



HAL
open science

La guerre des récits : autour des “ moniages ” du XII siècle

Charles de Miramon

► **To cite this version:**

Charles de Miramon. La guerre des récits : autour des “ moniages ” du XII siècle. Lauwers, Michel. Guerriers et Moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval, APDCA, pp.589-636, 2002, 2-904110-35-6. halshs-01110257

HAL Id: halshs-01110257

<https://shs.hal.science/halshs-01110257>

Submitted on 27 Jan 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA GUERRE DES RÉCITS : AUTOUR DES « MONIAGES » DU XII^E SIÈCLE

Charles de Miramon *

Le dossier narratif des moniages : présentation d'ensemble, 7 — Les moines et les récits de moniage : entre hagiographie et matière romanesque, 9 — Construction et déconstruction du récit hagiographique : le cas de Christina de Markyate, 15 — La critique de la conversion tardive dans la littérature de divertissement, 23 — Les chanoines séculiers et la satire anti-monastique : Serlon de Bayeux, 26 — Les clercs de cour contre la conversion tardive, 31 — Les moniages et l'humour clérical, 35 — La fin des moniages, 37.

LORSQU'ON DÉBALLA le déménagement de la princesse de Faucigny-Lucinge, on découvrit au fond d'une caisse d'argenterie une boussole dont le pourtour était gravé d'un des alphabets de Tlön. L'habile jeu littéraire d'une société secrète produisait soudain un objet que l'on pouvait tenir dans sa main. Le narrateur nota que « telle fut la première intrusion du monde fantastique dans le monde réel¹ ». Dans le miroir de l'histoire, et ceci aurait certainement enchanté Jorge Luis Borges, une identique intrusion se déroula aux XI^e et XII^e siècles. À la sortie de Paris, sur la route d'Orléans, les badauds se mirent à visiter la tombe d'Isoré, le roi païen géant que Guillaume d'Orange avait taillé en pièces alors qu'il mettait le siège devant la capitale capétienne². À Glastonbury, un abbé entreprenant conduisit des fouilles dans le cimetière de l'abbaye et découvrit opportunément les restes du roi d'Arthur et de la reine Guenevièvre qu'il s'empressa de placer en bonne place dans l'église³. A Meaux, les moines de Saint-Faron bâtirent à grands frais un superbe mausolée pour Ogier le Danois et Benoît son compagnon qu'ils croyaient être morts moines de l'abbaye⁴. Le monument funéraire présentait les deux gisants encadrés par six statues. On n'y voyait ni des personnages bibliques, ni même des saints, mais Olivier, Aude, Roland, Turpin, Hildegaire et Charlemagne. Toute la *Chanson de Roland* entrait dans l'église de moines ! En Italie du Nord, on n'était pas en reste.

* Paru dans M. LAUWERS éd., *Guerriers et Moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, Antibes : APDCA, 2002, p. 589-636. La pagination originelle est indiquée en marge.

¹ J. L. BORGES, « Tlön, Uqbar, *Orbis Tertius* », dans *Fictions* (1944).

² Le monument parisien a donné son nom à la rue de la Tombe-d'Issoire.

³ A. GRANSDEN, « The Growth of the Glastonbury Traditions and Legends in the Twelfth Century », dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 27, 1976, p. 337-58.

⁴ Le monument aujourd'hui disparu est connu par une gravure du XVII^e siècle (MABILLON, *AA.SS. Ord. Ben.*, saec. 4, pars 1, entre les p. 664 et 665).

Ainsi, à Saint-Albin de Mortara, on pouvait se recueillir sur le tombeau d'Amis et Amile. Les nouveaux héros avaient à peine été inventés par la jeune littérature épique que déjà apparaissaient quelque part en Europe leurs véridiques tombeaux. Le phénomène est cocasse. Imaginons l'entrepreneur syndicat d'initiative qui proposerait aux touristes du troisième millénaire un pèlerinage sur les tombes de Bouvard et Pécuchet et une visite guidée de la crypte des Guermantes...

||590||

Aux XI^e et XII^e siècles, l'intrusion des héros épiques dans le monde réel n'est pas l'œuvre d'une mystérieuse société secrète ; elle s'explique par des mécanismes de la culture de l'époque. Mais avant d'en venir à ceux-ci, revenons au cas d'Ogier le Danois. Tant les moines de Saint-Faron qui organisèrent le culte autour du tombeau que leurs visiteurs de l'époque comprenaient que le geste du preux chevalier était certes héroïque mais qu'il correspondait à une forme sociale de conversion. Tous les indices convergent pour montrer que la conversion tardive, qu'elle soit conversion à l'âge adulte de clercs ou de chevaliers ou conversion à l'article de la mort, se développe à partir de la moitié du XI^e siècle pour connaître un étiage et un recul à partir du XII^e siècle⁵. L'épanouissement de cette nouvelle pratique de conversion tardive s'inscrit dans les liens particuliers que nouent les monastères avec leurs bienfaiteurs et avec la noblesse qui les environne. Les diverses composantes du monachisme n'ont pas accueilli de la même façon ces nouveaux candidats au monachisme. Certains ont promu la conversion tardive, même si ces nouveaux moines pouvaient mettre en péril l'équilibre de la communauté et la place prééminente des moines anciens oblats. D'autres courants du monachisme — les cisterciens par exemple — ont été bien moins favorables à cette pratique. Mais la conversion tardive n'a pas seulement une existence sociologique, elle est aussi un objet littéraire. La littérature épique et l'hagiographie latine se retrouvent pour décrire l'épisode de la vieillesse du héros chevalier qui se retire dans une abbaye et fait profession de moine. Dans la langue de l'époque, on nommait cela un *moniage*. L'étude qui suit prend comme ligne de mire les récits de moniage dans leur double appartenance à la littérature hagiographique et à la littérature épique. Comment comprendre cette situation insolite ? Quelle place occupent les moniages dans l'évolution des modèles de sainteté laïque au XII^e siècle ?

Comme le montrent les cas de Guillaume d'Orange et d'Ogier le Danois, les récits efficaces doivent s'accrocher à des monuments et à une topographie qui n'est pas fictive mais bien réelle. Il existe du reste un jeu de va-et-vient entre les textes littéraires qui renvoient aux monuments et les monuments qui sous-tendent les textes. La *Chanson de Roland* apprend à ses lecteurs qu'ils peuvent voir l'olifant de Roland à Saint-Seurin de Bordeaux et son tombeau à Blaye⁶. Quelques années plus tard, Marie de France dans le prologue de son lai *Les deux amants* met en scène avec clarté un tel mécanisme. Le récit est placé dans un passé indéterminé : « *Jadis avint en Normendie / une aventure mult oïe.* » Mais la conteuse établit une connivence avec son auditoire en affirmant que tous peuvent constater que le tombeau des héros se trouve au sommet de la côte des deux amants à Pîtres, dans l'actuel département

||591||

⁵Nous nous permettons de renvoyer à C. DE MIRAMON, « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude de la conversion tardive », dans *Annales HSS*, 1999, p. 825-49. La chronologie de la conversion tardive avancée dans ce travail est confirmée par B. LEMESLE, *La société aristocratique dans le Haut-Maine (XI^e – XII^e siècle)*, Rennes, 1999, p. 85-87, qui dresse une statistique des actes de conversion conservés dans le cartulaire de Saint-Vincent du Mans et qui montre que les chartes sont concentrées entre 1050 et 1100.

⁶*Chanson de Roland*, laisse 267 (éd. I. SHORT, Paris, 1990).

de l'Eure : « *Veritez est qu'en Neustrie / que nus apelum Normendie, a un halt munt merveilles grant : la sus gisent li dui enfant. [...] Nus savum bien de la cuntree / que li vals de Pistre est nomee*⁷. » Du reste, l'écrivaine décrit dans l'un de ses lais une visite au tombeau. Au cours d'un voyage, Yonec, sa mère et son beau-père sont hébergés dans une abbaye ; avant de repartir, l'abbé leur fait l'honneur des lieux et au cours de leur visite, ils découvrent dans le chapitre une tombe richement parée. S'enquérant de celui qui repose dans cette sépulture, les personnes des alentours leur racontent l'histoire du chevalier qui y est enterré. La mère de Yonec reconnaît qu'il s'agit de feu son amant, le véritable père de Yonec ; elle meurt sur-le-champ d'émotion et Yonec tue son barbon de beau-père, meurtrier de son père⁸. Derrière le romanesque de l'épisode, Marie de France renvoie à une réalité de la vie religieuse des aristocrates de son époque : la sépulture privilégiée. En nombre croissant, à partir du xi^e siècle, les nobles obtiennent de se faire enterrer dans les abbayes non seulement dans le cimetière monastique, mais dans les lieux particulièrement propices à la *memoria* liturgique : le chœur de l'église et le chapitre⁹. En quelques vers, Marie dépeint le culte entretenu sur la tombe du père de Yonec mais lorsque les visiteurs réclament l'histoire du mort — c'est-à-dire le récit que vient de nous narrer l'écrivaine — ce n'est pas l'abbé qui répond, ce qui semblerait logique, mais une assistance quelque peu indéterminée. Marie reconnaît aux moines une fonction mémoriale mais semble leur nier la capacité à mettre cette mémoire en récit.

Pourtant aux xi^e et xii^e siècles les moines et les romanciers ont partagé de nombreux récits. C'est un fait connu, car ce fut la grande intuition de Joseph Bédier au début de ce siècle de placer en regard les premiers textes de la littérature épique et les vies de saints écrites dans les monastères. Méthodiquement, dans les quatre volumes de ses *Légendes épiques* parus entre 1908 et 1913, il rapprocha chaque chanson de geste de textes hagiographiques latins liés à un sanctuaire ou à un monastère. L'ouvrage reste encore aujourd'hui une formidable mine de textes, d'exemples et d'idées même si la thèse centrale a vieilli. S'opposant à la théorie que les chansons de geste sont l'ultime élaboration d'une tradition orale transmise de siècle en siècle, Bédier voyait à l'origine de chacune une « légende d'église ». Les moines auraient inventé les héros épiques et auraient ensuite soufflé l'histoire à un poète pour promouvoir leur sanctuaire. Quelques années plus tard, Ferdinand Lot, dans une série d'études érudites, a, au contraire, essayé de montrer que, dans un certain nombre de cas, la chanson en vernaculaire était antérieure à la légende en latin. Il est évidemment quelque peu cavalier de résumer en quelques lignes une querelle sur laquelle les meilleurs esprits ont noirci des milliers de pages. En tout cas, depuis les années 1970, les historiens de la littérature romane ont prudemment mis sous le boisseau ce que Michel Zink nomme dans une récente synthèse « la question traditionnelle et insoluble de l'origine du genre¹⁰. » Il est étonnant que dans le plan que se sont fixés en 1972 les collaborateurs du monumental *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, il n'y ait ainsi nulle place pour un retour sur les thèses de Bédier. Pourtant l'approche hyper-positiviste de Lot n'épuise nullement le débat. Du reste, le débat sur la naissance de la chanson de geste a souffert de son confinement dans le seul champ d'une philologie historique qui voit le texte comme un simple produit de ses sources. Il est

||592||

⁷ *Les Deux Amants*, v. 1 et suivants (éd. L. HARF-LANCNER et K. WARNKE, *Lais de Marie de France*, Paris, 1990).

⁸ *Yonec*, v. 473 et suivants.

⁹ M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 291-315.

¹⁰ M. ZINK, *Littérature française du Moyen Âge*, Paris, 1992, p. 77.

certes intéressant d'essayer de découvrir pour chacun des textes les éléments les plus anciens. Néanmoins, les dossiers rassemblés par Bédier permettent d'avancer sur d'autres voies plus fécondes.

Il est clair que la littérature épique n'est pas la fille des « légendes d'église ». La relation n'est pas celle de l'engendrement mais du chevauchement¹¹. La littérature épique partage avec l'hagiographie contemporaine tout d'abord certaines structures. Ainsi, les règles qui régissent la topographie littéraire ne lui sont pas originales, ce sont les mêmes qui s'appliquent à la topographie légendaire sur laquelle Maurice Halbwachs a écrit en 1941 un essai pionnier¹². Les mécanismes que repérait Halbwachs pour l'invention des lieux de mémoire en Palestine — concentration en un même lieu, morcellement dans l'espace, dualité en des régions opposées — pourraient se généraliser pour la littérature épique mais aussi pour l'hagiographie médiévale¹³. Pour reprendre l'expression de Michel de Certeau, dans les deux cas « le lire se réfère à un voir¹⁴ ». Les moines inventent les tombeaux des héros de la littérature de la même façon que ceux de saints plus classiques. Il existe des mécanismes et une certaine matière commune que se partagent l'hagiographie monastique et la littérature épique. Cependant, les architectures narratives diffèrent : aux jongleurs, les interminables descriptions de batailles et aux moines, l'élaboration de *vitae* mettant en exergue la conversion du vieux chevalier. On ne peut voir ainsi dans les moines des patrons littéraires. Bédier pensait qu'ils avaient fourni aux jongleurs la teneur de leur œuvre et auraient encouragé une création qui flattait leur sanctuaire. L'hypothèse est douteuse. Comme les chapitres précédents de cet ouvrage l'ont montré, les moines du x^e et du xi^e siècle ont élaboré des vies de pieux chevaliers. Pourtant, aucune chanson de geste ne raconte les hauts faits de Géraud d'Aurillac, de Bouchard de Vendôme, de Simon de Crépy ou même de saint Georges.

||593||

Le monde épique est une nouveauté au xi^e siècle même si certains détails ont des origines plus lointaines. L'hagiographie comme la littérature épique et le roman se veulent des discours historiques. L'hagiographe, le jongleur et le romancier recueillent une tradition qui leur est extérieure et qui fait partie d'un savoir commun. Que leur source soit un vieux codex ou une tradition orale, l'écrivain résume son travail à une adaptation au goût du jour d'une histoire qui n'est pas la sienne. Dans un récent ouvrage, Patrick Geary a montré sur plusieurs exemples que le xi^e siècle marquait une rupture dans la manière dont la société pense ses liens avec son passé¹⁵. Une nouvelle mémoire sociale est en élaboration¹⁶. C'est l'époque où

¹¹V. SAXER, « Légende épique et légende hagiographique », dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. 33, 1959, p. 372-95, passe en revue les pièces du dossier constitué par la chanson de Girart de Vienne et par les œuvres hagiographiques associées à Vézelay. Il conclut que les versions initiales de la chanson et des *vitae* sont indépendantes l'une de l'autre et que ce n'est qu'au xii^e siècle que les deux traditions s'interpénètrent. A. REMENSNYDER, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca et Londres, 1995, chap. 3-5, étudie l'importance du personnage épique de Charlemagne dans les légendes de fondation de monastères situés au sud de la Loire.

¹²M. HALBWACHS, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, (1941) 1971.

¹³*Ibid.*, p. 147 ; A. BOUREAU, *La légende dorée*, Paris, 1984, p. 201-202.

¹⁴M. DE CERTEAU, « Hagiographie » dans *Encyclopaedia Universalis*.

¹⁵P. GEARY, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton, N.J., 1994 (tr. fr. *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996).

¹⁶Le concept de mémoire sociale renvoie à M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, 1994. M. BLOCH, *La société féodale*, Paris, 1939, chap. 3 avait déjà analysé l'épopée comme l'expression de la mémoire collective.

les moines trient leurs archives, jettent au feu les documents qui ne leur sont plus utiles, fabriquent des faux sur un rythme d'enfer et manipulent avec allégresse leur histoire. Lorsque les sources écrites font défaut, ils n'hésitent pas à utiliser les traditions locales et toutes les ressources d'une imagination débordante. Mais, à partir du XI^e siècle, les moines ne sont plus les seuls professionnels du récit. C'est à cette époque que nous avons les premiers témoignages de la transformation du métier du professionnel du divertissement : le jongleur¹⁷. Au Haut Moyen Âge, le jongleur est un acrobate, un mime et un montreur d'animaux ; à partir de la seconde moitié du XI^e siècle le terme de jongleur désigne non seulement les saltimbanques, mais aussi un personnage plus noble, un conteur qui s'accompagne d'une vielle. De surcroît, à partir du XII^e siècle, les moines ne sont plus uniquement concurrencés par les jongleurs ; leurs récits sont aussi parfois critiqués, mis en doute, voire ridiculisés par les nouveaux intellectuels. Le cas le plus célèbre est celui de Pierre Abélard attaquant la prestigieuse abbaye de Saint-Denis et montrant textes à l'appui que l'on ne pouvait identifier Denis, martyr à Paris et Denis l'Aéropagite¹⁸. Comme le montre Alain Boureau, la légende chrétienne se trouve à une époque de bouleversements alors qu'elle passe d'un mode communautaire à un mode quasi-étatique « qui voit à la fois la systématisation de la narration religieuse [...] et les tentatives centralisatrices de canonisation du récit légendaire¹⁹. » Or, les histoires des moines vont être particulièrement maltraitées par la digestion scolastique des traditions légendaires chrétiennes. Le texte phare de ce nouvel âge du récit, la *Légende dorée* du dominicain Jacques de Voragine n'accepte en son sein qu'un seul saint moine de l'époque féodale, saint Bernard²⁰. La quasi-totalité des récits produits dans les monastères et en particulier les vies de saints laïcs qui ont été étudiées dans les chapitres précédents de ce volume sont passés à la trappe.

||594||

Pourquoi les moines ont-ils manipulé cette fraction de la mémoire sociale que constitue le monde épique pour écrire de nouvelles vies de saints laïcs ? Pourquoi ont-ils pris le risque de s'affronter aux jongleurs ? Bédier avait raison en avançant qu'ils cherchaient à assurer une plus grande publicité pour leur établissement. Roland, Ogier le Danois ou Guillaume d'Orange furent des héros connus par les chevaliers d'un bout à l'autre de l'Europe. Les moines voyaient certainement plus d'intérêt à promouvoir un tel culte que celui d'un obscur fondateur dont la renommée n'était que locale. Bédier allait plus loin et supposait qu'il s'agissait pour les moines d'attirer plus de pèlerins dans leur sanctuaire et que la topographie de la littérature dessinait la carte des grandes routes de pèlerinage. En cela, il était héritier des conceptions historiographiques de son époque. La représentation de la religion populaire du monde féodal chez les historiens français de la première moitié de ce siècle depuis le chanoine Delaruelle jusqu'à Alphonse Dupront est très marquée d'un parfum romantique. Elle aime les foules, la religion d'un peuple émotif et sujet à des mouvements soudains et souvent irrationnels. La croisade et les pèlerinages qui se développent après l'an mil seraient les événements centraux de l'histoire religieuse du XI^e siècle. Ces idées sont aujourd'hui passées de mode. Le peuple

¹⁷Le classique E. FARAL, *Les jongleurs au Moyen Âge*, Paris, 1910, néglige d'insister sur ce tournant que pourtant indique le bel ensemble documentaire qu'il rassemble (vraisemblablement afin de ne pas prendre part à la querelle autour des thèses de Bédier qui faisait rage à l'époque).

¹⁸PIERRE ABÉLARD, *Historia Calamitorum*, éd. J. MONFRIN, Paris, 1959, p. 89-91.

¹⁹A. BOUREAU, *L'événement sans fin*, Paris, 1993, p. 32.

²⁰A. BOUREAU, *La Légende dorée*, Paris, 1984, p. 38. La *Légende dorée* accueille un seul autre saint du XII^e siècle, Thomas Becket.

chrétien anonyme a pris des traits distinctifs. Les aristocrates du XI^e siècle ou les laïcs dévots du XII^e siècle ont des sentiments religieux ni nécessairement irrationnels, ni d'une émotivité infantile et ils peuvent vivre leur foi sans nécessairement se croiser ou partir en pèlerinage. Il faut donc reconsidérer les découvertes de Bédier à la lumière de notre meilleure connaissance du monde monastique et de la religion des laïcs du XI^e et du XII^e siècle.

||595||

Les moines qui rédigeaient les récits de moniage ne cherchaient pas uniquement à promouvoir un pèlerinage ou le culte de reliques dont ils avaient la garde. Ils voulaient aussi valoriser la conversion tardive de chevaliers à l'état monastique. Ce message pouvait avoir des objectifs très pratiques : convaincre la noblesse environnante de se retirer au monastère et de faire des dons à celui-ci. La conversion tardive était en effet une pièce maîtresse dans les relations qui se nouaient entre les moines et leurs bienfaiteurs. Pourtant, dès la fin du XII^e siècle on aperçoit une diminution des moniages, tant ceux littéraires que ceux réels de laïcs de l'époque. De nouvelles formes de vie religieuse laïque rassemblées sous le vocable de semi-religiosité vont concurrencer ou remplacer la conversion tardive. Ces nouvelles formes ne se bâtissent nullement sur le récit hagiographique. Ainsi, les donnés n'ont, semble-t-il, imités aucun saint particulier et on n'a écrit aucune vie de saint donné²¹. L'étude des textes de moniage que nous mènerons dans les pages qui suivent tentera d'expliquer cette éclipse. Pourquoi les moniages ont-ils cessé d'être efficaces tant comme récits que comme normes pour une vie religieuse ? Il ne s'agira pas de dresser un inventaire des récits, ni d'étudier la structure générale de ces textes, ni de scruter le fonctionnement du récit dans le cadre étroit de son lieu de production. Nous nous placerons sur le plan intermédiaire de la vie culturelle et religieuse du XII^e siècle pour essayer de comprendre les motivations des différents producteurs de ces textes : moines, jongleurs, clercs des cours et des écoles. L'étude progressera par une série d'études de cas qui se situeront pour leur majorité dans une aire géographique particulière : le monde anglo-normand. La *vie* de saint Alexis et le Moniage de Guillaume d'Orange serviront de fil rouge entre les études particulières. Les différentes pièces du puzzle ne s'imbriqueront pourtant pas de manière unique ou univoque. En effet, nous avons voulu combiner des approches traditionnellement séparées : histoire institutionnelle ou sociale du religieux, histoire de la spiritualité, histoire littéraire. Le résultat est moins un paysage aux claires perspectives qu'une mosaïque. Celle-ci nous paraît néanmoins refléter plus fidèlement la réalité de la crise d'un certain modèle narratif au XII^e siècle.

Les deux récits que nous retrouverons à différentes étapes de notre enquête racontent tous deux la conversion d'un laïc à l'âge adulte. Ils ont aussi pour caractéristique d'avoir connu des versions tant latines que vernaculaires. Ils sont malgré tout bien différents. La *vie* d'Alexis est suffisamment célèbre pour que l'on s'abstienne de la présenter. Il s'agit d'un récit qui trouve ses racines bien avant le Moyen Âge et qui restera populaire fort longtemps. Au contraire, les moniages sont des textes moins connus et dont la vie littéraire sera courte. Il faut en présenter succinctement le dossier.

La recherche des origines des récits de moniage du XII^e siècle plonge le philologue dans les terres brumeuses où surgit la matière épique de l'Europe médiévale²². L'enquête sera détaillée ici dans un ordre chronologique. Cependant, la méthode des historiens de la littérature est évidemment régressive et part des moniages tardifs pour en tracer leurs sources.

L'abbé de Saint-Gall, Ekkehart IV affirme qu'il a revu et corrigé pour l'évêque de Mayence Aribon une *Vita* d'un *Waltharius manu fortis* écrite par son prédécesseur Ekkehart I^{er} († 975). On a perdu tant le texte initial que cette réécriture qui peut se dater des années 1020 d'après son destinataire. On s'est demandé s'il s'agissait du *Waltharius*, un poème épique en latin daté du IX^e ou du X^e siècle qui narre les aventures de Gautier d'Aquitaine auprès du roi Attila et son retour dans le royaume des Francs. On pense plutôt qu'Ekkehart IV n'a pas écrit le poème épique mais un appendice au *Waltharius*, un **Moniage Gautier* aujourd'hui perdu²³. Quatre anecdotes du **Moniage Gautier* peuvent être reconstituées lorsqu'elles sont reprises dans différents ouvrages du X^e au XII^e siècle. On retrouve les premiers échos du **Moniage Gautier* dans des ouvrages écrits dans l'école monastique de Saint-Gall : un passage de l'ouvrage historique de Notker le Bègue et une anecdote des *Casus Sancti Galli*. Le matériel narratif se diffuse ensuite plus largement : dans un poème didactique et comique d'Egbert, maître de l'école cathédrale de Liège ; dans la chronique du monastère piémontais de la Novalèse ; dans le texte hagiographique de la *conversio Othgerii militis*, un moniage d'Ogier le Danois écrit par les moines de Saint-Faron de Meaux vers 1080 ; dans la *vita* de Guillaume écrite vraisemblablement par les moines de Gellone après 1120. Tous ces textes sont couronnés par les deux versions du *Moniage Guillaume* écrites en français dans la deuxième moitié du XII^e siècle ; la version courte constituant probablement un abrégé de la version longue.

||597||

Le passage en revue de l'ensemble de ces textes permet d'identifier quatre anecdotes du **Moniage Gautier* primitif :

1. Gautier décide de devenir moine. Afin de choisir le meilleur monastère, il soumet différentes communautés à une épreuve. Incognito, déguisé en pèlerin, il visite successivement plusieurs abbayes. Il se rend dans l'abbatiale et, à l'heure de la liturgie, agite un bâton muni de grelots et regarde si les moines sont distraits par le bruit. Un monastère sortira vainqueur de ce concours²⁴.

²¹C. DE MIRAMON, *Les « donnés » au Moyen Âge*, Paris, 1999.

²²L'ouvrage de base est celui que Jean Frappier avait projeté et que ses élèves ont terminé : Ph. MÉNARD et J. Ch. PAYEN, dir., *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange. III. Les Moniages Guibourc (Hommage à Jean Frappier)*, Paris, 1983. On y trouvera particulièrement un résumé du *Moniage Guillaume* (J. Frappier), un chapitre présentant le dossier des sources (M. Delbouille et M. Tyssens), deux contributions sur l'érémisme dans la littérature en langue française (M. de Combarieu et J. Ch. Payen), ainsi qu'un chapitre sur la place du *Moniage* dans la satire anti-monastique (J. Batany). Nous résumons dans les lignes qui suivent la question des sources en renvoyant à cet ouvrage pour les indications des différentes éditions et des analyses plus précises. Pour mémoire, on peut mentionner deux articles postérieurs qui n'apportent pas grand-chose de neuf : J. SUBRENAT, « Moines mesquins et saints chevaliers. À propos du Moniage de Guillaume », dans *Mélanges offerts à Jeanne Wathelet-Willem*, Cahiers de l'ARUL, Liège, 1978, p. 643-65 ; A. MOISAN, « Guillaume et Rainouart sous l'habit monacal : une rencontre singulière du spirituel et de l'humain », dans B. GUIDOT, éd., *Burlesque et dérision dans les épopées médiévales*, Besançon, 1995, p. 93-110.

²³Nous ferons précéder le titre d'un astérisque pour indiquer que son existence reste une hypothèse philologique.

²⁴Dans la *vie* d'Herluin, on trouve un épisode similaire. Herluin, converti tardif, veut devenir moine et visite

2. Gautier devient le jardinier du monastère. Il utilise sa fonction pour se comporter en « étrange jardinier ». L'anecdote s'inspire d'un type de récit dont la trame est la suivante. Un prince confronté à des difficultés politiques dépêche un messager auprès d'un ancien familier aujourd'hui exilé pour lui demander conseil. Celui-ci refuse de répondre mais entraîne le messager dans un jardin et s'y comporte de manière bizarre. Le messager rapporte ce qu'il a vu au prince, celui comprend le sens symbolique des gestes du jardinier et en tire des conclusions politiques. C'est ainsi que Notker raconte que Charlemagne fait demander à son fils Pépin le Bossu qu'il avait fait interner à Saint-Gall comment il devait se comporter vis-à-vis de seigneurs francs révoltés contre son autorité. Pépin emmène les messagers dans son jardin et arrache les mauvaises herbes ; montrant qu'il faut agir ainsi pour permettre aux bonnes plantes de croître.
3. Des brigands capturent un convoi de provisions à destination du monastère. Gautier obtient de l'abbé le droit de sortir de l'abbaye pour les secourir. Il a besoin pour cela d'une monture. À son arrivée au monastère, il avait laissé son destrier qui avait été converti par les moines en bête de somme. L'animal paraît vieilli et fourbu mais à la vue de son maître, il retrouve instantanément sa forme d'antan.
4. Gautier demande à son abbé s'il peut se battre contre les brigands. Celui-ci lui répond qu'il doit rester au contraire passif, même si on lui arrache ses vêtements. Seulement, si on se saisit de son caleçon (*feminalia*), il aurait alors le droit de se battre mais sans utiliser d'armes autres que celles faites de chair et d'os, c'est-à-dire ses poings. Lors de sa rencontre avec les brigands, Gautier obéit à ces instructions et reste passif quand il est attaqué. Lorsqu'ils s'en prennent à ses sous-vêtements, il descend de cheval, assomme de ses poings un premier ennemi. Il avise ensuite un veau et lui arrache une jambe. Il utilise cette massue de chair et d'os pour mettre en déroute les voleurs.

||598||

Le **Moniage Gautier* n'est pas un récit hagiographique mettant en valeur l'héroïque conversion d'un chevalier mais un texte de divertissement clérical et scolaire marqué de traits folkloriques. Le bâton muni de clochettes renvoie au carnaval. Au milieu du XI^e siècle, ce bâton connu sous le nom savant de phinobole est utilisé à Rome dans la liturgie carnavalesque des Cornomannie²⁵. L'épisode est aussi lié au monde des clergeons et de l'enfance. Une version de l'anecdote met en scène un jeune oblat qui est égayé par la clochette alors que les moines adultes restent absorbés dans leurs prières. Le garçon sera vertement corrigé par le maître des écoles²⁶. Les tribulations de Gautier, des brigands et de sa massue animale ne sont pas sans rappeler Samson et sa mâchoire d'âne (Juges 15 : 9-16). La blague sur les caleçons, comme

plusieurs monastères normands. Dans le premier, il est rossé par le portier ; dans le deuxième, il est témoin d'une rixe entre deux moines lors d'une procession. Mais restant caché dans l'église, il aperçoit enfin un bon moine qui reste en prière toute la nuit, prosterné en pleurs (GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini*, § 32-34 [*Opera Omnia*, éd. A. S. ABULAFIA, G. R. EVANS, Londres, 1986, p. 191] ; tr. fr. M.-P. DICKSON, Le Bec, 1961, p. 27-29). Dans les deux textes, on retrouve la même idée. Le converti tardif qui n'a pas été éduqué pour être moine révèle que de nombreux oblats ne sont pas à la hauteur de leur apprentissage et ne répondent pas aux normes de la gestuelle religieuse.

²⁵A. BOUREAU, *La papesse Jeanne*, Paris, 1988, p. 85.

²⁶C'est cette scène qui est représentée sur le monument de Saint-Faron.

nous le verrons plus loin, participe à l'humour de cloître²⁷. Le **Moniage Gautier* était ainsi vraisemblablement une pochade écrite dans une dynamique école monastique carolingienne qui accueillait largement dans sa bibliothèque la littérature guerrière²⁸. Il est évidemment bien difficile, en l'absence du texte, de déterminer quels rapports entretenaient le *Gautier* de la *Vita* d'Ekkehart et le *Gautier* du *Waltharius*, la part d'humour clérical et les traits plus largement folkloriques voire mythologiques, enfin quel type de guerrier (carolingien, proto-chevaleresque) composait *Gautier*. De plus, les processus de transmission et d'adaptation des anecdotes resteront mystérieux. On ne peut vraiment savoir dans quelle mesure les producteurs des différents textes du XI^e siècle ont utilisé le **Moniage Gautier* aujourd'hui disparu ou si la teneur de ce texte était passé dans un stock de blagues et d'anecdotes qui se transmettait oralement dans le milieu clérical.

Les origines du moniage se replacent aux X^e et XI^e siècles mais le texte n'avait pas vraisemblablement la même fonction que celle qu'il va acquérir au XII^e siècle. Si l'on poursuit l'égrenage des siècles, la vie textuelle des moniages est courte et ces œuvres seront rapidement recouvertes par le sable de l'oubli. Les vies de saints laïcs écrites entre le X^e et le XII^e siècle, et plus spécifiquement les moniages, n'ont pas ainsi connu de succès sur la longue durée. La *Vita* de Guillaume de Gellone en fournit un bon exemple²⁹. Après 1122, les moines de Gellone écrivent la principale version de la légende (BHL 8916). La diffusion manuscrite n'indique pas de succès marquant. Une interrogation de la base de données des Bollandistes ne révèle que neuf témoins alors qu'il en existe cent treize pour les différentes versions latines de la *vie* d'Alexis³⁰.

||599||

LES MOINES ET LES RÉCITS DE MONIAGE : ENTRE HAGIOGRAPHIE ET MATIÈRE ROMANESQUE

Comme l'a montré Thomas Head pour l'Orléanais, la plupart des moines écrivent des vies de saints dans un but très local³¹. Il s'agit de propager la renommée du fondateur ou du patron du monastère ou de fournir le matériel liturgique nécessaire au culte du saint dont le monastère possède les reliques. C'est du reste dans un tel contexte que les moines de Gellone ont écrit la *vita* de Guillaume qu'Orderic résume. L'intérêt pour Guillaume est semble-t-il relativement récent à Gellone et correspond à la campagne d'écriture menée activement au sein du monastère au début du XII^e siècle et qui conduit à la rédaction de la *vita* mais aussi à la confection d'un cartulaire où figurent de nombreux actes forgés ou manipulés. L'un des

²⁷ Voir, *infra*, p. 36.

²⁸ Le manuscrit Leyde, BU, Perizionani F 17, réalisé à Saint-Gall vers 925, contient le premier livre des Maccabées et le *De re militari* de Végèce. L'ouvrage est illustré de nombreuses scènes de combats : cf. J. DUNBABIN, « The Maccabees as exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries », dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, éd. K. WALSH et D. WOOD, Oxford, 1985, p. 31-41.

²⁹ V. SAXER, « Le culte et la légende hagiographique de saint Guillaume de Gellone », dans *La chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, t. 2, p. 565-588.

³⁰ On peut interroger la base de données sur l'Internet à l'adresse <http://bhlms.fltr.ucl.ac.be>. Elle contient une rétro-conversion de la collection des Catalogues des manuscrits hagiographiques dressés par les bollandistes. Sur les limites de cette collection cf. J. DUBOIS et J.-L. LEMAÎTRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1993, p. 27-30.

³¹ T. HEAD, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990.

buts de ce travail est de nier haut et fort tout lien de sujétion de Gellone envers Aniane. La *vita* de Guillaume est donc premièrement un récit de fondation³².

Pourtant, les moines qui écrivent ou font circuler les récits de moniage ont essayé de s'adapter aux nouveautés de leur temps. Le modèle fonctionnaliste local développé par Thomas Head ne saurait ainsi épuiser toutes les stratégies monastiques d'écriture et de diffusion. Nous étudierons deux cas : celui d'Orderic Vital abrégiateur du moniage de Guillaume d'Orange et celui de la place de la *vie* d'Alexis dans les rapports entre le monastère de Saint-Albans et la recluse Christine de Markyate.

Orderic Vital († vers 1141) fut un moine obscur en son temps qui quitta rarement son monastère normand de Saint-Évroult. Il nous a laissé une volumineuse chronique qui comporte, en particulier, un riche passage sur les récits de moniages. Le long extrait qui suit se replace dans une description de l'un des fidèles de Guillaume le Conquérant, Hugues d'Avranches :

||600||

« Il [Hugues d'Avranches] était assurément un grand amoureux du siècle et des pompes de ce monde qu'il croyait être la plus importante part des bienfaits humains. Il était le plus prééminent dans la chevalerie (*militia*), prodigue à l'excès dans ses dons, aimant les jeux et le luxe, les mimes, les chevaux et les chiens et d'autres vanités de ce genre. Il était toujours entouré d'une large suite (*familia*) où l'on entendait le tapage d'une horde d'enfants nobles et roturiers. D'honorables clercs et chevaliers partageaient la vie de ce magnat et ils étaient récompensés en ayant part à ses richesses et à ses affaires. Dans sa chapelle servait un clerc originaire d'Avranches, nommé Gérold. Il était particulièrement religieux, honnête et savant. Il accomplissait chaque jour avec fidélité le service du Seigneur et fréquemment il offrait dévotement la très sainte offrande. Dès qu'il pouvait, il invitait les courtisans à amender leur vie en leur proposant l'exemple de leurs ancêtres (*antecessores*). Et avec mérite, il critiquait la turbulence charnelle qu'il voyait chez beaucoup d'entre eux et il s'attristait de leur très grande négligence dans le culte de Dieu. Il offrait de salutaires conseils aux grands barons, aux modestes chevaliers et aux enfants nobles et il accumulait un grand nombre de récits chevaleresques (*tirocinium*) de saints chevaliers qu'il trouvait dans l'Ancien Testament et dans les gestes récentes des chrétiens afin qu'ils les imitent. Il leur racontait avec élégance (*luculenter*) les combats de Démétrius et de Georges, de Théodore et Sébastien, de la légion thébaine et de son chef (*dux*) Maurice, et d'Eustache, commandant en chef des chevaliers et de ses compagnons qui ont mérité au ciel la couronne du martyr. Il parlait aussi du saint athlète Guillaume qui après un long service chevaleresque renonça au siècle et sous la règle monastique devint un glorieux chevalier de Dieu. Et beaucoup tirèrent profit de ses exhortations, car il les amena du large océan du monde au port sûr de la vie sous la Règle. Et puisque je me suis trouvé mentionner saint Guillaume, je vais insérer un bref récit de sa vie. Je me suis rendu compte qu'il est difficile de trouver cette vie dans nos régions et qu'il plairait à beaucoup d'avoir un récit véridique sur ce personnage. Or,

³²Voir P. CHASTANG, « La fabrication d'un saint. La place de la *Vita Guillelmi* dans la production textuelle de l'abbaye de Gellone au début du XII^e siècle », dans ce volume ; A. REMENYSNIDER, *Remembering Kings Past*, *op. cit.*

Antoine, moine de Winchester, passait récemment chez nous et transportait une copie qu'il montra à nos yeux fébriles. Pour le peuple, les jongleurs récitent à son sujet une cantilène mais il faut certainement préférer un récit authentique qui a été rédigé soigneusement par de religieux docteurs et qui est lu avec révérence par de savants lecteurs à l'auditoire de la communauté des frères. Mais vraiment, comme le porteur était pressé de partir et que le frimas hivernal m'empêchait de tenir la plume, j'ai noté de manière abrégée un résumé fidèle de sa vie sur les tablettes de cire et ainsi maintenant j'ai le plaisir de le recopier sur le parchemin et de propager la renommée de l'audacieux marquis »³³.

Suit la vie de Guillaume de Gellone. À la fin de celle-ci, Orderic revient sur la question des courtisans convertis au monachisme et il donne le nom de trois chevaliers et d'un chapelain qui se sont convertis dans son monastère³⁴. Gérold aurait lui aussi voulu se faire moine à Saint-Evroult mais pour des raisons de santé il dut rester en Angleterre et il prit l'habit à Winchester.

||601||

Ce texte est célèbre, pour les précieuses indications qu'il donne sur le métier d'écrivain et les circonstances qui conduisent à l'écriture de l'une de ces innombrables abréviations que l'on trouve dans les manuscrits médiévaux. De plus, il met en scène la concurrence entre la littérature vernaculaire et la littérature hagiographique. Orderic oppose, en effet, deux pôles de la légende de Guillaume, la chanson de jongleur et la *vita* latine qu'il abrège. Le jongleur récite et chante un texte connu par cœur, le moine lit. Le premier s'adresse au peuple en vulgaire, le deuxième à l'auditoire des frères. Orderic imagine ainsi que sa vie sera lue soit lors des repas ou de la collation qui précède complies, deux moments de la journée où la communauté écoute une lecture pieuse délassante³⁵. L'usage qu'Orderic Vital voit pour sa propre version de Guillaume de Gellone est révérenciel ; il ne s'agit pas ici d'obtenir de nouvelles recrues pour Saint-Évroult, mais de propager la renommée du saint et de conforter dans leur vocation les convertis tardifs, membres de la communauté. Dans la bouche de Gérold, le récit a, au contraire, un usage institutionnel, il s'agit de convertir à la vie monastique les courtisans, qu'ils soient des chevaliers ou des clercs³⁶. Orderic désire ainsi une diffusion large de la vie de Guillaume et ceci marque une évolution dans l'hagiographie monastique.

Orderic ne sait rien de la compétition entre Gellone et Aniane qui a déclenché l'écriture de la *vita* latine. L'intérêt fébrile du moine de Saint-Évroult n'est pas non plus à chercher dans sa propre histoire. Orderic n'est pas un converti à l'âge adulte mais un oblat d'origine anglaise déraciné dans son monastère normand. Le contexte est plutôt régional et culturel. Le XII^e siècle est celui où la conversion tardive devient une institution controversée promue par certains et critiquée par d'autres. Les plus grands promoteurs de la conversion tardive appartiennent à ce que l'on peut appeler, à la suite de Jean Leclercq, l'école monastique anglo-normande³⁷.

³³ORDERIC VITALIS, *Historia ecclesiastica*, lib. 6 (éd. M. CHIBNALL, Oxford, 1968-1980, t. 3, p. 216-18).

³⁴M. CHIBNALL, *The World of Orderic Vitalis*, Londres, 1984, p. 15, date ces conversions des années 1075-1085, ce qui est bien précoce pour la diffusion de la légende de Guillaume.

³⁵Sur les usages de l'hagiographie : B. DE GAFFIER, « L'hagiographe et son public au XI^e siècle », dans ID., *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, 1967, p. 475-507.

³⁶Sur les usages institutionnels et révérenciels de l'hagiographie : A. BOUREAU, *L'événement sans fin, op. cit.*, p. 31.

³⁷J. LECLERCQ, « Une doctrine de vie monastique dans l'école du Bec », dans *Spicilegium Beccense*, t. 1, 1959, p. 477-488.

Il ne s'agit pas à proprement parler d'un ordre mais de traits culturels monastiques qui sont partagés par différents moines d'Angleterre et de Normandie, liés de près ou de loin avec le monastère du Bec et avec ces deux grands maîtres : Lanfranc et Anselme. La doctrine de la vie monastique de cette école part de l'idée banale que la vie dans le cloître est la meilleure ; mais ce qui est plus original est de dire que chacun peut et doit imiter la vie monastique. Cette imitation a pour première étape, la familiarité que doivent avoir les laïcs avec les monastères, les dons qu'ils doivent faire aux moines et les exhortations qu'ils doivent recevoir, ce premier degré d'imitation devant les conduire progressivement mais rapidement à devenir des moines³⁸. L'école anglo-normande a ainsi écrit plusieurs petits traités au XII^e siècle pour justifier cette doctrine, et pour défendre la liberté de chaque homme de se convertir au monachisme. En particulier, ils sont les seuls à avoir justifié l'institution de la conversion à l'article de la mort³⁹. La haute idée qu'ils avaient du magistère spirituel et moral des moines et la polémique, sur laquelle nous reviendrons, qui les oppose à certains clercs séculiers les a aussi conduits à défendre la possibilité pour les moines d'exercer une charge pastorale ; même si le monachisme anglo-normand dans sa réalité concrète suit les coutumes assez classiques des moines noirs et si ces membres n'ont pas eu une activité pastorale importante. Orderic Vital n'est certainement pas un intellectuel du calibre d'Anselme, voire de Gilbert Crispin ou de Boson, mais il participe au même modèle intellectuel. On trouve aussi dans sa chronique des justifications théoriques et spirituelles de la conversion tardive. Mais la principale justification de la conversion tardive chez Orderic, c'est l'accumulation de récits de chevaliers se convertissant dans un monastère normand. Ces récits vont de la brève notice « X est ensuite devenu moine dans le monastère de Y » à la narration hagiographique comme le récit exemplaire de la conversion à l'article de la mort en 1118 d'Ansold de la Maule dans le prieuré établi sur leur seigneurie. Ansold nous est dépeint comme le parfait noble chrétien selon un modèle qui trouvera sa perfection plus d'un siècle plus tard avec saint Louis. Il est un bon et juste chevalier. Il pratique la tempérance à sa table et dans son mariage. Il va à l'église et écoute les sermons. Il a une conversation savante et morale⁴⁰. Orderic nous décrit longuement sa conversion et place dans sa bouche différents morceaux d'éloquence adressés à son fils aîné et à sa femme. L'insertion dans la chronique d'Orderic de la vie de Guillaume de Gellone s'inscrit donc dans un projet plus large, la défense d'une pratique sociale, la conversion tardive et dans une culture particulière, celle du monachisme anglo-normand.

||602||

Mais pour donner force à son récit, Orderic ne procède pas uniquement selon la logique monastique classique du foisonnement narratif. Il place aussi son travail dans le champ concurrentiel de la création littéraire et oppose l'hagiographie et la chanson de jongleur selon leur degré de vérité. La *vita* latine est à la fois vraie car elle puise aux meilleures sources mais aussi, car elle est écrite avec soin et est vraiment édifiante⁴¹. En justifiant son propre rôle de chroniqueur monastique et son travail d'écrivain à la recherche de texte et producteur de

||603||

³⁸ Voir une présentation quelque peu simplifiée de ce modèle par ORDERIC VITAL, *Historia Ecclesiastica*, *op. cit.*, t. 3, p. 260-62.

³⁹ C. DE MIRAMON, « La conversion tardive... », *op. cit.*

⁴⁰ ORDERIC VITAL, *Historia Ecclesiastica*, *op. cit.*, t. 3, p. 180-82.

⁴¹ Nous reprenons à A. BOUREAU, *L'événement sans fin*, *op. cit.*, p. 33-34 son concept de narration multivéridictionnelle qui cite à son appui le chroniqueur Ranulph Higden quand il note : « L'apôtre n'a pas dit : « Tout ce qui est écrit est vrai », mais « tout ce qui a été écrit l'a été pour notre instruction » ».

vérité couchée sur le parchemin, Orderic place un jugement moral implicite sur le jongleur auquel il oppose le cas de Gérold. Le chroniqueur de Saint-Évroult est un contemporain de la naissance des cours des princes des XI^e et XII^e siècles, laboratoires de la société courtoise. Il n'est pas un témoin nécessairement fidèle car Orderic n'a pas quitté souvent son monastère et connaît certainement la vie de cour plus par ouï-dire que *de visu*. Il marque une espèce d'amour-haine pour ce nouveau milieu. Fasciné par la richesse, le luxe et le pouvoir, il critique la société courtoise à laquelle il oppose avec regret les mœurs simples des anciens guerriers normands. La *maisnie* brillante d'Hugues d'Avranches annonce pour Orderic celle, infernale, d'Hellequin⁴². C'est dans l'une de ces cours que Gérold, le saint chapelain, s'exerce à convertir les courtisans en racontant avec habileté les vies de saints. Alors que le lecteur monastique parle savamment avec un haut degré de vérité, Gérold cherchait à être élégant (*luculenter*), il insiste sur les combats et l'apprentissage (*tirocinium*) des chevaliers. Nous sommes renvoyés ici à ce nouveau genre littéraire qu'est le roman, à son auto-conscience d'établir une norme littéraire écrite du récit comme l'exprime avec netteté le prologue d'*Érec et Énide* :

« C'est pourquoi Chrétien de Troyes affirme / que tout homme s'il veut être raisonnable, / doit à tout moment penser et s'appliquer / à bien dire et à bien enseigner ; / et il tire d'un conte d'aventure / une fort belle composition (conjuncture) : / par elle, on a la preuve et la certitude / que n'est pas sage / qui ne diffuse pas sa science / autant que Dieu lui en donne la grâce / ce conte est celui d'Érec, le fils de Lac : / devant rois et devant comtes, / il est souvent corrompu et réduit à l'état de fragments / par ceux qui content pour gagner leur vie. / Maintenant, je peux commencer l'histoire / qui a tout jamais restera en mémoire, / autant que durera la chrétienté »⁴³.

Chrétien distingue son métier de celui du jongleur, qui conte oralement un récit fragmentaire. Le romancier est celui qui compose et met par écrit. L'art de la *conjuncture* de Chrétien renvoie à celui qu'apprennent les maîtres du *dictamen*⁴⁴. L'écrivain se prévaut d'une science, celle du bien-dire et du bien enseigner. Son art lui permet d'élever ses créations à un niveau de vérité supérieur à celui du conte oral. Les combats et les apprentissages racontés avec profusion par Gérold font écho à l'aventure, autre concept central du roman du XII^e siècle. Chrétien de Troyes et Gérold de Coutances proviennent du même milieu socioprofessionnel. Chrétien de Troyes est un clerc qui a fréquenté la cour de Champagne et la plupart des auteurs courtois du XII^e sont des clercs séculiers, peu avancés dans la hiérarchie qu'ils soient chanoines ou occupent une charge palatine ou administrative. On peut égrener les exemples d'André le Chapelain dédicant le *De Amore* à Gautier de Nemours le jeune, futur gardien du Trésor des Chartes, de Wace, clerc lisant d'Henri II, et de Benoît de Saint-Maure, clerc tourangeau lui aussi au service du roi Plantagenêt.

Hostile aux jongleurs, Orderic accepte tout à fait de partager le champ du récit chevaleresque avec les romanciers comme Gérold de Coutances. Mais les nouveaux auteurs du XII^e siècle issus des écoles urbaines méprisent plutôt les moines-écrivains comme en témoigne

||604||

⁴²J.-C. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994, p. 115 et sqq.

⁴³*Érec et Énide*, v. 9-25.

⁴⁴La théorie médiévale de l'auteur est clairement exposée dans A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship*, Londres, 1984.

cette définition du mot ‘lettré’ que l’on trouve dans le *Liber derivationum* : un dictionnaire très répandu, œuvre du grammairien bolonais Huguccio de Pise :

« On n’appelle pas homme de lettres ou lettré celui qui possède beaucoup de livres, les consulte et les compulse comme le moine que l’on doit appeler plus justement un antiquaire car il a sous la main d’antiques histoires. Mais, on appelle homme de lettres ou lettré, celui qui sait par son art à partir des sons bruts composer les lettres et les joindre en syllabes, relier les syllabes en paroles, les paroles en phrases et correctement prononcer et accentuer les phrases. Comme l’a dit Jérôme dans son *Commentaire sur Matthieu* : « un homme de lettres est ce que l’on nomme en grec un grammairien »⁴⁵.

La deuxième partie de cette définition ne mérite pas que l’on s’y arrête longtemps. Elle ne fait que reprendre des définitions très classiques de la grammaire comme un art de la composition. Ce qui est plus étonnant c’est la mise à l’écart du moine de la catégorie du lettré (*litteratus*) si importante dans les catégories culturelles médiévales⁴⁶. Pour Huguccio de Pise les moines ne sont que des bibliothécaires en charge d’un trésor de vieilles histoires. Ils sont gardiens de la mémoire mais ne sont pas habilités à la faire revivre. Non pas qu’ils ne puissent se servir de l’outil de l’écriture mais parce qu’ils sont fonctionnellement incapables de proférer une parole efficace⁴⁷. Le pouvoir sur les lettres passe paradoxalement par une maîtrise de la parole d’autorité.

||605||

Orderic n’accepterait certainement pas la définition d’Huguccio de Pise. Il se considère comme un écrivain et élabore son récit dans une grille conceptuelle fort proche de celle d’un romancier : supériorité de l’écrit, importance des sources, insistance sur la qualité du style. Pourtant les collaborations entre les émules de Gérold et les émules d’Orderic restèrent des cas isolés. Les clercs romanciers, dans leur vaste majorité, ont été des adversaires de la conversion tardive. Surtout, moines et clercs romanciers utilisèrent les récits de conversion tardive de manière différente. Mais avant d’en venir à l’approche romanesque des moniages, il ne faudrait pas négliger une autre voie explorée par les moines au XIII^e siècle. Orderic est

⁴⁵HUGUCCIO PISANUS, *Liber derivationum*, s. v. « lego » : « litterator vel litteratus non dicitur ille qui multos libros inspexit et revoluit ut monachus qui proprie potest dici antiquarius quia antiquas hystorias habet ad manum sed ille dicitur litterator vel litteratus qui ex arte de rudi voce sit formare litteras et coniungere in sillabis et sillabas in dictionibus et dictiones in orationibus et orationes congrue sit proferre et accentuare unde Ieronymus supra Mattheum : *Litterator inquit erat quod gramaticus grece dicitur* » (Paris, BN, lat. 7622 fol. 71v). Remarquons que cette charge anti-monastique est absente de certains manuscrits du *Liber Derivationum* comme le BN, lat. 18521 et dans la transcription du DU CANGE, s. v. *litteratus* [ainsi que dans l’édition HUGUCCIO PISANUS, *Liber derivationum*, éd. E. CECCHINI et al., Florence, 2004] mais on la trouve dans le BN, lat. 17880, fol. 111v. Les manuscrits du *Liber Derivationum* conservés à la Bibliothèque nationale de France datent du XIII^e et du XIV^e siècle. Il faudrait conduire une enquête beaucoup plus large sur la tradition manuscrite de cette œuvre très répandue pour savoir si l’absence de la charge anti-monastique dans certains manuscrits correspond à un oubli voire à une censure ou si la définition est un ajout adventice au texte du XII^e siècle. On sait maintenant qu’il faut distinguer Huguccio de Pise — le grammairien — et Huguccio de Ferrare — le juriste —, cf. W. MÜLLER, *Huguccio. The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, Washington, 1994.

⁴⁶Cf. H. GRUNDMANN, « *Litteratus-illiteratus*. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », dans *Ausgewählte Aufsätze*, t. 3, p. 1-66.

⁴⁷Sur le concept de parole efficace, cf. P. HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l’hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, 2000.

fondamentalement animé d'une âme d'historien : il promeut l'exemplarité des moniages en défendant leur autorité et leur vérité. Pour d'autres moines, le récit est construit comme une norme de vie tant sur le plan institutionnel que sur celui spirituel.

CONSTRUCTION ET DÉCONSTRUCTION DU RÉCIT HAGIOGRAPHIQUE : LE CAS DE CHRISTINA DE MARKYATE

La vie de la recluse anglaise Christina de Markyate († 1161) fournit un riche exemple de l'institutionnalité protéiforme du récit de conversion tardive en milieu monastique. Nous connaissons la sainte principalement à travers une très ample et très passionnante biographie écrite par un moine de Saint-Albans du vivant de la sainte ou peu de temps après sa mort⁴⁸. Il ne s'agit pas, dans un sens strict, d'une *vita*. Le texte est trop long, trop dénué de poncifs hagiographiques ; il s'interrompt brusquement au moment où Christina régularise sa vie et organise une communauté de sœurs à Markyate. Il s'agit plutôt d'un document préparatoire à la rédaction d'une *vita*. Mais les événements ont mal tourné. Protégée de l'abbé Geoffroy Gorrion, la sainte a été entièrement abandonnée par la communauté de Saint-Albans à la mort de celui-ci et tous les efforts pour constituer une *memoria* de la sainte ont été étouffés dans l'œuf⁴⁹. Le texte préparatoire fut conservé pieusement à Markyate et sauvé de l'oubli par un collectionneur de récits hagiographiques du xiv^e siècle. Le statut très particulier de la *vie* permet ainsi d'envisager la question de l'utilisation des récits de conversion tardive moins sous l'angle de la rhétorique hagiographique que sous celui des pratiques.

||606||

Christina était la fille de patriciens de Hutington en Angleterre. Elle avait un grand problème dans sa vie : elle rendait fou de désir les hommes qu'elle côtoyait alors qu'elle ne rêvait que de chasteté et de direction spirituelle. Elle avait heureusement deux atouts, elle était athlétique et avait de la suite dans les idées. Toute jeune fille, au retour d'un pèlerinage au monastère de Saint-Albans, elle prête un vœu privé de chasteté. Ce vœu va être difficile à conserver. Son ami et directeur spirituel du moment, un chanoine de Hutington lui déclare de manière oblique sa flamme pour elle en lui avouant qu'il est tellement torturé par sa libido qu'il coucherait avec des lépreux. Quelque temps plus tard, l'évêque de Durham, justicier d'Angleterre vient résider chez sa vieille maîtresse, la tante de Christina. Après un dîner bien arrosé, alors que les parents de Christina cuvent leur alcool dans la *aula*, l'évêque qui a remarqué la jeune fille l'invite dans sa chambre pour lui montrer les tapisseries qu'il a pendues au mur. Sur un signe convenu, les domestiques disparaissent et l'évêque dévoile ses coupables envies à la jeune fille. Christina, sous prétexte d'aller tirer le verrou, enferme le justicier dans sa chambre et s'enfuit en courant de la maison de sa tante. Le justicier, furieux de s'être fait bernier, convainc les parents de Christina de la marier à un certain Buthred. La jeune fille refuse mais finalement on obtient son consentement dans une église. Le texte ne fournit pas les précisions nécessaires. Pourtant, on peut penser qu'il ne s'agit pas là d'une bénédiction ma-

⁴⁸*The Life of Christina of Markyate. A Twelfth Century Recluse*, éd. et trad. angl. : C. H. TALBOT, Oxford, 1959. Sa vie est largement utilisée dans M. ANJUBAULT SIMONS, *La force dans la faiblesse. À propos du rôle des femmes dans l'Église (iv^e – xii^e siècles)*, Paris, 1995. Voir aussi C. J. HOLDSWORTH, « Christina of Markyate », dans D. BAKER, éd., *Medieval Women. Mélanges Rosalind Hill*, Oxford, 1978, p. 185-204.

⁴⁹R. M. KOOPMANS, « The Conclusion of Christina of Markyate's *Vita* », dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 51/4, 2000, p. 663-698, replace l'élaboration de la *vie* au sein des conflits agitant Saint-Albans.

trimoniales mais plutôt de fiançailles solennelles (*affidationes*)⁵⁰. Il reste maintenant à faire du mariage *initiatum* un mariage *consummatum*. Selon le droit de l'Église, il faut maintenant obtenir le consentement public *de presenti* ; le mariage devient parfait et définitif enfin par la consommation charnelle. Néanmoins, en cas de consommation charnelle entre deux fiancés, le mariage est dit présumé, c'est-à-dire que cette consommation charnelle vaut pour un consentement *de presenti*⁵¹.

Les parents ne semblent d'abord pas très pressés. Les fiancés ne devaient pas, sans doute, être bien vieux. Pourtant, une nuit, on introduit Buthred dans la chambre de la jeune fille. Christina lui tient un long discours pour le convaincre de vivre ensemble un mariage chaste pendant quelques années ; ensuite chacun des deux se retirera au couvent. Le garçon repart sans avoir rien tenté et il est accueilli par ses amis et sa famille par des quolibets. Traité de poule mouillée, il est réintroduit la nuit suivante chez Christina avec pour consigne de ne pas se laisser embobiner. La jeune fille, pleine de ressources, se pend à une cheville dissimulée derrière les rideaux et Buthred repart sans avoir pu la trouver. A la troisième tentative, elle échappe à Buthred et à sa suite en faisant un saut prodigieux par-dessus une palissade. La vie de Christina va ensuite se développer selon deux phases. Dans la première, elle va se cacher dans différentes maisons religieuses ou revenir dans sa famille et tenter par différents intermédiaires de faire annuler son mariage et d'obtenir des siens la permission de devenir religieuse. Après un certain nombre d'années, ses parents vont se faire une raison de leur fille rebelle et Christina va vivre sa vocation religieuse au grand jour dans un reclusoir campagnard sous la direction spirituelle du monastère de Saint-Albans. Une vie relativement proche de celle des béguinages ruraux comme celui d'Oigny. Elle noue alors des relations très particulières avec l'abbé de Saint-Albans, Geoffroy Gorron⁵².

||607||

Revenons à cette nuit où l'empoté Buthred rentre dans la chambre de Christina pour consommer ses noces. La biographie de la sainte la décrit ainsi :

« Et la nuit [ses parents] introduisirent son mari subrepticement dans sa chambre de façon à ce que s'il trouvait la jeune fille endormie, il puisse la prendre soudainement par surprise et vaincre ses préventions. Mais la Providence à laquelle elle s'était vouée veillait sur elle, et toute réveillée et habillée, elle accueillit le jeune homme comme s'il était son frère. Elle s'assit sur le lit avec lui et l'encouragea vivement à vivre une vie chaste en lui proposant l'exemple des saints. Elle lui narra en détail la vie de sainte Cécile et de son mari Valérien, lui racontant comment à leur mort ils furent jugés dignes de recevoir des mains d'un ange la couronne de la chasteté sans tâches. Et pas seulement ceci, car eux et bien d'autres après eux ont suivi la voie du martyr et ainsi furent couronnés deux fois par le Seigneur et furent honorés sur terre et au paradis. Et elle l'exhorta ainsi : « Suivons, nous aussi, leur exemple, afin que nous devenions leurs compagnons d'éternelle gloire. Car si nous souffrons avec eux, nous régnerons aussi avec eux. Ne le prends pas mal, si je repousse tes étreintes. Afin que tes amis ne t'accusent pas d'avoir été

⁵⁰J. GAUDEMET, *Le Mariage en Occident*, Paris, 1987, p. 169.

⁵¹GAUDEMET, *Le Mariage...*, p. 180

⁵²Sur Geoffroy, voir R. M. THOMSON, *Manuscripts from St Albans Abbey 1066-1235*, Woodbridge, 1982, t. 1, p. 20-27.

rejeté par moi, j'irai dans ta maison et nous vivrons ensemble pendant un temps, apparemment comme mari et femme mais en réalité nous vivrons chastement sous le regard du Seigneur. Mais tout d'abord joignons nos mains pour faire le pacte que durant ce temps, aucun de nous deux ne touchera l'autre avec concupiscence, qu'aucun d'entre nous ne regardera l'autre sinon d'un œil angélique et pur, et faisons la promesse que dans trois ou quatre ans, nous recevrons l'habit religieux dans les monastères que nous aurons choisis. » Après avoir passé la plus grande partie de la nuit à discuter de cette sorte, le jeune homme finit par quitter la jeune fille⁵³. »

||608||

Premier jeu de miroir entre la vie de Christina et celle de Cécile. Mais les reflets entre action présente et exemplarité hagiographique ne s'arrêtent pas là. Christina a-t-elle le droit ainsi de se convertir alors que son mariage est *initiata* et pas *consummata*? Pour recouvrer sa liberté, elle va tenter une action en justice devant l'officialité de son diocèse puis devant l'officialité archiépiscopale de Cantorbéry. Son biographe ne donne malheureusement aucun détail sur les plaidoiries, se contentant de distinguer les bons et saints juges, des mauvais et corrompus. Pourtant, le cas de Christina est envisagé dans le droit canonique de cette époque. Gratien dans la cause 27 de son Décret pose le *casus* suivant : « quelqu'un ayant fait un vœu de chasteté se fiance à une femme. Celle-ci, renonçant à cet état, se marie avec un deuxième. Est-ce que le premier fiancé a le droit de réclamer sa femme? ». Dans le *dictum* après la C. 27 q. 2 c. 26, Gratien se demande si un fiancé (c'est-à-dire dans la terminologie de l'époque : une personne au cours de toutes les étapes du mariage depuis les promesses de fiançailles jusqu'à la consommation) peut prêter un vœu de continence sans le consentement de son futur conjoint. Le juriste répond que cette règle est prouvée *exemplis et auctoritate* par les vies de saint Macaire et d'Alexis⁵⁴. Lorsque Alexandre III (X 3.32.2) réaffirmera la même règle quelques années plus tard dans une décrétale, il avancera un argument identique : ce qui justifie la liberté des fiancés de se convertir, c'est la vie de *quidam sancti*. La norme juridique peut reposer sur l'exemple des saints.

Cette règle, Alexandre III l'avait déjà exposée dans une autre décrétale *Ex publico instrumento* (X 3.32.8) mais il allait là contre l'opinion des juristes bolonais contemporains. Gandulphe et le décrétiste Cardinalis — vraisemblablement le cardinal Raymond des Arènes — avançaient que l'un des fiancés peut rompre les fiançailles pour entrer en religion, mais une fois que le mariage est *initiatum* aucun ne peut se dédire. Les exemples des saints n'ont pas de valeur probante. Huguccio de Ferrare, quant à lui, accepte la règle posée par Gratien et confirmée par Alexandre III, mais il refuse d'y voir la conséquence d'un raisonnement juridique ; il s'agit d'un privilège spécial accordé aux religieux⁵⁵. Nous ne nous attarderons pas sur les questions

||609||

⁵³*The Life of Christina Markyate...*, p. 51.

⁵⁴T. HEAD, « The Marriages of Christina of Markyate », dans *Viator*, t. 21, 1990, p. 75-101, compare les actions de Christina avec les évolutions contemporaines du droit matrimonial mais, bizarrement, il ne relève pas ce *dictum*.

⁵⁵HUGUCCIO, *Summa* ad C. 27 q. 2 d. p. c. 6 : « [...] Quidam tamen ut Gandulfus et Cardinalis negant hoc de sponso vel sponsa de presenti scilicet quod alter altero invito possit intrare monasterium et intelligunt duo sequentia capitula de sponsa de futuro et similiter intelligunt sed illa littera repugnat scilicet 'celebrato convivio' et ideo quidam illorum dicunt quod hoc extra spetialia sunt et inspiratione divina talia facta sunt, non debent trahi ad consequentiam vel quod isti sponsi hoc fecerunt de consensu suarum sponsarum. Ego

doctrinales que le cas de Christina soulevait. Ce qui nous retiendra, c'est la valeur faible qu'accordent les juristes à l'exemple des saints.

La même question est posée de manière plus théorique au début du Décret. Gratien y expose la théorie des sources du droit canonique et inclut un canon (D. 9 c. 11) qui dit que « la saine raison est préférable, même aux exemples. Il y a certes des exemples qui s'accordent avec elle, mais ceux-là seuls sont d'autant plus dignes d'être imités qu'ils sont plus remarquables par leur piété. » Ce court texte est extrait d'un long développement de la *Cité de Dieu* au cours duquel Augustin débat du suicide et du martyr⁵⁶. Passant en revue les exemples de suicides héroïques dans l'Antiquité latine et en particulier celui de Lucrece et les récits des martyrs chrétiens, certains contemporains, Augustin conclut qu'il est toujours mauvais de se tuer volontairement. Il manifeste une certaine réticence devant le culte des martyrs. De larges extraits de la discussion d'Augustin vont être repris par les canonistes médiévaux et ils vont adopter comme lui une attitude sceptique devant la valeur des exemples⁵⁷. La doctrine juridique va du reste se durcir au fur et à mesure du temps. Chez Gratien, comme on l'a vu, les exemples des saints peuvent, dans certains cas, avoir valeur normative. De surcroît, chez les premiers décrétistes le récit surtout biblique garde une place importante dans l'enseignement. Lorsqu'un canon fait allusion à un passage de la Bible, les premiers décrétistes occupent souvent leurs gloses à développer l'histoire. Les juristes peuvent aussi adopter un style narratif lorsqu'ils exposent les raisons qui ont présidé à la naissance d'un texte juridique. Cette glose narrative est connue dans la terminologie juridique sous le nom d'*ystoria* et elle constitue une partie importante du premier commentaire sur le Décret celui de Paucapalea⁵⁸. Une trace paléographique de l'appétence des juristes pour le récit se découvre dans un manuscrit de la *Somme* sur le Décret (ca. 1171) de Jean de Faenza. Un lecteur a ainsi rubriqué dans la marge une lettre Y face aux passages où le juriste raconte une *ystoria*⁵⁹. Après la *Somme* de Jean de Faenza, les canonistes vont exclure de plus en plus les histoires de leurs commentaires. Pour autant, le goût pour le récit demeurera et conduira à la compilation des *Ystoriae decretorum* dont l'ultime mouture est l'œuvre de Barthélémy de Brescia et qui constitue le reflet juridique de l'*Historia Scolastica* (ca. 1170) de Pierre le Mangeur⁶⁰. Cet ouvrage se replace dans l'évolution de la pédagogie d'enseignement du droit des années 1170-80. À cette époque apparaissent différents manuels scolaires (*distinctiones, casus, notabilia*, recueils de brocards) qui doivent faciliter tant une approche systématique du droit que la mémorisation du Décret qui était exigée des élèves. Mais, cette spécialisation du récit dans un usage pédagogique n'est pas sans se refléter dans une détérioration de sa valeur normative. Rufin commentant la phrase d'Augustin sur la valeur des exemples restait très proche de la démarche de l'évêque

||610||

autem dico quod in hoc casu licite sponsus invita sponsa, et e contrario, potest intrare monasterium sic tenet Romana Ecclesia, sic statuit Alexandrum in Extra, Ex publico (X 3.22.7), sicut sancti (ms. sancta) et solvitur coniugium propter maius bonum quod supervenit et est hoc preceptum in favorem religionis » (Paris, BN, lat. 15397, fol. 66r ; lat. 3891 fol. 239r).

⁵⁶ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 1.22 (*Bibliothèque Augustinienne*, Paris, 1959, p. 265).

⁵⁷ Sur les commentaires sur l'exemple de Lucrece, voir W. MÜLLER, « Lucretia and the Medieval Canonists », dans *Bulletin of Medieval Canon Law*, t. 19, 1989, p. 13-32.

⁵⁸ PAUCAPALEA, *Summa* (éd. J. F. SCHULTE, 1890, reprint Aalen, 1965).

⁵⁹ Paris, BN, lat. 14607.

⁶⁰ Les *Ystoriae decretorum* n'ont jamais été vraiment étudiées. La meilleure description se trouve dans A. VAN HOVE, *Prolegomena*, Malines-Rome, 1945² (*Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici*, I/1), p. 441.

d'Hippone : il propose deux anecdotes tirées de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe pour montrer que l'une constitue un exemple à imiter et l'autre non. L'histoire qui contredit la morale avait déjà été utilisée par Augustin ; il s'agit de la Passion des saintes Bernice, Prosdocse et Domnina, une mère qui poussa ses deux filles à se noyer avec elle plutôt que de perdre leur virginité⁶¹. Dans son commentaire, Rufin laisse encore supposer que certains récits peuvent avoir valeur d'exemple pour le juriste. Pourtant, à partir d'Étienne de Tournai, les canonistes vont rapprocher le canon du Décret d'un passage du Code de Justinien (*Cod.* 7.45.13) où il est dit que le juge ne doit pas juger suivant les exemples mais les lois. La phrase du Code est comprise ici hors de son contexte car dans le texte original les exemples que ne devait pas suivre le juge ce sont les décisions judiciaires antérieures et nullement les actions des saints⁶². Les canonistes de la seconde moitié du XII^e siècle s'appuient sur le droit romain pour affirmer que les exemples n'ont aucune valeur normative en soi ; ils ne sont que des faits qui peuvent conduire à établir une coutume en l'absence d'autres normes⁶³. Par rapport à d'autres faits, l'action d'un saint, à cause de son autorité, a néanmoins un peu plus de force. Les exemples des saints se retrouvent donc dans les étages inférieurs de l'édifice normatif à une place totalement subsidiaire.

||611||

Pour Rufin, l'exemple des femmes qui préfèrent le martyre à la perte de leur virginité n'est pas un modèle à imiter. Les hagiographes n'ont évidemment pas la même approche. Entre l'héroïsme de la conversion et l'ordre social du mariage sanctionné par le droit, les voies sont en effet incompatibles. Dans les mêmes années où Rufin rédigeait sa *Somme* à Bologne, le prémontré Philippe de Harveng († 1182) écrivait la *vie* d'Oda de Rivreulle († 1158)⁶⁴. Il connaissait personnellement Oda qui était prieure d'un couvent féminin prémontré dépen-

⁶¹RUFIN, *Summa*, ad D. 9 c. 11 (éd. H. SINGER, 1902, reprint Aalen, 1963, p. 24-26). La source est EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 8.12 (S.C. 55, p. 25), auquel Augustin fait allusion : *De Civitate Dei*, 1.26 (*op. cit.*, p. 275). L'exemple que Rufin propose d'imiter est celui de saint Jean, vieillard, qui fait retourner à la raison un jeune clerc devenu le chef d'une bande de brigands : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 3.23 (S.C. 31, p. 127-29).

⁶²C'est ce qu'avait bien vu Jean de Faenza dans une glose à D. 10, c. 7, v^o « fecit » : « Hinc docemur in actibus nostris exempla sanctorum patrum debere imitari. Quod autem in legibus dicitur 'non exemplis, set legibus iudicandum est' ut C. lib. VII de sententiis et interlocutionibus, Nemo (*Cod.* 7.45.13) locum habet in iudiciis Jo. » (éd. N. HÖHL, *Die Glossen des Johannes Faventinus zur Pars I des Decretum Gratiani, Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Thèse dactyl., Würzburg, 1987, t. 2, p. 21).

⁶³ÉTIENNE DE TOURNAI, *Summa* ad D. 9 c. 11 : « [...] ut enim legitur in lege : 'non exemplis sed legibus iudicandum est' » (éd. J. F. SCHULTE, 1891, reprint, Aalen, 1965, p. 19). Et la glose de SIMON DE BISIGNANO ad D. 20 c. 3, v^o « exempla » : « Hinc collige secundum exempla esse iudicandum, licet dicatur in legibus quod 'non exemplis set legibus est iudicandum', C. lib. VII de sententiis et interlocutionibus. Nemo (*Cod.* 7.45.13). Set illud intelligas cum lex invenitur, istud vero cum defuit. Non autem exemplis privatorum, set principum. S. » (éd. HÖHL, *op. cit.*). L'intégration des réflexions des canonistes avec la théorie de la coutume se découvre chez HUGUCCIO, *Summa*, ad D. 20 c. 3 : « In lege tamen dicitur non exemplis sed legibus iudicandum est ut C. liber VII, t. De sententiis et inter., Nemo (*Cod.* 7.45.13) sed illud intelligitur cum lex vel canon non deficit, hoc intelligitur cum omne scriptum ius deficit vel exemplis privatorum non est iudicandis sed exemplis principum vel apostolicorum recte iudicatur ut hoc dicitur ; vel non est iudicandis exemplis paucis scilicet uno vel duobus vel tribus sed recte iudicatur pluribus exemplis scilicet consuetudine rerum perpetuo sic iudicatorum scilicet cum super simile negotium semper ita iudicatum fuit ut ff De legibus et se. con., l. Nam imperator (*Dig.* 1.3.38) » (Paris, BN, lat. 15396, fol. 19v). On retrouve une même approche avec d'autres allégations au droit romain dans la *Somme française Animal est substantia* qui date du début du XII^e siècle : E. M. DE GROOT, *Doctrina de iure naturali et positivo in Summa Bambergensi (DD. 1-20)*, Nimègue, 1970, p. *43 et *110.

⁶⁴*PL.*, t. 203, col. 1359-1374.

dant de celui de Bonne-Espérance dont il était abbé. L'histoire d'Oda n'est pas sans rappeler celle de Christina. Cette jeune fille noble brabançonne était fort belle mais désirait rester vierge et se consacrer à Dieu. Mécontents, ses parents s'empressèrent d'arranger un mariage avec un garçon des environs, Simon. Le mariage se déroule dans le château familial mais lorsque le prêtre demande à la jeune fille lors de la cérémonie d'exprimer son consentement, elle se tait puis avoue publiquement qu'elle désire le Christ comme seul époux. Dans le tumulte qui s'ensuit, Simon enfourche son cheval et repart chez lui ; le père d'Oda s'élançe à sa poursuite pour le raisonner. Oda s'enfuit dans la chambre de sa mère et s'y enferme. Elle se saisit d'une épée accrochée au-dessus de la tête de lit, puis elle décide de se mutiler pour s'enlaidir et devenir inmariable. Après un essai infructueux, elle finit par se trancher le nez et c'est baignant dans une mare de sang que ses parents la retrouveront. Devant tant de détermination, ils se laisseront fléchir et autoriseront la vocation religieuse de leur fille⁶⁵. Oda n'avait vraisemblablement pas un modèle de sainte en tête lorsqu'elle se décide à accomplir son acte insensé. Peut-être avait-elle des réminiscences du conte de la *Manekine* dont on connaît la diffusion à cette époque dans ces régions. Cela faisait en tout cas partie de la culture politique de l'époque de couper le nez d'adolescentes pour leur interdire tout mariage⁶⁶. Pourtant, lorsque Philippe Harveng réécrit son héroïque conversion, il replace l'automutilation d'Oda dans un parfum de martyre. Il compare la jeune fille à ces illustres chrétiennes du temps des persécutions. Il mentionne implicitement Bernice, Prodosce et Domnina et explicitement Agnès⁶⁷.

||612||

L'utilisation des *vies* de saintes par Philippe de Harveng est radicalement différente de celle des juristes bolonais. L'héroïsme des martyres constitue une norme qui permet de dépasser les conventions sociales. Mais là où l'abbé de Bonne-Espérance reste sur le plan de l'écriture hagiographique, les moines anglais ont une perception beaucoup plus vaste de la fonction du récit exemplaire. La norme hagiographique ne doit pas être seulement imitée mais aussi méditée et contemplée. Lors de l'abbatit de Geoffroy Gorrion, le monastère de Saint-Albans est un lieu de diffusion des tendances les plus contemporaines de la spiritualité. Son *scriptorium* copie à cette époque un exemplaire des *Méditations* d'Anselme de Cantorbéry et un volume d'œuvres d'Hugues de Saint-Victor qui s'ouvre par le *De Archa Noe*, le texte majeur sur l'exégèse visuelle⁶⁸. Rien d'étonnant alors, si les récits et les images ont joué un rôle de premier plan dans la vie spirituelle de la sainte qui fréquente régulièrement l'abbé Geoffroy Gorrion. Vers les années 1130-1150, Christina reçoit un fort beau présent : un splendide psautier composé dans le *scriptorium* de Saint-Albans comportant une quarantaine d'illustrations

⁶⁵ Ibid., col. 1365-66.

⁶⁶ Henri Beauclerc, grand amateur de la mutilation comme forme de punition politique, aveugle les nobles rebelles, émascule et coupe la main droite des monnayeurs malhonnêtes, laisse aveugler et trancher le nez des filles de Julienne de Breteuil sa fille adultérine.

⁶⁷ Ibid., col. 1366-67. Nicolas Chamart, abbé de Bonne-Espérance, a placé dans son édition des œuvres de Philippe de Harveng parue en 1621 et reprise par Migne une courte *vie* d'Agnès en vers (*PL.*, t. 203, col. 1387-92). La critique moderne doute de l'attribution (voir la notice sur Philippe de Harveng dans le *DS*). Il y a là néanmoins un nouvel indice de la popularité d'Agnès auprès des femmes dévotes des Pays-Bas méridionaux du XII^e siècle et des religieux qui les encouragent.

⁶⁸ Ce sont les manuscrits VERDUN, B.M., 70, et OXFORD, Bodleian, Laud. misc. 370, décrits dans THOMSON, *op. cit.* Sur l'exégèse visuelle d'Hugues de Saint-Victor : P. SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor*, Paris - Turnhout, 1993.

en pleine page⁶⁹. Le manuscrit est composite et il n'est pas aisé de reconstruire les différentes campagnes d'écriture et de peinture et de déterminer qui étaient les destinataires initiaux des différentes sections du livre. L'une des sections les plus intéressantes est formée d'un cahier qui a dû circuler d'abord à l'état de livret. Ce cahier comporte une *vie* de saint Alexis, en français, la première version que nous possédions en vernaculaire⁷⁰. La *vie* est suivie, en latin et en traduction française, des fameuses considérations de Grégoire le Grand sur le rôle didactique des images. Le cahier se poursuit par quatre illustrations en pleine page de la rencontre d'Emmaüs puis se termine par deux courts textes qui fournissent une exégèse visuelle des deux dernières images du cahier : un combat de chevaliers et une lettrine enluminée représentant David, psalmiste inspiré. Cette dernière illustration fournit le lien avec la section suivante qui débute le psautier. Ce cahier peut se replacer dans un contexte précis d'un effort de propagande de la part de Saint-Albans. Entre 1115 et 1119, le monastère a dédié une chapelle ou un autel à saint Alexis et possède dans sa bibliothèque deux versions latines de la *Vita*. Vraisemblablement ce nouveau culte est une importation de Normandie et plus particulièrement du Bec, un monastère qui est, d'autre part, en pointe pour l'accueil de convertis tardifs⁷¹. Dans la *vie* en vernaculaire, propriété de Christina, le texte est surmonté d'une illustration qui représente la scène où Alexis quitte sa fiancée lors de sa nuit de noces. Dans la *vie* latine, Alexis lors de la nuit de départ remet en gage à sa femme qu'il va délaissier, un anneau et sa ceinture. Dans l'image, il s'agit d'un ceinturon de chevalier qui tient le fourreau de son épée : un *cingulum militie*. Déposer son ceinturon renvoie à un geste de la conversion tardive. Selon sa *Vie*, Guillaume de Gellone dépose aussi son ceinturon lors de sa conversion à l'état monastique et il laisse son épée au sanctuaire de Saint-Julien de Brioude⁷². Mais Christina n'était pas liée à Alexis seulement par le texte et l'image ; certains moines de Saint-Albans ont voulu les rapprocher par delà la mort. On trouve dans un calendrier liturgique rédigé dans le monastère au milieu du XI^e siècle, quelques années donc après la mort de la sainte, une entrée aux « SS Christina et Alexis ». Christina peut bien renvoyer à la vierge et martyre Christine il s'agit plus vraisemblablement de Christina de Markyate. On a du reste essayé par la suite d'effacer cette entrée⁷³. D'ailleurs, malgré l'existence de la *vita*, nous n'avons aucune indication du développement d'un culte liturgique à la mort de la sainte et nous ne savons même pas où elle est enterrée. La communauté de Saint-Albans a, semble-t-il, soigneusement occulté la mémoire de la favorite de l'abbé Geoffroy.

||613||

La composition de la fin du livret est tout aussi intéressante. Les images d'Emmaüs ne reprennent pas des canons iconographiques mais s'inspirent du théâtre religieux contem-

⁶⁹Ce manuscrit aujourd'hui conservé à Hildesheim a été souvent étudié : cf. O. PÄCHT, C. R. DODWELL et F. WORMALD, *The St. Albans Psalter*, Londres, 1960 ; K. E. HANEY, « The St Albans Psalter : a Reconsideration », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, t. 58, 1995, p. 1-28 ; ID., « The Saint Albans Psalter : and the New Spiritual Ideals of the Twelfth Century », dans *Viator*, t. 28, 1997, p. 145-73.

⁷⁰Il existe une abondante littérature sur Alexis répertoriée dans C. STOREY, *An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies*, Genève, 1987. Voir aussi C. STOREY, *La vie de Saint Alexis*, Genève, 1968, et U. MÖLK, « La chanson de saint Alexis et le culte du saint en France aux XI^e et XII^e siècles », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 21, 1978, p. 339-55.

⁷¹U. MÖLK, « La chanson de saint Alexis... », p. 342-43.

⁷²C. DE MIRAMON, « La conversion tardive... », p. 843-44.

⁷³Ce calendrier se trouve dans un psautier conservé aujourd'hui à SAINT-PÉTERSBOURG, *Bibliothèque publique*, ms. X. v. I, 62 et il est décrit dans THOMSON, *op. cit.*, t. 1, p. 37.

porain. Or, nous savons que l'abbé Geoffroy a mis en scène un *miracle*⁷⁴. Enfin, les deux dernières images — les chevaliers et David — sont entourées d'un court texte qui fournit une exégèse visuelle de ces images proposant une suite de correspondances entre ce que voit l'œil du corps et celui du cœur et invitant le lecteur à se plonger nuit et jour dans l'image comme dans un miroir⁷⁵. Le texte de Grégoire le Grand présentait l'image comme une aide pédagogique, le théâtre religieux veut la faire revivre et l'exégèse visuelle s'y attarde comme un support à la prière et à la contemplation. L'abbé de Saint-Albans, Geoffroy, qui a dû superviser la réalisation du psautier semble proposer ainsi trois voies à Christina de Markyate⁷⁶. Peut-être cherchait-il à canaliser ou à discipliner les visions de la sainte qui sont narrées dans sa biographie et qui auraient souvent du mal à passer à travers le crible de l'orthodoxie. Entre Christina, la sainte femme à l'imagination onirique débordante et Geoffroy, l'abbé expert en exégèse visuelle et amateur de mises en scène, les textes et les images ont été les monnaies d'échange d'un commerce spirituel. On comprend dès lors pourquoi la figure d'Alexis a pu attirer Christina. La sainte a pu retrouver dans la *vie* qu'elle lisait et méditait une explication à sa difficile conversion. Elle partageait avec son modèle la rupture brutale avec les conventions sociales et avec l'institution du mariage, l'errance et le goût pour la déchéance. On ne sait si les juges des officialités furent touchés par les arguments de Christina qui s'autorisait de l'autorité du saint pour justifier sa conduite. En tout cas, le réseau de sens qu'elle et l'abbé tissent paraît bien fragile.

||614||

La *vie* d'Alexis peut être le support d'interprétations toutes différentes. C'est le cas de la *vie* en vernaculaire dite S, première véritable réécriture du texte. Le premier témoin de S date du XIII^e siècle. Le premier changement entre la version initiale (L) et S concerne le père, la mère et la fiancée d'Alexis. Ces personnages, anonymes dans L, ont désormais des noms et jouent un rôle important dans le récit. La fiancée est totalement silencieuse dans la scène de la séparation de L alors que dans S elle parle beaucoup ; elle pleure à chaudes larmes ; elle est indignée qu'on l'abandonne ; elle propose d'accompagner Alexis déguisée en pèlerin, puis finalement elle lui donne son congé. L'épisode du ceinturon disparaît. La fiancée va ensuite s'épancher chez sa belle-mère et s'engage à ne pas prendre d'autre mari. Le narrateur ne rate pas une occasion pour signaler l'héroïsme de l'épouse délaissée. Du reste, à sa mort, Alexis plein de remords d'avoir abandonné sa compagne avoue : « E cuers », dist il, « comme estes adurés ! / Gente pucele, mout de mercis et grés ; Jou t'ai fait mal et tu m'as hounéré » ». Si cela n'était pas suffisant pour enfoncer le clou, le manuscrit qui conserve cette *vie* présente une illustration : un mariage. Le rédacteur de S a transformé le récit de la conversion héroïque centrée sur le personnage du saint en un roman familial et matrimonial. Le dispositif narratif fait perdre la valeur révérencielle accordée à la conversion tardive et au mariage chaste. Du reste, cette institution est déjà, au XII^e siècle, l'objet d'attention des romanciers. Pensons au *Tristan*, daté

||615||

⁷⁴PÄCHT, *op. cit.*, p. 88-89.

⁷⁵Texte édité dans *op. cit.*, p. 163-64.

⁷⁶Remarquons que selon son hagiographe, Christina, pour échapper à son mariage, mentionne à son époux l'exemple de sainte Cécile. Cécile était vénérée en Angleterre avant la conquête, alors qu'Alexis est une importation (T. HEAD, « The marriages ... », p. 84). La *vie* d'Alexis renvoie certainement à la politique culturelle de colonisation des Normands. L'abbé de Saint-Albans Geoffroy est originaire du Mans, alors que Christina et tout son entourage sont anglo-saxons et de langue maternelle anglaise. Sur ce point, voir C.J. HOLDSWORTH, « Christina of Markyate... », p. 203. Les textes vernaculaires du livret sont en français. C'est un indice de la

des années 1170, dans lequel Thomas décrit longuement le mariage de Tristan avec Yseult aux Blanches Mains. Tristan, ne pouvant oublier Yseult la Blonde, se refuse à consommer son mariage prétextant une blessure à la cuisse qui le rend impuissant⁷⁷. Le mariage chaste rentre dans un autre schéma : celui de l'amour dévoreur et destructeur. Cette tendance à la déconstruction, voire à la subversion, du récit monastique se perçoit dans la majorité de la littérature vernaculaire de cette époque.

LA CRITIQUE DE LA CONVERSION TARDIVE DANS LA LITTÉRATURE DE DIVERTISSEMENT

Vers 1185, le cistercien Henri de Saltrey rédige un *Traité du Purgatoire de Saint Patrick* qui raconte la descente du chevalier Oweyn dans la fosse de Saint-Patrice. Dans le récit latin, au retour de son voyage dans l'Au-delà, Oweyn s'agrége un temps à une communauté cistercienne mais, par humilité, refuse de prononcer ses vœux. Après 1189, Marie de France traduit le récit en français. Elle ne s'écarte que fort peu du récit d'Henri Saltrey sinon pour dire que Oweyn va demander à son roi s'il doit changer d'état. Ce dernier lui conseille de rester chevalier jusqu'à la fin de sa vie. Ceci n'empêchera pas Oweyn de finir saintement sa vie⁷⁸. La romancière a voulu modifier la version cistercienne sur ce point de détail. Elle a sciemment occulté un détail qui mettait en valeur la conversion tardive. D'autres, à la même époque, sont plus véhéments dans leurs critiques.

Gautier Map († 1210), ecclésiastique anglais et haut fonctionnaire à la cour des rois Plantagenêts, est connu pour ses *Petits riens de la Cour*, une composition hétéroclite réalisée après sa mort d'historiettes morales ou merveilleuses et de plusieurs pamphlets⁷⁹. L'un d'entre eux est une violente critique des ordres religieux. Gautier voit en eux des arrivistes rusés et hypocrites qui sous le couvert d'un aspect ascétique sont dévorés par l'ambition et le goût du lucre. Il décrit notamment avec férocité les efforts des moines pour attirer des donations et considère comme miroirs aux alouettes les différentes formes d'associations entre les laïcs et les monastères :

« Les moines, blancs ou noirs, reconnaissent leur proie comme l'épervier reconnaît l'alouette transie de peur ; leurs victimes sont des chevaliers qu'ils peuvent déplumer, parce que ceux-ci ont dépensé leur héritage ou sont criblés de dettes. Ils les attirent chez eux, et au coin du feu, loin du bruit et des hôtes indésirables des établissements de charité, puces et poux, ils les reçoivent avec faste, leur demandant gentiment de revenir les voir souvent, leur promettant un accueil semblable et des visages souriants tous les jours. [...] Les moines promettent de suppléer ce qui leur manque, s'empressent de leur montrer des autels en précisant à qui ils sont dédicacés et la fréquence du culte ; ils les acceptent dans le chapitre en tant

||616||

place de Geoffroy dans la composition du manuscrit.

⁷⁷ THOMAS, *Le mariage Tristan*, v. 388 et sqq. (éd. et trad. Ph. WALTER, *Tristan et Iseut*, p. 358-71).

⁷⁸ MARIE DE FRANCE, *Purgatoire de Saint-Patrice*, v. 1913-1996 (*L'Espurgatoire Seint Patriz*, éd. et trad. Y. DE PONT-FARCY, Louvain - Paris, 1995).

⁷⁹ Sur Gautier Map et *Les petits riens de la Cour*, voir l'introduction d'A.K. BATE, *Gautier Map : Contes pour les gens de cour*, Turnhout, 1993, p. 5-76. Nous suivons la traduction du titre proposée par Alain Boureau, plus fidèle que celle traditionnelle de *Contes pour les gens de cour*.

que frères et les font participer aux prières »⁸⁰.

Gautier Map a une vision critique des chevaliers qui se convertissent à l'état religieux comme moines ou conmoines⁸¹. S'il tresse les louanges des nobles qui donnent leurs biens aux hospitaliers pour servir les pauvres et dresse un portrait amène de Guichard de Beaujeu, qui prit l'habit à Cluny dans ses vieux jours, deux autres historiettes jettent un jour peu flatteur sur l'institution⁸². La première concerne un autre chevalier qui, à l'image de Guichard de Beaujeu, devient moine à Cluny à la fin de sa vie⁸³. Le fief familial étant attaqué, son fils le supplie de venir l'épauler. Il y consent avec l'accord de l'abbé et reprend les armes. Par sa vaillance personnelle, il repousse les adversaires, mais il est finalement traîtreusement tué d'un carreau d'arbalète. Se sentant mourir, loin de tout prêtre, il demande à son écuyer de lui administrer l'extrême-onction et de lui infliger comme pénitence « de rester en enfer à faire pénitence jusqu'au jour du Jugement Dernier, de façon que le Seigneur ait pitié de moi et que je ne voie pas Son visage coléreux et plein de courroux en compagnie des impies⁸⁴. » Gautier Map ne tire pas de morale claire de cet *exemplum*⁸⁵. L'action du chevalier-moine est d'ailleurs tout à fait défendable en théologie morale. En effet, il n'a pas violé l'un de ses trois vœux, il n'a que transgressé l'interdiction pour les clercs et les moines de faire couler le sang. Il peut de plus se prévaloir de la *necessitas* et de l'autorisation de l'abbé, pour atténuer la gravité de son acte. Il y a donc péché, mais son auteur ne mérite pas l'effroyable punition qu'il s'inflige lui-même. La fonction de ce récit au sein de la première partie des *Petits riens de la cour*, pamphlet anti-monastique, est de présenter un envers à la biographie de Guichard de Beaujeu. Guichard a lui aussi quitté son monastère pour secourir par les armes son fils, mais il n'a pas trouvé sa dernière heure et est revenu à Cluny. Cependant, la seconde anecdote montre qu'il fut chanceux, qu'il aurait pu mourir en état de péché et que sa conversion n'aurait amélioré en rien son séjour dans l'Au-delà. Or comment peut-on résister aux pleurs d'un fils ou à ses obligations lignagères?

||617||

La deuxième anecdote rapportée par Gautier Map rend, de plus, la conversion ridicule. Hameric, un chevalier couard, se rend à un tournoi avec des compagnons. Alors qu'il traverse une forêt, il entend la cloche d'une église et se détourne de son chemin pour assister à la messe tandis que ses compagnons continuent leur route. Après avoir assisté à l'office, il se perd dans la forêt et erre trois jours durant pour finalement retrouver ses compagnons sur leur retour du tournoi. Il a peur d'être accusé de poltronnerie pour avoir évité les joutes d'armes. Cependant, à sa surprise, on l'acclame et il s'aperçoit qu'un double merveilleux de lui-même a remporté le tournoi à sa place. Assuré d'être le récipiendaire de l'intervention divine, Hameric se donne au Temple⁸⁶. Le récit fonctionne aussi par inversion. Le converti au Temple n'est

⁸⁰WALTERUS MAP, *De nugis curialium*, 1.25 (éd. C.N.L. BROOKE, R.A.B. MYNORS, *Walter Map : De Nugis Curialium*, Oxford, 1983, p. 84 ; trad. fr. p. 109).

⁸¹Sur les conmoines, cf. MIRAMON, *Les « donnés » au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 64 et *sqq.*

⁸²La courte biographie de Guichard de Beaujeu : *Ibid.*, 1.13 (*op. cit.*, p. 36-38).

⁸³Id. 1.14, (*op. cit.*, p. 38-40 ; trad. fr., p. 97-99). Cette histoire se retrouve dans un autre endroit de l'œuvre avec de faibles variantes : Id. 4.7, (*op. cit.*, p. 340-44 ; trad. fr., p. 253-254).

⁸⁴Id. 1.14, (*op. cit.*, p. 40) et Id. 4.7 (*op. cit.*, p. 344).

⁸⁵Il dit simplement (Id. 1.14) : « Si quid ex contingentibus omisit, inter nos sit disputatio, et anime illius miseratur Deus » (*op. cit.*, p. 40).

⁸⁶Id. 1.20 (*op. cit.*, p. 58-62 ; trad. fr., p. 99-100).

pas le *miles Christi* représentant le meilleur de la chevalerie mais un représentant indigne par sa poltronnerie.

Les mécanismes de subversion des récits de conversion tardive, discrets chez Marie de France, plus limpides chez Gautier Map, trouvent leur couronnement dans les *Moniages Guillaume* et *Rainouart*. Les deux *Moniages* sont anonymes et datent de la seconde moitié du XII^e siècle. Ils ont bien circulé car ils ont été intégrés au cycle de Guillaume d'Orange. Les deux histoires reprennent l'idée qui présidait au **Moniage Gautier* écrit à Saint-Gall : les aventures cocasses d'un guerrier qui veut sincèrement devenir moine mais se révèle bien inadapté à la vie du cloître. Ainsi, Guillaume tonsuré ne perd ni sa formidable stature, ni ses colères légendaires, ni son redoutable appétit ; il terrorise les pauvres moines qui n'ont qu'une idée : s'en débarrasser. Le *Moniage Guillaume* n'est pas malgré tout une simple adaptation du **Moniage Gautier* ; l'œuvre est plus étendue et comporte toute une partie que l'on ne trouve pas en germe dans le matériel narratif original. Le *Moniage* débute par la description des épisodes monastiques de la conversion de Guillaume mais, à son retour de la forêt aux brigands, le héros décide de quitter le monastère et de devenir ermite. Il sortira de son ermitage pour deux longs épisodes de combats contre les Sarrasins. Ce qui distingue clairement le *Moniage Guillaume* des *moniages* antérieurs élaborés par les moines, ce n'est pas seulement l'importance des scènes épiques de combat mais cette valorisation de l'érémisme. L'organisation du récit du *Moniage Rainouart* est de la même eau que celle du *Moniage Guillaume*. L'auteur alterne des scènes cocasses au monastère et des épisodes épiques lorsque le héros sort du cloître pour livrer bataille. Plus encore que Guillaume d'Orange, Rainouart est un personnage comique. C'est un géant qui commence sa carrière comme marmiton mais découvre sa force physique et devient guerrier : une espèce de Samson naïf, toujours affamé, et armé d'une gigantesque massue. Le public devait se tordre de rire quand le jongleur leur narrait ses aventures. Dans le *Moniage Rainouart*, la charge contre les moines est encore plus forte que dans le *Moniage Guillaume*. Les religieux ne sont plus uniquement des couards mais aussi des félons : l'abbé du monastère dans lequel Rainouart fait son moniage se convertit secrètement à la religion païenne et cherchera en vain à livrer Rainouart aux Sarrasins.

||618||

Si l'on s'en tient au *Moniage Guillaume*, la position de l'auteur est relativement limpide. La vie des moines est ridicule et les chevaliers n'ont rien à faire au monastère. S'ils veulent se convertir, qu'ils deviennent plutôt des ermites. Du reste, les ermites jouent dans les romans de chevalerie un rôle majeur⁸⁷. Les chevaliers au cours de leurs aventures s'arrêtent fréquemment dans des ermitages où ils reçoivent des conseils, des réprimandes ou de l'aide. Les ermites sont aussi souvent d'anciens chevaliers qui ont choisi ce statut pour faire pénitence.

Comment comprendre les *Moniages Guillaume* et *Rainouart*? Faut-il y voir l'expression d'une religion chevaleresque et courtoise qui remet en cause la domination des clercs sur

⁸⁷Nous appuyons notre enquête sur le corpus documentaire rassemblé par P. BRETTEL, *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge (1150-1250)*, Paris, 1995. La méthode et les résultats de ce vaste ouvrage nous semblent malgré tout à revoir. Tout d'abord, l'auteur construit son corpus comme l'ensemble des textes écrits en français alors qu'il n'y a pas d'unité autre que linguistique entre des textes aussi différents que les romans de chevalerie, les écrits religieux en langue française comme les *Miracles de la Vierge* de Gauthier de Coincy et des écrits satiriques comme la *Bible* de Guiot de Provins. Du reste, ces deux derniers auteurs sont des moines. De plus, Brettel ne distingue pas clairement l'image du moine de celle de l'ermite alors qu'il s'agit clairement de personnages ayant des fonctions différentes.

l'Église et les modèles traditionnels de sainteté? Nous ne pensons pas que ce soit le cas. Les Moniages reflètent moins l'éthique chevaleresque qu'une critique anti-monastique portée par les clercs de la cour et des écoles. Cette ecclésiologie particulière est à l'œuvre dans plusieurs chansons de geste mais elle est déjà en place dans des écrits polémiques en latin de la fin du XI^e siècle. Un regard plus général sur la place des moines dans ces textes et dans la littérature en vernaculaire du XII^e siècle permettra de mieux comprendre les motivations des auteurs des Moniages Guillaume et Rainouart.

LES CHANOINES SÉCULIERS ET LA SATIRE ANTI-MONASTIQUE : SERLON DE BAYEUX

La deuxième moitié du XI^e siècle est une période glorieuse pour Bayeux⁸⁸. La ville est la capitale administrative de la Normandie centrale et c'est, avec Rouen, une ville où l'on bat monnaie ducale. En dehors des murs de la ville romaine, se développent rapidement plusieurs bourgs. L'évêque, Eudes de Conteville, frère utérin de Guillaume le Conquérant, fait bénéficier le clergé local de sa munificence⁸⁹. Il fonde un chapitre cathédral richement doté de trente chanoines, un nombre considérable; il construit une nouvelle église et lègue vraisemblablement au trésor de la cathédrale la fameuse tapisserie représentant la victorieuse expédition des Normands en Angleterre. À cette même époque, à peu de distance de Bayeux, Guillaume le Conquérant jette les bases d'une ville nouvelle, Caen, une bourgade marchande mais aussi administrative et cléricale avec deux monastères et une école⁹⁰. Le Bessin en cette fin de XI^e siècle a des traits originaux qui le distinguent d'autres régions. On y aperçoit nettement l'ascension sociale de deux groupes à première vue incongrus dans la société féodale : une aristocratie d'argent et d'affaires et des lignages cléricaux⁹¹. On peut certes retrouver des clercs concubins notoires, des marchands ou des banquiers ailleurs en Normandie ou dans l'Ouest de la France, mais nulle part, semble-t-il, ils ne sont aussi prééminents qu'à Bayeux et à Caen. Femmes et fils de clercs apparaissent dans la documentation sans qu'ils encourrent un opprobre social particulier. Le cas rocambolesque d'Étienne, chapelain à Bayeux vers le milieu du XI^e siècle est révélateur du climat particulier qui règne dans cette région. Ce clerc avait hérité sa charge et une abondante fortune de son oncle Ernould. Étienne avait une concubine notoire, la veuve Orenge, qui lui donna un fils. Mais l'enfant mourut et Orenge, à l'insu d'Étienne, acheta l'enfant d'une autre femme Ulburga et le fit passer pour son fils afin de ne pas perdre l'héritage du riche chapelain. Le subterfuge fonctionna mais à la mort d'Étienne et d'Orenge, Ulburga entama une action devant la cour du duc pour récupérer son fils. Guillaume dépêcha l'un de ses clercs Rainaud pour soumettre Ulburga à une ordalie au fer chaud. La femme passa avec succès l'épreuve et récupéra son fils mais perdit l'héritage d'Étienne qui passa à Rainaud tirant les marrons du feu⁹². D'autres lignages cléricaux

||619||

⁸⁸L. MUSSET, « Bayeux au XI^e siècle », dans M. BOÛARD, éd., *Documents de l'histoire de Normandie*, Toulouse, 1972, p. 87-89.

⁸⁹D. BATES, « The Character and Career of Odo, bishop of Bayeux (1049 / 50 – 1097) », dans *Speculum*, t. 50, 1975, p. 1-20.

⁹⁰D. SPEAR, « The School of Caen Revisited », dans *Haskins Society Journal*, t. 4, 1992, p. 55-66.

⁹¹L. MUSSET, « A-t-il existé en Normandie au XI^e siècle une aristocratie d'argent? », dans *Annales de Normandie*, t. 9, 1959, p. 285-99.

⁹²L. MUSSET, « La formation d'un milieu social original : les chapelains normands du duc-roi au XI^e et au début du XII^e siècle », dans L. MUSSET, J.-M. BOUVRIS, V. GAZEAU, *Aspects de la société et de l'économie dans la Normandie*

du Bessin connaîtront un formidable succès. Jouant des solidarités horizontales et des liens privilégiés avec le duc et les grands qu’offraient les places de chapelains, ils profitèrent des opportunités nouvelles qu’ouvrait la colonisation de l’Angleterre. Ils peuplèrent avec femmes et enfants le chapitre Saint-Paul de Londres et obtinrent des dignités canoniales, des évêchés comme Renouf Flambard voire l’archevêché de York pour Thurstan⁹³. Ces lignages constituent l’élite d’un groupe social en expansion dans le dernier quart du XI^e siècle en Normandie, les clercs séculiers. La structuration des chapitres cathédraux mais aussi la fondation de nombreuses communautés de chanoines séculiers dans un processus similaire à la progression du peuplement en bourgade témoignent de leur progression numérique⁹⁴. Leur expansion sociale restera néanmoins fragile. La progression des idées grégoriennes dans l’épiscopat normand conduira tant à une lutte contre le mariage des clercs qu’à un effort pour régulariser les communautés séculières⁹⁵. C’est au sein de cette pépinière de clercs ambitieux du Bessin que Serlon († 1120) rédige son œuvre⁹⁶. Nous connaissons de ce chanoine plusieurs pièces de circonstance : un poème dédié à la nonne Muriel, sœur d’Eudes de Conteville et demi-sœur de Guillaume le Conquérant ; un autre sur la prise et la destruction de Bayeux en 1106 par les armées de Henri Beauclerc où il exalte le rôle des chanoines et ridiculise les bourgeois et conspuent les marchands ; une défense des fils de prêtres où il attaque le pape et les moines pour les nouveaux décrets conciliaires contre le nicolaïsme ; une épître de félicitations à Eudes de Conteville lors de sa sortie de prison. Serlon a aussi composé quatre invectives contre les moines, une plainte contre la congrégation de Saint-Étienne de Caen qui débute par *Que monachi querunt*, une attaque *ad hominem* de leur abbé Gilbert, une description du malheur de sa spoliation par les moines et enfin une *Invectio in militem qui causa paupertatis seculum relinquens in monacatu divitias adeptus est*⁹⁷. Ce dernier texte est comme le titre l’indique une moquerie de l’institution du moniage.

||620||

||621||

L’œuvre de Serlon paraît dans une première analyse très liée au microcosme local de l’Église de Bayeux. Il est l’obligé d’Eudes de Conteville qui lui a procuré sa prébende canoniale et la plupart de ses poèmes sont un moyen de flatter son bienfaiteur et le clan des Conteville. Ses satires monastiques ont pour cause des revers personnels de fortune. Fils de prêtre, il pos-

médiévale (X^e-XIII^e siècle), Caen, 1988, p. 91-114, ici p. 108-109.

⁹³C. BROOKE, « The Composition of the Chapter of St Paul’s 1086-1163 », dans *Cambridge Historical Journal*, t. 10, 1951, p. 111-127 ; L. MUSSET, « La formation d’un milieu social original... ».

⁹⁴L. MUSSET, « Recherches sur les communautés de clercs séculiers en Normandie au XI^e siècle », dans *Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie*, t. 55, 1959-1960, p. 5-38, et, pour les chapitres, D. SPEAR, « L’administration épiscopale normande : archidiaques et dignitaires du chapitre », dans P. BOUET et F. NEVEUX, éd., *Les évêques normands du XI^e siècle*, Caen, 1995, p. 81-102.

⁹⁵C. BROOKE, « Gregorian Reform in Action : Clerical Marriage in England, 1050-1200 », dans *Cambridge Historical Journal*, t. 12, 1956, p. 1-21, repris dans ID., *Medieval Church and Society*, p. 69-99, et, plus généralement, J. GAUDEMET, « Le célibat ecclésiastique : le droit et la pratique du IX^e au XIII^e siècle », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung*, t. 99/68, 1982, p. 1-31. Sur la réforme canoniale en Normandie : M. ARNOUX, dir., *Des clercs au service de la réforme. Études et documents sur les chanoines réguliers de la province de Rouen*, Turnhout, 2000.

⁹⁶Quatre poètes à cette époque se prénomment Serlon : Serlon de Wilton, Serlon de Fountains, Serlon de Savigny et Serlon de Bayeux. Cf. J. ÖBERG, *Serlon de Wilton. Poèmes latins*, Stockholm - Göteborg - Uppsala, 1965.

⁹⁷A. BOUTEMY, « Deux poèmes inconnus de Serlon de Bayeux et une copie nouvelle de son poème contre les moines de Caen », dans *Le Moyen Âge*, t. 48, 1938, p. 241-69, édite l’*Invectio* et l’un des poèmes anti-monastiques. Les autres œuvres sont éditées dans Th. WRIGHT, *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammists of the Twelfth Century*, Londres, 1872 (RS 59), t. 1, p. 202-254 avec un certain nombre de fausses attributions.

sédait en héritage les revenus d'une église. Mais l'abbé Gilbert de Saint-Étienne de Caen a revendiqué ce bien et Serlon n'a pu le conserver que grâce à l'appui de son évêque Eudes. *L'Invectio* est pourtant une pièce à la thématique plus originale. Serlon y ridiculise les moniages en présentant un pauvre et maigre chevalier répondant au nom de « Sans-avoir » qui entre au monastère pour vivre avec opulence et devenir un moine gros et gras⁹⁸. Qui est visé derrière le chevalier Sans-avoir? Dans son attaque de l'abbé Gilbert, dans le poème adressé aux moines de Saint-Étienne et dans *L'Invectio*, Serlon modifie peu ses traits acerbes. Le mauvais moine est gras et glouton, somptueusement vêtu, un loup sous une apparence d'agneau. Dans *Que monachi querunt*, ce moine est l'*exterior* opposé aux *inclusi*. Dans la terminologie de l'époque, l'*exterior* c'est le converti, habile en affaires et gardant un pied dans le monde et les *inclusi*, les moines de chœur souvent oblats⁹⁹. Faut-il penser que Sans-avoir, l'*exterior* et l'abbé Gilbert forment une seule et même personne? C'est peu vraisemblable car il ne semble pas que l'abbé Gilbert ait jamais été *miles*¹⁰⁰.

L'Invectio n'est peut-être pas l'attaque d'un chevalier en particulier mais d'un type plus général. L'œuvre de Serlon peut du reste être lue non seulement au prisme des allusions au microcosme clérical du Bessin mais aussi comme le miroir d'une culture en formation : celle des clercs séculiers¹⁰¹. Certains éléments correspondent à l'auto-conscience d'un groupe en construction, d'autres s'articulent autour d'une critique de la vie consacrée. Ces attaques prennent la forme d'une satire et l'on trouve chez Serlon tous les traits du moine gros, veule et avide. Les attaques fielleuses de Serlon méritent que l'on s'y arrête un instant car on est devant les premières élaborations d'un stéréotype à la féconde postérité littéraire. Serlon raille la bedaine de l'abbé Gilbert qui lui fait ressembler à une femme enceinte sur le point d'accoucher et le poète de l'apostropher : « les femmes deviennent grosses en se mariant et toi en mangeant »¹⁰². Serlon joue sur un double registre. Tout d'abord sur l'humour culinaire très en faveur à cette époque. Les plats, la table chargée de mets et surtout la cuisine et les cuisiniers sont l'objet de blagues que nous avons aujourd'hui bien du mal à comprendre¹⁰³. Dans le cas de *L'Invectio* contre le moniage de Sans-avoir, la longue description des festins du converti au monastère joue sur le double sens du mot nourriture en ancien-français, celui d'aliment et celui d'éducation ou apprentissage qui a donné l'anglais *nurture*. Le *conversus* qui fait bombance au monastère montre qu'il est incapable de désapprendre son *habitus* social de chevalier pour acquérir celui de l'oblat, moine de chœur. La féminisation est une autre tactique de dévalorisation fréquente chez Serlon. L'abbé Gilbert paraît une femme et plus

||622||

⁹⁸ Éd. BOUTÉMY, p. 255-56.

⁹⁹ C. DE MIRAMON, « Embrasser l'état monastique... », p. 847.

¹⁰⁰ Véronique Gazeau qui prépare une étude prosopographique d'ensemble sur les abbés et les évêques de la Normandie ducale nous a obligeamment communiqué ses fiches sur l'abbé Gilbert et nous a fait bénéficier de sa connaissance de l'Église normande de cette époque. Nous l'en remercions. [Voir désormais : V. GAZEAU, *Normannia monastica. 1 : Princes normands et abbés bénédictins (x^e-xii^e siècle). 2 : Prosopographie des abbés bénédictins (x^e-xii^e siècle)*, Turnhout, 2007, 2 vol.].

¹⁰¹ A. BOUREAU, « Hypothèses sur l'émergence de la catégorie de séculier », dans *Le clerc séculier au moyen âge*, Paris, 1993, p. 35-43.

¹⁰² « Molem ventre geris quam pregnans esse videris ; / Paucos ante dies, mihi crede puepera fies. / Femina nubendo fit pregnans, tu comedendo » (éd. WRIGHT, p. 252).

¹⁰³ Des exemples dans E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, 1991², p. 676-79. Voir aussi G. GROS, « Rainouart aux cuisines ou : les enfances d'un héros », dans *Burlesque et dérision dans les épopées de l'Occident médiéval...*, p. 111-122.

généralement les moines obsédés par la continence qui attaquent les fils de prêtres sont en fait des sodomites¹⁰⁴. De même, dans le poème sur la prise de Bayeux, il ridiculise la milice bourgeoise qui n'a pas su défendre la ville et s'est réfugiée à l'intérieur de la cathédrale. Ils ont abandonné leurs femmes aux vainqueurs et voudraient bien devenir tous chanoines. Alors que, eux, les chanoines, ils ont joué leur rôle dans le combat¹⁰⁵.

Ce portrait du clerc en mâle guerrier peut paraître tout à fait incongru si on ne le replace pas dans les polémiques qui agitèrent le milieu ecclésiastique au tournant du xi^e et du xii^e siècle. Les débats qui opposèrent les acteurs de la réforme de la vie religieuse et les membres du monachisme traditionnel recourent tant les conflits qui voient s'affronter le clergé séculier et régulier que les débats houleux entre partisans et opposants de la réforme grégorienne. Le camp que représente Serlon défend la prééminence du clergé séculier, la possibilité d'une sexualité cléricale et critique le monachisme traditionnel en lui opposant la figure de l'ermite. Le contemporain de Serlon, Thibaud d'Étampes, maître à l'école de Caen et qui utilisa l'un des poèmes de Serlon, tient une position similaire¹⁰⁶. Dans un pamphlet postérieur de quelques années, l'ermite Rainaud poursuit dans la même veine¹⁰⁷. Ancien chanoine de Saint-Jean-en-Vallée près de Chartres, il se moque des moines gras avec leur face rubiconde, leur panse rebondie qui soulève les plis multiples de leurs habits. Ils rejettent avec pharisaïsme ceux qui quittent le cloître pour devenir ermites. Ces mauvais moines sont gloutons, consommateurs de viande, urbains et adeptes des bavardages. Ils préfèrent célébrer les hauts faits des rois et des héros plutôt que s'adonner au chant des psaumes¹⁰⁸. De leur dortoir, ils entendent les chansons des femmes et le bruit de leurs danses, les rumeurs des grands et du peuple. Quelquefois même, ils regardent les femmes et parlent avec elles et vivent au milieu de cuisines fumantes¹⁰⁹. Ces moines sont âpres au gain et prompts à la chicane. Ils proviennent de classe roturière et ne sont rentrés au monastère que pour vivre la belle vie. Les personnes nobles et sages qui se sont converties à la recherche de la vraie pauvreté ont été déçues par la vie monastique et ont été frappées de torpeur et d'acédie¹¹⁰. À cette tiédeur, Rainaud oppose

||623||

¹⁰⁴ *De filiis presbyterorum*, éd. WRIGHT, p. 209.

¹⁰⁵ *De capta Baiocensium civitate*, éd. WRIGHT, p. 244-46.

¹⁰⁶ J. LECLERCQ et R. FOREVILLE, « Un débat sur le sacerdoce des moines au xii^e siècle », dans *Analecta Monastica* (= *Studia Anselmiana*, 41), t. 4, 1957, p. 8-118. On pourrait rapprocher de ce courant l'Anonyme Anglo-Normand (ex Anonyme d'York) qui provient aussi de ce même milieu (un clerc de l'entourage de l'archevêque de Rouen, Guillaume Bonne-Âme?) et qui défend le mariage des prêtres : éd. K. PELLEN, *Die Texte des normannischen Anonymus*, Wiesbaden, 1966.

¹⁰⁷ Texte édité par G. MORIN, « Rainaud l'Ermitte et Ives de Chartres : un épisode de la crise du cénobitisme au xi^e-xii^e siècle », dans *Revue Bénédictine*, t. 40, 1928, p. 99-115. Sur l'identification du personnage, voir J. VAN MOOLENBROEK, *Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny*, Assen - Maastricht, 1990, p. 364-65.

¹⁰⁸ « Preterea, cum pedibus nequeant, linguis saltem forinsecus evagantes, regum ducumque pugnas et victorias studiosus quam psalmos eloquentes, quasi inter se factis partibus verbis pugnant cum pugnantibus. Aures igitur habent apertiores audiendis rumoribus quam divinis preceptionibus. Unde et frequenter stultiloquia necnon turpia inter eos oriuntur verba » (*op. cit.*, p. 104-105).

¹⁰⁹ « Quid dicemus de his, qui in urbibus commorentes sepius audiunt ab ipso dormitorio ipsas mulierum cantilenas, et earum strepitus, et choreas, et inquirunt principum et vulgi rumores, et aliquando vident et locuntur cum mulieribus, et habitant inter fumantes coquinas? » (*op. cit.*, p. 109).

¹¹⁰ « Nunc, ut nonnullos nobiles, nonnullos etiam sapientes taceam, quorum prima conversio fervens, et ad habitum vere paupertatis anhelans, paulatim iam in quendam teporem vertitur, et accidia subrepente, malorumque consortio cooperante, aliquando prorsus immutatur, ecce multi de ignobilium stirpe progeniti, relicta ne

l'héroïsme de la pauvreté volontaire de l'ermite, véritable conversion noble. La position de Rainaud sera critiquée par Yves de Chartres qui lui enverra une lettre. Il est aussi vraisemblablement visé par le pamphlet contre les faux ermites du chanoine chartrain, Payen Bolotin¹¹¹. Payen attaque ces ermites tartufes qui méprisent les indigents et se gaussent des clercs qui se font moine à l'article de la mort. Ces hiboux de jour (*bubo diurnus*) fréquentent plus les cours des grands que le désert des forêts, ils accourent les premiers aux conciles et se parent de leur austérité feinte pour qu'on les considère comme des saints. Ils usent alors de leur pouvoir charismatique pour accomplir toutes les turpitudes.

La place particulière occupée par l'ermite dans l'Église explique les polémiques à son égard. L'Ouest de la France connaît à cette époque une succession d'ermites prédicateurs, et l'érémisme devient à la mode¹¹². L'ermite constitue pour certains un *ordo* qui se replace à côté des moines, des chanoines et des clercs. Mais d'un autre côté, l'ermite est celui qui accomplit l'acte héroïque de la pauvreté volontaire. Il conserve virtuellement son état antérieur qu'il a délaissé pour mieux le critiquer. Il est un prophète, nouvel Élie ou nouveau saint Jean-Baptiste prêt à exhorter ou à conseiller les autres. De ce point de vue là, on peut parler d'un érémitisme de chanoines séculiers, d'un érémitisme bénédictin, voire d'un érémitisme laïc. Ceci permet de comprendre pourquoi Rainaud dans ses critiques ne fait qu'exacerber les positions anti-monastiques des chanoines séculiers. De même, le clerc séculier valorisant les ermites affirme que l'état supérieur de perfection est tout autre que la vie monastique.

Les satires de Serlon ou de Rainaud l'Ermite s'appuient sur des évolutions réelles du monachisme. L'urbanisation des monastères qu'ils rejettent correspond à l'apparition de bourgs monastiques autour de grandes abbayes¹¹³. L'importance croissante des moines dans l'économie paroissiale est la conséquence du mouvement de rachat des dîmes et de l'extension du réseau paroissial. L'intensification des liens entre la noblesse environnante et le monastère est aujourd'hui une évolution bien connue. La conversion tardive et celle à l'article de la mort sont des phénomènes bien réels. Tous ces changements seront rejetés par les nouveaux ordres religieux qui ont l'utopie de fonder une vie religieuse extraite des contingences de la société féodale qui les entoure. L'aspect le plus clair de cette rupture est le goût des cisterciens et des chartreux pour le désert et le rejet de la ville. Mais les nouveaux ordres ont aussi refusé certaines formes de conversion à la vie monastique comme l'oblation ou la conversion à l'article de la mort. Elles n'ont nullement favorisé les moniages¹¹⁴. Serlon de Bayeux et Rainaud l'Ermite attaquent les moines traditionnels sur les mêmes points. Ils récupèrent à leur profit le prestigieux discours des réformateurs monastiques. Une instrumentalisation identique est à l'œuvre dans la littérature vernaculaire.

dicam mundana felicitate, sed potius privata tediosaque paupertate, ad conviventes ecclesiarum conventus simulato religionis proposito confugunt, statimque exclusa rei familiaris inopia per communia elemosinarum patrimonia, molliter incipiunt vivere, lautioribusque cibis et indumentis, quibus ante caruerant, ardentem inhiare » (*op. cit.*, p. 105).

¹¹¹J. LECLERCQ, « L'exhortation de Payen Bolotin contre les faux ermites », dans *Revue Bénédictine*, t. 68, 1958, p. 52-86.

¹¹²Il existe une abondante littérature sur la question. Voir en dernier lieu P. HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge...*, p. 243-86.

¹¹³Sur ces bourgs monastiques, cf. D. MÉHU, *Paix et communauté autour de l'abbaye de Cluny (x^e-xv^e siècle)*, Lyon, 2001.

¹¹⁴C. DE MIRAMON, « Embrasser l'état monastique... ».

Les moines n'occupent nullement une place de choix dans la littérature en français du XII^e siècle. Certes, on peut rassembler un corpus de références à des abbés, des moines, des chanoines ou des convers mais, sinon dans les *moniages*, ceux-ci restent des personnages secondaires. De plus, ils sont généralement décrits de manière négative¹¹⁵. Tout est déjà dit dans l'éloge que lance Turpin à Roland dans le feu de la bataille : « Voilà comment doit montrer sa valeur un chevalier armé et monté sur son bon destrier : dans la bataille il doit être fort et farouche ou autrement il ne vaut pas quatre deniers ; il doit se faire moine, plutôt, dans quelque monastère où toute sa vie il priera pour nos péchés¹¹⁶. » Contrairement au chevalier courageux et sûr de sa force physique, le moine est un être couard et une mauviette. Ce trait trouvera son paroxysme dans *Gaydon*, une chanson tardive du XIII^e siècle. Le chevalier Ferraut veut entrer à Orléans pour voir Charlemagne mais le portier refuse de lui ouvrir malgré les menaces et les promesses du héros. Au même instant, l'abbé de Cluny sort de chez l'empereur. Il arrive près du portier dont il remplit la bourse de sterlings blancs. La porte lui est ouverte et Ferraut en profite pour entrer. Le portier, en fureur, s'arme d'un gros et grand bâton et en assène un coup sur la tête du chevalier. Ferraut tire son épée et coupe la tête du portier qui vole à plus de sept pieds de là pour atterrir sur le froc de l'abbé qui en est tout ensanglanté. L'abbé s'enfuit avec ses moines¹¹⁷. Ce quasi-meurtre du plus grand abbé de l'Occident montre l'extrême agressivité des auteurs de chanson de geste contre les moines. Ceux-ci sont surtout ridiculisés lorsqu'ils sortent de leur monastère pour participer aux aventures chevaleresques. Dans *Girart de Roussillon*, Charles Martel injurie un moine qui lui apporte un message de son ennemi en lui disant : « Comment as-tu l'audace de te présenter devant moi ? Tu aurais mieux fait de rester à dire la messe à l'église, à lire dans ton cloître, à prier pour le salut des morts, à réciter des psaumes et à servir Dieu, que de m'apporter le message de Girart. N'était la crainte de Dieu et de l'enfer, je te ferais arracher les couilles¹¹⁸. » Dans *Aspremont*, lorsqu'une lettre du roi païen Agolant défiant Charlemagne arrive à sa cour, c'est Fromer, abbé de Saint-Omer, un monastère urbain, qui commence à la lire. Il devient tout pâle et pleure de peur. Turpin se saisit de la missive et tance l'abbé : qu'il demeure dans son cloître¹¹⁹ ! Le message idéologique que l'on peut tirer de ces trois anecdotes est le suivant. Chevaliers et moines ne font pas partie du même monde. Les uns sont courageux et les autres des poltrons. Les uns participent aux plaisirs charnels et spirituels de l'amour courtois, les autres en sont exclus car ils ont choisi la chasteté. Les moines sont enfin de bien piètres conseillers et courtisans. Qu'ils restent terrés

||625||

||626||

¹¹⁵ Il faut distinguer anti-monachisme et anti-cléricalisme. La critique littéraire aujourd'hui est souvent saturée jusqu'à l'excès d'analyses trifonctionnelles, alors que le schéma trifonctionnel n'a représenté au XII^e siècle qu'une ecclésiologie parmi d'autres. On ne peut résumer l'Église aux seuls orants. Que fait-on des clercs mineurs, de la différence entre clercs séculiers et moines, de la place de la prédication ?

¹¹⁶ *Chanson de Roland*, laisse 141. Dans *Le Moniage Guillaume II*, v. 4190 on trouve un nouveau Turpin, l'archevêque Rainier de Sens qui bénit la troupe avant de s'élancer au combat.

¹¹⁷ *Gaydon*, v. 3435 et sqq. (éd., *Les anciens poètes de France*, t. 7, p. 104-105). Notons que le trait anti-monastique est intégré dans une scène — un chevalier essaye de convaincre un portier de le laisser entrer — qui est un cliché littéraire des chansons de geste.

¹¹⁸ *Girart de Roussillon*, l. 468 (éd. et tr. M. DE COMBARIEU DU GRÈS et G. GOUIRAN, Paris, 1993, p. 508-509).

¹¹⁹ *Aspremont*, éd. L. BRANDIN, 1970, v. 279-312. Turpin accuse l'abbé d'être thésauriseur et de ne pas savoir être généreux envers les chevaliers.

dans leurs monastères !

Dans la *Chanson de Roland* et dans *Aspremont*, les propos peu amènes sur les moines sortent de la bouche d'un clerc séculier. Turpin compose un archevêque à la fois « preux et sage » qui peut à la fois bénir les troupes chrétiennes avant le combat, s'élancer l'épée à la main embrocher quelques Sarrasins et conseiller son souverain à sa cour. Turpin n'est pas ainsi une incongruité dans le monde du XI^e siècle. Dans la tapisserie de Bayeux, Eudes de Conteville s'est fait représenter comme un nouveau Turpin. Il n'apparaît nullement en habits sacerdotaux mais dans ceux d'un grand qui conseille son demi-frère le duc, récite le bénédicité lors d'un banquet et conduit en tenue de combat, un bâton de commandement à la main, les troupes normandes à la bataille de Hastings. La légende de l'image qualifie les combattants de *viriliter et sapienter* : preux et sages¹²⁰. Turpin est ainsi le porte-étendard d'une idéologie, celle de la fraction de l'Église qui voyait dans les évêques des princes plutôt que des pasteurs¹²¹. Cette position a été particulièrement populaire dans l'Allemagne ottonienne. Elle garde des partisans au XI^e siècle. Le Décret de Gratien comporte trois canons (C. 23 q. 8 c. 18-20) qui traitent de la question du port d'armes par un clerc. Le décrétiste Roland développe une position favorable aux clercs guerriers alors que, quelques années plus tard, Rufin a des mots très durs pour attaquer son collègue et interdire aux clercs toute participation à un combat. Ce débat se replace dans un affrontement idéologique plus vaste qui oppose deux conceptions de la prélature ; d'un côté le modèle idéologique dominant qui trouve sa source dans la *Regula pastoralis* de Grégoire le Grand et de l'autre une approche divergente et minoritaire qui aurait comme texte séminal le *De officiis* d'Ambroise. Soit, l'évêque est idéalement perçu comme un recteur et un prédicateur, réglant sa vie privée le plus possible comme un moine. Soit, l'évêque prend la suite du patriciat romain, il est un grand personnage public qui doit tenir son rang mais éviter tout excès et suivre une éthique de la mesure. Stephen Jaeger a montré que ce modèle ambrosien était valorisé dans les vies des évêques ottoniens et qu'il permet de bâtir une morale de la cour et du courtisan qui sera reprise dans la littérature chevaleresque¹²².

||627||

Le modèle ambrosien va inspirer le courant de ce que l'on pourrait nommer la courtoisie cléricale. Les prémices de ce mouvement se découvrent dès la fin du XI^e siècle chez des clercs séculiers comme Serlon de Bayeux. L'idéologie se développe ensuite tant en France qu'en Angleterre dans les deux grands centres intellectuels reliés entre eux que sont les écoles urbaines et les cours royales ou princières. Sociologiquement, il s'appuie sur deux groupes : la masse des clercs mineurs, étudiants, courtisans, fonctionnaires et la petite minorité des prélats ambrosiens. Il y a du reste un compagnonnage de route entre les prélats qui se réclament du courant ambrosien et les nouvelles écoles urbaines. Eudes de Conteville se montra intéressé au nouveau savoir en gestation à son époque et envoya les jeunes clercs normands promet-

¹²⁰D. WILSON, *La tapisserie de Bayeux*, Paris, 1985, pl. 48-49 ; 59-60 ; 67. Remarquons que l'on ne trouve aucun moine dans la tapisserie mais quelques clercs séculiers. On y trouve particulièrement une énigmatique scène entre un clerc non nommé et une certaine Ælfygva (pl. 18).

¹²¹Cf. H. HÜRTEIN, « Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amstführung des mittelalterlichen Bischofs », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 82, 1971, p. 16-28. Voir aussi T. REUTER, « *Episcopi cum sua militia* : The Prelate as Warrior in the Early Staufer Era », dans ID., *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages. Mélanges Karl Leyser*, Londres - Rio Grande (Ohio), 1992, p. 79-94.

¹²²C. S. JAEGER, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210*, Philadelphie, 1985.

teurs aux écoles de Liège. Étienne de Garlande, clerc dans plusieurs églises, chancelier puis sénéchal du roi capétien, considéré pour cette raison comme un monstre par saint Bernard, eut Abélard parmi ses familiers¹²³. Rainald de Daissel, chancelier de Frédéric Barberousse et archevêque, essaya de promouvoir une école de statut international à Cologne. Enfin, l'Université de Paris de la fin du XII^e siècle où fourmillaient les Anglais se choisit comme patron Thomas Becket. Le martyr représentait bien l'idéal des clercs courtois, un grand seigneur, un prélat courageux qui avait perdu sa vie héroïquement en défendant la liberté de l'Église¹²⁴.

La courtoisie cléricale du XII^e siècle n'est pas un simple décalque de l'idéologie aulique ottonienne. Il ne s'agit plus de proposer un modèle pour des prélats mais aussi pour des clercs, c'est-à-dire pour un groupe social intermédiaire dans la hiérarchie ecclésiastique. Les clercs courtois ont ainsi une vision particulière de ce que doivent être leurs collègues séculiers. Pour eux, le clerc doit être savant ; mais la science ne doit pas rester enfouie dans un monastère crotté, elle doit briller de mille feux comme la robe d'Érec décorée de figures représentant le *quadrivium*¹²⁵. Sûr des progrès de la Raison, le clerc courtois revendique sa cuistrerie. Son savoir doit être la source de son succès social et de sa richesse, il informe son mode de vie qui doit être réglé selon une éthique qui le distingue du chevalier trop souvent conduit par ses seules passions. Le clerc courtois peut aussi revendiquer une sexualité de jeunesse où il dévoile son art de l'amour. André le Chapelain consacre dans son *De amore* un passage pour expliquer pourquoi les clercs sont de meilleurs amants que les chevaliers¹²⁶. Du reste, une large partie de son ouvrage peut être lue comme un guide quelque peu hermétique à la technique du *coitus interruptus*¹²⁷. La science du clerc enfin fonde son rôle dans la société : il doit être le recteur qui dirige l'Église, prêche et guide les âmes et le conseiller indépendant qui conseille les rois mais n'hésite pas à les réprimander. Si l'on replace ce programme dans les termes de l'ecclésiologie qui fournit l'essentiel du vocabulaire politique de l'époque ; il s'agit de remettre à l'honneur la tripartition grégorienne entre recteurs, continents et personnes mariées, et de placer les recteurs en avant. Par voie de conséquence, ce modèle dévalorise les continents, c'est-à-dire les moines.

||628||

La courtoisie cléricale ne veut pas supprimer les moines mais les remettre à leur juste place. Selon elle, le moine ne possède pas un *ordo* singulier dans l'Église qui le place à un statut particulièrement important¹²⁸. Il est un religieux qui héroïquement s'est placé en dehors de la société et vit loin de son fracas. La courtoisie cléricale exalte ainsi la doctrine du mépris du monde et les formes les moins institutionnalisées de vie religieuse. Étienne de Fougères,

¹²³R. H. BAUTIER, « Paris au temps d'Abélard », dans J. JOLIVET, éd., *Abélard en son temps*, Paris, 1981, p. 21-77.

¹²⁴B. SMALLEY, *The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*, Oxford, 1973. Ceci explique que certains hagiographes de Becket comme Herbert de Bosham restèrent très opposés à la quasi-conversion de l'archevêque au monachisme lors de son exil à Pontigny.

¹²⁵Érec, v. 6730. La fameuse union de la *chevalerie* et de la *clergie* est souvent analysée par les historiens de la littérature d'une manière quelque peu mystique comme une préfiguration du Graal (cf. E. KÖHLER, *Ideal und Wirklichkeit in den höfischen Epik*, Tübingen, 1970² [trad. fr. *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, 1974]), mais il faudrait à notre avis comprendre *clergie* non pas comme l'Église ou la fonction des *oratores* mais comme le groupe sociologique plus étroit de la courtoisie cléricale.

¹²⁶ANDRÉ LE CHAPELAIN, *Tractatus de amore* (tr. fr. C. BURIDANT, Paris, 1974, p. 126-28).

¹²⁷D. JACQUART, C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 135 et sqq.

¹²⁸Pour le statut ambigu du moine dans la société médiévale entre *ordo* et *habitus*, nous nous permettons de renvoyer à MIRAMON, *Les « donnés » au Moyen Âge*, op. cit., p. 31-33 ; 412-15.

évêque de Rennes, fournit un bon exemple de cette attitude. Ce clerc de la cour Plantagenêt écrit au soir de sa vie un *Livre des manières*, un poème en français qui décrit les états du monde¹²⁹. L'ouvrage passe en revue les rois, les clercs séculiers depuis l'archevêque jusqu'au prêtre, les chevaliers, les marchands, les paysans, les femmes et tresse pour chacun une couronne de critiques et de louanges. Comme on le voit, les moines ont été sciemment oubliés de ce tableau. Étienne a aussi écrit des ouvrages hagiographiques en latin dont deux vies d'ermites-prédicateurs du tournant du xi^e siècle et du xii^e siècle, Vital de Mortain, issu du milieu des chanoines et chapelains du Bessin, et Guillaume Firmat¹³⁰. Les clercs de cour anglais ont des conceptions de la vie consacrée semblables. Pour Gautier Map, les seuls religieux exempts de critiques sont deux ordres érémitiques, les grandmontains et les chartreux, et une fondation anglaise récente, Sempringham¹³¹. Giraud de Barri a une attitude équivalente. Dans son *Voyage au Pays de Galles*, il décrit avec appréciation le prieuré augustin de Llantonny fondé par des ermites au sein d'une nature intacte et qui a su rester modeste depuis ses débuts. Giraud en profite pour attaquer les ordres coupables du péché d'ambition : templiers, cisterciens et clunisiens¹³². Pour tous ces auteurs, la vie religieuse doit s'entendre comme une mise à l'écart du monde. Le moine peut posséder un pouvoir charismatique mais celui-ci est temporaire et exceptionnel. Les moines ne forment pas un *ordo* supérieur. C'est aux prélats de diriger.

On peut rassembler de nombreux textes anti-monastiques pour le xii^e siècle¹³³. Il ne saurait être question d'affubler à chacun d'entre eux l'étiquette de la courtoisie cléricale. Il faudrait d'abord mettre de côté les critiques des moines contre d'autres moines. De plus, certains ouvrages résistent aux qualifications trop rapides comme le *Miroir des Idiots* du satiriste anglo-normand Nigel de Longchamp dans lequel Pâne Bruneau passe en revue tous les ordres religieux afin de créer son ordre idéal qui combinerait tous les défauts des autres. La satire monastique en français n'est pas non plus un décalque de celle en latin. Les chansons de geste insistent sur la couardise des moines, la littérature latine critique chez eux l'avarice, l'ambition

¹²⁹ÉTIENNE DE FOUGÈRES, *Le Livre des Manières*, éd. R. A. LODGE, Genève, 1979, On trouvera une longue analyse de ce poème dans Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au Moyen Âge de la fin du xii^e au milieu du xiv^e siècle d'après des moralistes du temps*, Paris, 1926, t. 2.

¹³⁰Pour Guillaume Firmat : AA.SS. *Aprilis*, t. 3, p. 354-41 ; mais J. VAN MOOLENBROEK, *Vital l'ermite...*, p. 54-55, pense qu'Étienne n'est pas l'auteur de ce texte. Remarquons que la *vie* présente Guillaume Firmat comme strictement un ermite, athlète du Christ, alors que Guillaume Firmat a écrit un éloge de la vie monastique (éd. J. LECLERCQ, *Analecta Monastica* [Studia Anselmiana, 31], Rome, 53, p. 28-44). Sur la *vie* de Vital de Savigny (éd. dans *Analecta Bollandiana*, t. 1, 1882, p. 355-380), cf. J. VAN MOOLENBROEK, *Vital l'ermite...*, et P. HENRIET, *La parole et la prière...*, p. 268-82. Vital qui a été éduqué pour partie à Bayeux du temps de Serlon est présenté par Étienne avec des traits de courtoisie cléricale. Il est un clerc savant, chanoine séculier, chapelain à la cour du comte Robert de Mortain, consolateur de la femme du comte négligée par son mari. Il devient ensuite ermite, prédicateur itinérant et artisan de paix parmi la noblesse turbulente. Étienne insiste sur le charisme personnel du saint et sa maîtrise de la parole efficace et néglige son rôle d'abbé et de fondateur de monastère.

¹³¹GAUTIER MAP, *De Nugis curialium*, I, 26-28 (trad. p. 123-25).

¹³²GIRAUD DE BARRI, *Itinerium Kambriae*, 1.3 (éd. *Opera Omnia*, t. 6, p. 37-47). Voir aussi ID., *Speculum ecclesie* (*Opera omnia*, t. 4).

¹³³Pour des références aux critiques de moines, voir G. CONSTABLE, *The reformation of the twelfth century*, Cambridge, 1996, p. 32-33 et passim ; d'autres indications dans l'introduction d'A.K. Bate à sa traduction de GAUTIER MAP, *Contes pour les gens de cour*, p. 23. On peut ajouter à ces références le *Commentaire sur les épîtres de l'école d'Abélard* (*Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi*, éd. A.-M. LANDGRAF, Notre Dame, 1937-45) qui lance de nombreuses piques aux moines.

débordante et l'hypocrisie. Mais ces différences s'expliquent surtout par les publics visés et par le fait que la satire anti-monastique en français s'enchaîne dans le système moral de la chanson de geste. Les versions latine et vernaculaire de la satire anti-monastique procèdent d'un registre commun.

Cela est bien naturel. Les auteurs de chansons de geste ou de romans, quand on les connaît, et si l'on met à part le cas de Marie de France, sont des clercs de cour¹³⁴. Rien d'étonnant qu'ils aient cherché à promouvoir leurs vues à travers leurs créations¹³⁵. On aurait pourtant tort de considérer cette littérature comme une simple machine de guerre des clercs. En effet, malgré ses fanfaronnades, la courtoisie cléricale reste un édifice bien fragile. L'institution ecclésiastique évolue vers toujours plus de centralisme. Les sacrements — et par conséquent la place du prêtre — occupent une place de plus en plus centrale. Les ordres religieux connaissent un succès grandissant et les valeurs monastiques de l'ascèse et de la pauvreté sont restées puissamment chevillées au message chrétien. Le courant ambrosien n'a pas ainsi cherché à attaquer de front les valeurs grégoriennes mais plutôt à mener une guerre d'escarmouches où la subversion et l'humour jouaient des rôles majeurs. Ainsi, les conceptions de l'Église promues par les clercs courtois se retrouvent dans la littérature romanesque et les chansons mais ils représentent un aspect annexe à l'exaltation de la chevalerie.

Les mécanismes culturels à l'œuvre dans la courtoisie cléricale sont finalement comparables à ceux que Sharon Farmer a analysés pour les chanoines de Saint-Martin de Tours¹³⁶. Les chanoines cherchent moins à exalter leur chapitre et leur mode de vie qu'à chanter les louanges de l'Église et la ville de Tours. Spécialistes de l'esprit de clocher, ils se considèrent comme les hérauts d'une culture locale au sein de laquelle les contours de leur institution apparaissent en pointillés. Un phénomène identique est à l'œuvre chez les clercs de cour. L'auto-conscience de leur état est reléguée à l'arrière-plan par rapport à l'exaltation plus générale de la cour. Ils conservent leur rôle de médiateur culturel mais la courtoisie cléricale est condamnée à être étouffée, prise en tenaille entre le développement de la culture nobiliaire laïque et les évolutions de l'Église.

LES MONIAGES ET L'HUMOUR CLÉRICAL

Les Moniages Guillaume et Rainouart doivent donc se replacer dans le contexte de la courtoisie cléricale dont la tendance naturelle est à l'anti-monachisme et à la critique de l'alliance

¹³⁴Le succès de la chanson à partir des années 1170 va modifier la sociologie du monde des auteurs. Beaucoup de trouvères sont en effet des laïcs comme le chevalier Gace Brulé.

¹³⁵Il existe néanmoins un contre-exemple : *Girart de Roussillon*. Ce texte se moque de la courtoisie cléricale. Brocart, l'évêque-guerrier est un obèse présenté négativement. Le clerc de cour, Aimar, qui a fait ses études à Paris, est un fat (A. LABBÉ, « La dérision des clercs dans Girart de Roussillon et dans Garin le Loheren », dans B. GUIDOT, éd., *Burlesque et dérision dans les épopées de l'Occident médiéval*, Besançon, 1995, p. 351-78. Plus généralement : P. MÉNARD, *Le rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Âge (1150-1250)*, Genève, 1969).

¹³⁶S. FARMER, *Communities of Saint Martin. Legend and Ritual in Medieval Tours*, Ithaca - Londres, 1991, p. 189 et sqq. D'un point de vue institutionnel, les chapitres canoniaux au XI^e siècle se caractérisent par des frontières poreuses entre l'extérieur et l'intérieur et la floraison d'associations ou de confréries rassemblant certains chanoines et d'autres clercs ou des laïcs. Ces communautés doublent celle du chapitre, cf. C. DE MIRAMON, *Les « donnés » au Moyen Âge...*, p. 78 et sqq.

entre chevaliers et moines. Il serait fastidieux de reprendre ces deux textes à partir de ce changement d'optique. Nous donnerons un seul exemple pour montrer que les *Moniages* Guillaume et Rainouart, même s'ils sont destinés à un public laïc, sont très certainement écrits par des clercs qui ont en tête la satire anti-monastique vivace dans les écoles urbaines. ||631||

L'un des passages les plus burlesques du *Moniage Guillaume* reprend l'anecdote des brigands et des caleçons déjà présente dans le **Moniage Gautier*. Afin de se débarrasser de leur converti tardif encombrant, l'abbé charge Guillaume d'une mission : aller chercher au bord de la mer un ravitaillement de poissons. En fait, l'abbé envoie sciemment Guillaume dans une forêt remplie de brigands dans l'espoir qu'il n'en réchappera pas. Avant de partir Guillaume demande s'il a le droit de résister si on l'attaque. L'abbé lui répond qu'en tant que moine, il ne peut pas se défendre même si on le dépouille de ses habits à moins que l'on en veuille à ses caleçons. Les plaisanteries sur les caleçons peuvent sembler témoigner d'un humour gaulois ou troupiier qui aurait aujourd'hui sa place dans la cour de récréation d'une école primaire. Néanmoins, elles ne sont nullement la marque d'un comique populaire ou laïc. La blague s'appuie sur un passage bien précis de la règle de saint Benoît qui dit que « ceux qui sont envoyés en voyage recevront du vestiaire des caleçons (*femoralia*), qu'ils y remettront à leur retour après les avoir lavés¹³⁷. » Si l'on suit saint Benoît à la lettre, les moines ne portent pas de sous-vêtements sinon en voyage. L'approche littérale de la Règle de saint Benoît débute avec la réforme de Benoît d'Aniane qui tente d'imposer à tous les monastères occidentaux une uniformité normative. L'époque carolingienne voit du reste l'écriture de plusieurs commentaires détaillés où l'on dispute de l'exégèse des versets de la *Règle*. Ces débats étaient certainement bien connus des moines de Saint-Gall. Ils prennent de plus une actualité nouvelle au XII^e siècle. En effet, les cisterciens dans leur désir de revenir à la pureté initiale de la vie bénédictine décident de ne pas porter de caleçons alors que son usage semble se répandre parmi les moines noirs. Ceci a frappé les contemporains comme une marque du pharisaïsme du nouvel ordre. Sans tarder, ont fleuri de nombreuses blagues sur les cisterciens comparables aux plaisanteries actuelles sur les Écossais en kilt¹³⁸. La dévalorisation comique du caleçon était si répandue dans les écoles du XII^e siècle que certains ecclésiastiques jugent nécessaire de partir à la défense des sous-vêtements dont ils indiquent les vertus et la nécessité pour les clercs d'en porter¹³⁹. Lorsque l'auteur du *Moniage Guillaume* rédige sa version de l'anecdote, la blague est tellement éculée qu'il penjolive. Guillaume, à sa sortie du monastère, va acheter en ville une ceinture dorée et ornée de bijoux (un « braier ») qu'il glisse dans son caleçon. Ainsi, il est sûr que les brigands ne manqueront pas de lui arracher la pièce de vêtement qui lui permettra de se battre avec eux. La blague pouvait certainement faire rire tous les publics ||632|| mais elle porte manifestement une marque de fabrique cléricale.

¹³⁷ *Règle de saint Benoît*, cap. 55, v. 13 (S.C. 182, p. 620-621).

¹³⁸ GAUTIER MAP, *Nugis Curialum*, 1.25 (trad. p. 117-118). D'autres références dans G. CONSTABLE, *The Reformation of the twelfth century*, Cambridge, 1996, p. 192-193, et, déjà, l'analyse de E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, 1991², p. 679-81. On peut ajouter un autre exemple : B. GUIDOT, *Gerbert. Chanson de geste du XIII^e siècle*, Nancy, 1988, p. 173.

¹³⁹ Pour Odon de Soissons, les caleçons signifient la tempérance (J. LONGÈRE, *Œuvres oratoires des maîtres parisiens du XI^e siècle*, Paris, 1975, p. 301). Philippe de Harveng développe une longue apologie du caleçon dans son *De institutione clericorum* (P.L., t. 203, col. 727-738).

LA FIN DES MONIAGES

Les efforts des moniages Guillaume et Rainouart sont très circonscrits dans le temps. Dès la fin du XII^e siècle, la critique burlesque du monachisme va se modifier. Ainsi, dans la chanson *Gerbert de Metz* datée de la fin XII^e siècle et appartenant au cycle des Lorrains, on trouve un moniage Fromondin¹⁴⁰. Là encore, le séjour se passe mal et les moines sont soumis à dure épreuve. Néanmoins, le texte marque une évolution du genre. Fromondin est en effet un hypocrite qui rentre au monastère pour échapper à ses ennemis. L'aspect burlesque du moniage ne disparaît pas mais le message moral est bien moins univoque. Le *Conte Richeut* qui date des années 1190 et qui annonce l'esprit des fabliaux marque un pas supplémentaire. Il s'agit de l'histoire peu édifiante de Richeut, fille de joie, de son fils Sansonnet et de ses trois pères putatifs, un prêtre, un vieux chevalier et un riche bourgeois. Richeut prétend avoir été nonne et s'être enfuie du monastère avec son amant prêtre qui se fera par la suite émasculer. Sansonnet feindra lui aussi de devenir cistercien mais déguerpira de Clairvaux tirant un cheval chargé des trésors de l'abbaye¹⁴¹. Datant de la même époque, le petit chef-d'œuvre que constitue le moniage d'Isengrin dans le *Roman de Renart* est une pièce hilarante mais il ne s'agit plus de critiquer la conversion tardive¹⁴². Le moniage est devenu une convention littéraire, il n'a plus de valeur polémique. Quelques années plus tard, les grands romans en prose du XIII^e siècle marquent une évolution dans l'image des moines que renvoie la littérature vernaculaire. La situation est désormais pacifiée et les religieux sont présentés sous un jour plus neutre. La séparation entre les ermites et les moines est moins nette ; les ermites sont de plus en plus souvent qualifiés de prêtres¹⁴³. Le portrait déformé du monachisme que peignait la courtoisie cléricale du XII^e siècle se brouille et la scène devient réaliste.

Les moniages disparaissent donc de la littérature à la fin du XII^e siècle. Qui a gagné alors la guerre des récits ? Clairement ce sont les romanciers. La machine monastique à produire des récits n'a pas su répondre aux attaques ; elle n'a même pas essayé. Pensons par exemple à la *Vie d'Herluin* écrite par Gilbert Crispin dans les premières décennies du XII^e siècle¹⁴⁴. Voici un chevalier normand qui se convertit tardivement et fonde un monastère promis à un succès fulgurant : le Bec. La vie d'Herluin comprend différents éléments qui auraient pu facilement en faire un très bon candidat pour être un nouveau Guillaume de Gellone. La première partie de la vie est écrite dans ce sens. Elle débute par un prologue où Gilbert annonce que de même que les hauts faits d'armes sont dignes de mémoire, de même la vie d'Herluin qui a choisi la chevalerie du Christ (*in satellitio Christo*) doit être rédigée. Le biographe raconte en détail la conversion d'Herluin et les conflits qu'elle engendre avec le lien de vassalité qui le lie au comte Gilbert de Brionne. Cependant dans la seconde partie de la *vie*, Gilbert change de ton. Il s'agit désormais d'un récit de fondation. Herluin est un héros surtout car il reconnaît de prime abord la valeur de Lanfranc. Il est loué pour avoir su assurer la fortune du monastère et avoir

||633||

¹⁴⁰B. GUIDOT, *Gerbert. Chanson de geste du XIII^e siècle...*, p. 168-174.

¹⁴¹A. VERNET, « Fragments d'un moniage Richeut ? », dans *Études de langue et de littérature du Moyen Âge*, Paris, 1973, p. 585-97.

¹⁴²*Roman de Renard*, branche III (éd. J. DUFOURNET, Paris, 1985). Voir aussi la fin de la branche VI où Renard fait son moniage mais ne peut s'empêcher de dévorer les chapons du monastère et est chassé par les moines.

¹⁴³P. BRETTEL, *Les ermites et les moines...*, p. 166.

¹⁴⁴GILBERT CRISPIN, *Vita Herluini (Opera Omnia)*, éd. A. S. ABULAFIA, G. R. EVANS, Londres, 1986, trad. fr. M.-P. DICKSON, Le Bec, 1961).

dirigé la construction de nouveaux bâtiments et organisé la consécration de l'abbatiale. Le récit est destiné à l'institution du Bec pas à l'édification de la noblesse normande¹⁴⁵. Les efforts d'Orderic seront aussi sans lendemain ; la vie de Guillaume de Gellone ne sera pas reprise dans les légendiers du XIII^e siècle. Mais le silence des cloîtres ne tient pas à une simple éclipse du prestige du monachisme. Il se replace dans une modification plus générale des catégories du récit qui va recomposer les frontières entre littérature romanesque et hagiographique.

En 1166-67, le maître anglais Herbert de Bosham exégète et clerc de cour écrivit une lettre au comte de Champagne, Henri le Libéral sur une question qui agitait les consciences de l'époque. Certaines personnes accordaient créance à une tradition selon laquelle sainte Anne se serait mariée trois fois : en première noce avec Joachim, en deuxième noce avec Cléophas (frère de Joseph) et en troisième noce avec Salomé, mentionné dans l'évangile de Marc. Chacun de ces mariages aurait eu pour fruit une fille : tout d'abord la Vierge, puis ensuite Marie-Cléophas (mère de Jacques le Mineur, Simon, Judas et Barnabé) et enfin Marie-Salomé (mariée à Zébédée, mère de Jacques le Majeur et de Jean). La première trace de cette légende apparaît chez Haymon de Halberstadt ou Haymon d'Auxerre¹⁴⁶. Au XI^e siècle, la tradition se diffuse et se retrouve dans plusieurs manuscrits hagiographiques¹⁴⁷. Elle devient l'opinion courante lorsqu'elle est reprise par les exégètes majeurs des années 1160 : Pierre le Mangeur, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers¹⁴⁸. La légende a un double intérêt. Elle répond d'abord au goût des médiévaux pour relier par des liens du sang les personnages bibliques. Jésus devient le cousin germain de six apôtres ; ses deux tantes l'accompagnent lors de sa mort, puis se rendent à son tombeau. Elle permet ensuite de fournir une explication au verset problématique de Matthieu 12, 46 où Jésus rejette ses frères. Comme le dit Pierre Lombard, Jésus ne parle pas ici de frères charnels mais de frères selon sa famille, c'est-à-dire de ses cousins germains apôtres. Cependant, aux XII^e et XIII^e siècles, le triple mariage d'Anne sera l'objet de critiques¹⁴⁹. Herbert de Bosham élabore une réfutation scientifique contre la légende qu'il qualifie d'*apocryphorum deliramenta*. Il attaque le point le plus faible : le nom de Salomé. En consultant les bibliothèques, il constate que les auteurs les plus anciens et dignes d'autorité expliquent que Salomé est un prénom féminin que l'on peut traduire par *Pacifique*. Il rap-

||634||

¹⁴⁵ Voir les remarques de C. HARPER-BILL, « Herluin, abbot of Bec and his biographer », dans D. BAKER éd., *Religious motivation : biographical and sociological problems for the Church historian*, Oxford, 1978, p. 15-25.

¹⁴⁶ B. DE GAIFFIER, « Le *trinubium Annae* Haymon d'Halberstadt ou Haymon d'Auxerre ? », dans *Analecta Bollandiana*, t. 90, 1972, p. 289-98.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 295.

¹⁴⁸ PETRUS COMESTOR, *Historia Scolastica, In Evangelia*, cap. 47 (PL., t. 198, col. 1563) ; PETRUS LOMBARDUS, *In Gal.*, 1.19 (PL., t. 192, col. 101-102) ; PETRUS PICTAVIENSIS, *Compendium historiae in genealogia Christi* (PARIS, *Bibl. Mazarine*, Ms.305, fol. 6r). Ce dernier opuscule composé d'une suite de schémas généalogiques et chronologiques sur l'histoire biblique a connu un grand succès. De plus, Pierre de Poitiers, chancelier des écoles à Paris, faisait accrocher dans les salles de classe des panneaux avec de tels schémas pour l'instruction des élèves (P. S. MOORE, *The Works of Peter of Poitiers. Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Washington, 1936, p. 97-117).

¹⁴⁹ Contre la légende : une lettre de Maurice, prieur des Augustins de Kirkham (M.R. JAMES, « The Salomites », dans *Journal of Theological Studies*, t. 35, 1934), la lettre d'Herbert de Bosham (PL., t. 190, col. 1415-1422 ; l'incipit et le destinataire de cette lettre sont restitués par B. SMALLEY, « A Commentary on the *Hebraica* by Herbert of Bosham », dans *RTAM*, t. 18, 1951, p. 29-65, ici p. 37). Pour le XIII^e siècle, le franciscain Jean de Fribourg écrit un *Defensorium Annae* où il s'oppose au triple mariage (éd. G. ALBERT, J.-M. PARENT, A. GUILLETTE, dans *AHDLMA*, t. 7, 1932, p. 165-84).

porte enfin une discussion qu'il a eue à Saint-Denis avec deux moines, maître Guillaume de Londres et maître Guillaume le Mire. Le deuxième Guillaume est, comme son nom l'indique, médecin et a traduit des ouvrages du grec. Il raconte que lors d'un séjour en Orient, il a visité une église dédiée aux trois Marie. Celle que l'on appelle Marie-Salomé est désignée là-bas seulement comme Marie. Herbert de Bosham s'indigne de manière véhémement contre son ancien maître Pierre Lombard. Lorsque ce dernier a inséré dans son commentaire la légende d'Anne, il a placé dans la marge le nom de Jérôme, accordant une autorité erronée à cette tradition. Herbert a relu tout Jérôme, et il en est bien certain : le Père n'a jamais rien dit de tel. Pour sauver l'honneur du Lombard, il veut bien lui accorder le bénéfice du doute et croire à une bourde du scribe qui aurait rubriqué les autorités.

L'enquête d'Herbert montre bien l'évolution des attitudes vis-à-vis des légendes. Les récits ne sont vrais que s'ils peuvent être appuyés par des autorités, qu'elles proviennent des Pères ou des contemporains, mais ces derniers doivent être dignes de foi et, si possible, eux aussi des maîtres. L'exercice de la raison doit permettre d'écarter les récits faux et de hiérarchiser les légendes selon le degré de vérité. L'écart entre le texte biblique et les légendes chrétiennes se creuse. Au XII^e siècle, on écrivait « auteur » de trois façons : *auctor*, *aut[h]or* et *actor*¹⁵⁰. Les deux premières graphies renvoient à l'*auctoritas* et à l'*authentica*, aux écrits qui sont signés du sceau de la vérité. La dernière graphie renvoie au verbe *agere*, l'acte de produire un texte. Pour les maîtres, l'hagiographie et la littérature vernaculaire sont le domaine de l'*actor* et pas celui de l'*auctor*. C'est ce que révèle cette plaisante anecdote rapportée par Giraud de Barri. Dans son *Voyage au Pays de Galles*, il narre l'histoire d'un certain Gallois de sa connaissance nommé Meilyr¹⁵¹. Meilyr a rencontré une très belle jeune fille, il lui fait sur-le-champ l'amour mais la jeune fille s'est transformée en un horrible monstre poilu et Meilyr a perdu la raison. Il devient un énergumène protégé par les clercs de l'église Saint-David qui s'aperçoivent qu'il a acquis un nouveau talent : il peut désormais reconnaître le vrai du faux, la vertu du vice, et voir les démons invisibles. Giraud l'utilise évidemment comme un sismographe pour détecter les moines vicieux des alentours, mais aussi pour faire de la critique textuelle. Il explique que :

||635||

« Bien qu'il soit totalement illettré, s'il regardait un livre qui était mensonger, copié de manière fautive ou qui tendait à tromper le lecteur, il plaçait immédiatement le doigt sur le passage fautif. Si vous lui demandiez comment il savait cela, il répondait qu'un démon lui avait pointé cet endroit de son doigt [...] Lorsqu'il était tourmenté au-delà du possible par les esprits impurs, on plaçait l'Évangile de saint Jean sur ses genoux et ils s'en allaient tout de suite, s'enfuyant comme des oiseaux. Si on enlevait les Évangiles et on les remplaçait par l'*Histoire des Rois d'Angleterre* de Geoffroy de Monmouth, pour voir ce qui se passerait, les démons revenaient se placer sur tout son corps et aussi sur le livre, restant plus longtemps que de coutume ».

Dans ce récit amusant, on peut voir la rivalité professionnelle entre deux auteurs qui ont eu des visées similaires, mais aussi une certaine ironie réflexive de Giraud qui, lui aussi, raconte bien des histoires merveilleuses auxquelles il ne croyait qu'à moitié. Ce que revendique

¹⁵⁰M.D. CHENU, « AUCTOR, ACTOR, AUTOR », dans *Bulletin du Cange*, t. 3, 1927, p. 81-86.

¹⁵¹GIRALDUS CAMBRENSIS, *Itinerarium Cambriae*, 1.5 (éd. *Opera Omnia*, t. 6, p. 57-58).

l'auteur, c'est un usage fictionnel et plus uniquement institutionnel ou révérenciel du récit. La vérité reste confinée dans la Bible dont la lecture et l'interprétation devient une véritable science, les autres récits sont là pour amuser et étonner et plus vraiment pour être exemplaires.

Cette dévaluation normative du récit, on la perçoit aussi clairement chez les juristes — qui n'accorde à l'hagiographie qu'une simple valeur de fait. Les moines avaient écrit leurs récits de moniage en puisant à toutes les sources tant latines qu'orales et en récupérant la matière épique ambiante. En cela, ils pensaient certainement s'adapter aux goûts nouveaux du public. Ils diffusaient leurs récits par le culte et toutes les ressources de la liturgie. Un modèle qui n'est du reste pas sans se renouveler au ^{xii}^e siècle avec l'apparition du théâtre religieux et les pratiques de la méditation visuelle. Mais en abandonnant la parole efficace qu'est le sermon aux maîtres des écoles, les moines n'avaient plus le pouvoir culturel d'imposer des récits s'ils n'étaient pas au goût de la fraction de l'Église que constitue la courtoisie cléricale. Même s'il ne faut pas exagérer les différences entre la culture des écoles et celle des cloîtres au ^{xii}^e siècle, on peut néanmoins parler d'une crise des récits dont la guerre autour des moniages constituerait un exemple. Cette crise n'est que conjoncturelle. Peu de temps plus tard, les ordres mendiants vont réussir à combiner tant la parole efficace des prédicateurs que l'encyclopédisme narratif imaginé par les cisterciens.

||636||