



HAL
open science

Décrire la société féodale à l'aide de Grégoire le Grand?

Bruno Judic

► **To cite this version:**

Bruno Judic. Décrire la société féodale à l'aide de Grégoire le Grand?. Annie Bleton-Ruget, Marcel Pacaut, Michel Rubellin. Georges Duby. Regards croisés sur l'oeuvre. Femmes et féodalités, Presses universitaires de Lyon, pp.169-178, 2000. hal-00979416

HAL Id: hal-00979416

<https://univ-tours.hal.science/hal-00979416>

Submitted on 15 Apr 2014

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

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

Dans : *Georges Duby, regards croisés sur l'oeuvre. Femmes et féodalités*, sous la direction de Annie BLETON-RUGET, Marcel PACAUT et Michel RUBELLIN, Presses universitaires de Lyon 2000, p. 169-178.

Bruno JUDIC

Décrire la société féodale à l'aide de Grégoire le Grand?

Dans “Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme”, Georges Duby avait insisté en premier lieu sur les énonciations de cette théorie de la tripartition sociale chez Gérard de Cambrai et Adalbéron de Laon (1). Puis il évoquait aussi, sur le même thème, les textes d’Abbon de Fleury. Cependant nous n’allons pas examiner de nouveau la théorie des trois ordres mais l’utilisation des œuvres d’un père de l’Eglise et pape en même temps, Grégoire le Grand, chez quelques écrivains de la fin du Xème et de la première moitié du XIème siècle. Les textes que nous examinons se situent dans un cadre chronologique beaucoup plus large, dans une longue durée de la production d’une “société chrétienne” et du discours sur cette société. Grégoire le Grand écrivait à la fin

du VI^{ème} siècle, dans un contexte “romain”, en tant qu’évêque de Rome et sujet d’un empire centré sur Constantinople. Il est en même temps en relation avec les Lombards, avec les Wisigoths d’Espagne, avec les Anglo-Saxons de l’ancienne Bretagne auxquels il envoie des missionnaires qui prêchent le christianisme avec succès, et avec les rois francs de l’ancienne Gaule. Il développe, dans un latin classique, une doctrine largement issue de saint Augustin mais il est attentif à son environnement historique. Persuadé que la fin du monde est toute proche, il en tire un surcroît d’énergie pour réorganiser l’Eglise romaine et pour diffuser une doctrine spirituelle: aspiration à la contemplation, mais aussi souci de l’équilibre entre la vie contemplative et la vie active. Par de nombreux canaux, l’autorité de Grégoire s’est développée rapidement et progressivement aux VII^{ème} et VIII^{ème} siècle, jusqu’à atteindre son plein épanouissement à l’époque carolingienne. C’est ainsi que l’époque carolingienne voit enfin la diffusion des lettres de Grégoire, expression de ses tâches matérielles et temporelles, et modèles de jurisprudence ecclésiastique et épiscopale.

Abbon de Fleury, à la fin du X^{ème} siècle, se montre un grand lecteur et un grand utilisateur de Grégoire le Grand (2). Il puise en particulier abondamment dans les lettres qui, certes, commencent à pénétrer depuis le IX^{ème} siècle dans différentes collections canoniques, mais il en fait un usage massif. Le paradoxe d’Abbon est qu’il peut trouver chez Grégoire une doctrine spirituelle profondément adaptée au milieu monastique et qui valorise l’état monastique, mais qu’il fonde son argumentation sur les lettres, c’est à dire les textes où apparaît le plus nettement l’activité de Grégoire en tant qu’évêque. Abbon sait choisir dans les lettres celles qui lui conviennent le mieux. Il a ainsi repéré une lettre de 598 à Marinien de Ravenne (ep. 8, 17) dans laquelle Grégoire prend la défense du monastère Saint-Jean-Saint-Etienne de Classis où les moines se plaignaient des empiètements de l’évêque. Sans être formellement un privilège d’exemption, la lettre de Grégoire accordait une grande autonomie à l’abbé et surtout un droit d’appel direct à Rome. On possède ainsi un manuscrit du registre des lettres du IX^{ème} siècle,

provenant de Fleury, (Paris B.N. lat. 2278) qui porte en regard de cette lettre une addition postérieure (fin Xème siècle) *De ordinando abbate*. Or dans la collection canonique d'Abbon, cette lettre est reprise dans le titre XV, *De abbatis ordinatione et de accessu episcopi ad monasterium*. (3). Cette même lettre 8, 17 se retrouve aussi dans l'*epistola XIV*. L'usage des lettres de Grégoire est systématique chez lui avec une sélection habile de tous les textes favorables aux monastères (4).

Un peu plus tard, vers 1024, Gérard, évêque de Cambrai et d'Arras (1012-1051), est aussi un utilisateur attentif de Grégoire le Grand. Dans le sermon qu'il prononce contre les hérétiques d'Arras, la notion de "hiérarchie angélique" est peut-être empruntée à l'homélie 34 où Grégoire nomme explicitement Denys l'Aréopagite, il cite abondamment une lettre de Grégoire adressée aux évêques du royaume de Childebert en août 595 (ep. 5, 59), où le préambule expose les causes célestes de la subordination terrestre, enfin il cite un extrait de la *Regula pastoralis*: sur l'égalité selon la nature et l'inégalité selon les mérites (Past. 2, 6, SC 381, p. 203-205), passage déjà présent dans les *Moralia* (21, 15, 22-24), comme Grégoire le signale lui-même. Mais Georges Duby avait observé que Gérard citait à partir du Pastoral.

D'autres passages du même sermon portent la même empreinte "grégorienne": sur le mariage, avec une argumentation scripturaire tirée de Past. 3, 27, sur l'eucharistie, avec le miracle des tissus-reliques d'où s'écoule du sang, miracle rapporté d'abord par la *Vita Gregorii* de l'Anonyme de Whitby, puis par la *Vita Gregorii* de Jean Diacre et la *Vita* interpolée de Paul Diacre. Les textes de Grégoire se retrouvent encore dans la lettre V à Leduin abbé de Saint-Vaast, dans les *Gesta episcoporum cameracensium* rédigé par un chanoine de Cambrai sous le regard de Gérard et dans la *Vita Gaugerici* réécrite par Gérard (*Vita tertia*).

Or nous avons montré récemment qu'un manuscrit de Marchiennes (Douai 314) permet de préciser le rapport de Gérard au texte de Grégoire. Un extrait du Pastoral repris dans Tayon de Saragosse est copié à la suite du Pastoral lui-même; cet extrait concerne manifestement le thème de la paix. D'autres indices semblent montrer que

Gérard lui-même a médité sur le texte de Grégoire dans le contexte des années 1023 (paix de Dieu), 1024 (réforme de Marchiennes) et 1025 (affaire des hérétiques d'Arras) (5).

Gérard de Cambrai, comme d'ailleurs son collègue Adalbéron de Laon, ont donc nourri leur conception de l'Eglise et de la société par la lecture de Grégoire le Grand (6). Cette lecture de Grégoire est étroitement liée chez eux à une conception "impériale", "carolingienne", de la société. Peut-on retrouver la même attitude chez d'autres évêques contemporains? Thietmar de Mersebourg nous offre, avec sa Chronique, un large terrain d'enquête. Né en 975, il fut élevé dans les lieux hautement emblématiques de la dynastie saxonne, l'abbaye de Quedlingbourg et la cathédrale de Magdebourg. Il devint ensuite évêque de Mersebourg en 1009, par la faveur de Henri II, jusqu'à sa mort en 1018 (7). Dès le début de sa chronique, Thietmar se place en disciple de Grégoire, il va écrire avec toute sa bonne volonté et avec l'inspiration du Christ, *ut beatus fatetur Gregorius*, comme l'avoue saint Grégoire. Il le prend pour modèle dans son activité d'écrivain. Cette première référence à Grégoire peut renvoyer concrètement au début de la première homélie sur Ezéchiel (8) ou à d'autres passages de Grégoire soulignant la conjonction nécessaire de la *bona voluntas* humaine et de la *gratia* divine. On relèvera quatre mentions spécialement intéressantes de Grégoire. A propos de la conquête de l'Angleterre par Sven à la barbe fourchue en 1013, il rappelle que les Anglais, avant d'être taxés par les Danois, avaient été les tributaires de Pierre le prince des apôtres et les fils spirituels de leur saint père Grégoire. Il précise en outre que les Anglais sont appelés ainsi à cause de leur visage angélique (*angelica facie*) ou bien parce qu'ils sont situés dans un angle de ce monde (*in angulo istius terrae siti*). Ces deux jeux de mots sont liés à Grégoire. Le deuxième vient de Grégoire lui-même dans une lettre au patriarche d'Alexandrie Euloge qui évoque la conversion de l'Angleterre (juil. 598, ep. 8, 29: *gens Anglorum in mundi angulo posita*) et le premier vient des *Vitae* de Grégoire ou de l'*Histoire Ecclésiastique* de Bède, dans lesquels on rapporte

une anecdote concernant Grégoire et les Anglais: le pape voyant de très beaux jeunes garçons sur le marché des esclaves à Rome demande leur origine, on lui répond: des Anglais, il réplique, *non angli sed angeli*. Ces deux jeux de mots de Thietmar témoignent d'une culture fortement marquée par Grégoire le Grand.

Mais on s'attachera à d'autres citations. A la fin de son livre II, Thietmar rappelle la grande figure de Charlemagne que personne, après lui, n'a pu égaler. Il rappelle le présage d'un sage: il y eut d'abord l'âge d'or, puis l'âge d'airain et enfin l'âge de fer. "Que chacun des fidèles écoute les avertissements véridiques du bienheureux Grégoire: lorsque les dons augmentent, les comptes (à rendre pour ces) dons augmentent aussi, et que chacun redoute avec horreur d'avoir trop péché avec les dons qu'il avait reçus et que chacun, pour l'âme de l'empereur, demande à Dieu, en suppliant, de pardonner avec clémence les innombrables vices de son serviteur pécheur, des vices qui n'avaient pu être évités dans tant d'affaires dont on est responsable et que le Maître de tous les royaumes porte assistance aux peuples présents et à venir en tant que gardien pieux et attentif!" (Chron. II, 45). La référence à Grégoire concerne HomEv 9, 1; il s'agit d'un commentaire de Mt 25, 14-30, la parabole des talents. Le commentaire de Grégoire joue sur le thème de la monnaie. Les *rationes* sont les comptes à rendre quand on reçoit de l'argent. Bien sûr cette image financière s'applique à la vie morale. Il est remarquable que, chez Thietmar, l'image financière et la leçon morale se déploient dans une vaste prière "politique", fondée sur la nostalgie envers l'âge d'or de Charlemagne. Chacun doit prier pour l'âme de l'empereur, Dieu est le vrai maître des royaumes, il est le gardien (*custos*) ultime des peuples.

Dans le livre VII il évoque le conflit à Rome entre Henri II et Jean fils de Crescentius. Ce dernier, "destructeur du siège apostolique", par ses cadeaux et des promesses brillantes, a souvent honoré en public celui qui a été établi roi par Dieu, mais il a redouté de le voir accéder au faîte de la dignité impériale et il a tenté par tous les moyens de l'en empêcher, car "comme l'assure saint Grégoire, la hauteur terrestre est confondue, lorsque l'excellence céleste est manifestée". "Notre roi, bien qu'étant

homme, a eu le zèle de Dieu, il a vengé à la force des armes les violentes déprédations commises contre les saintes églises, cette bonté ne lui venait que du ciel”. Ici la citation vient de HomEv 10, 1. Grégoire commente Mt 2, 1-12, la visite des mages. La formule qui oppose l’*altitudo* terrestre et la *celsitudo* céleste caractérise l’opposition entre le roi de la terre, Hérode, et le roi du ciel, le Christ. Thietmar reprend cette formule dans un contexte qui déplace la *celsitudo* au profit de l’empereur. Il est d’ailleurs bien conscient de cette hardiesse, puisqu’il prend soin de préciser, *quamvis homo esset*, à propos de “notre roi”. Implicitement Jean Crescentius est en revanche placé dans la position d’Hérode. Enfin dans le livre VIII, il évoque différents phénomènes extraordinaires: sept esclaves dans son diocèse sont morts après avoir mangé des champignons, une nouvelle étoile est apparue dans le ciel auprès du Chariot et elle a été visible pendant quatorze jours, trois loups jamais vus auparavant ont causé de graves dommages aux hommes et au bétail dans la province de Nordthüringgau. Il cite alors: “Le bienheureux Grégoire parle ainsi: beaucoup de malheurs doivent survenir d’abord pour qu’ils puissent annoncer sans fin les évènements à venir.” il s’agit d’un extrait de HomEv 35, 1 où Grégoire commente Lc 21, 9-19, une péricope eschatologique qui relie les guerres, épidémies, famines, tremblements de terre et signes du ciel au jugement dernier. La citation de Grégoire vient donc à propos puisque Thietmar énumérait des évènements étranges et inquiétants auxquels il ajoute d’autres malheurs, ainsi presque tous les chevaliers (*militēs*) de Baldéric de Liège et de l’évêque de Cambrai ont été tués dans une bataille. L’évêque de Cambrai est Gérard dont nous parlions auparavant. La culture de Thietmar est donc fondée sur la lecture de Grégoire le Grand, comme celle de Gérard, et nous sommes dans le même milieu des évêques “impériaux”, proches de l’empereur Henri II. La Chronique de Thietmar manifeste clairement cet héritage culturel: Grégoire est le modèle pour écrire au début de la Chronique, il est le spécialiste des fins dernières dans la perspective eschatologique du dernier livre. Entre temps, les citations de Grégoire sont rapportées à un contexte impérial. C’est l’empereur lui-même qui répond aux définitions et aux avertissements de l’évêque de Rome.

Mais nous pouvons maintenant déplacer notre point de vue pour considérer un écrivain plus “occidental”. Jean de Fécamp est un peu plus jeune que Thietmar ou Gérard, a fortiori plus jeune qu’Abbon. Neveu de Guillaume de Volpiano, il est né vers 990 dans la région de Ravenne. Il suit son oncle d’abord à l’abbaye de Fruttuaria puis à Saint-Bénigne de Dijon. Bien que d’origine italienne, sa carrière est entièrement liée au royaume de Francie occidentale. Il est envoyé à Fécamp en 1017 en tant que prieur et devient abbé de la Trinité de Fécamp en 1028. Après un abbatiat exceptionnellement long, il meurt en 1078. Il n’est donc pas un évêque et sa carrière le rapprocherait plutôt d’Abbon. Ses écrits portent la marque avant tout d’un tempérament ascétique et mystique, profondément attaché au monachisme réformé de Guillaume de Volpiano, développant la doctrine du mépris du monde (9). Dom Jean Leclercq avait souligné que la doctrine de Jean de Fécamp puise avant tout chez deux pères de l’Eglise: saint Augustin et saint Grégoire. Cette influence de Grégoire apparaît déjà nettement dans la présentation de Jean de Fécamp par le *Chronicon Sancti Benigni* (PL 162, 827D): “une grâce si grande d’humilité, de sagesse, de discrétion et des autres vertus resplendissait en lui, comme le rapporte Grégoire dans le livre des Dialogues, que c’était un étonnement pour ceux qui le regardaient: les dons si grands de la grâce de Dieu multipliés dans un corps si petit”. Evidemment ce texte souligne la petite taille de celui qui est aussi appelé Jeannelin. Mais la référence aux Dialogues de Grégoire est la marque d’une culture monastique et une allusion à saint Benoît. Jean de Fécamp est un disciple de Grégoire dans son aspiration à la contemplation et dans son expression de la transcendance divine. De manière plus personnelle, Jean reprend à son compte les plaintes de Grégoire qui a dû quitter la vie monastique pour exercer une charge pastorale. Grégoire supporte avec peine la responsabilité des âmes des fidèles, il redoute en permanence de ne pas être à la hauteur morale et spirituelle de la tâche. Jean de Fécamp, en tant qu’abbé, éprouve les mêmes sentiments: il doit affronter à la fois des responsabilités spirituelles et matérielles. Il n’est pas étonnant dans ces conditions de

retrouver fréquemment l'écho de Grégoire dans les écrits de Jean (10).

Dans la *confessio theologica*, Jean reprend des expressions venant des homélies sur l'Évangile. Au début de la troisième partie, il décrit son aspiration à contempler Dieu *sine causarum tumultu*, en échappant au tumulte des affaires, expression qui vient de HomEv 24, 2. Grégoire commente Jn 21, 1-14 sur la pêche miraculeuse. La mer désigne le monde présent agité par les vagues. Cette même métaphore nourrit aussi la méditation de Jean. Il s'adresse à Jésus de tout son amour et de tout son désir pour être déchargé du poids des désirs charnels, des concupiscences terrestres, des pensées vaines et nocives, des tentations et des suggestions immondes et néfastes du diable, de ses vices, de ses péchés et de ses fautes. Il veut tendre vers le lieu de paix (*pacis locum*) où il n'y a ni arc, ni bouclier, ni glaive, ni guerre, citant le Ps. 75, 4. Ces accents spirituels rejoignent ici, avec le langage de l'Écriture, des déterminations historiques évidentes. "Heureuse l'âme qui contemple Dieu face à face, En se voyant dans le port de la sécurité et de la liesse, elle se réjouit d'avoir échappé à l'océan turbulent de cette vie misérable et périlleuse qu'il faut appeler la mort plutôt que la vie". Dans cette formule Jean s'inspire de saint Augustin (Conf. I, 6, 7) mais aussi de Grégoire, lui-même nourri d'Augustin. Dans HomEv 37, 1, Grégoire commente Lc 14, 25-33, haïr père et mère pour suivre le Christ, il commence par insister sur la misère de ce monde: les malheurs quotidiens engendrés par la corruption qu'est-ce d'autre que l'extension rapide de la mort? Par comparaison quelle joie dans la cité d'En-Haut avec les chœurs des anges! Comme chez Grégoire, Jean déprécie cette vie en évoquant l'immense bonheur dans la compagnie des anges. Il en vient ensuite à décrire les tares de cette vie infidèle: "Elle sème les divorces parmi les gens mariés, la discorde entre les amis, les procès entre des hommes pacifiques, l'injustice entre les justes, les scandales entre des frères. Elle enlève la justice aux juges, la pudeur aux chastes, la compétence dans les arts et la discipline dans les mœurs. Si le frère tue le frère, si le fils tue le père, si l'ami est assassiné par l'ami, c'est pour la considération de qui, dans l'espérance de quoi? N'est-ce pas pour l'amour de cette vie misérable?" Dans cette description de la vie présente, on remarque

ainsi une présentation par antithèse qui se poursuit encore ensuite quand Jean oppose le pirate au marin, le brigand au voyageur, le riche et le pauvre, l'orgueilleux et l'humble, les méchants et les bons. Cette manière de décrire la société porte l'influence de la troisième partie du Pastoral où Grégoire détaille les manières d'avertir et de conseiller les diverses catégories de fidèles. Grégoire prend soin en effet de rassembler toujours une catégorie et son contraire, du point de vue social ou moral. Plus précisément encore Jean s'inspire plus directement de certains chapitres de cette troisième partie sur les semeurs de discorde et les pacifiques. Dans Past. 3, 22 et 3, 23, Grégoire opposait en effet les *discordes* et les *pacati*, puis les *seminantes iurgia* et les *pacifici*. En outre ces deux chapitres ont un rapport direct avec la notion de paix. C'est justement de Past. 3, 23 qu'était extrait le texte bref ajouté au manuscrit du Pastoral de Gérard de Cambrai. Jean en vient ensuite à la description de l'enfer. Il décrit des anges affreux dont les bras sont comme des têtes de dragons, des dents comme celles des éléphants, dont les yeux lancent des flèches enflammées. Sa description est originale même si on y retrouve aussi l'écho de certains passages des Dialogues et des Moralia (pour la description de Leviathan). Il termine cette description par cette formule: aucun repos n'est donné aux malheureux, c'est la mort immortelle, la disparition qui ne disparaît pas, la fin infinie. Cette formule vient de Mor. 9, 66, 100 où elle ponctue aussi une description des peines de l'enfer. Ce passage de Grégoire avait d'ailleurs déjà sollicité l'attention d'un auteur spirituel carolingien: Emmo, dans son florilège *De qualitate caelestis patriae*, citait abondamment tout ce passage de Grégoire. Face à ces menaces, il faut que les cœurs produisent des fruits dignes de la pénitence, expression évangélique (Lc 3, 8) fréquemment utilisée par Grégoire et il faut redouter le jour du jugement que Jean évoque avec Sophonie, *dies irae, dies illa*, autre texte biblique cité par Grégoire dans HomEv 1 et 12 avant d'être repris à sa suite par Ambroise Autpert.

Dans la *Lamentation sur le repos et la solitude perdue*, Jean de Fécamp développe à nouveau les mêmes thèmes. Il insiste sur les malheurs de ce monde: *Ubique bella, undique hostes... seminantur iurgia*. Ce monde est ravagé par la guerre, il retrouve

encore le vocabulaire de Grégoire: il recherche le port sur le rivage pour échapper au vent et aux vagues, ce sont les expressions employées par Grégoire dans la lettre dédicace des *Moralia* pour Léandre de Séville. Puis il commente de manière allégorique l'histoire de Dina. Dans Gen. 34, 1-26, Dina, fille de Jacob, sort pour voir les filles du pays. Sichem fils de Hemor l'aperçoit, l'enlève et la viole. Puis il la console en la prenant pour épouse. Les fils de Jacob posent des conditions très dures au mariage que Hemor accepte. Cependant trois jours après, par surprise, les frères de Dina, tuent Hemor et Sichem. Jean donne à cette histoire un sens allégorique: Dina est l'âme qui serait restée heureuse si elle était restée dans la maison du père. Mais elle est sortie, elle divague, oiseuse et curieuse, inconsciente, elle offre une occasion au séducteur de sa beauté. Dans ce commentaire allégorique, Jean suit encore Grégoire. Il s'agit de Past. 3, 29. Grégoire cite Gen. 34, 1-3 et expose toute l'allégorie: Dina qui sort, c'est une âme qui néglige ses propres devoirs. Le prince du pays, Sichem, c'est le diable. La consolation ce sont les pièges du corrupteur pour repousser l'aveu des fautes et la pénitence. Tout cela est l'arrière-plan évident de l'exposé de Jean. Mais on notera une différence. Grégoire cesse son commentaire sur le verset 3. Jean poursuit jusqu'à la fin du récit biblique, au verset 26, avec la vengeance des frères de Dina. Cela lui permet de rappeler que sans retard s'est déclenchée la fureur des jeunes pour la vengeance et le glaive a frappé jusqu'au massacre (*furor iuuenum ad ultionem et desaeuit gladium usque ad internitionem*). A nouveau la spiritualité de Jean se nourrit d'un environnement historique précis. Le texte biblique lui permet sans même le vouloir de se situer au milieu de la *furor iuuenum*, de ces jeunes dont Georges Duby avait montré l'appétit de combats et de conquêtes tout au long du XIIème siècle (11).

Que pouvons-nous conclure de ces auteurs? Ils sont tous tributaires des œuvres de Grégoire. Certes les uns, Gérard de Cambrai, Thietmar de Mersebourg, sont des évêques, les autres, Abbon de Fleury, Jean de Fécamp, sont des moines. Les mêmes textes circulent entre les uns et les autres. Ils leur fournissent le vocabulaire mais aussi

des concepts pour décrire leur société, l'Occident du début du XI^{ème} siècle. Nous apprennent-ils quelque chose de vraiment nouveau? On pourrait en douter. Mais ils représentent un épanouissement culturel et religieux. Nos auteurs du début du XI^{ème} siècle prolongent l'effort des lettrés du X^{ème} siècle, Atton de Verceil, Rathier de Vérone pour les évêques, Odon de Cluny pour les moines (12), qui profitèrent pleinement de la doctrine de Grégoire. Cet épanouissement de l'influence de Grégoire permet de rattacher sa doctrine au système politique impérial (Gérard de Cambrai, Thietmar) mais aussi de mieux comprendre sa spiritualité et c'est bien sensible chez Jean de Fécamp. L'expérience spirituelle vécue selon les termes et les tensions de Grégoire le Grand peut-elle aussi manifester, au moins indirectement, des situations sociales nouvelles?

Notes:

1. cf. Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, en part. p. 48-53, p. 66-68, p. 105-116.

2. cf. Marco MOSTERT, *The political theology of Abbo of Fleury*, Amsterdam 1987. ID. *The Library of Fleury. A Provisional List of Manuscripts*, Hilversum 1989.

3. J.F. LEMARIGNIER, L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne, dans *A Cluny. Congrès... en l'honneur des abbés Odon et Odilon*. Dijon 1950, p. 288-340: l'auteur voit la main d'Abbon dans les annotations du lat. 2278. Il y avait un précédent pour l'utilisation des lettres de Grégoire: à la fin du IX^{ème} siècle, l'archevêque de Milan Anselme II (882-896) patronna un recueil de droit canon, la *collectio Anselmo dedicata*, qui contient la lettre 8, 17 à Marinien de Ravenne. On peut en outre constater qu'en 893 Anselme II délivra un diplôme en faveur de l'abbaye Saint-Ambroise qui prévoyait l'élection libre de l'abbé. Ainsi à la fin du IX^{ème} siècle, on peut

faire le rapprochement concret entre une lettre de Grégoire et la législation bénédictine

4. cf. O. GUILLOT, Un exemple de la méthode suivie par Abbon de Fleury pour recueillir et ordonner les textes: à partir des lettres de Grégoire le Grand incluses dans l'épistola XIV, dans *Le istituzioni ecclesiastiche della "societas christiana" dei secoli XI-XII*, Milan 1977, p. 399-405. Il importe de souligner la place considérable tenue par Grégoire à Fleury puisque la prétention de Fleury à posséder le corps de saint Benoît provient nécessairement de la méditation des Dialogues de Grégoire. Du reste la bibliothèque de Fleury (cf. supra note 2) était particulièrement bien pourvue, à une date précoce, de ses œuvres. Relevons quelques exemples de cette culture chez les émules d'Abbon: Aimoin, dans la *Vita Abbonis*, à propos du séjour d'Abbon en Angleterre rappelle que le bienheureux pape Grégoire a inculqué la Règle de saint Benoît à ses missionnaires envoyés en Angleterre; il signale la composition de *Flores ex Patribus* par Abbon et tout spécialement l'utilisation des lettres de Grégoire (PL 139, c. 391, 394, 401). Helgaud rédige vers 1033 une Vie de Robert le Pieux, il place dans la bouche du roi deux citations de Grégoire tirées de HomEv 7: *scientia etenim uirtus et qui sine humilitate uirtutes*; à propos de la célébration de la messe, il note: "ainsi l'a fixé la sainte autorité de Grégoire le Grand"; enfin dans un manuscrit qui est un brouillon d'Helgaud (Vat. reg. lat. 585, fol. 58v°), figure la mention des quarante homélies sur l'Évangile, cf. Helgaud, *Vie de Robert le Pieux*, éd. R.H. BAUTIER et G. LABORY, Paris 1965. André de Fleury, dans la vie de l'abbé Gauzlin, successeur d'Abbon, signale la construction de la maison de Villabé, *Villa abbatis*, Gauzlin y établit un oratoire de saint Grégoire; ailleurs il fait allusion à l'histoire de Justus dans les Dialogues: cf. André de Fleury, *Vie de Gauzlin*, éd. R.H. BAUTIER et G. LABORY, Paris 1969. cf. A. VIDIER, *L'historiographie à Saint-Benoît sur Loire*, Saint-Benoît / Loire 1965 et Thomas HEAD, *Hagiography and the cult of the saints. The diocese of Orleans, 800-1200*, Cambridge University Press 1990.

5. cf. Baudouin DE GAIFFIER, L'hagiographie dans le marquisat de Flandre... au XIème siècle, dans *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967, p. 415-507, en part. p. 417, 434-5, 503. Geoffrey KOZIOL, Monks, Feuds and the Making of Peace in Eleventh-Century Flanders, dans T. HEAD et R. LANDES ed. *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Cornell Univ. Press 1992, p. 239-258. Guy LOBRICHON, The Chiaroscuro of Heresy: Early Eleventh-Century Aquitaine as Seen from Auxerre, *ibid.*, p. 80-103 montre, à propos de la "lettre d'Héribert", que les milieux clunisiens, dans les années 1020, sont eux aussi conscients des risques socio-religieux de la paix de Dieu. B. JUDIC, La diffusion de la Regula pastoralis de Grégoire le Grand dans l'Eglise de Cambrai, dans *Revue du Nord* 305, 1994, p. 207-230.

6. Adalbéron utilise les *Moralia in Job* et les homélies sur Ezéchiel, cf. Adalbéron, *Carmen ad Robertum regem*, éd. Claude CAROZZI, Paris 1981 et G. DUBY, *op. cit.*, p. 67.

7. Robert HOLTZMANN, Über die Chronik Thietmars von Merseburg, dans *Neues Archiv* 50, 1933, p. 159-209. Le manuscrit original de Thietmar est conservé: Dresde R 147. Pour la période antérieure à 1013 Thietmar a utilisé les Annales de Quedlinburg et les Annales de Hildesheim, probablement aussi Reginon de Prüm. A partir de 1014 il raconte les événements dont il est contemporain.

8. HEz I, h. 1, 1, comme l'indique l'éditeur, cf. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, ed. et trad. all. Werner TRILLMICH, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, Bd IX, Darmstadt 1957. Outre les quatre références à Grégoire examinées ici, il faut mentionner aussi une citation extraite des Dialogues IV, 59, 1 (ou HomEv 37, 8) dans Chron. I, 21 concernant le sacrifice eucharistique. L'influence profonde de Grégoire le Grand sur les évêques ottoniens est bien sensible

dans la description des qualités d'évêque de Brunon de Cologne, cf. Ruotger, *Vita Brunonis*, inspirée par le Pastoral. Ulrich d'Augsbourg, sur son lit de mort, se fait lire les Dialogues de Grégoire, cf. Gerhard von Augsburg, *Vita sancti Uodalrici, die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrichs*, ed. W. BERSCHIN et A. HAESE, Heidelberg 1993, p. 276-277 et Geneviève BÜHRER-THIERRY, *Evêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Eglises de Bavière et de Souabe 876-973*, Paris 1997, p. 147-150. L'évêque Gebhardt de Constance (980-995) fonde près de Constance un monastère Saint-Grégoire avec une relique de la tête de saint Grégoire et il s'y fait inhumer, MGH SS 10, p. 582-594. L'évêque Wolfgang de Ratisbonne est décrit par son biographe Otloh de Saint-Emmeran en utilisant les termes mêmes du Pastoral. Egbert de Trêves (977-993) fait copier le Registre des lettres de Grégoire avec deux miniatures célèbres. Sur la présence des homélies en Germanie: Patricia DELEEUW, "Gregory the Great's Homilies on the Gospels in the Early Middle Ages", *Studi Medievali* 1985-II, p. 855-869. Sur le milieu de Thietmar: Patrick CORBET, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringen 1986, p. 145-148 et p. 198.

9. Jean LECLERCQ et Jean-Paul BONNES, *Un maître de la vie spirituelle au XIème siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946. Robert BULTOT, *La doctrine du mépris du monde. Le XIème siècle*, vol. 1. *Pierre Damien*, Louvain-Paris 1963, vol. 2. *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Canterbury*, Louvain-Paris 1964. Michel BANNIARD, Vrais aveux et fausses confessions du IXème au XIème siècle: vers une écriture autobiographique?, dans *L'aveu Antiquité et Moyen Âge*, Coll. de l'Ecole Française de Rome 88, 1986, p. 215-241. Un autre disciple de Guillaume de Volpiano est également nourri de Grégoire: Jean l'homme de Dieu, premier abbé de Fruttuaria, a rédigé un manuel d'instruction des novices dans l'état monastique, PL 184, col. 559-584 (faussement placé sous le nom de Saint Bernard), il évoque la Règle de Saint Benoît puis Grégoire le Grand à propos de l'obéissance: *ille summus melliflui oris*

Gregorius mirabiliter superexaltat et magnificat eam [= l'obéissance] et il cite alors un long passage des *Moralia* 35, 14, 28-29 sur l'obéissance (col. 571-572). cf. A. WILMART, dans *Revue Mabillon* 1925, p. 3-27 et ID. Exorde et conclusion du traité de Jean l'homme de Dieu, dans *Revue Bénédictine* 38, 1926, p. 310-320.

10. Jean Leclercq signale en particulier le Paris B.N. lat. 1805, IX^{ème}-XI^{ème} siècle, contenant la lettre dédicace et les livres 1 et 2 des *Moralia*, provient de Fécamp et a pu être utilisé par Jean, et le Paris B.N. lat. 3454, fin XI^{ème} siècle qui contient aux fol. 3-4 un centon de textes spirituels de Grégoire issu peut-être de l'activité de Jean. On conserve deux catalogues anciens de la bibliothèque de Fécamp: celui du XI^{ème} siècle (Rouen BM 1417, fol. 55v^o) mentionne en premier *quadraginta omeliarum lib. I*, il s'agit de toute évidence des Homélies sur l'Évangile de Grégoire, celui du XII^{ème} siècle (Paris BN lat. 1928, fol. 180) mentionne également les œuvres de Grégoire, cf. B. BRANCH, Inventories of the Library of Fécamp from the eleventh and twelfth Century, dans *Manuscripta* 23, 1979, p. 164 et Anne-Marie TURCAN-VERKERK, *Forme et réforme: le grégorianisme du moyen âge latin. Essai d'interprétation historique du phénomène de la prose rimée latine aux XI^{ème} et XII^{ème} siècle*, thèse univ. Paris IV 1994, vol. II, p. 136.

11. cf. G. DUBY, Les "jeunes" dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XII^{ème} siècle, dans *Annales E.S.C.* 19, sept.-oct. 1964, p. 835-846, repris dans *Hommes et structures du moyen âge*, Paris 1973, p. 213-225. Ces "jeunes" aristocrates du XII^{ème} siècle sont marqués par l'impatience et la turbulence, ils forment une "meute", tous qualificatifs que rejoindrait bien la notion de *furor*. Jean de Fécamp se souvient de Lam. 2, 21: *iuvenes mei ceciderunt in gladio, interfecisti in die furoris tui*, mais dans ce passage il s'agit de la colère du Seigneur et les jeunes en sont les victimes, cf. de même dans Adalbold d'Utrecht, *Vita Henrici imperatoris*: un *iuvenis*, frère de la reine, est blessé à mort par des Lombards, les *Teotonici*, excités par la colère

(*sanguinem iuvenis, stimulum furoris*), se hâtent pour se venger, MGH SS 4, p. 693. Jean l'homme de Dieu, autre disciple de Guillaume de Volpiano, contemporain de Jean de Fécamp, évoque aussi dans son traité, cf. supra note 9, la *furor*: col. 579: *caput superbiae sicut caput viperæ, furor ejus ut furor draconis* et col. 580: la *furor* est associée à la *superbia*.

12. cf. Michel PARISSÉ, Princes laïcs et / ou moines, les évêques du Xème siècle, dans *Il secolo di ferro. Mito e realtà del secolo X. Settimane... di Spoleto* 38, Spolète 1991, p. 449-516, K. HALLINGER, Le climat spirituel des premiers temps de Cluny, dans *Revue Mabillon* 46, 1956, p. 117-140 et Jean LECLERCQ, Spiritualité et culture à Cluny, dans *Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale. II. Spiritualità cluniacense*, Todi 1960, p. 101-152.