



Réforme monastique et transformation sociale

Barbara H. Rosenwein



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/11956>

DOI : [10.4000/cem.11956](https://doi.org/10.4000/cem.11956)

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Édition imprimée

Pagination : 00

ISSN : 1623-5770

Référence électronique

Barbara H. Rosenwein, « Réforme monastique et transformation sociale », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 15 | 2011, mis en ligne le 08 janvier 2013, consulté le 22 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cem/11956> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.11956>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2022.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Réforme monastique et transformation sociale

Barbara H. Rosenwein

- 1 En 2008, Isabelle Rosé a publié un livre sur Odon, le second abbé de Cluny, intitulé *Construire une société seigneuriale*¹. Le fait qu'un ouvrage sur un monastère célèbre pour sa vie spirituelle puisse se focaliser sur la société environnante dénote un changement radical de perspective. Les origines du monachisme sont structurellement liées au rejet du monde et les moines de Cluny se sont conformés à cet idéal². De fait, suivant l'historiographie traditionnelle de Cluny, mise en forme au XIX^e siècle (si ce n'est avant), la finalité propre au monachisme « réformé » – le monachisme qui a fleuri après la disparition de l'empire carolingien et qui est avant tout associé à Cluny – était de se « libérer lui-même du monde ». Les études sur Cluny ont pris à la lettre l'acte de fondation du monastère, qui libérait la communauté établie à Cluny de toute forme d'entrave des pouvoirs temporels en la plaçant sous la protection des saints romains, Pierre et Paul.
- 2 Le réexamen par I. Rosé du monachisme clunisien et du rôle d'Odon en son sein résulte d'une longue évolution historiographique. Deux ans après la publication de son livre, le changement de perspective a été « institutionnalisé » (si l'on peut dire) à l'occasion des deux colloques internationaux organisés à l'occasion de la célébration du XI^e centenaire de la fondation de Cluny en 2010, à Romainmôtier (du 24 au 26 juin) et à Cluny même (du 9 au 12 septembre). Le titre d'ensemble donné aux deux rencontres est immédiatement parlant : « Le monachisme et la société au premier âge féodal ».
- 3 L'objet du présent article, qui reprend la substance de la leçon inaugurale prononcée à Romainmôtier le 24 juin 2010, est double : d'une part, retracer les développements historiographiques qui ont amené à se concentrer à ce point sur la société à l'occasion du XI^e centenaire, de l'autre, suggérer une autre approche possible dans l'étude des relations de Cluny et de la société environnante, dans l'adoption puis dans l'élaboration de la définition d'un certain nombre de « normes émotionnelles » – expression que je serai amenée à définir en cours d'exposé.

La longue évolution historiographique

- 4 Un point de départ approprié de l'enquête est fourni par le congrès organisé à l'occasion du millénaire de la fondation de Cluny, il y a cent ans³. Lors de cette rencontre, personne ne s'est intéressé au rôle de Cluny dans la société. Ou, si les congressistes réunis l'ont fait, c'est sous le biais d'une force civilisatrice, d'un outil propre à rendre le monde un peu moins « mondain ».
- 5 Pour les participants aux célébrations du millénaire, Cluny était avant tout une institution religieuse séparée du monde. Second point important : c'était une institution « française », ne touchant à l'histoire d'autres pays que dans la mesure où Cluny était un « chef d'ordre » à la tête d'un réseau d'établissements très largement répandu. Beaucoup des participants au millénaire étaient moines⁴ ; tous les intervenants étaient français ; on ne comptait aucune femme, pas plus dans les interventions au congrès, que pour les toasts des banquets, même si une femme fit lecture d'un poème en l'honneur de Lamartine⁵.
- 6 Il y avait pourtant des similitudes entre les problèmes abordés en 2010 et ceux du millénaire de 1910. Les congressistes de 1910, comme en 2010, ont consacré du temps, par exemple, à la liturgie, à l'art et à l'architecture, les questions monumentales étant alors discutées sans référence à l'archéologie des bâtiments, puisque les premiers sondages ne commencèrent à Cluny qu'en 1913-1914. Peu de temps après, Kenneth John Conant entama ses fouilles sous les auspices de la *Medieval Academy of America*. Les conclusions de Conant furent ensuite longuement reprises par les historiens et les historiens de l'art, même si ses théories furent âprement discutées et critiquées dès la publication de la synthèse, longuement attendue : *Cluny. Les églises et la maison du chef d'ordre*⁶. Les contributions d'Anne Baud et de Christian Sapin, en 2010, ont rendu hommage à Conant, « le grand archéologue américain », tout en révisant profondément ses conclusions. Entre autres choses, ils ont mis en relief la nécessité d'intégrer les recherches sur les structures matérielles du monastère dans l'ensemble constitué de l'abbaye et de la ville de Cluny elle-même, « car il ne s'agit pas d'un monument isolé⁷ ».
- 7 Les savants réunis en 1910 voyaient les choses autrement. Pour eux, les chants, les peintures, les sculptures et les bâtiments de Cluny étaient le creuset où avaient pu s'exercer d'« habiles ouvriers indigènes ». « L'ordre de Saint-Benoît fut une pépinière d'architectes, de sculpteurs, de peintres-décorateurs », a écrit l'archéologue Eugène Lefèvre-Pontalis⁸. Ces travailleurs étaient partie prenante de la mission civilisatrice de la France : « Nous irons à Cluny [pour le millénaire] pour y chanter l'hymne à la Civilisation », déclara Léon de Tinseau, membre associé de l'académie de Mâcon, l'institution en charge de l'organisation du millénaire. Et de poursuivre : « Aucun pays, pendant vingt générations, n'a travaillé au bonheur de l'humanité comme l'a fait la France [...] par la main des ouvriers de Cluny⁹. » Le seul intervenant du congrès à aborder la vie des campagnes n'hésita pas à parler de l'« action bienfaitrice de ces grands réformateurs », établissant un lien entre la seigneurie clunisienne et « la civilisation portée dans les lieux les plus sauvages¹⁰ ». De pareilles conceptions firent de Cluny « un asile et un îlot de paix au milieu de l'anarchie féodale », mais non une partie intégrante de sa propre société¹¹.
- 8 Quelles sont les étapes historiographiques franchies en un siècle, de 1910 à 2010 ? L'intérêt que nous portons aujourd'hui à l'articulation entre réforme monastique et société féodale est l'héritage de deux courants historiographiques initialement séparés,

ceux de l'historien allemand Herbert Grundmann, d'un côté, et du médiéviste français, figure emblématique des *Annales*, Marc Bloch, de l'autre, qui ont l'un et l'autre publié leurs travaux les plus importants dans la première moitié du XX^e siècle – Marc Bloch disparaît dans les conditions qu'on sait, en 1944. La génération suivante a fait confluer ces deux courants, dont la combinaison a mené à nos préoccupations actuelles en matière d'histoire sociale.

- 9 En 1935, Herbert Grundmann, dans son livre fondateur, *Religiöse Bewegungen*, mit en valeur deux problèmes soulevés par l'histoire religieuse pratiquée à cette époque. Premièrement, le fait qu'elle était rarement conçue comme un tout : les catholiques étudiaient les ordres religieux – souvent leurs propres ordres religieux –, tandis que les protestants se concentraient, eux, sur les hérésies médiévales¹². Second problème, les historiens plus intéressés par les mouvements religieux en général – les historiens marxistes, par exemple – en rejetaient le sens social et économique, pas « le sens ou la dimension religieuse »¹³. Grundmann entendait justement articuler les deux approches, en traitant à la fois de l'orthodoxie et des dissidences : « *gemeinsam in einem geschichtlichen Zusammenhang der religiösen Entwicklung des Abendlandes stehen* »¹⁴. Ce qui supposait de prendre en considération les contextes sociaux dans lesquels ces mouvements avaient pris forme. Dans un chapitre clé, Grundmann a ainsi démonté l'argument suivant lequel les mouvements religieux, inspirés par la pauvreté apostolique, étaient nés « *aus den untersten sozialen Schichten* », soutenant au contraire que les *Humiliati*, les Vaudois et les Franciscains avaient été rejoints et dirigés par des riches et, même fréquemment, par des membres de l'aristocratie¹⁵.
- 10 Le livre de Grundmann, écrit avant la seconde guerre mondiale, a rapidement été lu et favorablement reçu par les historiens laïques démocrates-chrétiens dans l'Italie d'après-guerre¹⁶. Dans les années 1950, par exemple, Raoul Manselli, citant Grundmann, a exploré le dualisme cathare comme composante « *dell'inquietudine spirituale degli uomini d'ogni classe sociale e d'ogni grado di cultura* »¹⁷. Le maître de Manselli, Raffaello Morghen, a inclus les hérétiques dans son livre sur le Moyen Âge chrétien (*Medioevo cristiano*)¹⁸. De son côté, Cinzio Violante a trouvé des ferments économiques et sociaux à l'étude de l'effervescence religieuse du XI^e siècle à Milan¹⁹.
- 11 De fait, les années 1950 et 1960 virent les historiens européens s'intéresser aux connexions entre mouvements religieux et société. En 1953, l'Anglais Richard W. Southern explorait la dépendance profonde des monastères à l'égard du patronage de l'aristocratie laïque, s'intéressant aux rapports entre les formes de piété laïque et les modèles monastiques²⁰. En 1961, l'Irlandais Peter Brown publiait un article fondateur sur les fonctions sociales des saints ascètes dans l'Antiquité tardive comme médiateurs, aussi bien entre voisins en conflit qu'entre les hommes et Dieu²¹. En Allemagne de l'Ouest, tout juste deux ans avant la publication de l'article de Brown, un groupe de chercheurs, conduits par Gerd Tellenbach, traitait de Cluny sous l'angle de la *Landesgeschichte*, mettant le monastère « *im Rahmen der politischen Gewichtsverhältnisse, der sozialen Zustände und Bewegungen, der wirtschaftlichen Bedingtheiten, der geistigen Bewegungen innerhalb einer ganzen Landschaft* »²².
- 12 En France, le Dominicain Marie-Dominique Chenu examinait, dans les mêmes années, les tentatives novatrices de rupture entre idéal religieux et ordre social. Au XII^e siècle, alors que le monachisme était profondément imbriqué dans la société féodale – sa logique économique, ses règles, son système de prélèvement –, des hommes – il parlait rarement des femmes – se mirent en quête de nouvelles formes de vie apostolique²³.

Dans *La théologie au douzième siècle*, publié en 1957, Chenu n'envisageait pas la théologie comme la science sans histoire de Dieu, mais comme le travail des hommes dans des contextes sociaux précis²⁴. Ainsi, les moines, qui appartenaient à l'ordre féodal, avaient une sorte de théologie, et, les maîtres, éloignés du monde des campagnes et intégrés dans celui des villes, en produisirent une autre²⁵. L'historien américain Lester K. Little poursuit dans la direction ouverte par Chenu, mettant en relation le monachisme clunisien et l'économie du don au haut Moyen Âge, tout en établissant un lien entre les Cisterciens et les Mendiants et la nouvelle économie monétaire des XII^e et XIII^e siècles²⁶.

- 13 Revenons maintenant en arrière. Très peu de temps après la sortie des *Religiöse Bewegungen* de Grundmann, paraissant le chef-d'œuvre de Marc Bloch, *La société féodale*, dont le titre même est un défi à la pertinence de l'étude d'éléments isolés constitutifs d'un tout²⁷. La seule bifurcation proposée par Bloch est entre le premier et le second âge féodal, une périodisation rendue nécessaire par les changements économiques et politiques. Bloch ne s'intéresse que ponctuellement à l'Église – en dehors des monastères et des ordres religieux –, sauf quand il aborde le problème de l'avouerie, des seigneuries ecclésiastiques et des « mentalités religieuses ». Mais sa vision du monde ordonnée en fonction des liens d'homme à homme supposait de donner une place à la sphère ecclésiale. N'oublions pas que Bloch avait déjà, en 1924, dans *Les rois thaumaturges*, articulé histoire religieuse et histoire séculière²⁸.
- 14 C'est à Georges Duby qu'il revient d'avoir, le premier, relevé le défi lancé par Bloch, serait-ce de façon détournée, en ayant recours aux chartes monastiques pour mener une enquête de pure histoire sociale²⁹. Il n'était certes pas le premier à exploiter le chantier ouvert par les chartes de Cluny, publiées au tournant des années 1900 par Bernard et Bruel ; André Déléage l'avait déjà fait dans son étude de l'organisation du monde rural bourguignon avant l'an Mil³⁰. Mais Duby a bien été le premier à recourir aux chartes monastiques pour reconstruire une microsociété féodale. Ses conclusions sont venues remettre en cause la périodisation de Bloch, dont le premier âge féodal débutait du milieu du IX^e siècle pour se poursuivre jusque dans les années 1050, moment de démarrage du second âge féodal marqué par l'émergence de la chevalerie, l'apparition de la bourgeoisie et le renforcement des pouvoirs publics. Duby, travaillant sur les chartes de Cluny, fit commencer le féodalisme plus tard : « vers 980 apparaissent [...] la plupart des caractères de la structure communément appelée féodale ; ils commencent à s'altérer à partir de 1160 et, vers 1220, font décidément place à de nouveaux traits³¹ ». Il n'y avait donc pour lui qu'un âge féodal, qualifié de « temps des châtelainies indépendantes ». L'étape suivante, qui n'est plus féodale, était pour lui celle de la « principauté ». Dans la mesure où l'étude du monachisme réformé supposait d'étudier la société, ce débat n'a pas manqué d'avoir (et continue à avoir) des implications cruciales sur les travaux consacrés à Cluny³².
- 15 L'étape suivante a été de recourir aux chartes de Cluny pour reconstruire les liens entre la société laïque environnant le monastère et les moines vivant dans l'enceinte du cloître. Cette exploration fut spécialement entreprise au début des années 1980 par une équipe de chercheurs de l'université de Münster sous la direction d'un ancien élève de Tellenbach, Joachim Wollasch. Aiguillonnés par un intérêt spécifique pour les confraternités monastiques de prière et pour les chartes *pro remedio animae* destinées aux laïcs, les historiens de Münster mirent au point un programme de recherche automatique des groupes de noms revenant de façon répétée dans les chartes³³. Ils purent ainsi – je me limite à quelques exemples – redater des chartes³⁴, repérer des

moines bien identifiés, impliqués dans des transactions foncières avec le monde laïque environnant³⁵, et contribuer à l'essor des travaux sur la prosopographie médiévale³⁶. Mais l'enseignement majeur de leurs travaux fut que, dès lors, personne n'a pu entreprendre d'explorer le monachisme sans le monde laïque, ni le monde laïque sans celui des moines.

- 16 Cette conception s'est totalement imposée au début des années 1980 et elle est restée dominante jusqu'à aujourd'hui. Constance B. Bouchard a reconstruit le réseau des familles aristocratiques bourguignonnes et montré leurs rapports étroits avec les monastères réformés³⁷. J'ai moi-même montré la force du « ciment social » unissant les moines et les « voisins de saint Pierre »³⁸. Didier Méhu a suivi le développement de l'idéologie clunisienne d'inviolabilité comme un fait de société forgé sur le terrain au gré des rapports de force entre moines et grands seigneurs laïques³⁹.
- 17 J'ai dit tout à l'heure que l'orientation actuelle des études clunisiennes dérive de deux courants historiographiques. Ces courants sont maintenant devenus un seul flux. Outre le livre d'Isabelle Rosé, qui conjoint une analyse du réseau social d'Odon de Cluny et une étude de son ecclésiologie pour montrer comment s'est construite une « société seigneuriale », nous disposons aussi – je me limite à quelques rares références – du livre de Dominique Iogna-Prat, qui montre comment la tradition clunisienne mise en forme par Pierre le Vénérable est parvenue à faire de la chrétienté une réalité sociale exclusive de toute autre composante⁴⁰ ; de nombreux articles de Stephen White sur le rôle joué par les réformateurs monastiques dans les disputes laïques⁴¹ ; encore plus récemment, l'étude de Steven Vanderputten sur « *how local circumstances [in Flanders] determined the nature and methods of [monastic] reform* »⁴².

La définition de « normes émotionnelles »

- 18 Les études clunisiennes n'ont pas simplement permis d'articuler religion et société ; elles en ont suivi le « tournant interprétatif » : si Cluny a bien été fondé sur des modèles ecclésiastiques et seigneuriaux, il a en retour modifié ces modèles. C'est ce qui m'amène au second développement de mon papier dans lequel j'aimerais examiner brièvement la question de la réforme monastique et de la transformation sociale, selon un aspect peu exploré de l'histoire du réseau social du monastère : la participation de Cluny à la définition de certaines « normes émotionnelles » – je vais m'expliquer sur cette expression peu familière des historiens francophones⁴³.
- 19 Les chartes conservées de Cluny comportent un certain nombre d'actes qui n'ont rien à voir avec les moines. Sans doute ces actes ont-ils intégré le chartrier du monastère lors de l'acquisition des propriétés concernées, sous forme de don, d'échange ou de vente. On dispose ainsi de 98 chartes de la période comprise entre 833 et la fondation du monastère en 910, sans le moindre rapport avec Cluny⁴⁴. L'examen du vocabulaire de ces chartes montre que l'on recourt à 24 reprises à des mots relevant du vocabulaire des « affects », soit un quart du total⁴⁵. Ce vocabulaire nous permet de dévoiler un petit coin de monde « affectif » dans lequel Cluny a été fondé. Nous pouvons même entrevoir à quel degré Cluny a participé de ces normes et s'il en a été affecté ou s'il les a influencés à son tour.
- 20 Dans les chartes datant de la période antérieure à la fondation de Cluny, les dons sont toujours exprimés de façon affective⁴⁶. La plus grande partie de ces dons, au nombre de six, était destinée par des fiancés à leurs fiancées, et par des maris à leurs femmes⁴⁷.

Trois l'étaient à des frères et trois autres à des gendres ⁴⁸. Deux dons revenaient à des enfants (un fils et une fille), deux autres à des filleuls (masculin et féminin) et deux autres encore à des neveux ⁴⁹. Moins fréquents dans ce cercle affectif du don : la présence d'un seigneur (*senior*) et celle d'un vassal (*fidelis*) ⁵⁰. Le peu qui reste concerne des acteurs, dont la relation avec le donateur n'est pas spécifiée.

- 21 « Cher » (*dilectus*) et « bien aimé » (*amabilis*) sont les qualificatifs le plus souvent employés. On rencontre parfois les adjectifs « très chère » (*dulcissima*), mais seulement à l'adresse d'une femme. Contentons-nous de quelques exemples : vers 904, Blicgario donne une grande propriété dans le Chalonnais à sa « très chère » (*dilectissima*) épousée, tandis qu'en 863 Airsenda donne une vigne et un champ dans la même région à son filleul « bien aimé dans le Christ » – *dilectissimo atque in Christo multum amabilissimo* ⁵¹. Isaac, en 905, empile les qualificatifs d'affection au moment de donner un tiers de ses possessions foncières dans le Lyonnais et ailleurs « à sa femme très chère et très aimée » – *dulcissima adque amatissima mihi conuoga mea* ⁵².
- 22 Beaucoup de ces bienfaiteurs ajoutent une expression spéciale pour mettre l'accent sur leur amour : leurs dons, disent-ils, sont faits « par amour et bon vouloir » – *pro amore et bona uolentia* ⁵³. Le mot *amor*, amour, est clair, mais l'expression « bon vouloir » ou « bonne volonté » (*bona uolentia*) a-t-elle une force émotionnelle ? La réponse est positive, dans la mesure où l'on trouve chez Cicéron et jusque chez Descartes (*Passions de l'âme*) la *benevolentia* définie comme « absence d'amour de soi » ⁵⁴. En 882, dans une charte de ce type, Erlufus donne un bien dans le Viennois « à son bien aimé et très aimable frère, le diacre dénommé Warnefredus, par amour et bon vouloir à [son] égard ⁵⁵ ». Un acte rédigé pour Ava, la sœur de Guillaume le Pieux, le fondateur de Cluny, parle de « l'aimable proximité de la consanguinité », au moment de lui céder la villa de Cluny et tous les biens dépendants ⁵⁶. Le document par lequel Fouquier, le père de Maïeul, quatrième abbé de Cluny, fait don à sa future femme, Raymonde, de propriétés étendues en Provence, la qualifie à la fois d'« *amantissima* » et « *dilectissima* » ⁵⁷. Sans doute ces expressions relèvent-elles de formules de chancellerie, mais c'est une bonne raison d'y voir des pratiques culturelles affectives, qu'il n'est pas possible d'ignorer parce que le premier Cluny a très certainement connu ces normes.
- 23 Bien sûr, ces mêmes Clunisiens ont aussi eu des chartes « sans affect », des actes qui n'étaient pas des dons. La plupart étaient des ventes, très peu des biens hypothéqués, des échanges, ou des cessions en précaire, et d'autres transactions encore ⁵⁸. Seule une charte « sans affect » concerne un don.
- 24 Dans les actes de vente, les acheteurs sont invariablement qualifiés de « frère(s) dans le Seigneur » – *domino fratribus* ou *domino fratri* –, sans doute suivant la formule diplomatique romaine « *domino magnifico fratri* », qui était encore d'emploi courant dans les formulaires du haut Moyen Âge ⁵⁹. Ainsi, lorsque Gontrudis vend un champ dans le Viennois à Vuandalgerio et à sa femme Gonteldis, elle les qualifie de « *domino fratribus* » ⁶⁰. Quand Folherius et Amaltrudis vendent une vigne dans le Chalonnais à Godalbertus et à sa femme, ceux-ci sont aussi gratifiés d'un « *domino fratribus* » ⁶¹. De même pour Matalbertus et sa femme vendant un champ dans le Mâconnais au prêtre Eldulf « *domino fratri* » ⁶². Les autres sortes de transaction dans ce dossier « sans affect » n'usent d'aucun qualificatif du tout, se contentant de noms de personnes. Le don inclus dans cette catégorie des chartes « sans affect » revient à une église qualifiée de « *sacrosancta* » ⁶³.

- 25 Nous avons vu que ces dons s'accompagnent presque invariablement de mots d'affection. Mais Cluny ne suivit pas ces pratiques quand il commença à recevoir des dons. Les scribes chargés de rédiger les actes enregistrant les donations à Cluny adoptèrent le qualificatif « *sacrosancta* » ou un équivalent. Bien sûr, l'amour s'exprimait dans nombre de chartes de donation, dans la mesure où les bienfaiteurs donnaient souvent à Cluny « pour l'amour de Dieu des saints Pierre et Paul »⁶⁴. Mais les donations à Cluny ne parlent pas d'amour pour les moines ou l'abbé qui y vivent. Les chartes sont adressées « à la sacro-sainte Église, en l'honneur des bienheureux Pierre et Paul »⁶⁵, ou « à Dieu et saint Pierre »⁶⁶, ou bien « au monastère de Cluny »⁶⁷, et ainsi de suite. Dans les circonstances fréquentes où l'abbé est nommé dans la donation, on le qualifie de « *venerabilis* » ou de « *domnus* »⁶⁸. De ces quelques exemples, nous pouvons conclure que le monastère a tiré quelques formules des pratiques courantes dans la société environnante, mais pas dans le registre des « affects ».
- 26 Pourtant, en 943, sous l'abbatiat d'Aymard, cette pratique se modifie dans une remarquable série d'acquisitions faites près du monastère, à La Chize (*villa Seia*)⁶⁹. Dans ce qui a sans doute été la première de ces transactions, faite en mars 943, Rembaldus et sa femme Anseardis vendent une vigne « au bien aimé et vénérable Aymard et à ses frères »⁷⁰. Dans une autre, probablement du même mois, Ermelaus et sa femme Benedicta vendent une vigne « aux seigneurs moines bien aimés de Cluny sous la direction du seigneur abbé Aymard »⁷¹. Dans tous ces actes, Cluny fait cinq acquisitions au même endroit entre mars et août 943, au cours de ce qui, dans l'après-coup, doit être vu comme la toute première campagne de consolidations des propriétés du monastère en Mâconnais. Tous parlent des moines, de leur abbé (ou des deux) comme de « bien aimés » (*dilecti*). De fait, ces actes de vente s'inspirent du vocabulaire des donations, ainsi remployé pour un autre type de transaction. S'agissait-il d'atténuer les implications économiques et seigneuriales ? Que ce soit ou non le cas, ce type d'adaptation du vocabulaire montre la créativité dont les scribes du monastère sont capables dans l'emploi de formules, jusque-là appliqué à des donations entre laïcs. Les clunisiens ont ainsi créé « une vente avec affect », si l'on peut dire, appelé à servir de modèles pour d'autres. De fait, juste quelques années après les transactions à La Chize, Girboldus et sa femme Eva vendent deux vignes dans le Mâconnais à un acheteur, Rannaldus, qualifié de « bien aimé »⁷².
- 27 Je conclus. Dans le vocabulaire même des « affects » – que les actes examinés y recourent ou pas –, on retrouve les deux axes directeurs de réflexions actuelles sur le monachisme réformé : la façon dont ce monachisme a eu recours aux pratiques de la société environnante et, comment, en retour, il a modelé, transformé cette société.

NOTES

1. I. ROSÉ, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008. Je tiens à remercier Dominique Iogna-Prat pour la traduction de ce texte et pour ses commentaires. Je sais aussi gré, pour leurs suggestions, aux

participants du colloque de Romainmôtier, et particulièrement à Giles Constable pour ses suggestions.

2. C'est la façon de voir généralement admise et certainement celle des clunisiens, mais de nouvelles recherches archéologiques, synthétisées par C. Rapp [« The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism : Purpose and Genre between Tradition and Innovation », in C. KELLY, R. FLOWER et M. S. WILLIAMS (éd.), *Unclassical Traditions*, t. 1 (*Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*), Cambridge, 2010, p. 123], suggèrent que « *the life of the Egyptian desert monks was a sparse, but reasonably comfortable affair, involving constant interaction with the world* ».
3. *Millénaire de Cluny*, 2 vol., Mâcon, 1910 [désormais abrégé *Millénaire*].
4. Sur l'histoire du millénaire et des idéaux des participants, voir D. IOGNA-PRAT, « Cluny, 910-1910, ou l'instrumentalisation de la mémoire des origines », in D. IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes*, Paris, 2002, p. 201-224.
5. N. BLANCHET, « Sur le tombeau de Lamartine », in *Millénaire*, t. 1, p. XII-XIV.
6. K. J. CONANT, *Cluny. Les églises et la maison du chef d'ordre*, Mâcon, 1968. Sur la réception des travaux de Conant : J. MARQUARDT, *From Martyr to Monument: The Abbey of Cluny as Cultural Patrimony*, Newcastle, 2007.
7. C. SAPIN, A. BAUD, F. DIDIER et C. PÈRE, *Archéologie en Bourgogne, 19 : Cluny, archéologie d'une abbaye (Saône-et-Loire)*, Dijon, 2010 [non paginé].
8. *Millénaire*, t. 1, p. 228. Pour les « habiles ouvriers indigènes », voir t. 1, p. 230.
9. *Millénaire*, t. 1, p. LXXIV.
10. R. HOUDAYER, *Millénaire*, t. 1, p. 235-246 (citation, p. 235).
11. D. IOGNA-PRAT, « Cluny, 910-1910... », *op. cit.*, p. 220.
12. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik: Anhang, Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, 2^e éd. augmentée, Hildesheim, 1961 [1^{re} éd. 1935 ; désormais abrégé *Religiöse Bewegungen*], p. 6. R. E. Lerner (« Introduction to the Translation », in H. GRUNDMANN, *Religious Movements in the Middle Ages*, trad. S. ROWAN, Notre Dame, 1995, p. IX-XXV) offre une biographie très utile et permet de prendre la mesure de la contribution de Grundmann.
13. *Religiöse Bewegungen*, p. 8.
14. *Religiöse Bewegungen*, p. 9.
15. *Religiöse Bewegungen*, p. 157.
16. Voir la discussion dans L. K. LITTLE et B. H. ROSENWEIN, *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, Oxford, 1998, p. 302.
17. R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli, 1963. L'auteur discute l'apport historiographique de Grundmann (p. 105-106) ; en retour, son ouvrage a été recensé par Grundmann dans la *Historische Zeitschrift* (n° 204, 1976, p. 198-199), en ces termes : « *ein sehr lebendiges, konkretes Gesamtbild, wenn auch ohne überraschend neue Züge* ». Plus tard, Manselli a rendu hommage à Grundmann en préface à la traduction italienne de *Religiöse Bewegungen*, parue sous le titre *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologne, 1974, p. XI-XX.
18. R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari, 1951, p. 212-286.
19. C. VIOLANTE, *La pataria Milanese e la riforma ecclesiastica*, t. 1 (*Le premesse, 1045-1057*), Rome, 1955, chap. 4.
20. R. W. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*, New Haven, 1953, p. 156-169. Dans son ouvrage *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, 1970, p. 11), Southern a bien souligné le fait qu'il avait reçu commande d'une histoire de l'Église, mais qu'il avait été incapable de séparer « la vie de l'Église » de l'histoire du « changement social ».
21. P. BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies*, 61 (1961), p. 80-101.

22. G. TELLENBACH (éd.), *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, Fribourg-en-Brisgau, 1959, ici p. 11. Bien que K. Hallinger (*Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Rome, 1950) n'ait pas lui-même mis en relief le contexte social dans lequel Gorze et Cluny ont pris forme, son attention à la puissante impulsion donnée, dans la rupture, au mouvement de réforme à Gorze a permis d'éclairer par contraste la place de Cluny, ouvrant la voie à l'examen des différences entre les cultures monastiques françaises et allemandes et des formes distinctes de patronage.
23. Voir M.-D. CHENU, « Monks, Canons, and Laymen in Search of the Apostolic Life », in M.-D. CHENU, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, éd. et trad. J. TAYLOR et L. K. LITTLE, Chicago, 1968, p. 208.
24. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957.
25. Voir M.-D. CHENU, « The Masters of the Theological "Science" », in M.-D. CHENU, *Nature...*, op. cit., p. 273-274.
26. L. K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, 1978.
27. M. BLOCH, *La société féodale*, t. 1 (*La formation des liens de dépendance*) et t. 2 (*Les classes et le gouvernement des hommes*), Paris, 1939-1940.
28. M. BLOCH, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, 1924. Néanmoins, le sous-titre de l'ouvrage révèle les hésitations de Bloch à qualifier de « religieux » le phénomène en question, même s'il était porté par les plus hauts dignitaires ecclésiastiques et soutenu par les croyances populaires.
29. G. DUBY, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1971 [1^{re} éd. 1953].
30. A. DÉLÉAGE, *La vie rurale en Bourgogne jusqu'au début du onzième siècle*, 3 vol., Mâcon, 1941. Voir aussi les travaux de Charles-Edmond Perrin (1887-1974), directeur de thèse de G. Duby.
31. G. DUBY, *La société...*, op. cit., p. 8. Bien que la chronologie de Duby se soit longtemps imposée, les deux âges féodaux de Bloch ont retrouvé de l'actualité au cours des années 1990 dans le fil de la discussion sur la mutation de l'an Mil, animée entre autres par D. Barthélemy (*La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, 1997). Le retour à une césure tardo-carolingienne est désormais dominante, voir spécialement F. MAZEL, *Féodalités, 888-1180*, Paris, 2010.
32. Ainsi, la thèse de doctorat d'I. Rosé, revu pour la publication, *Construire une société seigneuriale*, porte comme sous-titre : *Itinéraire et ecclésiologie d'un abbé réformateur entre aristocratie carolingienne et monde féodal* (c'est moi qui le souligne).
33. J. WOLLASCH, « Prosopographie et informatique. L'exemple des Clunisiens et de leur entourage laïque », in H. MILLET (éd.), *Informatique et prosopographie*, Paris, 1985, p. 209-218.
34. M. HILLEBRANDT, « Social Groups as Recognition Patterns: A Means of Dating Medieval Charters », in M. GERVERS (éd.), *Dating Undated Medieval Charters*, Woodbridge, 2000, p. 163-175.
35. F. NEISKE, « Der Konvent des Klosters Cluny zur Zeit des Abtes Maiolus. Die Namen der Mönche in Urkunden und Necrologien », in F. NEISKE, D. POECK et M. SANDMANN (éd.), *Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, Sigmaringendorf, 1991, p. 118-156.
36. M. HILLEBRANDT, « The Cluniac Charters: Remarks on a Quantitative Approach for Prosopographical Studies », *Medieval Prosopography*, 3 (1982), p. 3-35 et 103.
37. C. B. BOUCHARD, *Sword, Miter, and Cloister: Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, 1989.
38. B. H. ROSENWEIN, *To be the Neighbor of St Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, 1989.
39. D. MÉHU, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny, X^e-XV^e siècle*, Lyon, 2001.
40. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, Paris, 1998.

41. Voir les articles réédités par S. D. WHITE : *Feuding and Peace-Making in Eleventh-Century France*, Aldershot, 2005 (Variorum Collected Studies Series, 817).
42. S. VANDERPUTTEN, « Fulcard's Pigsty : Cluniac Reformers, Dispute Settlement, and the Lower Aristocracy in Early Twelfth-Century Flanders », *Viator*, 38 (2007), p. 91-115 (p. 93).
43. Pour une étude des affects exprimés dans les chartes de Cluny, voir aussi : B. H. ROSENWEIN, « The Political Uses of an Emotional Community : Cluny and Its Neighbors, p. 833-865 », in D. BOQUET et P. NAGY (éd.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Florence, 2010 (SISMEL = Micrologus Library), p. 207-226 ; EAD., « Circles of Affection in Cluniac Charters », in D. BOISSEUIL, P. CHASTANG, L. FELLER et J. MORSEL (éd.), *Écritures de l'espace social. Mélanges d'histoire médiévale offerts à Monique Bourin par ses élèves et ses amis*, Paris, 2010, p. 397-415.
44. *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, éd. A. BERNARD et A. BRUEL, 6 vol., Paris, 1876-1903 [désormais abrégé BB, suivi du numéro de la charte citée] : 7-10, 12-15, 18-20, 22-28, 30-32, 34-69, 71-77, 79-106, 108-111, 219, 1095, dont les dates sont assurées. Les datations suivent celles de Bernard et Bruel, sauf modification par M. CHAUME, « Observations sur la chronologie des chartes de l'abbaye de Cluny », *Revue Mabillon*, 16 (1926), p. 44-48 ; 29 (1939), p. 81-89 ; 29 (1939), p. 133-142 ; 31 (1941), p. 14-19, 42-45, 69-82 ; 32 (1942), p. 15-20, 133-136 ; 38 (1948), p. 1-6 ; 39 (1949), p. 41-43 ; 42 (1952), p. 1-4 ; par M. HILLEBRANDT, « Studien zu den Datierungen der Urkunden der Abtei Cluny unter Verwendung des Gruppensuchprogramms », manuscrit non publié ; ou encore par B. H. ROSENWEIN, *To Be the Neighbor of St. Peter...*, op. cit., p. 231. Je n'inclus pas ici les actes royaux, qui posent d'autres problèmes. Je suis infiniment reconnaissante à Eliana Magnani, qui m'a fait parvenir la version numérisée des chartes en format Word, me permettant non seulement de travailler à loisir sur ces pièces, mais aussi de mener l'enquête sur l'ensemble de la documentation à la date recherchée. Les chartes sont aussi accessibles en ligne [<http://www.uni-muenster.de/Fruehmittlelalter/Projekte/Cluny/BB-Facs.htm>].
45. BB 7, 9, 12, 23, 26, 31, 43, 44, 47, 53, 57, 61, 66, 72, 75, 80, 83, 86-88, 96, 99, 105, 1095.
46. Toutes les donations recourent au vocabulaire de l'affection et, comme il est noté plus bas, aucun autre type de charte ne procède ainsi, à une seule exception près, BB 47, dans laquelle un père vend une propriété dans le *pagus* de Bourges à son fils bien aimé (*dilecto filio*), un prêtre, avec réserve d'usufruit jusqu'à sa mort.
47. BB 7, 75, 86, 88, 96 et 105.
48. BB 26, 53 et 61 (*fratri*) ; il est possible que la donation en BB 80 à un *domno fratro* soit destinée à un frère, mais je rapproche le document des chartes discutées plus loin (en n. 59), qui parlent de *domno magnifico fratri* ; donations à des gendres : BB 43, 83 et 99.
49. BB 44 (*filia*) ; BB 47 (*filius*) ; BB 87 (*filiola*) ; BB 9 (*filiolo*) ; BB 12, 1095 (*nepotes*).
50. BB 57 (*senior*) ; BB 72 (*fidelis*).
51. BB 86 ; BB 9.
52. BB 88. Plus loin dans le document, il la qualifie de nouveau de *dulcissima*.
53. Entre autres BB 72, 75, 80 et 96.
54. CICÉRON, *De amicitia*, 6 ; DESCARTES, *Passions de l'âme*, art. 81.
55. BB 26 : « *Dilecto mihi multumque amabile germano meo, nomine Warnefredo diacono, ego igitur Erlulfus, pro amore et bona voluntate que circa te abeo.* »
56. BB 53 : « *atque amabilem consanguinitatis propinquitatem considerans* ». La charte commence par noter deux sortes de *dilectio*, l'une envers Dieu, l'autre pour les prochains (*proximi*).
57. BB 105. Sur les biens en question, voir *Saint Maïeul, Cluny et la Provence. Expansion d'une abbaye à l'aube du Moyen Âge*, Mane, 1994, p. 32-33.
58. Parmi les chartes sans expression d'affect, 59 sont des ventes, 3 des échanges, 2 des précaires, des hypothèques, un jugement, et 6 des transactions aux objets divers. J'y ai inclus BB 81, un jugement en faveur d'une église à Poitiers *pro amore* du saint patron de l'église, qui pourrait à la rigueur être regroupée avec les chartes exprimant un affect.

59. A. GIRY, *Manuel de diplomatique. Diplômes et chartes. Chronologie technique. Éléments critiques et parties constitutives de la teneur des chartes, les chancelleries, les actes privés*, Paris, 1984, p. 535. Quelques rares chartes de Cluny (entre autres BB 27) emploient la formule complète : *domno magnifico fratri*.
60. BB 8.
61. BB 19.
62. BB 62.
63. BB 59.
64. Entre autres, BB 360 : « *pro amore Dei et sanctorum Petri et Pauli* ».
65. Comme en BB 115 : « *Sacrosancta ecclesie in onore beatorum apostolorum Petri et Pauli*. »
66. Comme en BB 135 : « *Deo et Sancto Petro*. »
67. Comme en BB 392.
68. Entre autres (*venerabilis*) BB 259 et 283 ; (*domnus*) BB 284 et 294.
69. Sur l'identification de Seia avec La Chize (ham. de la com. de Milly-Lamartine), voir le tout récent *Dictionnaire topographique du département de Saône-et-Loire*, éd. J. RIGAULT, Paris, 2008, p. 196.
70. BB 626 : « *Dilecto et venerabili donno Aimardo abbati et fratribus ejus*. »
71. BB 615 : « *Dilectis senioribus monachis Cluniensibus, quibus preest donnus abba Aimardus*. »
72. BB 698 : « *Dilecto Rannaldo emtore*. »
-

INDEX

Mots-clés : réforme monastique, transformation sociale