

L'humiliation des saints

Author(s): Patrick Geary

Source: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 34e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1979), pp. 27-42

Published by: Cambridge University Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27580794>

Accessed: 13-08-2018 15:36 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Cambridge University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Annales. Histoire, Sciences Sociales*

## **L'HUMILIATION DES SAINTS**

Les communautés monastiques remplissaient deux fonctions religieuses vitales pour l'ensemble de la société des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. D'une part, les religieux priaient pour le salut et pour le bien-être de la population locale, en particulier pour leurs donateurs et bienfaiteurs. Être mentionné dans les prières des religieux pendant sa vie et après sa mort était fondamental pour une population obsédée par l'insécurité de la vie d'ici-bas et par l'incertitude de l'au-delà. D'autre part, par l'office divin, la messe et le culte des saints dont les reliques étaient honorées dans l'église de la communauté, le clergé régulier accomplissait les actes susceptibles d'entretenir la bienveillance de ces puissances spirituelles à l'égard de la société humaine. La relation entre les saints eux-mêmes et les communautés auprès desquelles reposaient leurs corps ou leurs reliques était perçue comme réciproque : le saint était le protecteur et le patron de la communauté humaine qui répondait à cette protection — et la gagnait en fait — par la vénération qu'elle vouait au saint <sup>1</sup>.

Parce que les moines et les chanoines réguliers n'avaient, à la différence du clergé séculier, aucun moyen de forcer les laïques à coopérer ou à négocier à l'amiable en recourant à l'excommunication ou à l'interdit, et parce que la force politique ou militaire efficace leur faisait souvent défaut, ils avaient naturellement recours à ces deux services pour faire pression sur le reste de la société. Et plus précisément, ils faisaient jouer leur fonction salvatrice en cessant de prier pour leurs adversaires, et, inversant ainsi le cours normal de leurs prières, les maudissaient. Comme Lester Little l'a récemment montré, les malédictions étaient des rites solennels que les communautés religieuses célébraient pour assurer la damnation du malfaiteur <sup>2</sup>. La cérémonie ressemblait beaucoup à celle de l'excommunication, mais comme les moines n'avaient pas le pouvoir, réservé à l'évêque, de bannir de l'Église l'offenseur, ils ne pouvaient que s'associer le plus étroitement possible à cette puissance, et invoquer les traditions bibliques de la malédiction tout en priant pour que l'offenseur soit damné. La seconde fonction religieuse, celle qui consistait à assurer correctement le culte du Christ et des saints, était manipulée de manière beaucoup plus subtile et diversifiée grâce au rite de la clameur et de l'humiliation des reliques et des images qui

## LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

l'accompagnait<sup>3</sup>. Ces mesures étaient fondées sur le fait que les religieux détenaient le contrôle des objets les plus importants dans la tradition chrétienne, à savoir le corps du Christ — l'eucharistie — et les corps des saints. Là encore, contrairement aux évêques, les religieux ne pouvaient pas légalement suspendre le culte du Christ dans une région donnée en guise de représailles contre un ennemi, mais ils pouvaient maltraiter les objets du culte et en interdire l'accès au public, dérangeant ainsi la relation normale entre l'ordre humain et l'ordre surnaturel ; ils impliquaient par là non seulement l'adversaire prétendu, mais l'ensemble de la société qui dépendait de ces puissances.

La clameur et l'humiliation faisaient donc partie de l'arsenal spirituel que les religieux avaient à leur disposition en cas de dispute avec leurs voisins. En outre, par la variété de leurs formes, ces deux mécanismes offraient la possibilité d'une escalade qui n'existait pas dans la malédiction. La malédiction appelait Dieu à damner un individu. C'était en soi un acte absolu ne permettant pas de degrés dans la damnation. La clameur et l'humiliation, elles, pouvaient être accomplies de diverses manières selon la gravité de la situation : la clameur pouvait se faire seule, ou s'accompagner d'une humiliation temporaire des reliques et des images sacrées de l'églises, qui durait le temps de la clameur ; autrement, dans les cas extrêmes, l'humiliation pouvait se prolonger au-delà de la clameur, jusqu'au règlement final de la dispute. Les rites de la clameur et de l'humiliation sont extrêmement riches du point de vue des juxtapositions et des gestes symboliques fondamentaux et montrent clairement combien les moines étaient préoccupés par l'*humilitas* et la *superbia*, si bien décrites par L. Little dans un autre article<sup>4</sup>. Ils méritent d'être étudiés non seulement comme exemples de la symbolique monastique, mais aussi parce que leur utilisation éclaire les relations entre communautés religieuses et communautés séculières ; celles-ci étaient déterminées par l'attitude de chaque groupe envers les objets sacrés. De plus, bien que ces rituels soient riches en articulations verbales appartenant aux prières chrétiennes traditionnelles en période de calamité, et qu'ils soient tout à fait orthodoxes, du point de vue théologique, ils incorporent simultanément des systèmes de gestes symboliques polyvalents qui rappellent structurellement, d'autres rites purement populaires destinés à forcer les saints à aider leurs *famuli*. La façon dont ces deux séries de rites, monastiques et populaires, étaient utilisés dans des circonstances historiques spécifiques, et les descriptions contemporaines de leur efficacité, démontrent l'unité fondamentale de la perception et de l'expérience religieuses, unité qui, aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, traverse toutes les catégories sociales, qu'il s'agisse de laïques ou de religieux, d'illettrés ou de lettrés, des masses populaires ou de l'élite.

Nous allons tout d'abord étudier ces pratiques du point de vue liturgique, examiner ensuite la manière dont elles étaient utilisées réellement et fonctionnaient dans leur contexte historique spécifique, et voir enfin comment les contemporains percevaient et interprétaient les résultats obtenus grâce à elles.

### ***La liturgie de l'humiliation***

La clameur et l'humiliation sont étroitement liées et apparaissent sous diverses combinaisons dans les manuscrits liturgiques du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Bien que les références spécifiques à l'humiliation soient rares, l'inclusion de ce rite dans ce

qu'on appelle les *Consuetudines farfenses*, mais qui viennent en réalité de Cluny, nous incline fortement à penser qu'aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles cette pratique était connue dans les établissements clunisiens à travers toute l'Europe<sup>5</sup>. Le plus souvent, la clameur était simplement un appel à l'aide lancé au Seigneur, et qui prenait place pendant la messe entre le *Pater noster* et le *Pax Domini*. A ce moment-là, pendant que le prêtre tenait l'hostie fraîchement consacrée, une prière implorant l'aide du Seigneur était récitée. C'était soit une courte prière, la « petite clameur », soit une prière plus longue, la « grande clameur », cette dernière semblant avoir été la plus commune. Pendant la clameur, et pour en renforcer l'effet, les religieux pouvaient aussi se prosterner devant l'eucharistie en guise d'humiliation.

La clameur pouvait également être accompagnée de l'humiliation des reliques et/ou des images. En même temps que les moines descendaient de leurs stalles sur le sol du sanctuaire (*ad terram*), les reliques et images les plus importantes de l'église pouvaient être déposées par terre devant l'autel pour partager l'humiliation des moines. La clameur terminée, elles étaient remises à leur place. La forme la plus sérieuse d'humiliation faisait l'objet d'une cérémonie séparée après laquelle les reliques restaient humiliées jusqu'à la fin du différend.

Le rituel de l'humiliation a été conservé sous deux formes : la première est l'humiliation temporaire comme partie de la clameur, inspirée du coutumier de Cluny mentionné ci-dessus ; la seconde est la liturgie de l'humiliation indépendante telle qu'elle était pratiquée à Saint-Martin de Tours<sup>6</sup>.

A Cluny le rituel de l'humiliation était une extension de la clameur et avait lieu pendant la grand-messe entre le *Pater noster* et le *Libera nos quaesumus Domine*. Les ministres de l'église étendaient devant l'autel un morceau d'étoffe grossière, semblable à celle que l'on utilisait pour les cilices. Ils y plaçaient le crucifix, les évangiles et les reliques des saints. Tous les religieux se prosternaient alors au sol et chantaient silencieusement le psaume 73. On sonnait ensuite deux cloches et le célébrant se mettait à genoux devant « le corps et le sang fraîchement consacrés du Seigneur et devant les reliques ci-dessus mentionnées », et chantait à voix haute six autres psaumes ainsi que la clameur elle-même, dont nous examinerons bientôt le texte. Lorsque la clameur était achevée, les reliques étaient remises à leur place et le prêtre récitait en silence la collecte *Libera nos quaesumus Domine*.

A Tours, le rituel de l'humiliation prenait place en dehors de la messe. Après la prime, quand toutes les cloches de la tour avaient sonné, les chanoines entraient dans le chœur. Ils chantaient sept psaumes et une litanie (qui n'est malheureusement pas conservée). Ensuite les membres les plus importants de la communauté ainsi que les ministres du culte posaient à terre devant le siège du sous-doyen un crucifix d'argent et tous les reliquaires des saints, puis ils couvraient et entouraient d'épines le tombeau de saint Martin. Au centre de la nef ils plaçaient un crucifix de bois également couvert d'épines, et barraient à l'aide d'épines toutes les portes de l'église sauf une. A l'aube, on sonnait matines, et l'office du jour commençait à voix basse. Les chanoines (le clergé de Saint-Martin était composé de chanoines réguliers, non de moines) descendaient de leurs stalles et suivaient l'office à même le sol. Tout le déroulement du rituel était changé : les antiennes étaient chantées sans neume, le chœur chantait *in cappa*, les cierges n'étaient pas disposés autour de l'autel comme à l'ordinaire. La messe du jour était célébrée comme une messe privée. Après le *Pater noster*, la clameur était récitée

## LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

de manière très semblable à celle de Cluny : le diacre prononçait la grande clameur tandis que le célébrant tenait l'eucharistie, debout devant l'autel, et que tous les chanoines se prosternaient au sol. Après la clameur, tout le monde récitait le psaume 51 les cloches de l'église sonnaient, et le service continuait à voix haute.

La grande humiliation présente par rapport à la petite deux différences importantes : d'une part, bien que la clameur soit récitée par la suite, l'humiliation physique fait l'objet d'une cérémonie séparée. D'autre part, l'humiliation se poursuit jusqu'à ce que l'humiliation causée aux moines par l'acte d'injustice prenne fin.

La cérémonie ayant lieu pendant la prime est essentiellement privée, et n'est annoncée au reste du monde que par la sonnerie des cloches. Les membres les plus importants de la communauté sont chargés de placer les objets les plus précieux — le crucifix d'argent et les reliques — sur le sol, eux-mêmes restant en-deça du siège du sous-doyen, donc toujours dans le chœur. Des épines sont posées sur le tombeau de saint Martin, puisque celui-ci, ne pouvant être déplacé, doit être humilié sur place. À l'aube, tout est dûment arrangé. La cérémonie de la clameur est insérée dans la messe, comme à Cluny. Le service divin se poursuit, mais sous une forme réduite. De nouveau, l'association physique des chanoines humiliés et des saints humiliés est soulignée par le fait que les chanoines rejoignent les reliques à même le sol devant l'eucharistie.

Les prières et les psaumes chantés pendant le rite de l'humiliation et de la clameur élucident la situation et permettent à la communauté d'interpréter officiellement la nature de l'injustice et de conduire l'affaire à sa nécessaire conclusion. Tirées essentiellement de la riche littérature des psaumes adressés au Seigneur en temps d'oppression, les prières de base sont les psaumes 142,1, *Ut quid Deus repulisti* ; 84,8 *Ostende nobis Domine misericordiam tuam* ; 105,4 *Memento nostri Domine* ; 7,7 *Exurge Domine* ; 101,2 *Domine exaudi orationem meam et clamor meus ad te veniat*. Le thème est clair. Les moines et les chanoines, accompagnant le psalmiste, implorant le Seigneur qu'il les délivre de leurs ennemis : « Souviens-toi de cette congrégation que tu as rassemblée de longue date », « aide-nous en ce moment de persécution ». La caractéristique de l'ennemi est qu'il agit par orgueil, vice qui était considéré — L. Little l'a bien montré — comme le péché capital dans toute la littérature monastique : « L'orgueil (*superbia*) de ceux qui te haïssent se redresse » (72,23) ; « Ils ont brûlé par le feu ton sanctuaire, ils ont profané sur la terre le sanctuaire de ton nom » (73,7). Les religieux exhortent le Seigneur à détruire les orgueilleux, à les extirper de la terre des vivants<sup>7</sup>.

Quant à la clameur elle-même, sous sa forme la plus longue et la plus complète, elle couvre, à quelques variations près, un vaste champ géographique, du x<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle, et cela bien que la plupart des manuscrits ne contiennent pas de rubrique pour son utilisation<sup>8</sup>. On y trouve les mêmes thèmes que dans les psaumes, mais élaborés de manière plus précisée : *In spiritu humilitatis et in animo contrito, ante sanctum altare tuum, et sacratissimum Corpus et Sanguinem tuum, Domine Jesu Redemptor mundi accedimus*.

La phrase d'introduction indique le moment rituel où la clameur est récitée : le diacre ou le prêtre récitant la prière se tient avec la communauté tout entière devant l'autel et devant le pain et le vin fraîchement consacrés. Elle révèle également dans quelle disposition spirituelle se trouve la communauté — un esprit d'humilité propre à une communauté humaine. *Et de peccatis nostris pro*

*quibus juste affligimur, culpabiles contra te nos reddimus.* Il est juste, ils le reconnaissent, qu'ils souffrent pour leurs péchés. *Ad te, Domine Jesu, venimus, ad te prostrati clamamus.* La prostration, au sens propre et au sens figuré, de la communauté est à nouveau rappelée. *Quia viri iniqui et superbi suisque viribus confisi undique super nos insurgunt, terras huius sancti atrii tui ceteramque tibi subjectarum ecclesiarum invadunt, depredantur, vastant.* Les ennemis de la communauté agissent par orgueil, vice capital dans la tradition monastique, et le crime qu'ils commettent est avant tout dirigé non contre les religieux mais contre la maison du Seigneur. *Pauperes tuos cultores earum in dolore et fame atque nuditate vivere faciunt, tormentis etiam et gladiis occidunt; nostras etiam res, unde vivere debemus in tuo servitio, et quae beatae animae huic loco pro salute sua reliquerunt, diripiunt, nobis etiam violenter auferunt.* Le dommage causé à la communauté est présenté comme mauvais avant tout parce qu'il prive les religieux des biens nécessaires sans lesquels ils ne peuvent rendre le culte divin. *Ecclesia tua haec, Domine, quam priscis temporibus fundasti et sublimasti in honore et nomine sanctorum tuorum* (ici sont mentionnés les patrons de la communauté) *sedit in tristitia. Non est qui consolitur eam et liberet, nisi tu Deus noster.* Les saints, dont les reliques humiliées sont déposées devant l'autel, sont cités sans toutefois qu'on s'adresse à eux directement. Disons plutôt qu'ils se joignent à leurs serviteurs pour lancer eux aussi leur clameur vers le Seigneur. *Exurge igitur, Domine Jesu, in auditorium conforta nos, et auxiliare nobis. Expugna impugnantes nos* *N* (ici un espace est réservé pour l'insertion du nom des adversaires). *Frangere etiam superbiam illorum qui tuum locum et nos affligunt.* Là encore, le péché de *superbia* est opposé à l'*humilitas* de la communauté. *Tu scis, Domine, qui sunt illa, et nomina eorum et corda antequam nascerentur tibi sunt cognita.* Cette seconde référence au nom des malfaiteurs, connus du Seigneur avant même leur naissance, rappelle l'importance attachée à l'usage rituel des noms dans le processus de bénédiction ou de malédiction. *Quapropter eos, Domine, sicut scis, iustifica in virtute tua, fac eos recognoscere prout tibi placet, sua malefacta; et libera nos in misericordia tua. Ne despicias nos, Domine, clamantes ad te in afflictione sed propter gloriam nominis tui et misericordiam qua locum istum fundasti, et in honore sanctorum tuorum* (ici sont de nouveau mentionnés les noms des patrons dont on est en train d'humilier les reliques) *visita nos in pace et erue nos a presenti angustia. Amen.* Les dernières lignes de la prière réitèrent l'appel à la justice, à l'intervention divine qui fera reconnaître aux méchants leurs péchés, à la merci de Dieu qui protégera le monastère érigé par le Seigneur à la gloire des saints.

En conclusion, le rituel établit à la fois sur le plan physique et sur le plan liturgique, l'existence de trois structures interdépendantes : renversement de la hiérarchie normale entre les hommes et Dieu ; interdiction d'accès aux objets du culte ; offense contre les saints par l'intermédiaire de leurs reliques et images.

La petite et la grande humiliation représentent, sur le plan rituel et sur le plan physique, l'injustice faite à la communauté. La clameur accompagnée de l'humiliation prend place juste après la partie la plus solennelle de la grand-messe, et se fait donc en public. La communauté vient de prier, dans le *Pater noster*, qu'on la délivre du mal. L'eucharistie est toujours présente sur l'autel. Devant elle, les objets les plus sacrés de l'église sont humiliés, comme le sont les membres de la communauté. La clameur verbale est précédée par celle des cloches, et la prière est adressée à l'eucharistie tandis qu'elle est élevée au-dessus de la communauté

## LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

étendue à terre, saints et moines réunis. Les saints ont été humiliés par injustice. Ils sont donc rabaissés en même temps que les moines, qui partagent le tort subi par le saint.

A Tours et ailleurs, les épines rappellent, bien sûr, la couronne d'épines, l'humiliation du Christ bafoué. Mais elles ont aussi une autre fonction — elles empêchent les gens d'accéder au tombeau, de le toucher, ou simplement de s'approcher de l'objet sacré comme c'en était l'usage au Moyen Age dans le culte des saints. La croix de bois couverte d'épines placée dans la nef (sans doute à l'endroit d'où l'on distribuait l'eucharistie) est tout près de la communauté laïque, dont quelques membres choisis, nous allons le voir, ont été admis dans l'église afin de témoigner de l'humiliation. De même, les épines aux portes attirent l'attention sur la situation de la communauté, tout en empêchant l'accès au reliquaire.

L'agression contre l'église a inversé la hiérarchie propre à la relation entre l'humain et le divin. Le rite réalise matériellement ce renversement de la hiérarchie — le crucifix, les reliques et les moines sont sur le sol, l'*humus*, l'église est obstruée par les épines. De même, la liturgie met l'accent sur la condition rabaissée des moines et des saints qui, prosternés, crient vers le Seigneur : *Submissa voce* ; abandon de l'*officium altum* ; *missa quasi privata* ; *in suppellicis in cappa*, etc. Les psaumes et la clameur exhortent le Seigneur à renverser la situation : *Leva manus tuas* ; *exurge Domine*, etc., tandis que la *superbia*, l'orgueil de l'offenseur est constamment soulignée. Lorsque la clameur elle-même est

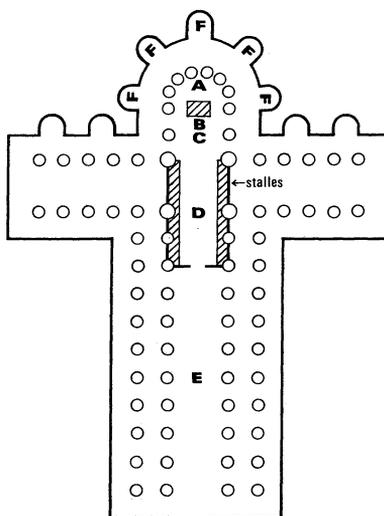


FIG. 1. — Saint-Martin de Tours vers 1100.

A : tombe de saint Martin ; B : célébrant ; C : reliquaires et crucifix d'argent (?) ; D : chanoines « ad terram » ; E : crucifix de bois ; F : situation normale des reliques.

(Croquis d'après Carl K. Hersey, « The church of Saint-Martin de Tours [903-1150] », *The Art Bulletin*, 25, 1943, pp. 1-39 ; et Hans Sedlmayr, *Saint-Martin de Tours im elften Jahrhundert*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse Abhandlungen, neue Folge, Heft 69, 1970.)

terminée, on sonne les cloches et le service se poursuit à voix haute, anticipant ainsi la restauration finale de l'ordre convenable.

Le rituel juxtapose également le public et le privé en retirant de l'accès public les objets de dévotion essentiels. L'humiliation proprement dite est accomplie en privé avant l'aube ; la clameur est dite en public à la messe. L'emplacement des objets humiliés, indiqué sur le schéma, marque bien la séparation entre ceux qui sont humiliés en public et ceux qui le sont en privé : le tombeau de saint Martin et le crucifix de bois, bien qu'entourés d'épines et donc isolés, restent dans les parties de l'église autorisées au public. Les autres reliquaires ont été retirés de l'endroit public où ils sont normalement exposés — les chapelles absidiales — et sont, comme le crucifix d'argent, séparés des fidèles par le mur du chœur.

Finalement, les reliques et les autres objets sacrés sont non seulement humiliés, mais punis. Il va de soi qu'une telle interprétation ne se trouve pas dans les prières articulées de la liturgie. Mais un rituel donne toujours matière, pour les participants comme pour les spectateurs, à divers niveaux d'interprétation, et le rituel de l'humiliation ne fait pas exception à cette règle. A un niveau donné, les moines ne font que dramatiser ce qui est arrivé aux saints victimes des *superbi*, mais cette dramatisation même implique que les saints soient mis dans des situations normalement associées aux pécheurs faisant pénitence. A Cluny, la prosternation est un geste requis d'un moine ayant commis un grave péché<sup>9</sup>. Les épines sont traditionnellement un symbole non seulement de souffrance, mais aussi de péché. Et bien sûr, le cilice est une forme majeure de pénitence. Il est peut-être plus significatif encore de noter que le rituel de l'humiliation ressemble beaucoup à un autre rituel monastique pratiqué communément comme pénitence — les « psaumes prosternés » — chantés pendant le temps du Carême à Cluny et dans de nombreux autres monastères. Ces psaumes sont ajoutés à l'office divin pendant le Carême et chantés tandis que les membres de la communauté sont prosternés sur le sol en signe de pénitence pour leurs péchés<sup>10</sup>. Que le rituel de l'humiliation dérive directement des psaumes prosternés ou non, les ressemblances rappellent nécessairement le rituel de punition et de pénitence du Carême. Et comme les reliques et les images subissaient cette même humiliation physique, elles aussi semblent avoir fait pénitence et été punies pour leurs mauvaises actions. Ce point sera de première importance lorsque nous examinerons la façon dont l'humiliation des reliques était interprétée et utilisée dans la société médiévale.

Le rituel de l'humiliation, avec ses juxtapositions physiques et liturgiques d'*humus*, *humilitas*, *superbia*, *sublimatio*, etc., est esthétiquement et dramatiquement bien conçu. Il doit cependant être jugé du point de vue historique et non seulement liturgique. Autrement dit, nous devons établir si ce rituel, dans le contexte historique, était suffisamment efficace pour faire prévaloir les revendications des moines. En outre, nous devons examiner la perception qu'avaient les contemporains de cette efficacité. Par chance, nous pouvons étudier de près ces deux questions grâce aux descriptions détaillées de cas où ce rituel a été réellement utilisé, en particulier dans le cas remarquable de Saint-Martin de Tours.

## LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

### *L'humiliation en pratique*

Aux environs des années 1112-1113, le comte Foulques V de Touraine-Anjou fit irruption dans le cloître de Saint-Martin de Tours avec des gens armés et endommagea la maison de l'un des chanoines, le trésorier. Les motifs de son acte ne sont pas certains, mais la maison en question avait une tour fortifiée privée du genre de fortification militaire personnelle que le comte essayait de supprimer. De toute façon, les chanoines considérèrent cette attaque comme une injustice flagrante et une atrocité sans pareille, car en principe, le monastère ne ressortissait pas de la juridiction du comte. N'ayant d'autre recours contre le puissant noble, ils décidèrent d'humilier les reliques de leurs saints, humiliation dont la description concorde avec celle de la liturgie que nous venons d'examiner :

Ils placèrent le corps des saints et le crucifix sur le sol, et ils posèrent des épines sur le sépulcre du confesseur Martin, et autour du corps des saints et du crucifix. Ils gardèrent les portes de l'église fermées jour et nuit, refusant de laisser entrer les habitants du château, les ouvrant seulement aux pèlerins <sup>11</sup>.

Ainsi, après avoir humilié les reliques, les chanoines refusèrent l'accès de l'église au comte et à ses hommes. Les étrangers toutefois étaient autorisés à entrer, sans doute pour témoigner du pitoyable état où se trouvaient Martin et les autres saints, et pour en divulguer partout la nouvelle.

Le comte, dont la famille avait gardé des rapports étroits avec le monastère, dans lequel au moins cinq de ses ancêtres étaient enterrés, se laissa finalement fléchir par cette action, car le récit poursuit :

Le comte, regrettant peu après son action, et cherchant à se faire pardonner, entra de son plein gré dans le cloître et se rendit à la maison de Sicard, maître des étudiants. De là, nu-pieds, il entra humblement dans l'église avec quelques suivants. S'arrêtant tout d'abord devant le sépulcre de saint Martin, et après avoir donné des garanties, il promit à Dieu et à saint Martin, par l'entremise de l'évêque Renaud d'Angers, de ne plus jamais agir de la sorte. Ensuite, il fit amende honorable devant le corps des saints et finalement devant le crucifix <sup>12</sup>.

Apparemment, l'humiliation a obtenu précisément les résultats désirés par les chanoines et requis par la liturgie. Le comte, dans son orgueil, avait causé l'humiliation de Martin et des autres saints. Pour réparer ses torts, il devait s'humilier lui-même physiquement. Il est donc entré nu-pieds dans l'église et s'est approché tour à tour de chaque objet sacré humilié, en commençant par le plus important. Les résultats finaux de l'humiliation sont exactement ce que les moines avaient escompté. Le monastère avait été violé et ses patrons humiliés. Les chanoines s'étaient placés, eux-mêmes et leurs objets les plus sacrés, dans la position d'humilité impliquée par l'action du comte. Cette humiliation a obligé le comte à se soumettre à un rite d'humiliation personnel, afin de restaurer la relation hiérarchique nécessaire entre l'humain et le divin. Ni l'humiliation des saints, ni celle du comte n'ont entraîné pour ce dernier d'altération définitive de sa position sociale. Comme Lothar Bornscheuer l'a montré, le résultat nécessaire de l'humiliation est la sublimation <sup>13</sup> ; c'est pourquoi, tout à la fois les saints sont relevés dans un rite plein d'allégresse et remis en lieu propre, et le comte retrouve

normalement sa position d'honneur parmi les hommes. En fait, Foulques parvint à l'ultime honneur en terminant sa vie comme roi de Jérusalem.

L'humiliation de Foulques décrite ci-dessus est très semblable à celle qui eut lieu vingt ans plus tard au monastère de Saint-Amand<sup>14</sup>. Une femme noble, Ghislaine, et son fils Étienne essayèrent, à la mort de leur mari et père Heriman, d'usurper à titre d'héritage des biens que Heriman tenait en fief du monastère. La description de ce qui va suivre, rapportée par l'évêque Gérard de Tournai, met en lumière le même mécanisme d'inversion hiérarchique qu'à Tours. L'injustice avait inversé la juste relation entre le monastère et la communauté laïque représentée par Ghislaine et Étienne. Les moines figurèrent alors à travers le rituel l'humiliation des saints qui en résultait. Ils prirent les reliquaires

dans lesquels les saints Étienne, Cyrin et Amand avaient été placés pour être honorés et, les abaissant du lieu de leur majestueux et vénérable sanctuaire, les humilièrent sur le sol devant l'autel. Les moines, l'âme également humiliée dans la poussière, déversèrent leurs prières en présence de la suprême majesté.

La dernière phrase est une référence évidente à la clameur devant l'eucharistie. Les deux malfaiteurs furent si terrifiés qu'ils allèrent, comme Foulques, demander merci aux moines. De nouveau la réconciliation finale eut lieu dans l'église devant les reliques humiliées — Ghislaine et Étienne prêtèrent un « terrible serment » sur les reliques de saint Amand. Immédiatement après ce serment, les moines, « sur un ton d'exaltation et de louange, relevèrent les reliques et les remirent en lieu propre ». Là encore, cet acte final s'accompagnait d'une liturgie qui n'a pas encore été retrouvée<sup>15</sup>.

Dans ces exemples, l'humiliation a de toute évidence réussi. Nous devons maintenant nous demander pourquoi. Les offenseurs furent-ils amenés à se repentir pour le seul effroi ressenti devant la solennité du rite ? Sans doute pas. Tout d'abord, la réconciliation finale se faisait souvent assez longtemps après l'humiliation — quelquefois plus d'un an après<sup>16</sup>. En outre, en dépit des prétentions des moines, les actions des nobles étaient souvent moins manifestement mauvaises ou injustes qu'il n'y paraissait à première vue. Dans bien des cas, les nobles semblent avoir agi selon une conception différente des droits monastiques et de leurs droits propres, conception qui répondait à d'autres normes sociales communément acceptées. Foulques, par exemple, en tant que comte de Touraine, était légitimement préoccupé par la prolifération des tours privées, et en détruisant la tour du chanoine, il ne faisait sans doute rien de plus que ce que tentaient de faire les rois et les comtes au XII<sup>e</sup> siècle à travers toute l'Europe — à savoir limiter les possibilités de guerres privées menées par des individus ou des groupes particuliers. On doit admettre qu'il avait le droit et le devoir de le faire, tout en reconnaissant également le droit d'immunité des chanoines.

Le cas de l'héritage de Ghislaine et de son fils est encore plus typique. Les droits qu'ils revendiquaient à la mort d'Heriman étaient parfaitement naturels dans une société où les offices et fonctions étaient normalement héréditaires. Un cas semblable, touchant à une succession disputée, se présenta à peu près à la même époque au monastère de Meung-sur-Seine<sup>17</sup>. Un certain Erunus tenait d'un monastère un morceau de terre sur lequel il avait régulièrement payé les droits dus aux moines. A sa mort, son fils Odon réclama la terre comme propriété

## LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

personnelle. Cette fois, l'humiliation des reliques de saint Lifard ne parvint pas à convaincre Odon du bien-fondé de la cause des moines et il paya de sa vie sa *superbia*. Ainsi, les différends réglés par l'humiliation des reliques étaient souvent des conflits entre deux traditions de droit opposé : droit légal défendu par les religieux et droit coutumier revendiqué par les laïques. En se plaçant dans cette perspective, on se rend compte que la balance de la justice ne penchait pas toujours aussi nettement du côté qu'auraient désiré les chanoines et les moines.

Si l'humiliation ne semblait pas agir directement sur les présumés malfaiteurs, elle agissait en revanche sur les autres, amenant ainsi l'opinion publique à faire pression sur le dénouement. A Tours, par exemple, l'évêque d'Angers, probablement impatient de mettre fin à une dispute qui causait de graves difficultés non seulement aux protagonistes, mais aussi à la population locale placée sous l'autorité de saint Martin, semble avoir finalement arbitré la querelle. De la même manière, Ghislaine et Étienne n'ont pas simplement cédé aux revendications des moines. Après l'humiliation, ils acceptèrent de soumettre l'affaire à l'arbitrage de huit laïques et de huit ecclésiastiques. A Saint-Jean-d'Angély, également, l'humiliation des reliques de saint Lucien en représailles contre le duc local dérangea suffisamment l'évêque et le comte pour que ceux-ci le poussent à se réconcilier avec les moines<sup>18</sup>. Ainsi, le rituel de l'humiliation, bien qu'apparemment dirigé contre le malfaiteur, avait en fait pour résultat essentiel de gagner le soutien, la sympathie ou du moins l'intérêt de tierces personnes capables d'obliger l'offenseur à négocier. En un sens, les moines et les chanoines faisaient grève en s'abstenant de leur tâche essentielle — assurer le culte du Christ et des saints, ainsi que l'accès au lieu de ce culte. Ils dramatisaient par l'humiliation leur cessation de travail, causant ainsi suffisamment de désordre dans la société en général pour que leur opposant soit forcé d'accepter l'arbitrage et de s'y soumettre.

L'humiliation était donc une excellente propagande pour la cause des ecclésiastiques. Mais dans le contexte de la société médiévale, il serait superficiel et anachronique de n'y voir rien de plus. Son efficacité reposait sur le sentiment universellement partagé de l'importance de l'intervention surnaturelle dans les affaires humaines, sentiment commun aux moines, à leur opposant, ainsi qu'à l'ensemble de la société. Indépendamment de la justice de leur cause, les moines avaient la responsabilité d'entretenir la bienveillance des puissances surnaturelles, ce qui leur donnait un avantage supplémentaire. Où que soient les torts, ni leur opposant, ni le reste de la société ne pouvaient supporter qu'on lésât irréversiblement leurs défenseurs et patrons. Finalement, l'adversaire était donc forcé de négocier, pas nécessairement à cause d'un remord ou d'un sentiment de culpabilité, mais, comme le disait l'évêque Baudouin de Noyon à propos du compromis conclu par un certain Gérard avec le monastère de Saint-Éloi de Noyon, parce qu'il était « excessivement terrifié et conseillé par ses plus sages amis<sup>19</sup> ».

Il ne fait pas de doute que ce qui terrifiait Gérard et tous ceux qui se trouvaient dans sa situation était la possibilité de représailles surnaturelles. Mais bien que la liturgie de l'humiliation en appelât à Dieu pour la délivrance, toutes les parties s'attendaient apparemment à ce que ces représailles vinssent non de Dieu mais des saints humiliés ; pourtant ces derniers, nous l'avons vu, semblaient partager la clameur des moines plus qu'en être l'objet. Cette apparente contradiction mérite une étude plus approfondie.

### ***L'humiliation comme coercition***

Nous avons vu que la liturgie consistait essentiellement à placer les moines et les saints dans la même position d'humiliation, puis à adresser une clameur au Seigneur pour implorer son aide. Exception faite de la litanie, qui comprenait sans doute l'évocation des patrons de la communauté, toutes les prières étaient adressées à Dieu et à lui seul. Physiquement, les saints étaient à terre comme les moines. En outre, ils étaient placés entre les moines et l'eucharistie, occupant ainsi une position intermédiaire entre la communauté et le Seigneur. Toutefois, lorsque l'aide était accordée, elle était presque toujours attribuée à l'intervention directe du saint intercédant pour sa communauté ; cette remarque nous amène donc à reconsidérer le troisième élément de la liturgie de l'humiliation, à savoir la punition des saints. C'est cet aspect-là du rituel, plus que l'appel à l'aide divine, qui est le plus souvent souligné dans les descriptions de l'humiliation. L'évêque Baudouin, par exemple, explique que les moines « avaient déposé le corps des saints sur le sol ». Orderic Vital, décrivant l'humiliation qui eut lieu au Mans en 1090, dit simplement que les religieux « déposèrent les images du Seigneur et des saints, les crucifix et les reliquaires sur le sol, et barrèrent les portes de leur église avec des épines, et cessèrent de sonner les cloches, de chanter la liturgie et d'accomplir les célébrations solennelles, tout comme une veuve en deuil <sup>20</sup> ». Ces descriptions ne sont pas surprenantes puisque, comme nous l'avons vu entre autres à Saint-Martin de Tours, l'humiliation ne prenait pas fin avec la clameur mais se prolongeait jusqu'à la conclusion de la dispute. Illustrant la liturgie de la clameur, l'humiliation se justifiait comme représentation physique de l'attitude du saint qui se joignait aux moines dans leur appel au Seigneur. Mais lorsqu'elle se poursuivait au-delà de la liturgie, elle devenait un acte de coercition et de punition contre le saint lui-même.

Heinrich Fichtenau a été le premier à remarquer que l'humiliation des reliques était dirigée non seulement contre l'offenseur, mais aussi contre le saint qui avait laissé commettre l'offense <sup>21</sup>. Les moines et les chanoines avaient l'obligation de célébrer le service liturgique pour leurs patrons. En retour, les saints étaient obligés de protéger la communauté. Aussi, de même que l'offenseur humain était en faute pour avoir fait outrage à la communauté, le saint l'était aussi pour avoir laissé commettre cet outrage. Le rituel de l'humiliation avait donc deux niveaux de signification. Le premier était la clameur orthodoxe, verbalisée, adressée au Seigneur avec les saints et par leur intermédiaire, et qui représentait physiquement l'humiliation subie par ceux-ci. Comme la liturgie s'était développée à partir des psaumes et peut-être aussi de la pratique des psaumes prosternés du Carême, il était naturel que les prières fussent toutes adressées à Dieu. Cependant, et simultanément, dans l'acte physique de l'humiliation, les saints eux-mêmes étaient humiliés, punis, afin de les obliger à remplir leur tâche. Ce second aspect coercitif de l'humiliation ne différait guère d'un rituel populaire destiné à forcer les saints à protéger leur communauté et qui consistait à battre les reliques des saints.

L'humiliation était pratiquée essentiellement par les ecclésiastiques parce que, nous l'avons vu, ceux-ci avaient accès direct au corps des saints. Toutefois, il est arrivé qu'occasionnellement, des laïques accèdent aux saints de manière incontrôlée et pratiquent leur propre clameur rituelle, caractérisée par des

## LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

attaques physiques contre le corps des saints. De Saint-Calais-sur-Aille, par exemple, nous tenons un récit assez détaillé de semblables pratiques. Des serfs vivant sur une terre éloignée appartenant au monastère avaient subi pendant longtemps les mauvais traitements d'un noble local. Ayant trop souffert de son injustice et ne pouvant espérer aucun secours, ils décidèrent de se rendre au tombeau du saint pour obtenir sa protection. Ils prirent la route, chargés de présents pour le saint, et arrivèrent tard dans la nuit après un voyage de deux jours pendant lequel ils avaient jeûné. Le gardien de l'église hésita d'abord à les laisser entrer seuls à une heure si avancée, mais les paysans finirent par le convaincre en lui montrant leurs cadeaux et en lui faisant le récit de leur oppression<sup>22</sup>. Une fois seuls dans l'église, ils commencèrent leur « clameur ». D'abord, ils s'étendirent devant l'autel, priant et implorant. Ensuite, ils se relevèrent, et deux des paysans se placèrent de chaque côté de l'autel, enlevèrent la nappe et se mirent à frapper la pierre d'autel contenant les reliques de saint Calais tout en clamant : « Pourquoi ne nous défends-tu pas, très saint Seigneur ? Pourquoi nous ignores-tu, endormi de la sorte ? Pourquoi ne nous libères-tu pas, nous tes esclaves, de notre grand ennemi ? etc. » Les gardes entendirent le branlebas et accoururent jusqu'à l'autel. A la vue de ce qui se passait, ils chassèrent les paysans de l'église. Il va sans dire que peu après, le méchant noble tomba de cheval et se rompit le cou — fin classique du pécheur bouffi d'orgueil.

Cette description ne doit pas être considéré comme strictement historique — aucun nom ni détail ne sont donnés, et la conclusion (« Que personne n'ose venir déranger les biens du vénérable Calais ou de son monastère ») indique clairement que l'histoire est conçue plus comme un conte moral que comme un récit historique. Cependant, la description détaillée de la clameur des paysans, qui n'était ni nécessaire à la morale du récit ni approuvée par l'auteur, n'est sans doute pas purement fictive<sup>23</sup>. De plus, ce n'est pas là le seul exemple connu de cette pratique. Les miracles de Saint-Benoît de Fleury racontent qu'un certain Adélarde persistait à maltraiter des paysans travaillant sur des terres monastiques. Un jour, il vola quelque chose à une femme, laquelle courut alors à l'église du saint ; là, elle arracha la nappe d'autel et commença à frapper l'autel en criant au saint : « Benoît, espèce de paresseux, feignant, que fais-tu donc ? Pourquoi dors-tu ? Pourquoi permets-tu que ta servante soit traitée de la sorte<sup>24</sup> ? »

Parce que les serfs de ces monastères étaient les *famuli*, les esclaves des saints, ils avaient le sentiment que les saints avaient l'obligation de les protéger. C'était donc la faute des saints s'ils étaient opprimés. Le rituel par lequel ils essayaient de rectifier la situation était une inversion de leur relation habituelle avec le saint, tout comme le rituel des moines était une inversion de la leur. Les paysans avaient pénétré dans l'église comme ils l'auraient normalement fait pour aller prier le saint. Ils s'étaient préparés par le voyage, le jeûne et les présents avant d'entrer en contact avec l'objet sacré. Dans l'église, ils s'étaient prosternés, mais cette prosternation ne doit pas être assimilée à celle qu'effectuaient les moines pendant l'humiliation. *Superbia* et *humiliatio* sont des vices et des vertus de l'aristocratie, laïque comme ecclésiastique, non de la paysannerie. C'est pourquoi ce rite de coercition, même s'il avait le même but que celui des religieux, utilisait une série de symboles différents. La prosternation est plutôt une forme d'incubation qui, depuis l'Antiquité, était un moyen habituel d'entrer en contact avec le surnaturel dans un lieu saint. Que la posture des paysans soit une forme d'incubation et pas d'humiliation ressort clairement de la description de leurs actions : *Verum illi cum*

*orationibus diutus incubuissent...* En outre, l'action physique contre le saint, tout à fait appropriée dans le contexte de la culture paysanne, ne correspond pas au système des pratiques monastiques. La punition, dans la société laïque, ne vient pas sous forme de cilices, d'épines ou de prosternation, mais plutôt sous forme de coups. Donc les paysans battent leurs saints comme ils battraient une bête de somme peu docile pour la secouer et la forcer à faire son travail.

En faisant la part des variations entre deux systèmes de culture ayant chacun leur symbolique propre, et en laissant de côté l'intellectualisation de la liturgie monastique, nous retrouvons une ressemblance fondamentale entre les deux rituels. Le saint protecteur de la communauté n'a pas assuré la protection qu'on était en droit d'attendre de lui en échange de la vénération et des offrandes. Le saint est donc puni, différemment selon les cas, mais conformément aux normes de punition en vigueur dans chacune des communautés. Le saint est alors poussé à l'action et commence à accomplir son devoir. Étant donné que les actes de l'humiliation étaient dirigés contre le saint, même si les paroles du rituel l'étaient vers le Seigneur, il n'est pas surprenant qu'au moment où l'aide est accordée, ce soit au saint qu'on attribue la victoire, comme à saint Calais, par exemple, qui était censé avoir intercédé pour ses serfs. Ainsi, au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, le monastère de Saint-Médard-de-Soissons humilia ses reliques en repréailles contre le duc Goscelin de Lorraine, parce que celui-ci avait reçu de Henri I<sup>er</sup> le village de Donchéry réclamé par les moines<sup>25</sup>. Les reliques furent déposées sur le sol de l'église pendant une année entière — aussi longtemps que le duc s'obstina. Finalement, au dire des moines, il rendit le village après avoir eu une vision dans laquelle les patrons du monastère, Sébastien, Grégoire, Médard et Gilderd discutèrent en sa présence du traitement qu'il convenait d'infliger à quelqu'un qui mésusait de leur propriété. Après quoi, ils commencèrent à frapper le duc sur la tête et celui-ci se réveilla avec du sang coulant de sa bouche et de ses oreilles. Au bout d'une année d'humiliation, les saints avaient pris l'affaire en main. Pareillement, lorsqu'Odon, le fils du vassal de Meung-sur-Seine qui avait essayé de transformer son fief en franc-alleu, eut une attaque d'apoplexie après l'humiliation de saint Lifard, le châtiment fut attribué, aussi bien par la famille que par les moines, au saint lui-même.

Nous pouvons donc conclure qu'aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, et bien que cela s'exprimât dans des systèmes symboliques différents, les seigneurs et les paysans partageaient la même conception des droits et responsabilités mutuels entre monde surnaturel et monde humain. En période de crise, ils se tournaient vers les saints patrons de leur communauté, avec lesquels ils avaient un lien spécial, et si l'une des parties manquait à ses obligations, l'autre pouvait l'obliger à se soumettre, dans un cas par intervention miraculeuse, dans l'autre par l'humiliation et les coups physiques.

### ***Le déclin de l'humiliation***

Nous avons commencé notre étude en soulignant que l'humiliation des saints était le moyen qui permettait à des communautés par ailleurs privées de pouvoir de réparer les torts qu'on leur avait faits. Pour les moines et les chanoines comme pour les serfs, c'était une forme d'auto-défense que de se tourner directement vers les puissances surnaturelles et de les exhorter ou de les forcer à remplir leur tâche.

## LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

La clameur populaire, avec ses coups rituels, ne fut jamais reconnue par l'Église, l'accès au divin devant être ménagé par l'intermédiaire du clergé. Bien que considéré au début comme irrépréhensible, le rite ecclésiastique de l'humiliation tomba peu à peu en disgrâce, à mesure qu'apparaissaient d'autres moyens d'obtenir gain de cause, moyens qui passaient par les filières hiérarchiques d'une Église de plus en plus centralisée. L'humiliation s'était souvent accompagnée d'autres formes de sanctions, telles que les malédictions et l'appels aux évêques pour excommunication. En 1049, par exemple l'abbé Rémégius de Saint-Éloi demanda à l'évêque Baudouin de Noyon d'excommunier l'adversaire des moines à cause duquel ceux-ci avaient humilié leurs reliques. Mais vers le XIII<sup>e</sup> siècle, la hiérarchie épiscopale et pontificale regardait d'un œil de plus en plus défavorable la tendance qu'avaient les communautés à humilier leurs reliques et images et à cesser les services sans fondement canonique. Cette pratique, particulièrement fréquente parmi les chanoines, était contraire à l'organisation toujours plus legaliste de l'Église, elle était donc inacceptable. Une telle action, engagée sans notification préalable, publique et officielle, de ses causes, ainsi que la tentative de jugement qu'elle impliquait, court-circuitait la hiérarchie en s'adressant directement aux puissances surnaturelles. Le second concile de Lyon en 1274 condamna donc l'humiliation dans le contexte d'une condamnation plus générale, celle de la cessation arbitraire de la liturgie — des grèves sauvages, pour ainsi dire<sup>26</sup>. Simultanément les pères semblent avoir réagi vivement aux mauvais traitements et à la punition des saints impliqués dans l'humiliation, puisqu'ils désignèrent celle-ci comme un « détestable abus d'horrible indévotion<sup>27</sup> ». Au moment où la hiérarchie était en train de faire passer l'Église d'un système rituel à un système légal, nous voyons donc qu'elle condamnait la relation réciproque qui liait étroitement les hommes et les saints, caractéristique d'une époque antérieure du christianisme ; une époque où les hommes et les saints pouvaient s'honorer ou s'humilier, se récompenser ou se punir les uns les autres, selon que chacun remplissait ou non son rôle dans un rapport mutuel bénéfique.

Patrick GEARY  
Princeton  
Traduction Manon Waller

## NOTES

1. Je tiens à exprimer ma reconnaissance aux départements d'histoire et de religion, ainsi qu'au Comité de sciences sociales de l'Université de Washington avec les membres desquels j'ai discuté une première ébauche de cet article.

2. Lester K. LITTLE, « Formules monastiques de malédiction aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles », *Revue Mabillon*, LVIII, 1975, pp. 377-399. Et ici même, pp. 43-60.

3. Presque toutes les discussions récentes sur l'humiliation des reliques se sont basées sur la collection d'exemples de cette pratique publiée par DU CANGE dans son article « Reliquiae », *Glossarium mediae et infimae Latinitatis V*, Paris, 1845, p. 690, cols. 1-3. La brève discussion sur ce sujet dans *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit* de Nicole HERRMANN-MASCARD, Paris, 1975, pp. 226-228, ne va pas plus loin que l'article de Du Cange.

4. « Pride comes before avarice : social change and the vices in latin Christendom », *American historical review*, vol. 76, 1971, pp. 16-49.

5. Bruno ALBERS (éd.), *Consuetudines monasticae*, I, Stuttgart-Vienne, 1900 ; II, XXXVII, « Pro adversa preces faciendam », pp. 172-173. La véritable origine de ces *Consuetudines* a été démontrée par Ildefonse SCHUSTER, dans « L'abbaye de Farfa et sa restauration au XI<sup>e</sup> siècle sous Hugues I<sup>er</sup> », *Revue bénédictine*, vol. 24, 1907, pp. 17-35, 374-402, en particulier pp. 374-385.

6. Ed. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, III, Rouen, 1702, pp. 431-432 ; 2<sup>e</sup> éd. II, Anvers, 1737, cols. 898-899.

7. Les prières de la clameur, les psaumes et les collectes ressemblent étroitement à celles que le professeur Little a trouvées dans la liturgie de la malédiction (« Formules », en particulier pp. 378-380). La collecte *Hostium nostrorum* apparaît dans le missel romain parmi les prières contre les persécuteurs et les prières des temps de guerre. P. BRUYLANTS, *Les oraisons du missel romain*, II, *Orationum textus et usus juxta fontes*, Louvain, 1952, n<sup>o</sup> 628, p. 174.

8. V. LEROQUAIS, dans *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 4 volumes, Paris, 1924, dénombre onze manuscrits contenant des clameurs commençant *in spiritu humilitatis*. La plus ancienne se trouve dans un sacramentaire de Saint-Martin de Tours du X<sup>e</sup> siècle, B. N., nouv. acq. lat. 1 589, et c'est le texte qu'a utilisé Martène dans son édition. Si le manuscrit vient de Saint-Martin, la prière doit avoir été copiée d'un manuscrit de Saint-Maurice de Tours, puisque les saints nommés dans la clameur sont la Vierge et Maurice. D'autres copies anciennes de la clameur ont également été écrites au début, à la fin ou dans le corps de manuscrits antérieurs, comme le texte sur le fol. 3v<sup>o</sup> du Pontifical de Langres (Dijon, Bibl. mun., ms. 122) rajouté au XI<sup>e</sup> siècle. Aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, la clameur était fréquemment insérée au milieu des prières en guise de protection contre l'invasion ou pour la Terre sainte, comme à Valenciennes, Bibl. mun., ms. 108, dans un collectionnaire de Saint-Amand du XII<sup>e</sup> siècle, fol. 50v<sup>o</sup> ; on peut la trouver également parmi les excommunications, comme dans un missel du XIII<sup>e</sup> de Sainte-Corneille de Compiègne, B. N., ms. latin 17 319, fol. 216. Dans le manuscrit le plus tardif, un missel de Riermont du XV<sup>e</sup> siècle, B. N., ms. latin 14 283, fol. 81r<sup>o</sup>, la clameur a été placée comme une prière à dire immédiatement après le *Pax Domini*. Dans cette version, comme dans celle de Sainte-Corneille, aucune place n'est réservée pour l'insertion du nom des malfaiteurs, et la prière semble être une partie régulière de l'ordinaire plutôt qu'une invocation spéciale en période de difficulté. Peut-être ce changement résulte-t-il de la condamnation de l'humiliation à l'époque du Moyen Âge tardif.

9. *Consuetudines monasticae*, I, II, XI, p. 149.

10. Comme par exemple dans Raban Maur, *De Universo*, XXII, 19, Pl, CXI, col. 518 : « *Spina vero est omne peccatum, quia dum trahit delectationem quasi pungendo lacerat mentem.* » Au sujet des psaumes prosternés, voir par exemple les *Decreta Lanfranci*, éd. David Knowles, *The monastic constitutions of Lanfranc*, Londres, 1931, pp. 19-20.

11. Mabillon, qui a publié un récit partiel de cet événement dans *AASSOSB*, IV, p. 108, le date incorrectement en 997, donc du vivant de Foulques III Nera et de l'évêque Rainaldus d'Angers (973-1010). Mabille, dans *La pancarte noire de Saint-Martin de Tours*, Paris, 1866, p. 206, indique que le *magister scholarum Secardus* mentionné dans ce récit apparaît également dans un diplôme de Louis VI daté de 1119. Le texte complet du récit de l'humiliation se trouve dans B. N., coll. Baluze T 76, fol. 257, et dans coll. Dom. Housseau, aujourd'hui coll. Touraine et Anjou, 4, 1318, qui avait été copiée *ex archivis ecclesiae S. Martini Turonensis*. Les portes de l'église étaient fermées jour et nuit, *castrensibus etiam non introeuntibus, solis peregrinis patuere*.

12. Noter la progression (fig. 1) de la périphérie de la basilique vers la nef et vers le chœur. Sur la relation entre les comtes d'Anjou et Saint-Martin de Tours, voir *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, éd. L. Halphen et R. Poupardin, Paris, 1913, *passim*. Furent enterrés à Saint-Martin de Tours, Enjager, le fondateur de la famille, ainsi que Foulques le Roux, Foulques le Bon, Geoffroi Grisegonelle, et Maurice. Ainsi, en excluant le comte de l'église, les chanoines l'avaient aussi coupé de ses ancêtres.

13. Lothar BORNSCHEUER, *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin, 1968, pp. 76-93 et en particulier pp. 194-207.

14. B. N., nouv. acq. lat. 1 219, pp. 170-174 (copie du XIX<sup>e</sup> siècle du cartulaire de Saint-Amand, Archives départementales du Nord, 12, H<sub>1</sub>, fol. 99v<sup>o</sup>-102). Une copie partielle de la lettre figure dans MARTÈNE, *Thesaurus*, I, pp. 429-433.

15. Un manuscrit de Saint-Amand du XII<sup>e</sup> siècle, Valenciennes, Bibl. mun., ms. 121, fol. 89r<sup>o</sup>,

## LES DOMAINES DE L'HISTOIRE

contient un ordo *Quo modo fit clamor pro tribulatione*, qui appelle la communauté à se prosterner et contient quelques psaumes et collectes communs aussi aux liturgies de Tours et de Cluny. Cependant, aucune mention n'est faite de l'humiliation des reliques. A Valenciennes, Bibl. mun. ms. 108, un collectionnaire du XII<sup>e</sup> siècle qui contient la clameur *In spiritu humilitatis*, fol. 50 v<sup>o</sup>, ne donne pas de rubrique décrivant son utilisation ou mentionnant l'humiliation.

16. Comme lorsque Saint-Médard de Soissons humilia ses reliques contre le duc Goscelin de Lorraine pendant une année, *RHF*, XI, pp. 455-456.

17. *AASSOSB*, I, p. 161.

18. DU CANGE, *Glossarium*, V, 690. Semblablement, un *advocatus* de Saint-Éloi de Noyon fut convaincu de parvenir à un règlement, après une humiliation, par *amicis suis sapienter consultus*, B. N., ms. lat. 12 669, vol. 109v<sup>o</sup>.

19. *Ibid.*

20. *PL*, CLXXXVII, col. 1 090.

21. « Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter », *Mitteilungen des österreichisches Institut für Geschichtsforschung*, vol. 60, 1952, p. 68.

22. *Miracula S. Carilefi ad ipsius sepulchrum facta*, *AASSOSB*, I, pp. 650-651.

23. Pour une excellente étude générale de la valeur des *miracula* et, plus spécifiquement, d'*exempla*, pour l'étude de la culture populaire, voir Jean-Claude Schmitt, « Jeunes et danse des chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des *exempla* (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », *La religion populaire en Languedoc du XIII<sup>e</sup> siècle à la moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, Privat, « Cahiers de Fanjeaux », 11, 1976, pp. 127-158.

24. *Les miracles de saint Benoit*, Paris, E. de Certain, 1858, pp. 282-283.

25. *RHF*, XI, pp. 455-456.

26. HEFELE-LECLERCQ, *Histoires des conciles*, vol. 6, Paris, 1914, can. 17, p. 195.

27. « *Ceterum detestabilem abusum horrendae indevotionis illorum, qui crucis, beatae Virginis aliorumve sanctorum imagines, seu statuas, irreverenti ausu tractantes, eas in aggravationem cessationis huiusmodi prosternunt in terram, urticis spinisque supponunt, penitus reprobantes: aliquid tale de cetera fieri districtius prohibemus.* » *Ibid.*