

## Histoire de la France féodale

Dominique Barthélemy

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/5818>

DOI : 10.4000/ashp.5818

ISSN : 1969-6310

### Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2022

Pagination : 299-303

ISSN : 0292-0980

### Référence électronique

Dominique Barthélemy, « Histoire de la France féodale », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 153 | 2022, mis en ligne le 10 juin 2022, consulté le 14 mars 2025. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/5818> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.5818>

---

## HISTOIRE DE LA FRANCE FÉODALE

Directeur d'études : M. Dominique BARTHÉLEMY,  
membre de l'Institut

Programme de l'année 2020-2021 : I. *La féodalité et le christianisme rustique dans les dossiers de l'an mil.* — II. *Questions diverses.*

La première conférence réexamine le dossier des paix diocésaines dans les *Gesta episcoporum Cameracensium*. En effet, dans l'histoire que nous pouvons esquisser de ces législations et institutions, l'évêque Gérard I<sup>er</sup> de Cambrai (1013-1051) joue un rôle important et singulier. Il en est le meilleur adversaire : les objections qu'il a formulées ou que lui prêtent les rédacteurs successifs de ses *gesta* témoignent de l'impact du mouvement de paix, de son caractère dérangeant pour un certain nombre de principes et d'intérêts. Il commence par jeter un froid sur le serment de Guérin de Beauvais (*Gesta* III 27) que nous avons par ailleurs et qui est assez classique, et même il sonne l'alarme vers 1033, en le taxant de « fausse paix » avant de l'expurger, devant un décret de paix subversif (*Gesta* III 52-54) que nous ne connaissons pas tel quel.

De quoi dérouter l'historien qui peut trouver bizarres les objections au serment de Guérin (III 27) dès lors qu'il les contextualise, ou les articles de la « fausse paix » (III 52-54) réfutée et amendée, dans la mesure où il ne trouve ailleurs rien d'aussi radical.

Mais il faut craindre tout de même que, depuis plus d'un demi-siècle, le dossier déjà compliqué de Gérard de Cambrai face à « la paix de Dieu » n'ait été malencontreusement embrouillé par l'apparition d'un étrange système, dû à Roger Bonnaud-Delamare<sup>1</sup> et repris, retouché par Georges Duby<sup>2</sup>. Ce système consiste à rapprocher des deux récits des *gesta* (III 27 et 52-54) la version d'un mandement de trêve de Dieu, commençant par une adresse aux *Biens chers frères*, conservée actuellement à la bibliothèque (désormais médiathèque) de Douai au folio 91 du manuscrit 856, en provenance de l'abbaye de Marchiennes. Ce serait cette forme de trêve de Dieu, « texte commun » (à quelques nuances près) élaboré par les évêques Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai, que ce dernier aurait opposée au serment de Guérin de Beauvais, dans les deux épisodes relatés aux *gesta* cambrésiens : comme son collègue de Laon, il l'aurait fait au nom des droits du roi et à l'aide de l'idéologie des trois ordres fonctionnels de la société chrétienne.

Ce système de Roger Bonnaud-Delamare n'a pas toujours recueilli l'adhésion complète, mais il demeure largement admis. Pourtant il se heurte à six critiques essentielles. (1) Il mêle à tort à la « paix de Dieu » le *Poème au roi Robert* d'Adalbéron de

1. R. Bonnaud-Delamare, « Les institutions de paix dans la province ecclésiastique de Reims au XI<sup>e</sup> siècle », *Bulletin philologique et historique (jusqu'en 1715) du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1955-1956, p. 143-200.
2. G. Duby, « Gérard de Cambrai, la paix et les trois fonctions sociales. 1024 », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1976, p. 136-146 ; Id., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, p. 35-61 et 168-174.

Laon. (2) Il attribue à celui-ci comme à Gérard de Cambrai la paternité du mandement par la seule raison qu'il est conservé actuellement dans une des bibliothèques de leurs diocèses respectifs. (3) Il introduit la trêve de Dieu à une date trop précoce si l'on s'en tient à l'indication de Raoul Glaber sur 1041. (4) Il l'introduit d'ailleurs hors de propos car on ne voit pas en quoi elle respecte mieux les principes prêtés à Gérard de Cambrai que le serment de Guérin de Beauvais. (5) En outre il assimile pratiquement l'un à l'autre les deux épisodes relatés dans les *gesta* cambrésiens, comme si Gérard était confronté à ce serment la deuxième fois aussi bien que la première, alors que la « fausse paix » (III 52) n'a rien en commun avec lui. (6) Corrélativement il véhicule une conception trop indifférenciée, imprécise et même inexacte de ce que put être « la paix de Dieu » antérieure à la trêve de Dieu.

On reprend ici les rapprochements et différences, souvent évoqués ou récusés dans l'historiographie moderne, avec la notice évoquée dans les *Histoires* de Raoul Glaber (IV.15) à la date même de 1033 et avec la page des *Miracles de saint Adalard* consacrée à la paix d'Amiens-Corbie<sup>3</sup>. Mais surtout, on envisage un rapprochement et des différences entre la « fausse paix » cambrésienne et un texte dont on doit à Uta-Renate Blumenthal l'identification et la publication précieuses (en date de 1976) : il s'agit d'une nouvelle version des canons du concile tenu par le pape Léon IX à Saint-Remi de Reims du 3 au 5 octobre 1049 (donc à la fête patronale du monastère)<sup>4</sup>. Elle provient d'un manuscrit de Saint-Magloire de Paris. Il s'agit là d'un concile de réforme disciplinaire du clergé, marqué par des mises en accusation de prélats en faute, selon le récit de l'*Historia dedicationis*. Les canons sélectionnés et cités à deux reprises par cette dernière concernent avant tout cette réforme, relayée par des articles sur les mœurs de tous les fidèles, avec des condamnations entre autres de l'inceste, de la sodomie et de l'usure. À l'évidence, cela n'a pas été un concile de paix à reliques, qui aurait été marqué par un appel et une menace aux chevaliers réticents au serment de paix ou par un débat entre évêques sur ce dernier. Toutefois un œil exercé reconnaît dans les canons sélectionnés par l'*Historia dedicationis*, les éléments quelque peu disjoints qui pourraient constituer un statut de paix diocésaine. Il y a là le triptyque de ce que l'on pourrait en appeler « les fondamentaux » présents dès 989 au concile de Charroux : la sauvegarde des églises et des ecclésiastiques désarmés contre toute incursion ou tout assaut, la prohibition des rapines contre les pauvres, sans les développements apparus depuis 994.

Or dans le nouveau texte en provenance de Saint-Magloire, figurent davantage de canons de ce concile de Reims. Aucun de ceux que citait l'*Historia dedicationis* ne manque à l'appel. Plusieurs sont étoffés de précisions et d'extensions, et plusieurs autres sont introduits, notamment sur la paix. Dès lors, bien qu'à partir de *membra disiecta*, on peut reconstituer la trace d'un statut de paix plus consistant, élaboré avant ou en marge du concile de Reims. Ce statut aurait ajouté, aux sauvegardes initiales de 989, diverses mesures qu'une dynamique a fait apparaître ici et là, depuis lors

3. *Miracula Adalhardi*, éd. O. Holder-Egger, dans *MGH, Scriptores*, t. XV, 2, Hanovre, 1888, p. 861.

4. U.-R. Blumenthal, « Ein neuer Text für das Reimser Konzil Leos IX. (1049)? », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 32 (1976), p. 23-48. Elle y démontre qu'il s'agit bien de Léon IX et du concile de Reims. Texte réédité par D. Jasper, *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens, 1023-1059*, Hanovre, 2010 (*MGH Concilia VIII*), n° 27, p. 233-243.

(élargissement de certaines sauvegardes, recours à la justice pour les revendications de terres), ou qu'on lit pour la première fois (injonction à faire la paix avec les meurtriers). Ses divers éléments auraient été présentés au pape et validés par lui comme le proclame le titre initial : *hæc est sanctorum patrum auctoritas a Leone papa corroborata*. Est-ce bien ce qui est arrivé ? À tout le moins des clercs de « Neustrie » (province de Reims, Sens, Rouen) ont-ils tenu à se prévaloir d'une telle validation.

Les nouveaux articles ou les extensions que comporte ce texte de Saint-Magloire dessinent le profil d'une paix forte, qui n'atteint pas cependant la radicalité caricaturale de la « fausse paix » réfutée dans les *gesta* cambrésiens (III 52). L'article 6 étend la sauvegarde des clercs aux femmes et aux escortes et, plus loin, l'article 21 la confère aux marchands et aux pèlerins. Les auteurs de rapines (*præda*) sont frappés d'une excommunication dure et privés de tout asile en église (articles 12 et 13). Enfin et surtout l'article 16 établit une juridiction des évêques, avec recours possible aux archevêques et au pape, sur toute réclamation entre des hommes, et l'article 22 oblige d'accorder la paix aux meurtriers de proches.

N'avons-nous pas là les traces de ce statut de paix qui aurait pu servir de base à la caricature des *gesta* cambrésiens, et qui aurait appartenu à la même entreprise que les pactes célébrés par Raoul Glaber ou par l'hagiographe de Corbie ? Ces deux derniers articles (16 et 22) ressemblent à des échos de ce dont la « fausse paix » avait dû être une présentation sans nuances : un renoncement à l'usage des armes à l'appui d'une réclamation bien ou mal fondée (donc à la guerre féodale dont la rapine est un acte essentiel) au profit de la voie de droit<sup>5</sup>, et une obligation de se réconcilier entre ennemis mortels<sup>6</sup>.

La deuxième conférence évoque les comparaisons possibles entre la chevalerie européenne et d'autres, en Orient. On part de cette chevalerie entre chevaliers, qui se reflète ou s'élabore au fil des chroniques, et même dans la littérature, à partir de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle et dont cette direction d'études a souvent examiné les débuts. C'est cette chevalerie qu'évoquent quelques beaux textes de Georges Duby, notamment son *Guillaume le Maréchal*, et c'est d'elle que Philippe Contamine relève encore l'efflorescence régulière durant la guerre de Cent Ans. Elle résulte du fait que l'élite féodale tient avant tout à cultiver sa différence avec les combattants de basse classe, piétons, archers, et à marquer son autonomie vis-à-vis de ses princes et même de ses suzerains en témoignant envers l'adversaire de même rang social une attention privilégiée, qui se tourne en un véritable partenariat. Dans les cours et les tournois en effet, en certains épisodes des guerres féodales (qui sont en fait des guerres civiles pleines de civilités) se développe toute une émulation d'adresse et d'élégance : entre chevaliers, on prend garde à ne pas se tuer, il suffit de désarçonner l'autre et de le retenir captif, parfois sur parole, toujours sans l'humilier trop ni le maltraiter, en lui faisant plutôt grâce de sa rançon, en lui demandant en échange de publier partout la vaillance et l'élégance de son vainqueur, et notamment dans la « chambre

5. Cela évoque le pacte entre Amiens et Corbie, bien que dans ce dernier cas, les querelles soient du ressort de l'évêque et du comte ensemble.

6. U.-R. Blumenthal, « Ein neuer Text für das Reimser Konzil Leos IX. (1049)? », p. 44, a fait un rapprochement fugitif avec les *gesta* cambrésiens.

des dames » (leur salle de réception, à l'étage supérieur des donjons-palais). Comment un jeune chevalier aurait-il le temps d'en haïr un autre, quand il ne songe qu'à séduire des spectateurs et des spectatrices, des auditeurs et des auditrices ? Pareilles attitudes ne résument évidemment pas toute sa vie et tous ses combats : il peut avoir, en alternance avec les beaux gestes, d'autres pratiques, moins loyales, plus haineuses, plus vindicatives et même un autre idéal, héroïque, sanguinaire, sacrificiel. Mais le tournoi, l'adoubement, le traitement des captifs constituent des singularités de l'élite guerrière de France et d'Europe, au point que l'historien d'aujourd'hui en vient souvent à rayer de ses papiers tout rapprochement avec d'autres pays et d'autres temps. L'ampleur des différences paraît défier toute démarche comparatiste, alors même que l'essor récent de l'histoire globale ou connectée devrait y pousser.

Si pourtant nous formons de la chevalerie française et européenne un concept historique plus précis, centré sur les relations entre adversaires de même rang, alors la comparaison et l'inventaire des ressemblances et différences peuvent être facilités. En effet, des tendances du même type que celles qu'on trouve à l'œuvre dans la société féodale postcarolingienne sont détectables dans d'autres sociétés : on peut parler à tout le moins de leur *tropisme chevaleresque* enrichissant et aménageant la relation entre ennemis sans aller jusqu'à l'exceptionnelle connivence, ou plutôt l'émulation générale entre les chevaliers occidentaux de l'an 1100. Ces derniers eux-mêmes ne se croient pas seuls au monde : ils paraissent prêts par instants à introduire dans leur jeu d'autres partenaires. Dans leurs récits de croisades et d'outremer, en contrepoint de nombreux épisodes de guerre dure, se glisse régulièrement l'idée que la chevalerie française a mérité l'admiration des Sarrasins, ou plus encore des Sarrasines, qu'elle a rencontré dans les Turcs des cousins, de vaillance égale, qu'elle a su, de manière diplomatiquement rentable, reconnaître dans l'émir syrien Usama ibn Munqidh l'un des meilleurs chevaliers de son peuple. Si son fils voulait venir en France « voir les chevaliers » il pourrait passer de son tropisme chevaleresque proche-oriental à la chevalerie pleine et entière, la nôtre, qui demeure au contraire inaccessible à des serfs de chez nous : ce serait en effet peine perdue que de vouloir les y éduquer.

Le livre d'Usama, retrouvé en 1885, témoigne d'une rencontre possible, esquissée, entre deux élites guerrières éprises d'honneur, les chevaliers et, comme on le dit en arabe, les *fursan* – et en même temps ce livre révèle tout ce qui limite la rencontre. Dans les autres sources arabes du XII<sup>e</sup> siècle, nous ne pouvons faire là-dessus que des glanes, certes pas tous anodins – il est par exemple plaisant de voir un religieux musulman reprocher à Nur-al-dîn d'oublier la guerre sainte en se passionnant pour le polo, au moment même où l'Église fustige les tournoyeurs d'Occident et les réoriente vers la croisade. Mais pour espérer une moisson de récits guerriers, dirigeons-nous plutôt, au grand galop, beaucoup plus loin à l'est, dans un archipel admirable où, inconnue des *fursan* comme des chevaliers, une élite guerrière de bushi ou samurai tentait déjà vers 1100 de se mettre en valeur. Les chroniques japonaises de guerres frontalières ou civiles ne ressemblent peut-être pas tant à de pures épopées ou à de simples romans occidentaux qu'aux chroniques latines où l'histoire est rehaussée d'un peu de fiction et qu'émaillent des récits chevaleresques.

Le Japon a des cavaliers d'élite, recouverts d'armures plus légères qu'en Occident et armés d'arcs et de sabres : on n'y capture pas sans blesser ou menacer de mort.

À première vue il n'y aurait pas là de chevalerie, mais une féodalité absolue dans laquelle la soumission du vassal est si complète qu'il paraît un sujet de son seigneur, voué à tuer et mourir pour lui, à ne jamais survivre à sa mort et à sa défaite. Il lui faudrait même, à en croire un code féodal du XIII<sup>e</sup> siècle, l'*Azuma kagami*, s'abstenir d'affronter un brigand en action, de peur de recevoir un mauvais coup qui le rendrait moins efficace au service de son maître. Il ne saurait donc espérer ni un accomplissement chevaleresque individuel, ni la reconnaissance de sa valeur dans une cour. Si le grand guerrier japonais laisse paraître quelque estime envers l'adversaire, c'est en lui faisant la grâce de le décapiter lui-même, comme le fait Kumagai Naozané du jeune Atsumori, afin de lui épargner une lame moins reluisante, celle de guerriers de bas étage qui ne le valent point! On conviendra que c'est là un tropisme chevaleresque tout à fait embryonnaire. Les quelques captifs mentionnés sont normalement en butte à la honte et aux mauvais traitements. Il y a cependant un cas, en date de 1189, où l'on demande à un samurai blessé et prisonnier, dont deux adversaires se disputent le mérite de la capture, de les départager lui-même. Il s'y refuse d'abord, parce qu'on s'est adressé à lui trop familièrement. Il est alors question de le mettre à la torture mais finalement, pour le faire parler, il suffira de lui parler poliment, c'est-à-dire comme son rang l'exige. Plus d'une fois dans les récits japonais, surgit le dilemme : faut-il épargner ou non le vaincu? Même si la compassion prévaut rarement, la question aura tout de même surgi.

Faudrait-il parler au Japon d'un tropisme chevaleresque minimal sur un fond de vassalité dominante, en France d'une chevalerie maximale sur le terreau d'une vassalité relativisée? L'essentiel est de filer la comparaison entre des traits pragmatiques, de les mettre en rapport avec l'ensemble du système social dans lequel chaque élite guerrière trouve ou cherche sa place : ainsi la dureté des *bushi* ou *samurai* doit-elle tenir en partie au fait qu'ils ne parviennent jamais tout à fait au sommet de l'échelle sociale tandis qu'en Europe les chevaliers tiennent le haut du pavé, sans autre rivaux que les clercs. Usama ibn Munqidh envoyait lui-même leur éminence sociale, plus nette que celle des *fursan* comme lui.

Rien n'est plus suggestif que l'inventaire des différences, puisqu'il aide à voir certains reliefs qui n'apparaîtraient pas sans lui : au Proche-Orient, l'importance de l'ethnicité, en Europe la densité des rites de l'adoubement, au Japon l'évaluation bureaucratique des performances ou la place du suicide.