

La morphologie des malédictions monastiques

In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 1, 1979. pp. 43-60.

Abstract

The morphology of monastic maledictions Lester LITTLE Liturgical curses found in ninth-century texts from Saint-Martial and Saint-Wandrille are explained and compared with sanction clauses and excommunication formulas from the same period The most elaborate and significant form taken by maledictions was in the monastic liturgy known as clamor to be performed in times of great trouble The clamor had its origins in Carolingian legal usage by which the poor presented their complaints or claims before judge In the clamor the monks made their complaint at the altar to God and his saints The use of curses had role in the reconstruction of an orderly society based on law as seen in the formal maledictions and prayers pro tribulatione that were integral parts of the Peace of God

Citer ce document / Cite this document :

Little Lester K. La morphologie des malédictions monastiques. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 1, 1979. pp. 43-60.

doi : 10.3406/ahess.1979.294021

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1979_num_34_1_294021

LA MORPHOLOGIE DES MALÉDICTIONS MONASTIQUES

L'analyse des malédictions rituelles contenues dans les écrits monastiques formels des IX^e et X^e siècles conduit naturellement à l'étude de leurs origines et de leur objet. Quand et pourquoi, peut-on se demander à juste titre, les lettrés des monastères appliquèrent-ils leur formidable érudition à l'élaboration de compositions savantes, basées essentiellement sur des sources bibliques, condamnant leurs ennemis avec une insistante âpreté ? Quand et comment usèrent-ils, eux et leurs confrères, de ces compositions ? Quand et comment accomplissaient-ils l'acte de malédiction rituelle ? Une telle étude ne peut toutefois être entreprise sans une investigation plus large de la forme et de la structure de ces écrits par rapport à celles d'autres textes contemporains, apparentés mais différents, contenant également des malédictions. Il sera donc utile, après avoir présenté les malédictions venant de deux importants monastères français, Saint-Martial et Saint-Wandrille, d'examiner certaines clauses de sanctions stipulées dans les chartes de cette époque, clauses qui promettaient généralement le pire sort qu'on puisse imaginer à ceux qui contrevenaient aux termes dudit document. Une des promesses courantes était l'excommunication du malfaiteur ; aussi, une partie de cet article sera-t-elle consacrée aux formules d'excommunication, car ces dernières, nous le verrons, avaient beaucoup en commun avec la langue des malédictions monastiques, ce fait estompant partiellement la limite, si évidente à notre regard moderne, entre prérogatives monastiques et prérogatives épiscopales. Pour finir, nous nous tournerons vers la liturgie monastique dite clameur, une cérémonie qui canalisait l'anxiété et l'agressivité de communautés tout entières et qui actuellement, bien qu'encore incomplètement étudiée, se révèle de plus en plus comme une pratique ayant été très largement diffusée dans l'environnement monastique occidental. Ces divers types de textes s'éclairent mutuellement, ce qui nous aidera à déterminer, en dernière analyse, la place des malédictions dans la mentalité religieuse de la société féodale ¹.

1. La « malédiction » de Saint-Martial

Dans la grande « première » Bible de Saint-Martial de Limoges, parue dans la seconde moitié du X^e siècle, se trouve un folio qui contient, recto et verso, un

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

extraordinaire déploiement de malédictions contre les ennemis de l'abbaye. La Bible en question était bien sûr un des trésors les plus estimés de ce riche monastère ; le fait d'y placer les malédictions indique donc l'importance que la communauté désirait leur accorder. Dans la même Bible, huit autres espaces réservés furent de la même manière remplis à un moment ou à un autre avec de précieux textes, comme par exemple un décret attestant l'apostolicité de saint Martial, un privilège papal ou un accord fraternel concernant un échange de prières avec d'autres communautés monastiques ².

Le texte contenant les malédictions annonce pour commencer (*notum vobis facimus fratres*) que certains méchants hommes envahissent et dévastent la terre de « notre seigneur Martial ». Ces méchants battent les pauvres gens vivant sur cette terre et leur enlèvent les maigres ressources qui leur permettent de servir saint Martial, l'abbé et les moines. Le texte compare ces malfaiteurs aux nobles mentionnés dans le psaume 82 et qui prétendent posséder comme héritage le sanctuaire de Dieu. De toute évidence, semblables personnes ne contribuent en aucune manière au service de l'abbé et des moines, qu'ils soient donc maudits, excommuniés, anathématisés. Que se déverse sur eux la malédiction de tous les saints de Dieu. Qu'ils soient maudits par les anges, les archanges, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyres, les confesseurs, les vierges, et avant tout par saint Martial qu'ils traitent de si mauvaise manière. Que celui-ci les confonde et les détruise ; qu'il les fasse disparaître de la face de la terre.

Avec le souhait que toutes ces malédictions se réalisent, le texte devient ensuite une série de litanies. « Qu'ils soient damnés en ville. Qu'ils soient damnés dans les champs. Qu'ils soient damnés à l'intérieur comme à l'extérieur de leurs maisons. Qu'ils soient damnés debout et assis. Qu'ils soient damnés reposant ou marchant. Qu'ils soient damnés endormis ou éveillés. Qu'ils soient damnés en mangeant et en buvant. Qu'ils soient damnés dans les châteaux et dans les villas. Qu'ils soient damnés dans les forêts et dans les eaux. Que leurs femmes et leurs enfants et tous ceux de leur entourage soient damnés. » Les malédictions tombent ensuite sur leurs possessions : leurs caves et leurs fûts et leur vaisselle à boire et à manger ; leurs vignes et leurs récoltes et leurs forêts ; leurs animaux de trait ainsi que toutes les bêtes à l'intérieur et à l'extérieur de leurs étables.

A la suite de ces listes précisant qui devait prononcer les malédictions et sur qui ou sur quoi elles devaient porter, vient une série de malédictions spécifiques : la faim, la soif, la peste et la mort. « Que le Seigneur les persécute par la chaleur et par le froid. Que le ciel au-dessus de leur tête se fasse de cuivre et la terre sur laquelle ils marchent de fer. Qu'ils perdent ce qu'ils ont et qu'ils ne puissent obtenir ce qu'ils n'ont pas. Qu'ils soient dévastés par l'épée à l'extérieur et par la peur à l'intérieur. » Le pire est ensuite appelé sur leurs récoltes, mais tout d'un coup apparaît l'unique possibilité d'échapper à ces calamités : « Puisse le Seigneur envoyer sur eux de grands fléaux et des maladies terribles et persistantes, à moins qu'ils ne changent de comportement. » L'issue de secours cependant se referme tout aussi brutalement qu'elle s'était ouverte : « S'ils ne désirent pas changer, qu'ils reçoivent alors de Dieu et de saint Martial la damnation en enfer avec le diable et ses anges, et qu'ils brûlent avec Dathan et Abiron dans le feu éternel. Amen, Amen. Et qu'ainsi tout souvenir d'eux disparaisse pour toujours et à jamais. »

Ceci est une composition savante, car presque chaque ligne contient soit une citation de la Bible, soit au moins une allusion à quelque phrase biblique. Les

terribles malédictions des psaumes 68 et 82 sont habilement exploitées. Cependant, la plus importante source utilisée est le Deutéronome, chapitres 27 et 28, dans lesquels Moïse fournit une série de bénédictions pour ceux qui reconnaissent la loi qu'il vient de présenter à son peuple, et parallèlement une série de malédictions pour ceux qui manquent de l'observer. Le copiste, peut-être moins érudit que le compilateur, a commis un certain nombre d'erreurs rudimentaires et a essayé, avec un succès limité, de rendre en grec le mot final, *seculorum*. Après ce mot, la demi-ligne restante est occupée par des neumes, ce qui à la fois suggère la nature liturgique du document et nous aide considérablement à situer la date de l'écrit dans la seconde moitié du x^e siècle³. La présence, tout à la fin du document, d'une liste de sept témoins jette peut-être un doute sur la nature de ce dernier. Nous verrons cependant plus bas, dans la discussion sur les clauses de sanction, l'exemple d'un texte qui est en même temps un écrit liturgique et l'attestation d'un acte authentique confirmé par des témoins.

Ainsi, le caractère effroyable de ces malédictions nous transporte dans un univers mental bien éloigné de l'exhortation évangélique appelant à tendre l'autre joue et de la parole de saint Paul recommandant spécifiquement de « bénir ceux qui vous maudissent⁴ ». Les moines de Saint-Martial étaient également bien éloignés de la pensée de Benoît prescrivant, dans sa *Règle pour les moines*, « de bénir, non de maudire⁵ ». Il existe cependant un texte semblable à celui de Saint-Martial, celui de Saint-Wandrille, inclus dans un écrit beaucoup plus long, qui fournit une preuve supplémentaire de cette curieuse pratique monastique et qui ouvre d'autres champs d'investigation.

II. La « malédiction » de Saint-Wandrille

Le texte de Saint-Wandrille se trouve dans un livre du début du xvi^e siècle contenant plusieurs documents relatifs à cette abbaye normande, entre autres une biographie de son saint fondateur et une brève histoire de la communauté elle-même⁶. Le texte renfermant les malédictions raconte tout d'abord comment saint Wandrille partit en quête d'un site idéal qu'il finit par trouver à Fontinelle, comment il réussit à y établir une communauté monastique, et relate ensuite son voyage à Rome pendant le règne du pape Martin I^{er} (649-655). Wandrille reçut de ce pape la confirmation de son monastère et de toutes ses appartenances. Il reçut des reliques des apôtres Pierre et Paul ainsi que de plusieurs martyrs. Il reçut également une promesse de bénédiction apostolique perpétuelle et d'indulgence plénière pour les fidèles venant en pèlerinage à l'église de l'abbaye.

En outre, au cas où les possessions, droits et libertés dudit monastère viendraient à subir les outrages de quelconques malfaiteurs, le pape donna à Wandrille une malédiction qu'il pouvait utiliser en vertu de l'autorité apostolique en quelque lieu que ce fût et chaque fois qu'il le jugeait nécessaire. Cette malédiction datait de l'époque de l'empereur Constantin et du pape Sylvestre I^{er} et avait été transmise de pape en pape, toujours à dessein d'être utilisée contre ceux qui attaquaient, pillaient ou persécutaient la sainte Église de Dieu. Pour souligner la légitimité de cette malédiction papale, on l'a fait suivre de la liste exhaustive des papes s'étant succédé de Sylvestre I^{er} (314-335) à Grégoire I^{er} (590-604), et tous censés l'avoir confirmée. Afin de remplir le demi-siècle séparant Grégoire de

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

Martin, l'énumération passe ensuite, chose étrange, à celle des archevêques de Tours. La liste des prélats ayant approuvé la malédiction se prolonge bien au-delà de la date à laquelle cette dernière fut octroyée à Wandrille par Martin. Le compilateur du texte y inséra les noms des prélats ayant participé au concile de Rouen en 689 ; or il se trouve qu'à ce concile, les biens et privilèges du monastère de Fontinelle se virent confirmés, sans toutefois que mention soit faite dans les canons conciliaires d'une quelconque malédiction. Cette généalogie se termine par une liste encore plus tardive des archevêques de Rouen, du milieu du VII^e siècle jusqu'à l'année 837. C'était une prouesse de l'imagination historique que de battre ainsi le rappel de noms de prélats sur une période de plus de cinq siècles dans le seul but de prêter autorité à une malédiction ⁷.

La teneur de la malédiction est expliquée comme une offre de bénédiction divine faite aux malfaiteurs au cas où ils s'amenderaient ; qu'ils persistent, en revanche, et ils auraient à partager le sort de Chora, Dathan, Abiron, Judas, Pilate, Caïphe, Anne, Simon le Magicien, Néron, du diable et de ses acolytes.

Le reste du texte est clairement liturgique. La première rubrique (*modus exequendi hujusmodi maledictionem*) appelle le prêtre, après lecture de l'Évangile, à se placer devant l'autel et à parler : il doit dire que la malédiction sur le point d'être prononcée n'est pas une invention des moines, mais qu'elle a été octroyée en bonne et due forme à saint Wandrille par le pape Martin I^{er} ; il énumère ensuite les soixante prélats qui ont subséquemment confirmé cet octroi. Il prie enfin pour que la communauté soit délivrée de ses ennemis, en récitant une série de malédictions, pas exactement identiques à celles de Saint-Martial, mais s'en rapprochant par la longueur et le contenu.

La rubrique suivante précise que le prêtre ayant terminé sa malédiction, les frères sonnent les cloches et chantent les psaumes et prières habituelles. Les psaumes sont au nombre de sept et incluent les n^{os} 82 et 108, peut-être les plus évocateurs des horribles châtiments qu'ils promettent aux méchants. La première prière, également très suggestive, offre un bel exemple de composition littéraire monastique, car elle est entièrement composée de vers empruntés aux psaumes. Les six dernières prières, largement inspirées des traditions liturgiques en développement aux VIII^e et IX^e siècles, implorent l'assistance divine pour les moines opprimés par leurs ennemis (*ne despicias, omnipotens deus, nos famulos tuos in afflictione clamantes*) ⁸.

Le dernier prélat mentionné dans le texte de Saint-Wandrille servit de 828 à 837, ceci nous donnant la limite à laquelle peut remonter la date de composition de ce texte. Le manuscrit de Saint-Martial, exécuté à la fin du X^e siècle, est peut-être une copie d'un texte plus ancien ; la nature savante de la composition, ainsi que les nombreuses fautes de copiste le suggèrent en fait assez clairement. Il y avait eu des religieux présidant à un sanctuaire autour du tombeau de saint Martial dès le VI^e siècle, mais c'est en 848 seulement qu'ils adoptèrent la règle monastique ; or nous sommes en présence, ne l'oublions pas, d'un texte à caractère monastique très marqué. Il apparaît donc que nos deux textes principaux pourraient remonter à une date aussi ancienne que le milieu du IX^e siècle. Évidemment, l'indulgence plénière est une addition tardive.

Toute l'histoire du voyage de saint Wandrille à Rome est sans doute fictive ; elle s'inscrit dans la tradition des voyages *ad liminem* entrepris par les missionnaires anglo-saxons à la fin du VII^e siècle et dans la première moitié du VIII^e (dans le but d'obtenir des confirmations, des privilèges, des reliques, des livres).

C'est là une addition assez normale pour un auteur du ix^e siècle. Le cas de saint Wandrille n'est d'ailleurs pas unique : son contemporain, saint Amand, apôtre des Belges, se vit lui aussi gratifier par son biographe d'un semblable voyage, également à la cour de Martin I^{er}, d'où il serait revenu avec le texte d'un anathème contre des hérétiques. Autour des années 850, un moine du monastère situé entre Tournai et Valenciennes qu'avait fondé Amand — et qui prit finalement le nom de ce dernier — écrivit le présumé testament de saint Amand : il comprenait des recommandations spécifiques relatives à sa sépulture, et une kyrielle de malédictions, du genre de celles que nous venons de voir, dirigées contre quiconque s'attaquerait aux biens qu'il laissait⁹. Tout concourt donc à indiquer que nous avons affaire ici à la période troublée commençant au milieu du ix^e siècle.

III. *Clauses de sanction*

Aucun malfaiteur présumé tombant sous le coup de malédictions monastiques ne devait s'en étonner ; il en avait été au préalable amplement averti. Pratiquement, chaque privilège ou possession monastique était attesté par un document écrit, lequel contenait presque toujours une clause de sanction mettant en garde toute personne qui contreviendrait aux termes dudit document. L'inclusion d'une sanction était une pratique commune du droit romain, et la forme prise par la sanction était généralement celle d'une amende.

Dans l'Europe germanique ancienne, des amendes étaient quelquefois stipulées dans les clauses de sanction. Une charte attestant une donation de Charlemagne à Saint-Aubin d'Angers en 808 exige d'un contrevenant une amende de 600 shillings d'argent, deux parts devant être payées au monastère et une au fisc impérial¹⁰. A Cava, près de Salerne, où la circulation de l'argent ne périclita jamais jusqu'à l'état moribond qu'elle atteignit dans la majeure partie de l'Europe occidentale, les amendes ne disparurent jamais des clauses de sanction¹¹. Lorsqu'elles étaient restées en usage au nord des Alpes, elles stipulaient des sommes considérables, totalement disproportionnées, et par là symboliques ; mais dans la plupart des cas, les amendes tombèrent simplement en désuétude. Il y a longtemps, Giry, dans son *Manuel*, avait identifié la période de la clause d'anathème ou de malédiction comme allant du viii^e siècle à la fin du xi^e¹². Michel Zimmermann a découvert, dans son étude détaillée des protocoles dans les documents catalans, que les sanctions spirituelles prirent un grand essor avec le déclin de la justice publique carolingienne au x^e siècle et perdirent ensuite leur importance dans la seconde moitié du xi^e siècle¹³. L'étude d'Emily Tabuteau sur les chartes normandes du xi^e siècle met en lumière le déclin régulier, sur toute la durée du siècle, de l'usage des clauses d'anathème par les autorités monastiques¹⁴.

Pendant un demi-millénaire, du vi^e au xi^e siècle, l'opposition entre les deux cultures étrangères, la romaine et la germanique, se trouva condensée dans le conflit spécifique entre certains principes fondamentaux de la tradition monastique bénédictine et certaines conceptions germaniques de la propriété. Ce conflit, dont les termes ont été si bien exposés par Eric John, mit aux prises les moines, qui cherchaient à maintenir, ou dans certains cas à restaurer, le droit romain relatif à la propriété privée pour soutenir leur quête de stabilité et d'éternité, avec les descendants de guerriers migrants, qui n'étaient propriétaires

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

de leurs terres, octroyées par le roi comme récompense de leur service, que de manière assez précaire, et pour la durée d'une ou deux vies seulement¹⁵. Certes les donations faites aux monastères par les princes et les nobles germaniques étaient-elles très nombreuses, mais les documents attestant ces transferts n'étaient pas établis par les donateurs mais par les moines eux-mêmes. Les chartes de donation étaient comptées, avec les reliques et les textes sacrés, parmi les possessions les plus prisées d'une communauté. Quand une telle charte n'existait pas ou avait été perdue, le monastère devait absolument en faire une nouvelle pour assurer ses droits de propriété.

Les compilateurs de chartes puisaient dans le même répertoire que ceux qui composaient les malédictions. Un acte de donation à Saint-Michel de Cuxa en 974 comporte une liste de malédictions exceptionnellement longue et détaillée, et incluant, au cas où il eût semblé manquer quelque chose : *omnes maledictiones veteris ac novi testamenti*¹⁶. Dathan et Abiron apparaissent avec une fréquence remarquable, de pair avec Judas, dans les chartes de l'Europe tout entière. Dans une habile analyse de la composition de la clause d'anathème contenue dans la charte de fondation du monastère de Fécamp établie par le duc Richard I^{er} (entre 989 et 1006), D. C. Douglas a su montrer que l'ordre de présentation des saints, dont l'autorité était invoquée, venait des litanies trouvées dans deux sacramentaires du IX^e siècle¹⁷.

Une charte n'est pas en soi une preuve, mais l'attestation officielle d'un acte dont les signataires certifient avoir été les témoins. Il reste des vestiges de la cérémonie qui entourait cet acte dans la mention, à la fin de certaines chartes, des mots *Fiat, Fiat, Amen, Amen*, mots qui étaient apparemment prononcés par l'assistance. Une charte anglo-saxonne de 930 environ, décrit la scène dans laquelle le comte Aethelstan octroya une propriété à Sainte-Marie d'Abingdon. A la fin, « l'archevêque Wulfhem et tous les évêques et abbés réunis, excommunièrent du Christ et de toute la communauté du Christ, et de toute la chrétienté, quiconque voudrait rompre cette charte ou altérer cette propriété en réduisant ses terres ou le tracé de ses limites ». Il sera coupé des autres et précipité dans les abîmes de l'enfer pour toujours et à jamais. Et toutes les personnes présentes dirent : « Ainsi soit-il, Amen, Amen¹⁸. »

Mais vers la fin du XI^e siècle, tel langage n'était plus en vigueur. En Catalogne, surtout après 1130, selon Zimmermann, l'autorité juridique constituée du comte était clairement présentée comme l'instance que les éventuels contrevenants auraient à affronter. Ce n'était plus l'*ira dei* dont ces derniers se voyaient menacés, mais, comme le comte l'avait explicitement stipulé dans des documents issus de sa cour, *ira mea*, ou *indignatio mea*¹⁹.

La relation entre clauses de sanction et malédictions liturgiques rappelle à plusieurs égards la relation existant entre toute clause pénale et l'action judiciaire qu'elle entérine. Elles diffèrent cependant sur un point important, à savoir qu'un prince ayant promulgué un décret contenant une clause pénale avait l'entière responsabilité d'imposer l'action judiciaire correspondante, alors que la malédiction consistait en une menace que toute infraction conduirait à l'intervention d'une tierce partie, nommément Dieu. Il convient toutefois de noter que cette différence était considérablement minimisée : en effet, les princes féodaux, d'une part, manifestaient une faiblesse notoire dans l'application des clauses de sanction, alors que les moines, d'autre part, restaient fermement attachés à la croyance en l'intervention divine. Ce qui peut apparaître à

l'imagination moderne comme une absence de lien logique entre l'invocation monastique à l'aide divine et l'arrivée de cette aide, n'était pas nécessairement ressenti comme tel à l'époque, voire même pas du tout. De plus, lorsqu'ils étaient en difficulté, les moines n'attendaient pas passivement l'intervention divine ; ils mettaient en mouvement toute une série d'actions — comme par exemple une excommunication, une clameur ou une humiliation de reliques — suivant un plan soigneusement élaboré.

IV. Formules d'excommunication

De même que les clauses de sanction, les formules d'excommunication sont en relation étroite avec les malédictions. Ces deux dernières sont d'ailleurs souvent mêlées, comme par exemple dans la formule d'excommunication du XII^e siècle prononcée par l'évêque de Rochester que Sterne cite *in extenso* dans *Tristram Shandy*. Dans l'état actuel des recherches, l'histoire de l'excommunication, et en particulier la question de savoir qui avait qualité pour imposer cette sanction, n'ont pas encore été élucidées, et nécessitent une plus ample investigation ; on peut cependant suggérer des éléments d'analyse sur la base de certaines observations.

Un ordre pour le rite d'excommunication, datant du X^e siècle, précise qu'il doit avoir lieu pendant la messe après lecture de l'Évangile. L'évêque est flanqué de douze prêtres portant des cierges. Il commence par annoncer (*noverit caritas vestra, fratres mei*) qu'une certaine personne attaque l'Église et opprime avec violence les *pauperes Christi*. Cette personne a reçu trois avertissements ; ayant passé outre et persistant dans son attitude, elle doit maintenant rejoindre le feu éternel avec le diable, ses anges et tous les réprouvés. La phrase opérative est : « Nous excluons, nous excommunions, et nous déclarons frappé d'anathème... » Toute l'assemblée dit : « Fiat, Fiat, Amen » ou « Anathema sit. » Ce sur quoi les prêtres éteignent leurs cierges en les précipitant au sol. L'évêque doit ensuite expliquer aux gens, en termes simples et dans la langue populaire, la signification de ce qui vient de se passer, sans omettre de les avertir de ne pas s'associer avec la personne excommuniée, sous peine de recevoir le même sort²⁰. L'annonce, l'accusation et le traitement infligé ultimement au vilain sont tous identiques à ceux contenus dans la malédiction de Saint-Martial. Dans cette dernière, les moines (ou le prêtre) ne disent pas « nous excluons, etc. », mais prononcent comme première malédiction : « Qu'ils soient damnés, excommuniés et anathématisés. » A la suite des « Amen, Amen », le texte de Saint-Martial présente en conclusion la phrase : « Et que tout souvenir d'eux soit ainsi anéanti pour toujours et à jamais », accompagnée d'une liste de sept témoins. Les paroles prononcées et l'ordre observé suggèrent une cérémonie qui comportait l'extinction des cierges, le tout en présence de témoins.

Un ordre d'excommunication composé au IX^e siècle pour l'archevêque de Sens comprenait tous les éléments essentiels de la formule d'excommunication et de la malédiction monastique citées ci-dessus. Les offenseurs sont nommés, accusés, anathématisés, pour être ensuite systématiquement maudits à la manière du Deutéronome 27 et 28 : « Qu'ils soient maudits à la ville et aux champs, Amen ; qu'ils soient maudits dans leurs maisons et dans leurs fermes, Amen. » La phrase finale rapproche encore plus étroitement langage et rite : « Et de même que

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

ce cierge est éteint à la vue des hommes, que leur lumière soit éteinte pour l'éternité, Amen ²¹ ».

L'explication donnée en langue populaire par l'évêque à l'assemblée des profanes servait à assurer l'isolement social de la partie excommuniée et par là à intensifier la pression sociale exercée sur elle. L'admonition ou l'excommunication prenait généralement place après l'Évangile, à la fin de la messe des Catéchumènes, lorsque le sermon, s'il y en avait un, devait être prononcé. On peut supposer que c'était là le moment de la messe où le public était le plus nombreux et le plus attentif. L'archevêque Hincmar (845-882) avait toutefois remarqué que les malfaiteurs (qui venaient à l'église seulement par habitude) se hâtaient de sortir dès que l'Évangile avait été lu ; c'est pourquoi il avait notifié à ses prêtres, lorsque ceux-ci avaient à lire une admonition contre un malfaiteur, de ne pas le faire de la manière habituelle, après l'Évangile, mais sitôt après la lecture de l'Épître ²². Les aspects publics et populaires de la condamnation étaient donc essentiels au bon fonctionnement de l'excommunication.

Du VI^e au XI^e siècle, la signification de l'excommunication n'était pas aussi claire que les conciles de l'Église l'avaient établie dans la période antérieure ou les juristes par la suite ²³. Comme la pénitence était devenue un acte renouvelable, et en même temps relativement plus privé, l'excommunication était devenue parallèlement moins permanente et moins publique. Dans le royaume franc, les évêques firent de l'excommunication quelque chose de moins grave qu'elle ne l'avait été aux débuts de l'Église ; elle consistait en une exclusion temporaire des sacrements jusqu'à ce qu'amende soit faite. Rendant peut-être compte de ce déclin de l'excommunication, mais constatant en tout cas la plus grande efficacité de la malédiction, Grégoire de Tours a précisé qu'entendre lire au-dessus de sa tête le psaume 108, que nous avons vu plus haut, est plus terrible que d'être excommunié à vie ²⁴. En même temps, l'anathème, qui aux siècles précédents était essentiellement réservé aux hérétiques, était devenu une sorte d'excommunication de première classe conservant l'ancienne tradition : cérémonie publique, terribles malédictions, séparation à la fois des sacrements et de la communauté des chrétiens, sans grand espoir de réintégration. A l'époque de Grégoire, un concile, à Tours, avait fait mention d'un usurpateur des biens ecclésiastiques qui était mort « non seulement excommunié, mais anathématisé ²⁵ » ; la même expression « non seulement... mais » se retrouve encore dans le *Decretum* de Gratien, impliquant là aussi que l'anathème était à la fois plus élaboré et plus terrible qu'une « simple » excommunication ²⁶. Dans une certaine mesure, cette différence fut entérinée par la distinction définitive que les canonistes établirent au début du XIII^e siècle entre excommunications majeure et mineure, l'excommunication majeure correspondant à peu près à ce qui s'appelait auparavant anathème ²⁷.

L'anathème avait été défini comme une « condamnation à la mort éternelle » par le concile de Meaux en 845, juste à la période où les malédictions liturgiques semblent avoir été composées ²⁸. Ainsi défini, l'anathème était trop terrible pour qu'un évêque puisse en décider seul. Il ne pouvait déclarer l'anathème qu'avec le consentement de son archevêque ou de ses confrères, et cela seulement dans le cas d'un crime mortel et contre quelqu'un qui refuserait de se soumettre à tout autre forme de correction. Yves de Chartres inclut cette définition dans son recueil de canons plus de deux siècles plus tard ²⁹.

L'anathème avait également la particularité d'être souvent suivi du mot *maranatha*, une expression araméenne interprétée pendant longtemps comme une

affirmation de la venue du Seigneur, mais généralement acceptée maintenant comme une prière pour la Parousie signifiant : « Viens, ô Seigneur »³⁰. Quand les assassins de l'archevêque de Reims furent dénoncés en l'an 900, les mots clé utilisés étaient : « Nous les condamnons avec l'anathème de la malédiction éternelle... Qu'ils soient damnés en ville et à la campagne... Que sur leur tête tombent les malédictions dont Dieu, par l'intermédiaire de son serviteur Moïse, menaça les transgresseurs de la loi divine. Qu'ils soient anathématisés maranatha, et qu'ils périssent lors du second avènement du Seigneur³¹ ». Le rapport avec la Parousie est ici établi, sans explication toutefois pour les non-initiés. La même liaison, présentée cette fois comme la définition de *maranatha*, se trouve à la fin d'une formule d'excommunication dans un pontifical de Cologne datant du XI^e siècle : « *Sintque anathema maranatha idest pereant in secundo adventu domini*³² ». Telles élaborations textuelles et définitions étaient cependant exceptionnelles, et l'on a affaire ici à un phénomène tout autant psycholinguistique que philologique, car le mot avait de longue date été exploité pour sa sonorité plutôt que pour son sens. Saint Paul ne le traduit pas en grec lorsqu'il écrit (I Cor. 16 : 22) : « Si un homme n'aime pas notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathématisé, maranatha. » Il ne fut pas non plus traduit par la suite en latin. Il devint en revanche un terme mystérieux, sans signification précise, répétant en grande partie la sonorité du mot anathème qu'il suivait normalement. *Anathema maranatha* avait donc certaines qualités communes avec des formules magiques comme *amstramgram* ou *abracadabra*. Un dictionnaire récent de latin médiéval, intéressé non par le sens aramitique original, mais par ce que le mot signifiait pendant le Moyen Âge européen, définit simplement *maranatha* comme une formule de malédiction³³.

C'est probablement cet impact plus mystérieux et plus terrible de l'anathème qui anime la progression psychologique d'expressions comme *excludere*, *excommunicare*, *anathematizare*. La progression observée dans la charte pour Fécamp du duc Richard passe de séparation à malédiction, puis à anathème accompagné de malédiction perpétuelle³⁴. Bien qu'il existe de nombreux exemples où « excommunication » et « anathème » soient apparemment synonymes, dans les passages où une différence est établie, c'est l'anathème qui est le plus terrifiant et le plus durable.

Le pouvoir d'imposer l'un ou l'autre de ces châtiments était dévolu à l'épiscopat, mais il y avait éventuellement des incursions monastiques dans ce territoire réservé. Ceci provenait simplement de la confusion entre autorité épiscopale et autorité abbatiale, comme par exemple dans l'ancien monastère-diocèse de Saint-Germans en Cornouaille. Au X^e siècle au plus tard, l'abbé-évêque de ce monastère avait composé ou fait composer une formule d'excommunication qui fut par la suite incorporée au *Lanalet Pontifical*, un recueil de textes des X^e et XI^e siècles appartenant à l'abbaye de Jumièges. La progression des châtiments offre ici une variante intéressante par rapport à celle que nous venons d'examiner : « Nous excommunions... et nous séparons... et à moins qu'ils se repentent et nous satisfassent au plus vite... nous les frapperons de malédiction éternelle et les condamnerons à l'anathème perpétuel³⁵ ».

Une autre sorte de confusion, non institutionnelle cette fois, apparaît dans un récit trouvé dans le *Livre des Miracles de Sainte-Foy*. Il s'agit d'un chevalier nommé Rainon d'Aubin, qui constituait une continuelle source d'ennuis pour l'abbaye de Conques, à la fin du X^e siècle. L'histoire rapporte la rencontre de

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

Rainon avec l'un des moines, comment Rainon en vint à menacer la vie de ce dernier, et comment, par miracle, c'est finalement lui qui perdit la vie. L'intérêt porte ici sur la phrase glissée au début dans la présentation de Rainon : « Ce seigneur, qui avait été depuis longtemps excommunié par les moines du monastère... » Le compilateur de ces récits, Bernard d'Angers, avait étudié à Chartres et enseigné à Angers. On peut donc penser qu'il utilisait les termes techniques avec circonspection. Il se peut simplement que, dans les milieux monastiques contemporains, le terme « excommunier » n'adhérât pas très strictement à un sens technique ³⁶.

Les malédictions de Saint-Martial, comme nous l'avons noté plus haut, commençaient ainsi : *sint maledicti et excommunicati et anathematizati a consorcio omnium fidelium christianorum Dei*. On peut à la rigueur comprendre dans ces lignes l'expression du vœu des moines : ils désirent que ceci se réalise, avec l'espoir que quelqu'un survienne, investi de l'autorité nécessaire, et leur rende ce service. Mais une lecture plus simple verrait dans ces malédictions non seulement des souhaits, mais des actions réelles. En outre, les moines avaient sans conteste en leur pouvoir d'interrompre le courant des prières récitées normalement pour les fidèles décédés. Ils pouvaient également bannir de leurs sanctuaires les malfaiteurs vivants qui leur causaient des ennuis, ainsi que suspendre les prières adressées à leurs ancêtres et à leurs parents. De plus, un des thèmes qui revenait avec insistance dans les malédictions était celui des funérailles : ou bien on maudissait la dépouille mortelle des damnés, ou bien, plus spécifiquement, celle-ci recevait la sépulture d'un âne, ou encore elle restait exposée aux prédateurs. De cette manière immédiate et matérielle, les moines avaient donc le pouvoir d'excommunier leurs ennemis, c'est-à-dire de les exclure de l'ensemble de la communauté chrétienne, faite des vivants et des morts, dans laquelle eux-mêmes, les moines, servaient d'intermédiaires.

La tentative monastique la plus ambitieuse d'obtenir de l'extérieur le pouvoir d'excommunier les fauteurs de troubles se trouve dans la lettre ou l'excommunication dite du pape Léon. Dans une des versions de cette lettre, tous les noms se recourent et coïncident avec une année (938-939) du règne du pape Léon, le septième de ce nom ³⁷. Elle est adressée aux archevêques de Lyon, Tours, Bourges, Sens et Reims, ainsi qu'à leurs suffragants, leur demandant d'apporter leur soutien à l'abbé Odon et aux moines de Saint-Benoît-sur-Loire. Rappelons que l'abbé Odon de Cluny était aussi l'abbé de Saint-Benoît, approximativement entre 937 et 940, et que Léon VII le reçut à Rome vers 938. Vient ensuite une formule d'excommunication aussi riche et complète que celles que nous avons évoquées jusqu'alors, lancée au nom du pape contre tout ennemi éventuel de Saint-Benoît. Parallèlement à cette version, il en existe une autre, destinée à Saint-Martin de Tours ; elle est adressée aux archevêques et suffragants, abbés et communautés monastiques de France. Une autre version encore, comme celle-ci adressée de manière plus générale, avait pour objet de protéger les biens des serviteurs de Saint-Pierre, mais nous ne savons pas de quel Saint-Pierre, c'est-à-dire de quelle abbaye de Saint-Pierre, il s'agit ³⁸. Cette dernière version fut incorporée au *Pontifical romano-germanique*, ce qui assura à la lettre une large diffusion. Ce *Pontifical* prit sa forme définitive à Mayence entre 950 et 963. La date de composition de la lettre est donc réduite à la période 938-963. Il n'est pas impossible que ce document soit une fabrication française, sans aucune intervention du pape, voire même à son insu. D'un autre côté, les écrits de Léon

montrent bien qu'il soutenait activement la réforme monastique. On peut donc conclure que, même si la formule provenait réellement du pape, l'impulsion en avait été donnée très vraisemblablement par les milieux monastiques français, dans le cas présent par l'abbé de Cluny.

Dans l'ensemble, les moines prenaient soin d'obtenir l'autorisation nécessaire avant de prendre des mesures contre leurs ennemis. Peut-être n'y avait-il là rien d'autre que le besoin de justifier l'usurpation d'une prérogative épiscopale. Néanmoins, l'insistance de cette revendication d'autorité, y compris les cas où il n'y avait pas même mention d'excommunication, laisse supposer qu'il existait dans la société profane contemporaine un autre courant de malédictions, évidemment non autorisé, et que les moines avaient besoin de distinguer ce marché parallèle de leur propre marché. Les malédictions ne manquaient évidemment pas dans la littérature de l'époque, et quelques conciles ecclésiastiques avertissaient contre leur emploi³⁹. D'une manière ou d'une autre, les moines obtenaient une excommunication papale qu'ils pouvaient utiliser contre leurs ennemis. A Saint-Amand, ils avaient fabriqué un testament de leur saint fondateur contenant des malédictions contre quiconque viendrait déranger ses reliques. Et à Saint-Wandrille, ils prirent la peine extraordinaire d'établir sur une période de plus de cinq siècles, une chaîne ininterrompue d'autorité hiérarchique, en partie papale et en partie épiscopale, pour légitimer les malédictions qu'ils désiraient lancer. Ils réussirent à obtenir ainsi une forme d'excommunication adaptée à leur dessein, et qui fut peut-être, suivant la logique de Grégoire de Tours, plus efficace même qu'une véritable excommunication.

V. La liturgie monastique de la clameur

En plus des clauses de sanction et des formules d'excommunication, les malédictions trouvèrent leur expression dans la liturgie monastique rituelle appelée clameur. Sous la rubrique *Quomodo fiat clamor*, les instructions relatives à cette pratique apparaissent dans plusieurs coutumiers monastiques. Et comme un semblable chapitre était inclus en particulier dans les coutumes de Cluny, on peut supposer à coup sûr qu'il a été diffusé, sous la seule influence clunisienne, dans des centaines d'établissements monastiques.

Bernard de Cluny a donné un compte rendu relativement circonstancié de ce qui se passe « lorsqu'un pillard attaque les biens de l'Église et que les moines veulent faire connaître leur plainte au peuple ». Il convient de souligner cette implication du « peuple » dans la version de la clameur donnée par Bernard, et qui s'intitule en fait *Clamor pro tribulatione ad populum sive ad deum*. Un dimanche, les moines rassemblent les fidèles dans l'église principale. Pendant la messe, qui est chantée devant le crucifix, après l'Évangile et le Credo, un moine monte en chaire et explique l'origine et la nature des difficultés traversées par la communauté. Il propose de faire une collecte et de prier Dieu que les malfaiteurs renoncent à leurs mauvaises actions et se tournent vers le bien. Le texte conseille aussi qu'il ajoute quelques humbles paroles de persuasion : « Vous savez que si nos moyens de subsistance nous sont enlevés, nous ne pouvons plus vivre ; priez donc Dieu, mes frères, et nous aussi allons lui adresser une prière et une clameur. » Un répons est ensuite chanté ; toutes les cloches sont sonnées

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

lentement : puis sont chantés trois psaumes, additionnés d'autres prières propres aux périodes de calamité ⁴⁰.

Un livre liturgique venant de Saint-Martin de Tours fait une distinction entre grande et petite clameur. *Clamor parvus*, qui n'est qu'esquissé dans ses grandes lignes, s'ouvre sur un appel à Dieu tout-puissant, qui seul se préoccupe des fardeaux de tous *clamantium* à lui. Pendant ce temps, tous restent étendus au sol, sauf le prêtre qui s'agenouille devant l'autel, tenant dans ses mains l'hostie consacrée. Ils récitent ensuite les psaumes et l'on sonne les cloches. Le prêtre dit la collecte *Hostium nostrorum*, et tous se joignent à lui en disant « Amen » ⁴¹. En relisant la malédiction de Saint-Wandrille, nous trouvons, après une prolixie introduction historique, la rubrique *Invocatio ad deum*, où le prêtre commence par les mots *Omnipotens deus qui solus respicis afflictionem omnium ad te clamantium*. Après un appel à l'aide contre les tourmenteurs et les oppresseurs vient une série de malédictions dirigées contre eux. Ensuite on sonne les cloches, et les frères chantent un certain nombre de psaumes et de prières, entre autres la collecte *Hostium nostrorum*. A l'exception du psaume particulier requis dans la petite clameur, tous les éléments sont présents, et dans l'ordre prescrit. Le texte de Saint-Wandrille est beaucoup plus substantiel, mais il ne faut pas oublier que celui de Tours avait été conçu comme une simple esquisse. Le noyau du texte de Saint-Wandrille est conforme à la définition de la petite clameur. De manière analogue, le texte de Saint-Martial, qui n'a pas de rubrique et qui est inutilisable en soi, est conforme à la partie centrale encore plus restreinte du texte de Saint-Wandrille qui comporte les malédictions.

Ce qui apparaît sous la rubrique *magnus clamor* dans la liturgie de Tours est réellement la combinaison de deux éléments : une des prières de la catégorie *preces pro tribulatione*, et un cadre pour l'humiliation des reliques. Le texte de cette prière qui commence *In spiritu humilitatis* (Dan. 3 : 39), représente, dans tout ce complexe de pratiques et de textes, la partie la plus largement diffusée, ou du moins celle dont nous avons gardé le plus d'évidence ⁴². L'accusation contre les malfaiteurs, à savoir qu'ils *invadunt, depraedantur, vastant et diripiunt*, est exprimée exactement par les mêmes verbes dans les deux textes de Saint-Martial et de Saint-Wandrille. L'humiliation des reliques s'inscrit dans la pratique consistant à inverser complètement la hiérarchie de la vénération dans le but de montrer combien le saint souffre de la conduite de certains malfaiteurs, et par là d'exercer une pression non seulement sur ces derniers, bien sûr, mais aussi sur le saint, pour hâter la solution du conflit.

Parmi les récits de miracles (xi^e siècle) de Saint-Bavon de Gand, on trouve un bel exemple de ce type d'humiliation, et de son effet à deux niveaux culturels différents : c'est le cas de Siger de Meerbeke, qui pilla le hameau de Houtem appartenant à l'abbaye. Le premier niveau est représenté par les paysans de Houtem, qui se rendirent sur le tombeau de leur patron à Gand et s'écrièrent avec des larmes : « Bavon, soldat de Dieu, où es-tu donc ? » Ils lui racontèrent les ravages faits par Siger, et ensuite, pour réveiller le saint de son apparent sommeil, les femmes du groupe s'avancèrent avec un *vero femineo clamore*. Les moines prirent ensuite la relève, à leur niveau de symbolique consciente et savante, en plaçant les diverses reliques de l'abbaye sur une étoffe grossière à même le sol de l'église. Cette « déposition des saints » causa une tristesse plus grande encore que les souffrances des bonnes gens de Houtem. Les moines exhortèrent les paysans à la patience, et pendant ce temps excommunièrent Siger (*concio fratrum [...]*

Sigerem ammonebat sed quia noluit intelligere aut bene ageret excommunicabat). Siger finit par éprouver une douleur physique si intense que sur son lit de mort il demanda à être réconcilié avec les moines de Saint-Bavon, moment auquel les reliques furent remises à leur place en grande cérémonie⁴³. Ce processus de l'humiliation, à la fois populaire et savant, a été analysé habilement et de manière approfondie par Patrick Geary⁴⁴.

Les coutumes de Farfa exigent qu'un membre de la communauté monte en chaire pour raconter au peuple assemblé les « méfaits des persécuteurs ». Un autre moine le remplace ensuite et lit à l'encontre de ces malfaiteurs les anathèmes et malédictions venant de l'Ancien et du Nouveau Testament, choisis pour l'occasion et dans les limites de ceux que les moines avaient été autorisés à utiliser par l'évêque. On éteint les cierges ; on sonne toutes les cloches ; viennent ensuite les psaumes et collectes habituelles⁴⁵.

Les malédictions sont associées à l'humiliation des reliques et à la clameur non seulement dans les textes liturgiques, mais aussi dans certains commentaires de l'époque. Dans une lettre écrite entre 1093 et 1098 par Radbod II, évêque de Noyon, à l'évêque Lambert d'Arras, est discutée l'affaire d'un certain Anselme et de ses hommes, habitants du diocèse d'Arras, et responsables d'une série d'intolérables injustices commises contre l'abbaye de Saint-Amand. Radbod exhorte Lambert à excommunier Anselme jusqu'à ce qu'il donne satisfaction, et en outre à l'autoriser lui, Radbod, à excommunier également Anselme. Après cela, dit Radbod, si Anselme refuse toujours de coopérer, les moines de Saint-Amand (monastère d'où nous tenons à la fois une formule de malédiction et le texte *In spiritu humilitatis*) mettront par terre les reliques des saints et invoqueront l'assistance de Dieu dans l'affaire ; qui plus est, ils anathématiseront Anselme et ses complices à l'aide de malédictions et d'exécutions⁴⁶.

A la même époque, dans les décennies entourant l'année 1100, Étienne de Muret fit une de ses pénétrantes observations à propos de la pratique monastique contemporaine de la clameur. Ce célèbre ermite réformateur vivait dans la forêt de Muret sur le modèle des pères du désert égyptiens. Il n'a laissé aucun écrit, mais il dispensait généreusement ses conseils spirituels à tous ceux qui lui rendaient visite. Ses disciples imitèrent également l'expérience égyptienne en ce qu'ils rassemblèrent les préceptes du maître concernant la vie spirituelle en un *Livre de Sentences*. Ces préceptes, fortement inspirés du désert égyptien des IV^e et V^e siècles, sont en même temps très révélateurs du caractère original de la période transitoire entre le XI^e et le XII^e siècles. On peut également lire Étienne de Muret comme un critique du système monastique établi. Sa critique n'était pas méthodique, mais elle n'en était pas moins remarquablement approfondie, y compris sur le sujet de la clameur. « Lorsque quelqu'un fait tort à un groupe de religieux, et que ceux-ci en retour adressent une clameur à Dieu, déclamant des malédictions contre les malfaiteurs, cela revient à empêcher le Seigneur de rendre justice. » Le Seigneur, dit-il, les avertirait qu'en réalité, ils se maudissent eux-mêmes. La marche correcte à suivre serait que les moines fassent observer au malfaiteur en quoi consiste son tort. S'il apparaissait qu'il avait agi par nécessité, les moines devraient alors lui venir en aide. Si en revanche il avait agi par orgueil, la communauté tout entière devrait se rassembler pour prier Dieu avec ferveur qu'il renonce à son entreprise, et le Seigneur ou bien le convertirait, ou bien le ferait répondre à la justice divine⁴⁷.

La spiritualité d'Étienne de Muret était radicalement nouvelle, entre autres

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

parce qu'elle ne tablait pas sur la présence active du diable. Alors que les malédictions, d'une certaine manière, exhortent Dieu à suspendre sa bienveillante protection, laissant ainsi les forces du mal omniprésentes s'emparer de la victime désignée ; pour Étienne, qui était après tout contemporain d'Anselme, d'Abélard et de Bernard, les moines ne devraient pas se fier à leur propre colère, ni présumer émouvoir Dieu avec des malédictions, mais au contraire mettre toute leur foi dans le Dieu d'amour et de rédemption.

Face à cette attitude de pure confiance dans le jugement divin suggérée par Étienne de Muret, l'alternative était *ira mea*, la nécessité de répondre devant une autorité publique constituée comme il s'en reformait partout et avec succès au début du XII^e siècle. La voie choisie était évidemment plus souvent le recours à l'autorité publique que la foi confiante en l'intervention divine recommandée par Étienne. Cette désertion générale de la liturgie monastique pour la loi peut étayer notre investigation finale concernant non pas le comment et le pourquoi du déclin de la clameur et de ses malédictions, mais plutôt celui de son apparition initiale.

VI. Origines de la clameur

Les origines de la clameur sont à la fois littéraires et historiques. Les origines littéraires sont évidemment bibliques ; elles incluent, plus spécifiquement, les humbles requêtes de Tobie, Sarah, Judith et Esther. Tobie commence à prier dans les larmes, et invoque la merci de Dieu. Alors que cette prière concerne la situation du peuple hébreu, celle de Sarah reste sur un plan strictement personnel. Judith, priant pour la libération de son peuple, est particulièrement remarquable par son humble attitude : elle porte un cilice, met des cendres sur sa tête, et se prosterne devant le Seigneur ; de cette manière elle *clamabat ad Dominum*. Comme elle, Esther souligne l'état de grande humiliation, jeûne y compris, comme condition nécessaire à la présentation d'une requête au Seigneur. Ajoutons à ceci les psaumes, en particulier le psaume 101 (*oratio pauperis*), qui fut si largement absorbé par la liturgie monastique. On pourrait citer encore d'autres sources, et signaler aussi un descendant tardif de la clameur — le *Salve Regina*⁴⁸. Mais cette direction de recherche nous renseigne tout au plus sur la forme particulière que prit la clameur une fois qu'elle eut fait son apparition, sans nous aider pour autant à expliquer les raisons de cette apparition.

La source historique de la clameur, d'autre part, remonte à la langue et à la pratique juridiques. *Clamor* signifie plainte légale, et un *clamator* est un plaignant. Mais avant de nous laisser entraîner par l'évocation erronée de salles de tribunal bien policées, insistons d'abord sur tout cet aspect de la clameur qui suggère le bruit. L'Antiquité tardive nous a légué mainte représentation de gens du peuple se pressant autour du siège d'un magistrat provincial romain, ou de semblables foules encerclant le pilier, la cabane ou la chaire d'un saint homme, dans un cas comme dans l'autre clamant attention pour présenter leur requête⁴⁹. Les riches, eux, avaient accès à l'autorité de manière plus ordonnée, plus sûre et aussi moins éprouvante physiquement.

Grégoire de Tours parle de *magnus clamor* adressé par un groupe de pauvres gens (*pauperes*) au roi Guntram à propos de certains puissants (*potentes*), appartenant à l'entourage de son prédécesseur Chilpéric, qui avaient dévasté leurs terres. Les plaignants obtinrent l'approbation de Guntram, et bien que nous

n'ayons pas à commenter ici la décision elle-même, il est important de remarquer que Guntram, caractérisé par Grégoire comme un *rex bonus*, donna pleine audience à ces pauvres gens⁵⁰. En effet, une des préoccupations constantes de la législation franque était précisément cette protection du droit d'accès des pauvres à la justice. Un capitulaire de Charlemagne paru à Mantoue, en 781, s'ouvre sur un ordre à tous les évêques, abbés et comtes de donner audience et de faire entière justice aux cas concernant les églises de Dieu, les veuves, les orphelins et les « moins puissants »⁵¹. Dans un capitulaire de 789, il est ordonné aux comtes d'entendre en premier lieu les cas des mineurs et des orphelins : cette recommandation se répéta lors des décennies suivantes avec de légères variantes qui incluaient les veuves, les orphelins et les pauvres gens⁵². Le capitulaire de Thionville, 805, rappelle aux officiers du roi que les porte-parole des églises, des veuves, des orphelins et des mineurs « portant plainte (*clamantes*) devant les tribunaux publics ne doivent pas être considérés avec mépris, mais au contraire entendus attentivement⁵³ ». Dans les années 820, la cour impériale réitéra la plupart de ces points dans un article d'un capitulaire : « Quant aux affaires des veuves, mineurs, orphelins ou autres pauvres, que leurs disputes et complaints soient entendues et réglées pendant la première séance avant midi, et que l'après-midi soient entendus les cas concernant la couronne, les églises ou les puissants, parce que les pauvres sont privés des moyens de se protéger eux-mêmes tant qu'ils n'ont pas reçu justice — raison pour laquelle ils apportent tant de complaints à nos oreilles (*tantos clamores faciunt ad aures nostras*)⁵⁴. » La réitération de ces directives atteste peut-être la difficulté que les pauvres rencontraient pour exposer leurs doléances. Il reste que, dans la basse Antiquité et dans l'Europe carolingienne, *clamor* était une notion juridique, désignant la présentation par les pauvres d'une affaire, d'une complainte ou d'un appel devant un tribunal dûment constitué.

Dans la société carolingienne, les « pauvres », ne l'oublions pas, étaient des gens libres qui, pour une raison ou pour une autre — la mort d'un protecteur dans le cas des veuves et des orphelins, ou la renonciation volontaire dans le cas des moines — se trouvaient dépossédés de leur pouvoir⁵⁵. C'était précisément cette catégorie de personnes qui s'appuyaient sur l'existence légale de la clameur pour faire entendre leur voix en temps de détresse. Il n'est donc pas surprenant que, dans la période carolingienne tardive, les « pauvres » moines, avec leur richesse et leur érudition, aient créé, lorsqu'ils étaient confrontés à de graves difficultés et en l'absence d'autre moyen de réponse, militaire ou juridique, leur propre *clamor*, qu'ils pouvaient alors adresser aux autorités constituées de leurs temps et de leur société, à savoir Dieu et ses saints. Le célèbre appel des moines de Saint-Philibert demandant protection au roi Pépin d'Aquitaine contre les pilliers en l'an 836 est un exemple familier à tous les spécialistes de cette période⁵⁶. Trois décennies avant, Charlemagne conseillait déjà dans un capitulaire de ne pas attendre d'édit royal « lorsque survenait la famine, la peste ou autre épidémie, un temps hors de saison ou toute autre tribulation », mais de prier directement pour la merci de Dieu⁵⁷. A l'époque, dans les circonstances dramatiquement pressantes de l'année 836, le roi n'était à même d'offrir aucune aide matérielle aux moines de Saint-Philibert qui avaient fait appel à lui, et ne pouvait que leur conseiller d'emporter les reliques des saints dans un endroit plus sûr. Devant cet échec de l'autorité publique, la prière devint le substitut de la protection et de l'adjudication légales.

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

Un siècle et demi plus tard, n'y eut-il pas un élément monastique essentiel dans les conciles où fut établie la paix de Dieu ⁵⁸ ? Leurs canons, pour ne citer que ceux du premier concile à Charroux en 989, résonnent de malédictions et d'anathèmes, maintenant familiers ⁵⁹. On ne s'étonnera pas non plus de voir l'abbé de Saint-Martial proposer aux prélats du concile de Limoges en 1031 (quand fut déclarée l'apostolicité de saint Martial) un interdit contre les malfaiteurs, pendant lequel tous les autels du diocèse seraient dépouillés de leurs ornements et les fidèles se réuniraient chaque matin pour réciter des prières *pro tribulatione* ⁶⁰. C'est précisément ce passage, d'abord de la loi à la liturgie et puis, à travers le mouvement pour la paix de Dieu, de la liturgie de nouveau à la loi, qui illustre le plus clairement la signification et l'utilité des malédictions monastiques, entre l'écroulement de l'autorité carolingienne et la formation au XII^e siècle de puissantes principautés.

Lester K. LITTLE
Smith College
Traduction Manon Waller

NOTES

1. Cet article fait partie de toute une suite de recherches sur l'histoire et la fonction des malédictions. Je tiens à exprimer ma reconnaissance à plusieurs collègues pour l'aide qu'ils m'ont apportée, et en particulier à Caroline W. Bynum, Patrick Geary, Mary M. McLaughlin, Charles M. Radding et Barbara H. Rosenwein, ainsi qu'aux participants de trois réunions : le séminaire de Jacques Le Goff à l'École des hautes études en sciences sociales, le *Circolo medioevistico romano* dirigé par André Vauchez, et un séminaire du Prof. Robert L. Benson à l'UCLA. Je voudrais aussi remercier Noëlle de La Blanchardière, directrice de la Bibliothèque de l'École française de Rome, de l'accueil reçu dans cette bibliothèque pendant plusieurs séjours romains.

2. Paris, BN, lat. 5/II, f^o 220-220v^o. Toutes les références sont faites à l'édition que j'ai publiée dans « Formules monastiques de malédiction aux IX^e et X^e siècles », *Revue Mabillon*, LVIII, 1975, pp. 377-399. Alors que j'étais d'accord (*ibid.*, p. 377) avec l'argument datant cette Bible de la seconde moitié du IX^e siècle, je suis maintenant convaincu par la démonstration du Prof. Carl Nordenfalk qu'il a bien voulu me communiquer, et qui date la Bible un siècle plus tard ; cf. son « Karolingisch oder ottonisch ? Zur Datierung und Lokalisierung der Elfinbeine Goldschmidt » I, pp. 120-131, dans *3. Kolloquium über spätantike und frühmittelalterliche Skulptur*, Mayence, 1974, p. 45, n. 2.

3. Le Prof. John Benton du California Institute of Technology a eu l'amabilité d'attirer mon attention sur ces neumes. J'ai beaucoup gagné en en discutant avec mon collègue du département de musique de Smith College, le Prof. Paul R. Evans, qui a travaillé abondamment sur les partitions manuscrites de Saint-Martial.

4. Matt. 5 : 39 et Luc 6 : 29 ; Rom. 12 : 14.

5. *Regula monachorum*, iv. 32, R. HANSLIK (éd.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, LXXV, Vienne, 1960, p. 31.

6. Publiée dans « Formules monastiques de malédiction », pp. 390-399.

7. J.-D. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XI, pp. 1043-1046. Sur l'emploi de la généalogie pour renforcer les défenses de patrimoines épiscopaux au IX^e siècle, voir M. SOT, « Historiographie épiscopale et modèle familial en Occident au IX^e siècle », *Annales E.S.C.*, n^o 3, 1978, pp. 433-449.

8. Voir « Formules monastiques de malédiction », p. 382, n. 13.

9. *Vita Amandi*, B. KRUSCH (éd.), dans *MGH, Scriptores rerum merovingicarum*, V, pp. 450-456, 483-484.

10. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Aubin d'Angers*, A. Bertrand DE ROUSSILLON (éd.), 3 vols., Angers, 1903, n. 11, I, pp. 23-24.

11. *Codex diplomaticus Cavensis*, M. MORCALDI, M. SCHIANI, et S. DE STEPHANO (éds), 8 vols. Naples, 1873-1893, *passim*.
12. A. GIRY, *Manuel de diplomatique*, Paris, 1894, pp. 562-568.
13. M. ZIMMERMANN, « Protocoles et préambules dans les documents catalans du x^e au xii^e siècle : évolution diplomatique et signification spirituelle », *Mélanges de la Casa de Velazquez*, X, 1974, pp. 41-76.
14. E. Z. TABUTEAU, « Transfer of property in eleventh-century Norman Law », Ph. D. thesis, Harvard University, 1975, pp. 827-852. Lu et cité avec l'aimable permission de l'auteur.
15. E. JOHN, « *Secularium Prioratus* and the Rule of St. Benedict », *Revue Bénédictine*, LXXV, 1965, pp. 212-239.
16. R. D'ABADAL, « Com neix i com creix un gran monestir pirinenc abans de l'any mil. Eixalada-Cuixa », *Analecta Montserratensia*, VIII, 1954-1955, pp. 319-321.
17. D. C. DOUGLAS, « The first ducal charter for Fécamp », dans *L'Abbaye Bénédictine de Fécamp*, 4 vols, Fécamp, 1959-1963, I, pp. 45-46.
18. *Anglo-Saxon Charters*, éd. et trad. A. S. ROBERTSON, Cambridge, 1939, p. 45.
19. M. ZIMMERMANN, *op. cit.*, p. 53.
20. *Le Pontifical Romano-Germanique du X^e siècle*, C. VOGEL, et R. ELZE (éds), 3 vols. *Studi e testi*, 226-227, 269. Vatican, 1963-1972, I, pp. 308-311.
21. L. D'ACHERY, *Spicilegium*, III, Paris, 1723, pp. 320-321.
22. *PL*, CXXVI, p. 101.
23. F. E. HYLAND, *Excommunication, its nature, historical development and effects*, Catholic University of America, Canon Law Studies, n^o 49, Washington, D. C., 1928, pp. 19-24 ; F. X. LAWLOR, « Excommunication », *New Catholic Encyclopedia*, V, pp. 704-705.
24. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, v. 18, B. KRUSCH (éd.), *MGH. Scriptores rerum merovingicarum*, I, Hanovre, 1885, p. 214. Robin Silver et Merli Kaplan, de Smith College, m'ont aimablement indiqué ce passage.
25. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, IX, pp. 803-804.
26. *Decretum*, Causa III, Questio IV, cap. XII, dans *Corpus juris canonici*, E. FRIEDBERG (éd.), 2 vols, Leipzig, 1879-1881, I, p. 514.
27. *Decretal. Greg. IX*, lib. V, tit. XXXIX, cap. I.IX (*ibid.*, II, p. 912).
28. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XIV, p. 832.
29. YVES DE CHARTRES, *Panormia*, v. 93, *PL*, CLXI, p. 1232.
30. *The Oxford dictionary of the christian Church*, F. L. CROSS (éd.), 2^e éd., Londres, 1974, s. v. « Maranatha ».
31. H. C. LEA, *Studies in church history*, 2^e éd., Philadelphie, 1883, p. 313.
32. MS. Vatican, Ottob. lat. 167, f^o 103v^o ; cf. MS, Valenciennes, Bib. mun. 107, f^o 85v^o. Cette dernière référence m'a été aimablement communiquée par le Prof. Geary.
33. J. F. NIERMEYER, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leyde, 1976, p. 651. Cf. DU CANGE, *Glossarium*, IV, Venise, 1739, col. 471, qui donne d'abord le sens « syriaque » : « *Dominus venit* », suivi de cette définition : « *Imprecationis genus quod in chartarum infractores intentari solitum erat.* »
34. D. C. DOUGLAS, *op. cit.*, p. 51.
35. *Pontificale Lanaletense : A Pontifical formerly in use at St. Germans, Cornwall* (Bibliothèque de la ville de Rouen, A. 27 CAT. 368), G. H. DOBLE (éd.), Henry Bradshaw Society, LXXIV Londres, 1937, pp. 130-131. Pour l'analyse d'une semblable escalade de l'excommunication à l'anathème, voir M. ZIMMERMANN, *op. cit.*, p. 61.
36. *Liber miraculorum sancte Fidis* i. 5, A. BOUILLET (éd.), Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, Paris, 1897, p. 25.
37. M. PROU et A. VIDIER (éds), *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*, 2 vols, Documents publiés par la Société historique et archéologique du Gâtinais, V, Paris, 1900-1907, I, pp. 114-119.

LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

38. J. RAMACKERS (éd.), *Papsturkunden in Frankreich*, V, Göttingen, 1956, pp. 344-345.
C. VOGEL et R. ELZE, *op. cit.*, I, pp. 315-317.
39. *MGH, Leges*, Sectio III : *Concilia, II, Concilia aevi Karolini*, pp. 292, 670.
40. BERNARD DE CLUNY, *Ritus et consuetudines cluniacenses*, XI, M. HERRGOTT, (éd.), *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, pp. 230-231.
41. E. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, 4 vols, Anvers, 1763-1764, II, p. 321.
42. Dans des bibliothèques publiques françaises, V. LEROQUAIS a trouvé dix-huit versions de la clameur : *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 4 vols, Paris, 1924, I, pp. 53, 75, 147, 184, 190, 274, 349, 356 ; II, pp. 43, 157, 196, 197, 347 ; III, p. 176 ; *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques de France*, 4 vols, Paris, 1937, I, p. 143 ; *Les psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France*, 3 vols, Mâcon, 1940-1941, I, pp. 115, 121 ; II, p. 261.
43. M. COENS, « Translations et miracles de saint Bavon au XI^e siècle », *Analecta Bollandiana*, LXXXVI, 1968, pp. 63-64.
44. Voir son article dans cette revue. Cf. N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints*, Paris, 1975, pp. 226-228.
45. *Consuetudines Farfenses*, B. ALBERS (éd.), *Consuetudines monasticae*, I, Stuttgart et Vienne, 1900, pp. 173-174.
46. *PL*, CLXII, 656-657. Dom Jean Becquet a eu l'amabilité de m'indiquer cette lettre. La formule de malédiction se trouve dans le manuscrit de Valenciennes cité plus haut à la n. 32.
47. *Liber de doctrina* lix, dans *Scriptores Ordinis Grandimontensis*, J. BECQUET (éd.), *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, VIII, Turnhout, 1968, p. 35.
48. R. BAUERREIS, « Der "clamor", eine verschollene mittelalterliche Gebetsform und das Salve Regina », *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, LXII, 1949-1950, pp. 26-33 ; J. M. CANAL, « De "Clamoribus liturgicis" et de antiphona "Salve Regina" », *Ephemerides liturgicae*, LXXII, 1958, pp. 199-212.
49. P. BROWN, « The rise and function of the holy man in late Antiquity », *Journal of Roman studies*, LXI, 1971, pp. 80-101 ; *The World of Late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammed*, Londres, 1971, pp. 37, 43, 99, 103, 107.
50. *Historia Francorum* vii. 7, 19, KRUSCH (éd.), pp. 295, 301 ; pour le « bon roi », iv.25 (*ibid.*, p. 160).
51. *MGH, Leges*, Sectio II : *Capitularia regum francorum*, I, A. BORETIUS (éd.), Hanovre, 1883, p. 190.
52. *Ibid.*, pp. 63, 209, 281.
53. *Ibid.*, p. 122.
54. *Ibid.*, p. 333.
55. K. BOST., « Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum "Pauperismus" des Hochmittelalters », dans *Alteuropa und die moderne Gesellschaft : Festschrift für O. Brunner*, A. BERGENGRUEN et L. DEIKE (éds), Göttingen, 1963, pp. 60-87 ; J. DEVISSE, « *Pauperes et Paupertas* dans le monde carolingien : ce qu'en dit Hincmar de Reims », *Revue du Nord*, XLVIII, 1966, pp. 273-289.
56. FALCON DE TOURNUS, *Chronicon Trenorcienses xviii*, P.F. CHIFFLET (éd.), *Histoire de l'abbaye royale et de la ville de Tournus*, Dijon, 1664, pp. 13-14 ; Ermentaire, *De vita, translationibus et miraculis S. Philiberti abbatis libri tres*, ii, 1 (*ibid.*, pp. 88-89).
57. *Capitularia regum francorum*, I, pp. 122-123.
58. Sur la paix de Dieu, voir R. BONNAUD-DELAMARE, « Les institutions de la paix en Aquitaine au XI^e siècle », dans *La Paix*, Recueils de la Société Jean Bodin, XIV, 2 vols, Bruxelles, 1962, I, pp. 415-487 ; G. DUBY, « Les laïcs et la paix de Dieu », dans *I Laici nella « Societas Christiana » dei secoli XI e XII*, Miscellanea del centro di studi medioevali, V, Milan, 1968, pp. 448-461 ; et H. E. J. COWDREY, « The peace and the truce of god in the eleventh century », *Past and Present*, n° 46, 1970, pp. 42-67.
59. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XIX, pp. 89-90.
60. *Ibid.*, p. 541.