

## LA CHEVALERIE \*

Après avoir étudié la *Préhistoire de la chevalerie*, Jean Flori suit, dans un nouveau livre, le développement de l'*Idéologie du glaive*. Son ouvrage laisse perplexe. Il apporte du neuf et présente d'utiles mises au point, mais il comporte aussi des affirmations et des prises de position discutables. Ces dernières appelleraient de longues dissertations critiques, impossibles à insérer dans un compte rendu. On se borne donc à souligner les points qui semblent litigieux.

Résumons d'abord l'exposé. La « chevalerie », au sens où l'entendait Léon Gautier, n'existe vraiment qu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Elle est à la fois une idéologie, un rituel et un groupe social défini par ces facteurs. Après 1150, la remise des armes aux *milites* — plus particulièrement celle de l'épée — devient adoucement. Elle prend systématiquement un caractère cérémoniel et religieux. Ainsi la liturgie qui justifiait à l'origine le pouvoir des rois et des princes, et s'appliquait à eux seulement jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, concerne désormais tous les *milites*. Ce transfert exalte l'éminence de ces derniers et les signale comme héritiers des prérogatives royales ; il illustre la dispersion de la puissance banale. Simultanément, s'effectue la fusion de la *militia* et de l'aristocratie antérieure à elle, la *nobilitas* ; cela par un double mouvement : les princes se reconnaissent chevaliers et la chevalerie devient un titre assurant à ses titulaires les privilèges de la noblesse.

Jean Flori détaille les étapes du processus avec ses disparités spatio-temporelles. Il distingue deux phases. Avant le XII<sup>e</sup> siècle, l'éthique royale reste l'apanage des princes territoriaux ; les *milites* ne sont pas valorisés ; ils conservent un statut idéologique médiocre qui correspond à une situation sociale besogneuse et subordonnée. Définis par une fonction et non par une éthique, ce sont des soldats et non des chevaliers. La croisade elle-même, à court terme, ne contribue pas à la promotion de la *militia*, encore condamnée par saint Bernard.

Cependant, dès la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, la situation matérielle et idéologique des *milites* s'améliore. De nombreux auteurs considèrent l'état de chevalier comme une dignité ; ils présentent le *miles* comme un serviteur de Dieu qui gagne son salut en respectant les obligations de son statut : obéissance au pouvoir civil, protection des pauvres et des faibles, défense des églises. Dans le second tiers

---

\* Jean FLORI, *L'Essor de la chevalerie : XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*. Préf. de Léopold GÉNICOT. Genève, Droz, 1986. 16 × 24, 416 p. (« Travaux d'histoire éthico-politique », 46).

du siècle, triomphe la « chevalerie », son idéal d'honneur et de vertu, voire de sainteté, hérité du code « déontologique » des rois et des princes. En Flandre, en Hainaut, dans les domaines anglo-normands et dans l'Empire s'opère alors, de façon éclatante, l'assimilation de la chevalerie à la noblesse, le domaine royal français paraissant en retrait sur ce point, en regard des territoires pilotes.

Ce condensé n'épuise pas toute la substance du livre, riche en analyses précises et bien venues. En particulier, *ordines* liturgiques à l'appui, Jean Flori établit, de manière incontestable, contre l'opinion reçue, le caractère tardif de l'aubement.

À partir de ce constat sur le rituel de l'entrée en chevalerie, il extrapole toutefois de manière discutable et minimise excessivement la position sociale et morale de la *militia* avant 1100. Au rebours de cette affirmation, il semble que la chevalerie, considérée comme groupe social, tienne en Occident un rôle essentiel dès le XI<sup>e</sup> siècle et que sa valorisation idéologique débute dès le temps où se développe sa puissance.

Comment comprendre, autrement, que l'on passe, vers 1100, à la chevalerie affirmée, à un âge d'or des *milites* ? La condition matérielle de ceux-ci ne s'élève pas vraiment au XII<sup>e</sup> siècle ; leur place et leur rôle dans l'échelle des pouvoirs n'apparaissent pas alors supérieurs à ce qu'ils étaient au siècle précédent, du moins si l'on en juge d'après les études sur la réalité économique et politique de la *militia* après 1120, qui, toutes, attestent le contraire.

Que bien des auteurs refusent au XI<sup>e</sup> siècle toute noblesse aux *milites*, insistant sur leur rusticité, cela manifeste avant tout une résistance idéologique. Écrivains et chroniqueurs, souvent, sont liés de près aux princes. Pour eux, comme pour ceux-ci, les chevaliers restent des serviteurs ; ils les montrent comme tels. La *nobilitas* supporte à coup sûr avec difficulté le partage des pouvoirs et des profits et l'élargissement de l'aristocratie inhérents à la mise en place du prélèvement banal. Il en résulte la diffusion d'une image défavorable de ses auxiliaires obligés, comme il en va pour tous les parvenus. Cette peinture n'est pas indicative de la situation réelle de la chevalerie, mais bien des sentiments et des craintes que nourrit la *nobilitas* à l'égard des *milites*. Les pesanteurs idéologiques masquent ici une réalité sensiblement différente ; celle-ci explique pourquoi la *militia* finit par conquérir la première place dans les représentations mentales.

Le rôle des hommes de cheval dans l'organisation du système féodal est capital. Ce dernier n'existerait pas sans eux et un prince ne saurait se passer de leur service. Leur position sociale ne doit pas être jugée seulement à travers leurs rapports de subordination aux puissants (une faible minorité) ; elle doit être également appréciée à travers leurs relations de domination sur les *rustici*. Jean Flori le souligne lui-même : la frontière sociale essentielle passe entre *armati* et *inermes*, entre ceux qui tirent profit du ban et ceux qui le subissent. Par rapport à l'immense majorité de la population la condition chevaleresque n'est pas du tout médiocre. Il convient donc de ne pas charger la vassalité d'un caractère péjoratif. Le service des princes constitue une promotion. Le cas limite de certains ministériaux le prouve très bien.

Au XI<sup>e</sup> siècle, le chevalier n'est pas reconnu comme noble. Il ne s'en classe pas moins parmi les puissants, c'est un fait structurel. Jean Flori néglige à cet égard

les données de l'archéologie. C'est incidemment (p. 229) qu'il mentionne les mottes castrales. Ces mottes apparaissent partout dans la France actuelle (zones d'Empire exclues) dès la fin du <sup>x</sup>e siècle et pullulent au <sup>xi</sup>e. Certes, dans la plupart des cas, il ne s'agit pas d'un habitat chevaleresque mais de demeures châtelaines. On ne saurait toutefois isoler la majorité des châtelains de la *militia* dont ils sont les *principes*, condamnés dans les premières assemblées de paix. Délégués des princes ou alleutiers constructeurs de tours « adultérines » et « usurpateurs » du ban, les châtelains n'appartiennent pas davantage que les chevaliers à la noblesse traditionnelle et pourtant il ne fait aucun doute qu'ils détiennent la réalité du pouvoir.

La force appartient dès l'an mil à la cavalerie. Les résistances de la *nobilitas* ne peuvent rien contre cet état de fait, mais au moment où le système féodal achève de s'installer, la nouvelle société, comme de règle, n'a pas atteint son équilibre idéologique. Il est certain, toutefois, que la promotion de la chevalerie dans le domaine des représentations sociales est inéluctable sous la pression des réalités, à plusieurs niveaux. La chevalerie constitue l'élément central du système social. Les princes ne peuvent s'en démarquer fortement car ils s'appuient sur elle et elle s'impose à eux. Bien plus, ils en sont solidaires. La valorisation idéologique de la chevalerie ne correspond pas seulement à la redéfinition de la classe aristocratique, elle affirme aussi les mérites de l'aristocratie tout entière face à ses dépendants paysans. Si le prélèvement féodal, instauré dans la violence, devient assez tôt un usage ne suscitant plus que des résistances sporadiques et intermittentes et aboutit, finalement, à une coutume intériorisée (d'où la désuétude et l'abandon de bien des mottes), c'est que le seigneur prend dans la conscience paysanne une image à beaucoup d'égards positive.

L'instauration et le fonctionnement du système féodal portent en eux, comme une exigence propre, la valorisation de la chevalerie. Aussi bien semble-t-il que le mouvement ait commencé longtemps avant 1100. Ses manifestations sont à chercher, pour une large part, dans un domaine malheureusement laissé de côté par Jean Flori, celui de l'Église et de la réforme « grégorienne ». C'est un paradoxe d'étudier une société totalement informée par la religion en laissant à part le monde ecclésiastique qui y tient une place essentielle. Faire de l'Église un agent totalement autonome de l'histoire médiévale n'a, d'ailleurs, pas davantage de sens ; elle est traversée par les tensions de la société. Il importe de voir comment les deux s'articulent et il faut, toujours, situer précisément dans l'échelle sociale le haut clergé déterminant la position de l'institution ecclésiastique, qui définit les valeurs et les modèles sociaux.

Dans la chrétienté du <sup>xi</sup>e siècle, les moines — et subsidiairement les chanoines — sont les « maîtres du sacré », les « agents de rédemption collective » de l'humanité, selon Georges Duby, en d'autres termes, les agents du salut commun. Dieu est inaccessible au commun des mortels, sinon par leur entremise et celle des saints dont ils conservent les reliques, c'est la leçon inscrite au tympan des grandes abbayes. C'est par ces médiateurs privilégiés que se noue l'Alliance de Dieu avec les hommes et les monastères se réforment, après 1050, pour offrir au Seigneur, une prière plus pure, plus efficace. Cette réforme renforce leur position spirituelle et sociale.

Quelle est l'origine des moines et des chanoines ? Ils sont issus en majorité

de la classe chevaleresque. Adalbéron de Laon stigmatise la connivence de Cluny et des *militēs* et les valeurs de ceux-ci marquent profondément la liturgie clunienne, comme l'ont montré L. K. Little et B. Rosenwein. L'affirmation de la chevalerie dans le monde monastique se produit très tôt. C'est dès 1020-1035 que s'opère l'abandon de la culture carolingienne et que se définit l'art « roman ». Net dans les *scriptoria*, le fait s'exprime aussi dans la sculpture, à Fleury-sur-Loire, en particulier, comme le montre bien la thèse récente d'Éliane Vergnolle.

Par l'intermédiaire de l'Église, la chevalerie accapare, dès le XI<sup>e</sup> siècle, le rôle médiateur entre Dieu et l'humanité antérieurement dévolu à l'Empereur carolingien puis aux princes territoriaux. Les conflits seigneuriaux entre moines et laïcs ne doivent pas masquer cette donnée de structure. La fonction sotériologique des moines et des chanoines rejaillit forcément sur leurs frères ou leurs cousins, les châtelains et les chevaliers. Ceux-ci, fondateurs, réformateurs ou bienfaiteurs des églises, bénéficient également du rôle direct qu'ils jouent par-là dans le salut collectif. La nouvelle Alliance que célèbre Raoul le Glabre a d'abord les *militēs* et leurs fils pour instruments.

Vers 1040, un moine de Fleury, André, tend à reconnaître un *ordo* dans la *militia*. Et, plus on avance dans le XI<sup>e</sup> siècle, plus cette tendance se développe. C'est que la réforme « grégorienne » correspond, très largement, à la prise de contrôle de l'institution ecclésiastique par la chevalerie. En accordant aux moines et aux chanoines la possibilité de désigner librement les abbés et les évêques, la réforme ouvre aux fils des châtelains, voire à ceux des chevaliers, le gouvernement des diocèses, des chapitres et des monastères ; elle marque, en quelque sorte, le transfert du pouvoir dans l'Église aux couches nouvelles de l'aristocratie, phénomène déterminant pour la promotion idéologique de la chevalerie, inaugurée déjà par la paix de Dieu.

Dans un premier temps, celle-ci est aussi la paix des princes, un effort pour protéger le pouvoir princier menacé par les turbulences accompagnant la mise en place du système féodal. Les évêques sont alors les frères des princes ou leurs clients ; ils vouent aux démons la *militia* et les châtelains. Toutefois, le mouvement de paix, né contre les *militēs*, aboutit rapidement à la justification de la chevalerie, tout en régulant sa violence prédatrice. Dans un article ancien (La Mendola, 1965), qui conserve toute sa validité, Georges Duby a montré l'ambiguïté du système, fortement ressentie par Gérard de Cambrai, qui se refuse à participer aux conciles de paix. Ceux-ci entérinent, en effet, le mouvement de la société. Ils portent, très tôt, reconnaissance de la chevalerie comme groupe, puis ils la justifient. L'activité guerrière se trouve admise, à condition de s'exercer dans des limites précises. Parallèlement, les écrivains ecclésiastiques — notre lecture est ici très différente de celle de Jean Flori — proposent aux chevaliers une éthique, celle de la guerre légitime ; c'est le cas d'Yves de Chartres, notamment. Le mouvement de la paix, en tout cas, fixe un idéal à la *militia*. Exprimé d'abord sous forme d'interdits, il comporte un volet positif implicite. En acceptant de respecter la paix, voire de combattre pour elle, la chevalerie travaille à l'ordre voulu par Dieu et se voit conférer une mission spirituelle qui la justifie. Les *defensores ecclesie* illustrent à merveille le processus. Ces *militēs* assurent, dès le début du XI<sup>e</sup> siècle, la protection des domaines ecclésiastiques dont leur existence fait

des seigneuries autonomes, capables de se défendre. Ce sont de « bons » *milites*, les premiers à être « consacrés », si le plus ancien rituel d'adoubement connu, l'*ordo ad armandum*, s'applique bien à des chevaliers au service d'une église, ce qui est probable. Par ce biais se prépare l'adoubement de toute la chevalerie.

En tout cas, le mouvement de la paix de Dieu oppose deux sortes de *milites*, ceux qui respectent les équilibres indispensables à la nouvelle société (définis par l'Église) et ceux qui les compromettent par des turbulences excessives et des pillages inconsidérés. La première catégorie est entrée dans la voie de la perfection, du salut et de la consécration ; c'est la seconde seulement qui se trouve vouée aux enfers et dont on sollicite la « *conversio* ». C'est la paix de Dieu, dans sa seconde phase, qui fait descendre l'idéologie princière sur la *militia*. Avec la réforme grégorienne, elle transfère à la chevalerie le *ministerium* royal carolingien (même si le rituel de remise des armes ne se met en place que plus tard). Elle stabilise idéologiquement le nouveau système social, comme elle favorise son équilibre économique et politique, en limitant les violences et les exactions indues. La croisade (avec ses antécédents ibériques, tellement importants) intervient dans le droit fil de la « paix ». À cet égard, nous ne comprenons pas comme Jean Flori le discours d'Urbain II à Clermont. La croisade fait de tous les chevaliers les hommes du Christ, même s'ils ne participent pas directement à la conquête et à la défense de la Palestine. Elle nous paraît un aboutissement plutôt qu'un point de départ. Son succès ne peut s'expliquer autrement. Elle ne génère pas l'idéologie chevaleresque, elle concourt seulement à la renforcer. L'âge d'or de la chevalerie comme groupe social est le XI<sup>e</sup> siècle.

Le développement constant de « la chevalerie », comme « représentation », au XII<sup>e</sup> siècle manifeste exclusivement le déclin social des *milites*. L'essor du rituel, l'affirmation d'une éthique sont une réaction de protection face à l'essor de puissances nouvelles : les villes et la bourgeoisie d'argent. Ils s'inscrivent également dans la « récupération » systématique de la culture chevaleresque par les seigneurs importants et les princes. Dans un premier temps, ces derniers ont adopté cette culture de manière défensive : le maintien de leur pouvoir passait nécessairement par une solidarité affichée avec la chevalerie. Dans une seconde phase, ils utilisent cette solidarité pour domestiquer les chevaliers. En se présentant comme des modèles de chevalerie, en adhérant aux stéréotypes courtois, ils font jouer l'idéologie chevaleresque au profit de leur pouvoir, dans le moment même où ils systématisent les liens de vassalité.

La splendeur des rituels et l'épanouissement de l'éthique sont alors une fuite hors du réel, dont ils compensent la dure loi, comme le signale Jean Flori.

On le voit, son livre contraint de revenir sur tous les problèmes de l'époque féodale. Il inspire diverses remarques :

1. L'étude de l'idéologie s'avère l'une des plus délicates qui soient. Elle ne peut s'inscrire hors du contexte d'ensemble qui conditionne l'élaboration du système de représentation sociale.

2. La réalité de la société féodale n'est pas toute dans les textes. On ne peut absolument plus s'en tenir à ceux-ci si l'on veut la connaître ; il est absolument nécessaire de prendre en compte les découvertes de l'archéologie.

3. Si l'on veut comprendre les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, il faut aborder le phénomène ecclésiastique sans l'isoler du reste de la société. Et il semble qu'on ne puisse dorénavant progresser, si l'on fait l'économie d'une analyse poussée du rôle de l'Église dans le monde féodal et d'une sociologie de l'institution ecclésiastique à cette époque. Celle-ci ne paraît pas impossible, avec le secours des machines, et même sans elles.

4. Il serait utile de mettre en parallèle, et non plus d'étudier séparément, les phénomènes culturels, religieux et sociaux, afin de mieux discerner les ruptures fondamentales.

L'ouvrage de Jean Flori comporte des éclairages nouveaux et utiles. Il suscite aussi des doutes et des critiques, mais il oblige à penser et donnera certainement lieu à des reconsidérations importantes. C'est dire qu'il a de grands mérites et c'est reconnaître son utilité.

Jean-Louis BIGET.