

RÉGINE
LE JAN

AMIS OU ENNEMIS ?

Émotions, relations,
identités au Moyen Âge

L'UNIVERS **UH** HISTORIQUE
SEUIL



AMIS OU ENNEMIS ?

RÉGINE LE JAN

AMIS OU ENNEMIS ?

Émotions, relations,
identités au Moyen Âge

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

Ce livre est publié dans la collection
L'UNIVERS HISTORIQUE
fondée par Jacques Julliard et Michel Winock
et dirigée par Patrick Boucheron et Paulin Isnard

ISBN 978-2-02-153957-8

© Éditions du Seuil, février 2024

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Pour François

Introduction

Celui qui dit qu'il ne croit pas à l'amitié est banni.
Tout homme âgé de 21 ans est tenu de déclarer
dans le temple quels sont ses amis et cette déclara-
tion doit être renouvelée tous les ans pendant
le mois de ventôse.

Les amis sont placés les uns auprès des autres
dans les combats...

Ceux qui sont restés amis toute leur vie sont
enfermés dans le même tombeau.

Les amis porteront le deuil l'un de l'autre.

Si un homme commet un crime, ses amis sont
bannis.

Les amis creusent la tombe, préparent les
obsèques l'un de l'autre, ils sèment les fleurs
avec les enfants sur la sépulture.

Si un homme n'a point d'amis, il est banni.

Saint-Just, *Fragments d'institutions
républicaines*, fol. 18, in *Théorie politique*,
éd. A. Liénard, Paris, 1976, p. 268.

Le monde de Saint-Just serait-il plus proche de celui de Charlemagne que du XXI^e siècle ? La circulation des affects et l'affectivité des liens sociaux y soutiennent l'action publique et s'inscrivent dans un ordre cosmique. Certes, le dieu chrétien a cédé la place à l'Être suprême, forme déifiée de la Raison humaine, le frère et le compagnon à l'ami, solennellement déclaré au temple, la charité-amitié chrétienne à l'amitié-fraternité citoyenne, mais la foi en une société-monde

irriguée par l'amitié et sous-tendue par une force transcendantale s'inscrit encore dans une vision du politique qui n'est pas désenchantée¹.

L'idée que l'amitié puisse être le fondement de la « république » idéale, elle-même pensée comme un collectif d'amis engagés dans des devoirs réciproques, des pratiques communes et partageant les mêmes valeurs se rattache à la philosophie grecque intégrée par les penseurs et moralistes latins. L'amitié garantit la paix intérieure, la survie de la Cité en rejetant la haine qui est son contraire : elle unit tandis que la haine sépare. L'opposition binaire entre deux affects contraires court aussi durant tout le Moyen Âge, en se déclinant alternativement sous la forme amour-haine, amitié-inimitié, amis-ennemis. Cependant, dans la vision chrétienne du monde, l'amour vient de Dieu et la haine est le produit de la Chute, des péchés des hommes, ce qui permet d'opposer les amis de Dieu à ses ennemis, les élus aux réprouvés. Pour saisir la complexité de ces oppositions, il faut s'abstraire des distinctions très largement genrées et sexualisées qui ont été introduites au XIX^e siècle entre amour et amitié, d'une part, et entre sentiments (ou sensibilité) et relations, d'autre part.

Affectivité

L'amour, l'amitié, la haine sont des sentiments et, à ce titre, ce livre s'inscrit en partie dans l'histoire des émotions, telle que l'ont synthétisée Ute Frevert en 2011², Barbara H. Rosenwein et Riccardo Cristiani en 2018³ ou encore David Konstan en 2022⁴, une histoire qui explore la vie et les expériences émotionnelles dans le passé, leur perception et leur rapport au monde, dans une perspective plus ou moins comparative ou connectée. Largement inspirée de la psychologie⁵, elle est parcourue par d'intenses discussions entre les partisans d'une approche cognitive et ceux qui s'inspirent du constructionnisme social⁶. Sans rentrer dans ce débat, posons comme prémisses que les émotions suscitent chez le sujet un certain nombre de réactions physiques, mais aussi que leur perception, leur expression et leur régulation ne sont pas les mêmes selon les sociétés, ou selon les communautés, qu'elles se modifient dans le temps⁷ et qu'elles sont manipulables : le baiser par exemple, dont on a pu faire l'histoire au Moyen Âge⁸, a une signification complètement différente selon les périodes, les milieux, mais aussi selon la position hiérarchique ou genrée de la personne⁹.

Il faut évidemment se garder de toute tentation évolutionniste. Le sociologue allemand Norbert Elias avait inscrit le renforcement du

contrôle des émotions qui s'est produit en Occident, entre le Moyen Âge et l'époque contemporaine, dans un véritable « processus de civilisation » qui avait pour référence et point d'aboutissement la culture bourgeoise occidentale du *xx^e* siècle¹⁰. Dans cette perspective à la fois évolutionniste et européocentriste, l'expression même des émotions servait à souligner l'archaïsme du Moyen Âge, une période pendant laquelle les individus, décrits comme « de grands enfants », auraient été incapables de se contrôler et de contenir leurs émotions. Cette vision fut aussi celle des premiers ethnologues occidentaux à l'égard des peuples « primitifs », qu'ils regardaient en « civilisés ». Leurs attitudes, leurs danses, leurs cris, leurs pleurs, leurs manifestations de joie leur semblaient excessifs, incompréhensibles souvent, primitifs ou sauvages toujours. De telles désignations dépréciatives renvoient à l'ethnocentrisme dont firent aussi preuve les Grecs et les Romains à l'égard de ceux qu'ils qualifièrent de « Barbares », mais aussi les hommes de la Renaissance à l'égard du « gothique médiéval ». En réalité, pour s'en tenir aux Barbares, Walter Pohl a montré que l'affaiblissement des structures étatiques dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge a empêché les dirigeants d'être esclaves de leurs « passions », car des passions incontrôlées conduisant à des actes de violence irraisonnés auraient ruiné leurs propres fortunes et leurs positions élitaires. Dans les royaumes barbares, la compétition requérait certes d'avoir à tout moment des hommes prêts à la lutte armée, mais la violence n'était pas aveugle, elle était contrôlée par ceux-là mêmes qui l'utilisaient, même si les violences s'inscrivaient dans des relations de haine et d'altérité¹¹. Laissons donc de côté l'évolutionnisme qui a régné en maître jusque dans la seconde moitié du *xx^e* siècle et considérons que les sujets médiévaux ne dominaient pas moins leurs émotions que les Occidentaux du *xxi^e* siècle, mais qu'ils les exprimaient différemment, en suivant leurs propres codes¹². Il s'agit donc ici de mettre en relation l'expression sociale et l'évaluation morale des deux affects, ce qu'elles nous disent des sociétés médiévales et de leurs pratiques, en replaçant au centre de la réflexion la personne, qui en avait été en partie exclue au *xx^e* siècle, quand l'histoire devait être structurelle.

Relationnalité

L'intérêt des historiens occidentaux pour l'affectivité ne s'est plus démenti depuis les travaux de Philippe Ariès¹³. Durant les deux dernières décennies, les historiens médiévistes se sont emparés du sujet¹⁴.

Barbara Rosenwein en particulier a fait œuvre pionnière en 2006 avec son livre sur les communautés émotionnelles du haut Moyen Âge¹⁵, suivi de deux ouvrages diachroniques, l'un sur la peur en 2020¹⁶, l'autre sur l'amour en 2023¹⁷, tandis qu'en 2015 Damien Boquet et Piroska Nagy publiaient un livre sur les émotions au Moyen Âge, en choisissant l'angle de l'histoire intellectuelle¹⁸, une perspective qui est aussi celle de leur ouvrage diachronique sur les émotions collectives publié en 2022¹⁹.

Cet intérêt pour les émotions est sans doute en partie lié à la montée de l'individualisme dans les sociétés occidentales contemporaines, au repli sur la sphère privée, affective, au détriment de la sphère publique, au primat de l'individuel sur le collectif, depuis les années 1980. À peu d'exceptions près, la réflexion s'accorde généralement sur le fait qu'il faut distinguer entre individu et individualisme, qui est une caractéristique contemporaine, plus spécifiquement européen-américaine. On considère le plus souvent, en suivant Jakob Burckhardt, que les gens du Moyen Âge étaient à ce point insérés dans les structures communautaires, en particulier la parenté, l'Église et le corporatisme, qu'ils n'avaient pu développer de véritable conscience individuelle²⁰, et on a mis en avant une « révolution du XII^e siècle » qui aurait conduit à une sensibilité individuelle plus vive, une conscience de soi débouchant à la Renaissance et, davantage encore, au XVII^e siècle sur l'autonomie de l'homme moderne. Même si Aron Gourevitch affirme que l'individu avait sa place dans un monde communautaire²¹, Barbara Rosenwein souligne que l'individu médiéval « n'a pas pris conscience de son moi, de son potentiel, de ses sentiments, et de ses limites²² ». Cette notion de limites me semble importante. En effet, si les sujets du haut Moyen Âge sont individués par leur nom, leur sexe, leur statut, leur appartenance familiale et culturelle, les liens sociaux qu'ils ont noués, le nom unique tel qu'on le porte au haut Moyen Âge ne traduit pas une forte individuation et, à l'exception de cas exceptionnels, les actions, la démarche, le mode de pensée des personnes s'inscrivent d'abord dans un cadre communautaire que la christianisation a renforcé plus qu'elle ne l'a affaibli. Dans cette perspective, la figure de l'Ami comme autre Soi-même conduit à abolir ou dépasser les limites de chaque personne pour que le Sujet s'identifie à autrui.

L'expression de la subjectivité est d'ailleurs difficile à mesurer avant le XII^e siècle, car les sujets s'y exprimaient rarement à la première personne. Les autobiographies ou les textes qui traduisent directement les

sentiments d'un auteur ou ses réactions face aux « émotions » sont rares : il n'y a pas d'équivalent des *Confessions* de saint Augustin au IV^e siècle. Le IX^e siècle marque certainement une césure : quelques textes comme le *Manuel pour mon fils* de Dhuoda et la *Confession* du moine Gottschalk d'Orbais, plus tard les *Histoires* de Raoul Glaber au début du XI^e siècle, les *Poèmes* de Hroswita de Gandersheim ou l'*Autobiographie* de Guibert de Nogent au début du XII^e siècle sont parmi les rares textes conservés de ce type. Mais Mayke de Jong, qui vient d'étudier l'*Epitaphium Arsenii*, c'est-à-dire la Vie de Wala, cousin de Charlemagne et abbé de Corbie, écrite par son disciple et successeur Paschase Radbert, montre que l'auteur écrit « d'un point de vue personnel », en se projetant dans son récit pour se justifier lui-même en même temps que son sujet des accusations qui pesaient sur eux, qu'il exprime ainsi dans son récit des conceptions de la politique qui étaient celles de l'élite dirigeante cultivée à laquelle il appartenait et qui était en relation avec la cour²³. C'est à cette élite que Paschase Radbert s'adresse, comme le fait Dhuoda dans son *Manuel*.

Les correspondances conservées sont assez nombreuses, et certaines sont de véritables lettres d'amitié, destinées à un interlocuteur particulier, avec une adresse spécifique. On en trouve beaucoup dans l'Antiquité tardive, elles disparaissent au VII^e siècle, mais le genre reprend à l'époque carolingienne, avec les Anglo-Saxons d'abord – Willibrord, Boniface, Alcuin –, puis des lettrés comme Loup de Ferrières, Hincmar de Reims, Hraban Maur, Agobard de Lyon ou, plus tard, Gerbert d'Aurillac et Fulbert de Chartres. Traduisent-elles la subjectivité des épistoliers ? Elles laissent effectivement transparaître de véritables sentiments, exprimés par le choix de termes affectifs, mais suivent des modèles épistolaires, et la plupart d'entre elles ont été transmises dans des collections qui ont parfois été rassemblées par les auteurs eux-mêmes²⁴. Les actes de donation pieuse, également écrits à la première personne, sont assortis de préambules qui exposent les motivations personnelles du donateur, mais ils suivent souvent les formulaires qu'utilisaient les notaires. Les inscriptions funéraires n'échappent pas à la règle, car même si elles expriment des sentiments à l'égard du défunt, rien ne prouve que ces sentiments aient été « réels ». Aucun de ces textes ne relève complètement de la sphère privée, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, puisque tous étaient destinés à un « public » évidemment beaucoup plus large que leur destinataire. Même un ouvrage comme le *Manuel* que Dhuoda a rédigé au début des années 840 pour conseiller

son fils Guillaume, éloigné d'elle, était certainement destiné à être lu par les palatins et le roi Charles le Chauve lui-même, et servait les intérêts de Bernard de Septimanie, époux de Dhuoda et père de Guillaume, autant qu'il exprimait les sentiments de l'autrice²⁵. Faut-il en conclure, comme on l'a souvent fait, que le sujet ne s'y exprimait pas « sincèrement » ? En réalité, il n'y a pas de réponse univoque. Les préambules des actes, tout codés qu'ils soient, sont riches d'enseignements personnels dès lors qu'on les replace dans leur contexte de rédaction, et certaines lettres pallient réellement l'absence de l'être aimé, comme celle que Charlemagne adresse à son épouse Fastrade en 791. De la même manière, si Dhuoda se coule dans le modèle de la bonne mère chrétienne qui donne à son fils l'éducation morale, une règle de conduite et un modèle de vie chrétienne, il est difficile de douter de son amour maternel, qui éclate en particulier à la fin du traité, de sa douleur d'être séparée de ses fils²⁶, ni de l'espoir qu'elle dit entretenir de les revoir un jour prochain²⁷.

Les auteurs médiévaux suivaient les règles, les conventions sociales et littéraires et les représentations idéologiques de leur temps, ce qui les rend difficilement accessibles au lecteur moderne²⁸. Dans la ligne du tournant linguistique, initié dans les années 1960 par Jacques Derrida, les historiens ont progressivement pris conscience qu'ils accédaient d'abord à la vérité du discours textuel, matériel, artistique d'un auteur qui a transcrit des émotions – celles des autres le plus souvent –, qui les a mises en scène en choisissant un lexique affectif pour susciter de l'émotion chez son lecteur ou son auditoire. Philippe Buc a eu raison d'émettre des réserves sur l'historicité des textes narratifs²⁹ qui constituent pourtant le principal matériau d'une étude sur les affects, mais on a aussi souligné l'importance du texte, qui est lui-même inséré dans l'expérience et le contexte qui l'ont vu naître et dans lesquels il agit. Certes, l'historienne et l'historien doivent déconstruire et contextualiser le discours médiéval, tout en historicisant leur propre discours et les représentations mentales qui pèsent sur lui³⁰, mais, au fond, la question de savoir si les émotions affichées dans les récits du passé étaient réelles ou feintes, si elles exprimaient ou non la vérité du Moi, est anachronique et même sans grand intérêt, si l'on admet que les émotions traduisent les formes de sensibilité admises par la société et qu'elles permettent ainsi de comprendre les relations, les valeurs et la nature des interactions sociales.

S'il est difficile de saisir la subjectivité, c'est aussi que « tous les savants recherchent ce qu'ils considèrent comme l'individu *moderne*, à savoir un être conscient de la dignité humaine, introspectif, défini, motivé par des pulsions internes. Ils ne le trouvent pourtant qu'après le long hiatus "du collectif" », écrit Barbara Rosenwein, qui conclut qu'au haut Moyen Âge le « moi émotionnel » était ressenti seulement lorsqu'on changeait de personnalité sous l'effet d'une émotion³¹. Cependant, la « personnalité » est un concept psychologique fort ambigu qui n'est guère opératoire dans le champ relationnel. Il vaut donc mieux le laisser de côté et s'intéresser à la « personne ». Mauss avait utilisé cette notion de personne comme une catégorie de l'esprit humain par rapport au Tout³², dans la tradition platonicienne et aristotélicienne dont il était nourri. Or, dans son acception antique, le terme *πρόσωπον* en grec, comme *persona* en latin, désigne le masque, le rôle, le caractère, le personnage d'une pièce de théâtre et, par extension, le monde-société, une scène sur laquelle évoluent des personnages qui jouent des rôles, dans un univers entièrement relationnel³³.

Dans son livre *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge* (2016), Jérôme Baschet utilise la notion de « personne relationnelle » tirée des travaux des anthropologues britanniques Marilyn Strathern et Janet Carsten et du Brésilien Eduardo Viveiros de Castro³⁴ : la personne relationnelle est le contraire de la personne « individuelle » (*individual*), cette dernière étant le moi considéré comme un point, un être donné auquel s'ajoute un microcosme de relations nouées au cours de son existence. Dans une personne relationnelle, au contraire, les relations précèdent l'être, elles créent ses diverses entités constitutives, des identités qui la font coexister, au sens propre, avec et dans d'autres personnes, avant même sa naissance, tout au long de sa vie et après sa mort. C'est donc par la personne considérée comme « divisible », ses relations et ses rôles que l'on peut espérer comprendre la subjectivité médiévale. Toute personne se caractérise par ses identités multiples, mais contrairement à l'individu moderne, qui est un être unique, entier, « limité », non « divisible », la personne relationnelle est un « être en relation », non limité sinon sans limites³⁵, et dans une relation la personne semble n'exister qu'à travers cette seule identité, abstraction faite de tous les autres contextes sociaux, assumant alors un « rôle » particulier. Les acteurs interagissent ainsi selon le rôle défini par la relation (au sens propre la *persona* antique), avec une marge de manœuvre d'autant plus importante qu'ils sont de sexe masculin et

de rang élevé. C'est ainsi qu'il faut entendre le titre du traité *De regis persona* d'Hincmar de Reims³⁶. La personne royale, c'est le roi jouant son rôle de roi, accomplissant son ministère royal, et l'image donnée est alors celle d'une personne complète. Marshall Sahlins précise aussi que la personne ainsi divisible a des aspects de son moi distribués de manière variable dans d'autres êtres qui sont donc réciproquement co-présents et interdépendants³⁷, multipliant ainsi les possibilités d'amitiés et d'inimitiés. Cette idée de la participation des êtres aux autres comme condition de leur existence se trouve chez Platon et chez Aristote, elle est au cœur de la conception médiévale de la personne. Il faut également noter que, dans les ontologies animiques et totémiques, la « relationnalité » n'est pas seulement créée par des relations entre personnes de même nature, mais aussi avec des non-humains « personnifiés », « apparentés ». On pense ici aux créatures surnaturelles, fées et autres, aux animaux, aux sources, aux arbres sacrés, à la personnification des objets précieux – les épées, certaines terres, certaines images –, qui « coexistent » avec des humains vivants et morts dans les sociétés du très haut Moyen Âge.

La relationnalité permet ainsi de comprendre comment des sociétés à dominante communautaire comme celles du Moyen Âge utilisent les affects pour exprimer leurs relations sociales et pour qualifier des personnes, au moyen d'interactions symboliques, de gestes plus ou moins codés. Ces interactions, bien étudiées par Erving Goffman dans son livre *Stigmaté*, paru en 1975, sont fondées sur des stéréotypes attachés à une identité (aussi bien dans le discours que dans les représentations) et sur des actes qui permettent aux acteurs d'assigner une qualification à tel ou tel interlocuteur³⁸. Qualifier quelqu'un d'ami ou d'ennemi par des paroles ou par des gestes conduit ainsi à l'identifier publiquement comme tel et à déterminer les comportements attachés à ce *label*. Les signes envoyés sont alors d'autant plus forts qu'ils permettent d'intégrer et d'exclure, d'identifier l'autre comme parent ou étranger, supérieur ou inférieur, en définitive comme ami ou ennemi.

L'idéal de liberté individuelle, qui dénie les interdépendances constitutives de la personne relationnelle, n'a pas sa place au Moyen Âge, c'est une spécificité de l'Occident moderne qui s'est progressivement imposée après la révolution cartésienne, en changeant radicalement les perspectives. Néanmoins, la relationnalité occidentale dépasse elle-même la notion abstraite d'une entité individuelle légalement définie, dès lors qu'on mobilise d'autres critères³⁹, l'individuel et le collectif

s'instaurant l'un par l'autre. Dans cette perspective, qui me semble pertinente, la singularité retrouve aussi sa place au Moyen Âge, mais une singularité « relative » qui se combine avec de puissants modèles sociaux, des codes à respecter et un certain rapport à soi, sans toutefois conférer à la personne cette intériorité propre à l'individu occidental moderne⁴⁰.

Quelles ontologies ?

L'amitié et la haine relèvent des sentiments, mais aussi des liens sociaux et des valeurs des sociétés, de l'articulation entre le réel et l'idéal. Elles font ainsi partie de l'imaginaire et des pratiques symboliques qui y renvoient. L'association des éléments idéels – principes, représentations, valeurs – et des pratiques concrètes, symboliques, permet de classer, d'opposer, de réunir les éléments de la réalité dans une même vision du monde, une ontologie propre à chaque société⁴¹. Comment les valeurs de l'amitié et de la haine et leurs pratiques s'inscrivent-elles dans la vision médiévale du monde, comment contribuent-elles à organiser les différences et la hiérarchie qui le font tenir ?

L'ontologie occidentale contemporaine est la seule qui opère une séparation et une opposition dualiste entre nature et culture, matériel et spirituel, sauvage et civilisé. Ce mode d'identification ne s'est définitivement imposé en Europe que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, en même temps que le recul de la religion et le triomphe de la science désenchantaient le monde, pour reprendre le concept wébérien. Une distinction aussi tranchée entre le naturel et le social va de pair avec l'idée que l'investigation scientifique, sur laquelle se fonde le monde moderne, conduit à une appréhension « vraie » des choses naturelles à laquelle les autres êtres vivants ne peuvent parvenir⁴². Cette ontologie a fait presque entièrement disparaître celles des peuples « primitifs⁴³ », qui aident néanmoins à comprendre comment on pensait le monde dans les sociétés qui n'opéraient pas une telle opposition⁴⁴. Le mode animique distribue humains et non-humains en autant d'espèces « sociales » qu'il y a de formes-comportements, toutes étant soigneusement différenciées par une corporéité spécifique, mais dotées d'une intériorité analogue à celle des humains, avec les mêmes types de comportement, d'éthos et d'organisation. Les humains nouent alors avec les autres espèces, toutes « animées », « personnifiées », des relations et une sociabilité selon des normes qui sont supposées conformes à

tous⁴⁵. Dans le monde antique, les anciens empires, le développement des villes puis le monothéisme ont affaibli le mode de pensée animique⁴⁶, si bien que, selon Philippe Descola, les ontologies propres aux civilisations de l'Antiquité gréco-romaine ou judéo-chrétiennes relèvent de l'analogisme. Toutes les espèces y sont aussi soigneusement distinguées que dans l'animisme, mais les humains ont unifié le cosmos et l'ont pensé comme un ensemble hiérarchique fait de segments fixes liés par un système d'analogies⁴⁷, avec des divinités qui font l'objet d'un véritable culte, dans des lieux précis où elles reçoivent des offrandes et des prières à des moments particuliers. Le collectif analogique tend à devenir un Tout totalisateur, sinon totalitaire, puisqu'il est unique et autosuffisant, qu'il crée un dedans et un dehors, malgré toutes les formes possibles d'accommodement avec les autres. Il contient en effet en lui-même l'intégralité des relations nécessaires à son existence et à son fonctionnement, et les éléments n'existent que par rapport au Tout qui n'est lui-même « en ordre que lorsqu'il est clos à la manière d'une demeure⁴⁸ ». Un collectif analogique suppose l'existence d'un pouvoir politico-religieux capable de maintenir chaque élément à la place qui lui a été assignée en développant les liens hiérarchiques, un programme qui fut précisément celui des empereurs chrétiens au IV^e siècle, des Carolingiens au IX^e siècle, de la papauté au XII^e siècle⁴⁹. Des réserves ont été apportées aux classifications de Descola tout en reconnaissant que l'analogisme s'applique aisément à l'Inde, à la Chine, mais aussi à l'Empire romain⁵⁰, et pour ce qui concerne le Moyen Âge, on reconnaît aussi la Société-Église qui unifie le cosmos au Moyen Âge central par un système de correspondances, de ressemblances et d'échanges entre l'ici-bas et l'au-delà et par le développement de structures hiérarchiques de plus en plus inclusives et, partant, de plus en plus exclusives⁵¹.

L'analogisme médiéval avait lui-même ses propres spécificités, soulignées récemment par Jérôme Baschet, en particulier un fort théocentrisme. Le rapport à Dieu prime tout et conduit entre autres choses à écarter ou plutôt à englober toutes les relations constitutives de la personne qui ne seraient pas centrées sur la divinité⁵². Cependant, les conditions mêmes de l'analogisme, à savoir la chaîne de l'Être, la différenciation et l'autonomie des espèces associées à la fermeture du Tout et à la hiérarchie, n'ont pas été constamment réunies au Moyen Âge. Entre l'analogisme antique et l'analogisme ecclésial et fortement théocentré du Moyen Âge central, il y a de grandes différences

et beaucoup de flou, qui reflètent sans doute des formes plus ou moins continues d'hybridation ou de dissociation, avant les recompositions du XII^e au XV^e siècle. Peter Brown vient d'ailleurs de montrer comment une vision chrétienne de l'au-delà avait lentement émergé, avec beaucoup de discussions, dans l'Occident latin entre les années 200 et 700 et comment le soutien aux pauvres avait permis de rapprocher des sphères non seulement distinctes, mais totalement opposées et de créer des liens improbables sans lesquels l'univers entier se serait effondré⁵³. De son côté, Ian Wood vient d'utiliser les travaux des anthropologues Arjun Appadurai et Carol A. Breckenridge sur les États du sud de l'Inde pour montrer le développement d'une *Temple Society* entre le IV^e et le VII^e siècle, c'est-à-dire d'une société où s'est développée une Église ayant pu acquérir d'immenses richesses foncières grâce aux donations et à la disparition des armées régulières, ce qui lui a permis d'entretenir un clergé de plus en plus nombreux et de prendre en charge le processus de redistribution aux pauvres⁵⁴.

*

* *

Quand le sociologue Georg Simmel affirmait que la haine et l'envie poussaient à la dissociation, mais que le conflit était lui-même une forme de socialisation, qui créait à son tour de l'amitié⁵⁵, il prenait en compte d'un même mouvement émotions et relations. Des sentiments forts et universels comme l'amitié et la haine poussent en effet à l'action et à la socialisation, en articulant choix et comportement personnels, d'une part, intégration et stratégie de groupe, d'autre part⁵⁶, avec de multiples interférences entre des relations horizontales, qui s'entrecroisent et soutiennent des réseaux d'amis, et des relations verticales qui tendent à hiérarchiser et à assurer la domination des plus puissants sur les moins puissants⁵⁷. Ces affects participent en même temps à la construction des valeurs et des idéels qui font société⁵⁸ : la figure de l'Ami et les valeurs de l'amitié sont centrales dans la tradition gréco-romaine, alors que, dans d'autres sociétés, guerrières pour la plupart, la figure de l'Ennemi et les valeurs de la vengeance sont structurantes⁵⁹, ce qui pose inévitablement la question de leur rôle identitaire dans les sociétés du haut Moyen Âge. Comment des sociétés guerrières qui affichaient l'inimitié comme une donnée légitime de l'échange social, par le biais de la vengeance et de la guerre, tout en

la réprimant quand elles la considéraient comme illégitime, pouvaient-elles en même temps prôner l'amour du Christ et la paix, et trouver leur équilibre dans les relations d'amitié ? Il n'est pas si sûr que les oppositions binaires entre amour et haine, bonne et mauvaise amitié, amis et ennemis, qui étaient une forme d'organisation du cosmos et de rapport au monde, rendent bien compte de la diversité des rapports sociaux au cours de la longue période qui court de l'Antiquité tardive à l'âge grégorien.

Durant celle-ci, les sociétés se sont beaucoup transformées. La christianisation s'est poursuivie, imposant progressivement ses valeurs et sa morale et gagnant de nouveaux territoires au nord et à l'est de l'Europe franque. Le cadre institutionnel s'est affaibli sans disparaître et les liens personnels ont investi l'espace social et politique dans le contexte de l'affaiblissement structurel de l'Empire romain tardif et des royaumes post-romains. Un processus de hiérarchisation s'est amorcé à l'époque carolingienne et s'est accéléré dans le cadre de la société féodale⁶⁰, sans que les liens de fidélité fassent disparaître les liens horizontaux qui faisaient tenir les communautés. Ces dernières ont récemment fait l'objet d'études stimulantes⁶¹, mais qui n'ont guère abordé la question de la nature de leurs relations internes.

Le concept de parentélisation du social⁶², inspiré des travaux de Max Weber⁶³ et de Marc Bloch⁶⁴, a donné un contenu sociologique à l'idée que la parenté était le principal lien structurel dans les sociétés du haut Moyen Âge, dépourvues de structures étatiques fortes. Les travaux sur la domination ecclésiale et l'institutionnalisation de l'Église à partir de l'époque carolingienne insistent ensuite sur le développement d'un ensemble englobant et hiérarchique, l'*Ecclesia*, dans lequel se seraient inscrites toutes les formes de liens sociaux⁶⁵. Selon ces perspectives, l'amitié semble marginalisée, absorbée par la parenté, réduite aux pactes et autres amitiés intéressées pour les uns⁶⁶, concurrencée par les liens spirituels ou la vassalité pour d'autres⁶⁷. À l'heure où les spécialistes de sciences sociales se méfient des modèles, j'ai choisi une approche moins globalisante, plus humaine, sinon plus « charnelle », en la centrant sur la personne. La perspective relationnelle et la prise en compte de l'affectivité permettent d'introduire de la flexibilité, de la relativité dans l'étude du jeu social qui ne peut se comprendre qu'au regard des identités plurielles et des relations multiples, en prenant aussi en compte les lieux où les nœuds de relations s'ancrent et se reproduisent. L'imaginaire contemporain a longtemps eu

tendance à « laïciser » ces lieux, en les limitant aux lieux de sociabilité et de pouvoir qu'étaient les palais, les halls et les châteaux, séparant aussi le monde des guerriers de celui des clercs et subordonnant le second au premier. La tendance s'est inversée, mais ce livre plaide pour une ontologie intégrative, qui met l'accent sur l'ancrage multiple des relations, dans des lieux de pouvoir profanes et sacrés – les églises à l'échelon strictement local, et surtout les monastères, dont l'ouverture sur le monde et l'articulation avec le politique, au sens large du terme, expliquent l'attractivité et expriment l'interpénétration profonde des sphères publiques et privées, profanes et religieuses qui caractérise les sociétés du haut Moyen Âge⁶⁸.

La longue durée ne permettait ni d'être exhaustive ni de prendre en compte au même titre tous les espaces, tous les groupes sociaux et toutes les sources disponibles. L'espace géographique de ce livre est celui de l'Occident en voie de christianisation, l'accent étant mis sur le monde franc qui s'impose alors par sa domination politique et culturelle. Les sources les plus accessibles et les plus intéressantes, c'est-à-dire les sources narratives, diplomatiques et mémorielles, concernent presque exclusivement le monde des élites, et pour une grande part celui des hommes. Si je n'ai pu entrer dans le monde des paysans⁶⁹, j'ai choisi une approche aussi genrée que possible dans le traitement des sources, tout en cherchant à éviter de tomber dans le travers d'une surreprésentation des femmes. J'assume à l'avance les risques et les critiques, mais au fond chaque texte est une forme de relation dont il faut s'emparer, pour restituer du mieux possible l'altérité médiévale. Après une brève analyse terminologique, la première partie du livre est consacrée à la façon dont l'amitié et la haine rendent compte des valeurs cohésives et distinctives de la société. Comment des valeurs qui semblent radicalement opposées ont pu se combiner pour garantir le pacte social assurant la bonne marche de la cité, la domination des élites et leur capacité à coopérer tout en rivalisant (chapitres 1 à 3). La deuxième partie est consacrée aux formes qu'elles ont prises (chapitres 4 à 6) et la troisième à leur inscription dans le champ du politique (chapitres 7 à 9).

PREMIÈRE PARTIE

Vertus et honneur

Chapitre 1

À la recherche de l'amitié vertueuse

La plupart des sociétés humaines proposent un idéal de paix intérieure centré sur les valeurs de fidélité, d'amitié, de bienveillance en rejetant la haine vers l'extérieur, mais que recouvrent ces concepts et le langage qui les exprime ? En cinq siècles, mots et concepts ont changé de signification et de fonction, sans correspondre à notre propre grammaire des valeurs et sentiments¹. Par ailleurs, la langue étant un instrument de distinction, il faut parfois distinguer entre la langue de l'élite, la langue familière ou la langue des clercs, sans compter celle des femmes²... Enfin, Barbara Rosenwein a pu avancer l'idée que les discours mettaient en lumière des « communautés émotionnelles » simultanées, des groupes identifiés par des émotions collectives dominantes et par les valeurs cohésives qu'elles exprimaient³, ce qui pose la question des stratégies discursives destinées à valoriser ou, au contraire, à stigmatiser des personnes et des groupes. Pour pénétrer le monde des relations affectives et identitaires, le choix de la vertu s'impose, car cette qualité morale servait depuis l'Antiquité à définir les hommes de bien qui se liaient par les liens d'amitié, déterminant ainsi les contours des groupes, mais aussi la frontière des genres.

Des mots pour le dire

De l'amour ou de l'amitié ?

Anita Guerreau-Jalabert a récemment fait le point sur la terminologie de l'amitié et de l'amour en concluant à l'assimilation d'*amicitia* à *amor*, *caritas* et *dilectio*⁴. De fait, l'analyse sémantique conduit à cette conclusion que nos distinctions, forgées au XIX^e siècle, ne valent

pas pour le haut Moyen Âge. *Amicitia* et *amicus* sont les termes les plus fréquemment utilisés pour désigner l'amitié et l'ami et ils sont issus du verbe latin *amare*, qui a également donné *amour*, *amor*, *amore*, *amans*. L'ami est donc l'être que l'on aime, un être cher. En même temps, *amicitia* et *amicus*, aussi répandus soient-ils dans les textes narratifs, ne peuvent suffire à rendre compte de l'affect, entendu en tant que sentiment et relation, de son expression, d'autres termes désignant des sentiments et des relations comparables ou identiques. Des synonymes ont été utilisés, introduisant parfois des nuances propres aux auteurs pour exprimer le caractère affectif de la relation : *dilectio*, *amor*, *affectus*, *caritas-karitas*, *diligentia*, *necessitudo* désignaient un lien (*vinculum amicitiae*, *vinculum caritatis* ou *vinculum dilectionis*), un devoir (*officium karitatis*, *officium amicitiae*), ou même un pacte (*pactus karitatis*, *amicitiae*). Il est important de noter que le terme *amicitia* n'était pas moins chargé d'affectivité que le terme *amor*, en accord avec le verbe *amare* auquel ils renvoient tous deux. Le verbe *diligere*, dont le sens est très proche de celui d'*amare*, a donné *dilectio* (dilection), synonyme le plus général d'*amicitia*, mais aussi *diligentia*. Quant au terme *caritas*, tiré de *carare*, il signifie également « chérir, aimer ».

Certains termes précisaient l'affection amicale, comme *affectus* ou encore *dulcedo*. Une lettre recueillie dans les *Épîtres austrasiennes* (fin du VI^e-début du VII^e siècle) est particulièrement significative. Gogo, précepteur du roi d'Austrasie, l'adresse à son patron, le duc Chaming, qui a manifesté à son égard la douce affection (*dulcedinis affectus*) dont son cœur est rempli, fruit d'une ancienne *caritas* qui les unit par des liens d'amitié (*dilectionis*) indivisibles⁵.

La christianisation du concept d'amitié, théorisée dès le IV^e siècle par Ambroise et Augustin⁶, n'a pas conduit à distinguer les termes⁷, mais elle s'est ressentie dès le début du VI^e siècle dans les milieux romanisés et christianisés influencés par les courants ascétiques du midi de la Gaule, avec des mentions d'affection dans le Christ apparaissant dans les lettres⁸. Parallèlement, l'usage des superlatifs d'affection *carissimi*, *dilectissimi* se répand dans les lettres au VI^e siècle, et cette affectivité profonde s'est amplifiée dans celles des insulaires, de Colomban à Alcuin, ce dernier appelant ses amis « très aimés » (*dilectissimi*, *aman-tissimi*), « très chers » (*carissimi*), « très doux » (*dulcissimi*). C'est donc bien le caractère affectif du lien qui est mis en évidence, en relation avec la christianisation de la notion antique de la *caritas*, mais

cette affection, qui était certes considérée comme un don de Dieu, s'incarnait toujours dans des relations personnelles, se différenciant ainsi de l'amitié divine, censée irriguer toute la société chrétienne par le baptême.

L'usage indifférencié des termes est patent, comme le montre une lettre écrite à la fin du x^e siècle par Gerbert d'Aurillac au nom d'Arnoul, archevêque de Reims, à son confrère Ecbert de Trèves. Il y utilise indifféremment les termes *karitas*, *dilectio*, *amicitia* et *societas*⁹. De la même manière, dans une lettre à son collègue Hervé de Beauvais, il choisit *amor* et *caritas*¹⁰, des termes dotés d'une connotation affective qui n'est pas moindre pour la « très sainte amitié » (*sanc-tissima amicitia*) que pour l'« affection mutuelle » (*mutua dilectio*)¹¹.

À partir de l'époque carolingienne, l'usage du terme *amor* devient plus fréquent et, au xi^e siècle, son champ sémantique s'élargit encore, en particulier dans les chartes. Il exprime alors aussi bien l'amour passion, à forte connotation sexuelle, que l'amour de Dieu, celui du roi, du seigneur, d'une autre personne, ou même l'amour de l'argent. Il est signe du désir, mais peut aussi traduire affectivement une relation hiérarchique. Cet élargissement ne fait pas pour autant reculer *amicitia*, leurs champs sémantiques se recouvrant toujours aussi largement. Dans son traité *Sur l'amitié*, le moine cistercien Aelred de Rielvaux rappelle ainsi au livre premier que « l'esprit est entraîné d'un côté et d'autre, ballotté entre divers amours et amitiés ; et ignorant ce qu'est l'amitié véritable, il est souvent trompé par leur ressemblance¹² ». L'amour/amitié prend ainsi des formes diverses, que la vertu permet de distinguer et de classer du côté du bien ou du mal, la seule amitié véritable étant pour lui l'amitié spirituelle qui se fonde dans l'amour de Dieu.

L'interchangeabilité des termes ne relève pas seulement de la recherche d'effets stylistiques, elle permet aux auteurs de construire leur discours dans un système de communication qui nous est en partie étranger et qui rend le champ de l'affectivité difficilement mesurable, d'autant plus que la sexualité est le plus souvent gommée, rejetée dans le champ de la pratique et des déviations. Mais elle est un élément fondamental pour comprendre le rapport aux autres dans une cosmologie où toutes les relations sont rassemblées et ordonnées par un système de correspondances et d'analogies. On en conclut qu'il n'est absolument pas possible de séparer le social de l'affectif, comme nous avons tendance à le faire, méconnaissant ainsi une donnée fondamentale de

l'échange amical altimédiéval, à savoir son caractère polymorphe et global.

De la haine et de l'inimitié

Alors que le lexique amical est à la fois riche et flexible, celui de la haine est beaucoup plus rigide. Les termes les plus fréquemment utilisés sont *odium* et *inimicitia*. *Odium* vient du verbe *odire*, « haïr », et *inimicitia* est construit sur *in-amicitia*, « contraire à l'amitié ». Les deux termes sont synonymes. Grégoire de Tours multiplie les références à l'*odium* contre quelqu'un et à l'*inimicitia* qui naît entre deux individus. Au milieu du VII^e siècle, Frédégaire écrit ainsi que les leudes de Bourgogne éprouvèrent de la haine (*odium*) contre Brunehaut¹³ et que le maire du palais d'Austrasie Otton était gonflé de haine (*inimicitia*) par orgueil contre Grimoald¹⁴. L'annaliste de Saint-Vaast, au début du X^e siècle, raconte que les Francs qui demeuraient en Francie tinrent conseil contre le roi Eudes à cause des inimitiés et de la haine qu'ils lui portaient¹⁵. Ces haines n'étaient pas de simples sentiments, mais des rejets politiques, des ruptures de confiance et de fidélité. Au pluriel, ces vocables ont une acception plus concrète, plus pratique : les *odia* et les *inimicitiae* font référence aux actes hostiles perpétrés par haine comme ceux que Radulf, *dux* en Thuringe, multiplie contre le duc Adalgisèle, semant la discorde¹⁶. *Hostilitas* est un autre vocable, plus fréquemment utilisé dans les contextes militaires.

Deux groupes de mots traduisent clairement les causes et le contenu de la haine. Le premier se rapporte à la rivalité/jalousie (*invidia*) et à l'orgueil (*superbia*), deux péchés capitaux qui se rapportent à la compétition agressive qui pousse à agresser les rivaux ou à rendre coup pour coup¹⁷. Le *Pacte de la loi salique*, sans doute promulgué à la fin du règne de Clovis († 511), mais transmis dans des manuscrits du IX^e siècle, punit ainsi ceux qui « par haine ou par orgueil » ouvrent les clôtures de leurs voisins et envoient leurs bêtes détruire les récoltes¹⁸. L'orgueil et la jalousie sont également nettement identifiés comme causes de la haine. Au début du XI^e siècle, Alpert de Metz commence son traité sur la diversité des temps par la rivalité entre le comte Baldéric et le comte Wicmann, avec des réminiscences de César :

Parmi les Germains qui habitaient dans la région du Rhin il y avait Wicmann et Baldéric, qui étaient tous deux très riches et qui rivalisaient

entre eux de toutes leurs forces pour la suprématie. [...] Renforcés par tout cela, chacun estimait qu'il aurait été outrageant de céder quoi que ce fût à l'autre¹⁹.

Le terme *invidia* pouvait lui-même être synonyme d'*odium* : pour Gerbert d'Aurillac, Charles de Basse-Lotharingie déclenche l'*invidia* contre lui²⁰. Le deuxième groupe fait référence à l'offense elle-même, qualifiée d'*iniuria*, d'injustice, d'atteinte au droit, ou encore d'*offensio*, qui met en avant le caractère offensant.

Pour désigner l'ennemi, les auteurs utilisent le plus souvent le terme *inimicus*, mais on rencontre également *adversarius* ou *hostis*, ce dernier ayant une connotation plus guerrière. Dans l'Antiquité, les *hostes* étaient les adversaires déclarés du peuple, les ennemis publics que le groupe devait combattre pour assurer sa survie ou son expansion, les *inimici* se définissant davantage par la haine qu'ils suscitaient dans un cadre privé²¹. Cependant, dans les textes du haut Moyen Âge, *hostis* ne fait pas nécessairement référence à des contextes de guerre extérieure et *inimicus* à des situations d'hostilité interne : ainsi, Gerbert d'Aurillac utilise quelquefois *inimicus*²² et souvent *hostis*²³ pour désigner des ennemis proches. L'interpénétration du public et du privé empêchait qu'une distinction stricte puisse être faite entre adversaires publics et ennemis privés. Le terme *odiosus* qui désignait celui qui avait suscité la haine par ses actions contre le droit s'appliquait d'ailleurs souvent à des personnes publiques, en particulier au roi : Réginon de Prüm écrit qu'en Lotharingie le roi Zwentibold s'était rendu odieux par ses déprédations, il avait enlevé leurs honneurs et leurs dignités aux plus nobles pour les donner aux moins nobles, provoquant ainsi son élimination en 900 par ses ennemis²⁴, premier Carolingien à être mis à mort dans un combat de type faidal.

Le lexique de l'amitié et de la haine est donc riche, dans des champs opposés. Les auteurs jouent de ces oppositions, mais les logiques discursives font aussi apparaître d'autres différences. Tandis que la terminologie liée au registre de la haine est à la fois stable et relativement peu diversifiée, comme si le socle était immuable, celle qui relève du registre de l'amour et de l'amitié, que nous distinguons à tort en suivant nos propres catégories, apparaît au contraire très fluide, avec des termes interchangeables, quelles que soient la nature, la qualité, l'intensité de la relation des partenaires. L'élargissement du champ sémantique d'*amor* au XI^e siècle, le fait que l'*odium* soit perçu comme

absence d'amour, comme l'*inimicitia* est absence d'*amicitia*, tendent à confirmer l'idée que la figure de l'Ami est centrale et que l'amitié/amour est bien une valeur fondatrice au haut Moyen Âge. Mais, d'un autre côté, les affects contraires se situent eux-mêmes dans un rapport d'opposition qui est étroitement lié à la fidélité (*fidelitas*, *fides*). On peut d'ores et déjà avancer l'hypothèse que les deux termes de l'opposition ne sont pas équivalents, comme ils pourraient l'être dans des sociétés de face à face.

Amitié véritable et fausse amitié

L'éthique de l'amitié

Le traité de Cicéron sur l'amitié fut l'un des livres les plus lus au Moyen Âge et servit à ceux qui écrivirent sur ce thème, comme Aelred de Rievaulx à qui il fut « utile par ses pensées profondes et doux par son éloquence agréable²⁵ ». Cicéron avait introduit une distinction promise à un grand avenir entre l'amitié véritable (*vera amicitia*), désintéressée, et l'amitié intéressée. Il s'inscrivait ainsi dans la tradition stoïcienne et considérait que la seule amitié véritable était une amitié choisie, un élan du cœur, un sentiment semblable à l'amour qui lui donnait son nom, qui poussait « naturellement » à la bienveillance/affection et à la fidélité envers l'autre dans une relation égalitaire et horizontale. Il n'était donc pas nécessaire d'y chercher intérêt, puisqu'il y avait « raisonnablement » intérêt à rechercher l'amitié du cœur qui se distinguait donc en valeur de toutes les autres formes d'amitié.

Bien souvent donc, quand je réfléchis à l'amitié, il me semble que le problème essentiel est de savoir si ce sont la faiblesse et le besoin qui poussent l'homme à rechercher l'amitié, l'espoir qu'un échange de services rendus et reçus lui permettra d'obtenir d'autrui, puis de lui rendre à son tour, ce qu'il serait incapable d'obtenir à lui seul, ou bien si ce n'est pas plutôt là une simple propriété de l'amitié dont la cause est ailleurs, plus profonde, plus belle, issue directement de la nature même. Car l'amour qui donne à l'amitié son nom est le premier élan qui pousse à la bienveillance²⁶.

Une telle conception de l'amitié est d'ordre moral, éthique : l'amitié choisie est personnelle, comme la passion amoureuse, mais elle s'en

distingue parce qu'elle puise sa force dans la raison et qu'elle permet ainsi de développer la vertu, dans un dialogue avec l'Ami, qui est un autre soi : elle est donc le propre des hommes de bien, des sages, et elle débouche sur le collectif. Pour Cicéron, cette forme d'amitié horizontale impliquait partage et don désintéressé, tandis que l'amitié intéressée reposait sur des échanges asymétriques entre patrons et clients.

La conception cicéronienne de l'amitié s'inscrit dans la tradition grecque qui articulait l'amitié personnelle, renforcée par une proximité émotionnelle, à des vertus sociales et politiques. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote avait développé une théorie holistique de l'amitié permettant de créer des relations positives, fondées sur la bonté, les vertus morales, la joie, l'épanouissement personnel, dans un cadre socio-politique contraignant, ce qui correspondait à la tendance naturelle de l'homme à « faire société » en créant des liens, depuis la famille jusqu'à la cité. Il écrit ainsi que toute amitié implique une communauté en distinguant celle qui lie les membres d'une famille ou les compagnons de celle qui prend la forme d'une association en vertu d'un accord entre concitoyens, membres d'une tribu, d'un même équipage, etc. Son point de départ et sa marque essentielle sont la bienveillance, mais celle-ci ne suffit pas car, rappelle Aristote, il est possible d'être bienveillant envers quelqu'un qu'on ne connaît pas, alors que l'amitié suppose de connaître l'autre, de l'aimer, de le désirer²⁷. Pour Aristote, l'amitié naturelle était donc par essence politique, c'est-à-dire sociale²⁸. Cicéron introduit une différenciation en valeur entre la véritable amitié (*vera amicitia*), personnelle et affective, et l'amitié formelle, intéressée, qui se développe pour répondre à un besoin de protection ou au désir d'obtenir des avantages dans une relation hiérarchique, celle du patronage, du clientélisme. L'*amicitia* intéressée, fondée sur le contrat entre égaux ou entre patrons et clients, était ainsi, selon lui, le fruit de l'envie et de la recherche du profit. Elle n'avait aucune valeur morale, mais établissait seulement un rapport de force assurant la domination des patrons sur leurs clients, du patriciat sur la plèbe. Il a ainsi légué l'idée que l'amitié véritable, celle du cœur, s'opposait à l'amitié intéressée, celle du contrat, le plus souvent hiérarchique.

Les conceptions cicéroniennes de l'amitié du cœur et de l'esprit se diffusèrent au cours des siècles suivants. Au IV^e siècle, elles soutenaient les nombreux petits groupes « contre-culturels », selon l'expression de Peter Brown, qui réunissaient des amis partageant les mêmes croyances religieuses ou philosophiques, la même intimité, la même sensibilité.

Augustin en est certainement l'exemple le plus célèbre puisque, à partir des environs de 375, il a fait partie d'un groupe de personnes de statuts différents, mais attachées à la recherche commune de la sagesse : d'abord un groupe radical de manichéens, pendant une dizaine d'années, puis une communauté philosophique à Cassiciacum, près des Alpes, et enfin celle du monastère d'Hippone²⁹. Dans tous les cas, l'amitié de l'esprit n'était jamais déconnectée du social. Dans ses *Confessions*, Augustin s'interroge d'ailleurs sur ce qui fait une vie réussie et conclut que le bonheur se trouve dans la vie sociale et que l'amitié y contribue. Mais, après sa conversion, il s'est séparé des philosophes antiques, considérant désormais que Dieu est à l'origine de toute amitié et que toute amitié doit se fonder en Dieu : l'amitié chrétienne transcende – ou, mieux, inclut – toutes les autres formes de liens, en prenant racine dans la grâce divine et la charité. Pour Augustin, l'amitié ne quitte donc pas le champ du social, mais le social est désormais pensé en relation avec Dieu, qui est à la fois le créateur du monde et celui qui donne l'amour. L'amitié humaine ne peut donc atteindre sa perfection que dans la foi³⁰ et dans l'amour de Dieu, sinon elle reste incomplète³¹.

Pour les auteurs et penseurs chrétiens, l'amitié véritable est désormais une amitié dans le Christ, une amitié chrétienne. C'est bien ce qui ressort des lettres qu'échangent par exemple Césaire d'Arles et les papes Symmaque, Hormisdas et Jean II au début du VI^e siècle³². Jérôme et Paulin de Nole, contemporains d'Augustin, partageaient avec lui la même culture de l'amitié antique et considéraient également qu'elle était l'affect qui permettait d'accéder à la perfection, donc à l'amour des autres et à l'amour de Dieu. Ainsi, dans la lettre à Pammachius, son ami qui venait de perdre sa femme Paulina, Paulin exprime l'angoisse qu'il partage avec son ami, la douleur qui lui tord les entrailles :

Je dis la vérité, et je ne mens pas : tandis que je songe aux sentiments que tu éprouves, je sens mes propres entrailles palpiter à tes soupirs et la douleur de la blessure les traverser [...] ³³.

L'affection (*affectus*) qu'il éprouve pour lui est intense, elle se nourrit de l'admiration qu'ont suscitée les actes charitables de Pammachius après la mort de son épouse : il a convié tous les pauvres de Rome à Saint-Pierre et leur a donné à manger, si bien que, grâce à cette générosité, toutes les bénédictions célestes sont descendues sur sa tête³⁴. En faisant l'éloge de Pammachius, Paulin exalte la grâce divine et l'amour

de Dieu, mais aussi la perfection de l'amitié chrétienne qui lie instantanément et intensément les vrais amis parce qu'elle vient de Dieu :

C'est pourquoi la durée de l'amitié n'ajoute rien à l'affection : elle n'a pas besoin d'avoir fait ses preuves, mais [...] elle surgit d'un seul coup dans sa solidité et sa grandeur, parce que, née dans le Christ, elle est dans sa plénitude dès qu'elle commence³⁵.

Pour les élites romaines, l'amitié véritable, devenue une amitié chrétienne³⁶, que Paulin désigne par les termes *caritas* et *dilectio*, sublime l'amitié humaine (*humana amicitia*)³⁷, mais elle reste désir d'affection partagée, d'intimité entre amis, ce que Paulin exprime clairement dans ses échanges avec Augustin, sans distinguer les désirs du cœur de la proximité spirituelle³⁸. Le modèle est donc à la fois fondamentalement inclusif dans ses perspectives eschatologiques et distinctif dans ses applications sociales, dans la mesure où l'amitié humaine devient une amitié chrétienne, tout en restant choisie, et s'inscrit elle-même dans le vaste souffle de l'amitié divine.

On a avancé l'idée que l'amitié s'était attachée aux valeurs familiales, prônées par le christianisme, mais les valeurs familiales, telles qu'elles étaient pensées dans le monde romain, combinaient le principe d'autorité et de crainte attaché à la paternité – celle des pères publics (l'empereur, les sénateurs) et des pères sociaux (le père de famille, le patron, l'évêque, etc.) – avec les valeurs d'amour et de douceur, davantage attachées à la maternité. Or, dans un premier temps au moins, le christianisme occidental a bien renforcé le caractère patriarcal de l'autorité, puisque toute autorité légitime a été désormais pensée en relation avec Dieu et transmise aux prêtres successeurs des apôtres et aux rois. En revanche, il n'a pas mis l'accent sur la maternité, mais bien sur la fraternité qui reproduisait le modèle apostolique : les amitiés personnelles ont été conçues sur le modèle fraternel, par analogie. Toutes les formes de communautés chrétiennes ont en effet combiné les deux principes de paternité et de fraternité qui reproduisaient la dualité amour-amitié, l'amour venant de Dieu (le Père) et irriguant les amitiés des « frères ». C'est par ce biais que la christianisation a accentué le processus de parentélisation du social amorcé dans l'Antiquité tardive, mais la paternité publique est longtemps restée fondée sur la crainte et non sur l'amour divin, tandis que la « fraternité » se négociait, comme toutes les relations, dans d'âpres compétitions. Ainsi,

à la fin du VI^e siècle, Grégoire, évêque de Tours et illustre rejeton d'une famille de l'aristocratie romaine, adhérait complètement aux valeurs du christianisme qu'il a mises en avant pour faire l'éloge de ses amis, mais il s'en est largement servi pour discréditer ses ennemis, accusés de promouvoir les haines et les injustices qui se déchaînaient alors au sein du royaume des Francs. Parmi les amitiés humaines, il y a toujours eu de bonnes et de mauvaises amitiés.

À la suite des philosophes antiques, les clercs ont rappelé que les amitiés étaient bonnes dès lors qu'elles étaient tendues vers le bien et la vertu, tandis que les autres étaient des amitiés sans valeur. Seule l'amitié bienveillante, venue du cœur, est une véritable amitié, celle qu'invoquent par exemple l'archevêque Hincmar de Reims et le roi Charles le Chauve dans le prologue du capitulaire de Coulainen en 843, en insistant sur la nécessité pour tous les fidèles réunis d'établir la concorde, la paix et la « vraie amitié³⁹ », sous l'autorité de Dieu et de ses représentants. On dénonce donc les méchants qui utilisent l'amitié frauduleuse, une haine dissimulée derrière une apparence d'amitié, en détournant les rituels d'amitié pour éliminer leurs ennemis, sous couvert de réconciliation⁴⁰. La valeur des amitiés dépendait enfin de la qualité des relations et des personnes. Au X^e siècle, Liutprand de Crémone reprit l'idée que la véritable amitié ne pouvait exister qu'« entre des hommes d'une moralité à toute épreuve et de même vertu et propos⁴¹ », pour mieux dénoncer le pacte d'amitié qu'avaient conclu les ducs Gui de Spolète et Bérenger du Frioul avant la mort de Charles le Chauve pour se partager les héritages royaux à la mort de l'empereur, car selon Liutprand, ces amitiés jurées comme d'autres « se dissolvent pareillement quand se présente quelque occasion de séparation » et « ceux qui ont entamé un pacte d'amitiés sur la base de la conjuration n'ont réussi en aucune manière à garder une concorde sans failles ». Comme l'écrivit Gerbert d'Aurillac, futur Sylvestre II, à l'empereur Otton III en sollicitant son soutien peu avant l'an mil : « Qu'est-ce que l'amitié véritable sinon le principal don de Dieu⁴² ? »

Amour divin et amitié humaine

Les stoïciens avaient contribué à dévaloriser le corps en le soumettant à l'esprit, avant que le christianisme assure définitivement la supériorité de l'âme sur le corps, corrompu par le péché originel⁴³. Cependant, la vision que l'Église cherchait à imposer des relations

entre l'âme et le corps ne déterminait pas forcément l'ensemble des représentations socialement partagées au Moyen Âge, en particulier chez les laïcs⁴⁴. Au haut Moyen Âge, il s'agissait moins d'opposer le corporel au spirituel que d'affirmer la supériorité du second sur le premier et la possibilité de convertir le matériel en spirituel, sur le modèle du sacrement de l'eucharistie. Dans une ontologie fortement analogique, il n'y avait pas d'opposition absolue entre une amitié charnelle et une amitié spirituelle, mais une amitié humaine qui, par une série de conversions, se fondait plus ou moins complètement dans l'amour divin. C'est donc au prix de multiples correspondances entre le matériel et le spirituel que l'amour divin, conçu comme une amitié généralisée de nature purement spirituelle, pouvait transformer et englober les amitiés humaines et peser sur les relations entre les personnes, dans leur dualité corporelle et spirituelle.

La distinction entre amitié spirituelle et amitié charnelle ne devint vraiment explicite qu'au XI^e siècle, dans le contexte de la réforme grégorienne, dont l'ambition était de séparer des sphères jusque-là entremêlées et d'imposer des interconnexions hiérarchisées. Auparavant, il y avait une large indistinction conforme à l'interpénétration des diverses sphères et on ne voit pas dans les actes et la pratique d'opposition claire entre deux formes d'amitié/amour. C'était la relation entre les personnes qui qualifiait l'amitié et non l'inverse, comme l'indique une lettre de l'archevêque Bregowin de Cantorbéry à Lull, successeur de Boniface sur le siège de Mayence, datée des années 759-765. L'auteur y sollicitait l'aide de Lull pour les frères anglais qui se rendaient à Rome et qui étaient fréquemment attaqués par des bandits de grand chemin. Il en appelait « à sa vénérable fraternité », se disait « confiant dans l'amitié de sa béatitude » et lui rappelait leur discussion à Rome sur leur « convention d'amitié » (*de amicitiae conventionione*), en d'autres termes, sur leur pacte d'engagement mutuel. Il lui envoyait en cadeau une petite châsse en os pour les offices liturgiques et attendait un cadeau en retour. Il multipliait ensuite les appels à la *dilectio* afin qu'entre eux et leurs communautés persiste fidèlement l'amitié familière et spirituelle (*familiaris ac spiritalis amicitia*) qui unit ceux qui se sont voués à Dieu⁴⁵. Clairement, cette amitié spirituelle était compatible avec une « convention d'amitié », qui relevait de la pratique et n'avait pas dévalorisé les échanges de cadeaux qui venaient sceller des relations symétriques. Partie intégrante de la création, donc de la nature, l'amitié spirituelle ne se coupait pas de la matière.

Au XI^e siècle, les distinctions semblent plus clairement exprimées. Dans sa Vie de l'empereur Henri II, l'évêque Adalbold d'Utrecht dénonce dans un même mouvement la cupidité qui est ennemie de Dieu et les amitiés charnelles qui poussent à la haine et au mensonge, et qui sont le contraire de l'amour spirituel qui rapproche de Dieu⁴⁶. Mais le contexte d'écriture est important, car l'évêque d'Utrecht, qui s'est par ailleurs illustré en participant directement aux vengeances de l'an mil, célèbre un souverain bien connu pour avoir renoncé à tout commerce charnel avec son épouse. Au même moment, le moine lotharingien Alpert de Metz écrivait pour son ami l'évêque Burchard de Worms un traité⁴⁷, où il plaçait au centre de son récit l'« office de charité » auquel s'était astreint Ansfrid, d'abord comme comte puis comme évêque d'Utrecht, la charité étant un amour/amitié qui n'était nullement coupé du matériel, puisqu'il générerait une intense circulation de richesses matérielles en direction de l'Église.

Comme l'a souligné Jérôme Baschet, le corps et la chair étaient certes moins valorisés que l'Esprit, mais en tant que création divine le corps contribuait aussi à définir l'identité de la personne chrétienne, sans la dévaloriser, s'il était convenablement maîtrisé⁴⁸. La dichotomie amitié spirituelle-amitié charnelle était connue, affirmée parfois, mais ces deux formes d'amitié n'étaient au fond que les deux faces de l'amitié humaine qui, pour atteindre la vertu, devait se fortifier dans l'amour divin. En l'absence de formes de piété mystique, l'amour divin échappait presque complètement à toute union sensuelle, mais donnait forme aux amitiés humaines. Toutefois, à partir du XI^e siècle, l'opposition entre amitié charnelle et amitié spirituelle a commencé à être mobilisée pour mieux dévaloriser les amis charnels, une expression qui s'est répandue dans les contextes réformateurs pour opposer les parents aux seuls vrais amis, les amis dans le Christ. La spiritualisation de l'amitié chrétienne au Moyen Âge central et la dévalorisation de l'amitié charnelle ont ensuite accompagné le développement de formes mystiques d'union avec Dieu sensualisant l'amour divin.

Des amitiés viriles

Comme dans la tradition antique, l'amitié vertueuse telle que la pensaient les auteurs médiévaux avait une forte connotation masculine⁴⁹ : de Cicéron à Aelred de Rievaulx, elle semble presque exclusivement

considérée comme une affaire d'hommes, les femmes étant quasiment absentes de la réflexion⁵⁰. Au début du xx^e siècle, le sociologue Georg Simmel expliquait encore que les femmes étaient moins accessibles à l'amitié que les hommes, parce que l'amitié était une relation fortement individualisée et que les femmes y étaient moins sensibles que les hommes⁵¹. Le caractère genré du discours sur l'amitié est clairement lié à la construction du pouvoir et à la hiérarchie des sexes, l'amitié étant connotée à la raison et au masculin puisque, comme l'a souligné Françoise Héritier⁵², de tout temps la distinction genrée des valeurs et des fonctions a servi à justifier la domination masculine. Dans l'Antiquité comme au haut Moyen Âge, l'amitié valorisait donc les liens personnels sur lesquels se construisait le pouvoir masculin, elle circulait à l'intérieur de groupes sexués qu'elle unifiait et identifiait et, d'une manière générale, elle assurait la domination des hommes sur les femmes, des adultes mâles sur les jeunes hommes et des élites masculines sur les hommes de statut inférieur.

Le cliquetis des armes

Les vertus de l'amitié médiévale étaient donc largement associées à la masculinité, c'est-à-dire au contrôle de soi, à la force et au courage, en un mot à ce qui donnait et légitimait la capacité et le droit de dominer, d'exercer le pouvoir dans la justice et de protéger, celles qui étaient associées à la féminité étant davantage liées à la soumission, à l'obéissance, à la modestie⁵³.

Dans toutes les sociétés, différents modèles de masculinité évoluent parallèlement et peuvent aussi s'affronter sous l'effet des transformations sociales⁵⁴. Il y eut certainement au v^e siècle un conflit entre l'idéal de l'*otium* antique et l'idéal guerrier des Barbares, un peu plus tard entre les laïcs et les clercs par l'exclusion des premiers de la sphère du sacré et des seconds de la sphère de la conjugalité et de la reproduction, plus tard, dans les villes de la fin du Moyen Âge, entre les groupes marchands et les *milités*⁵⁵. Mais si différentes formes de masculinité ont bien été en concurrence au haut Moyen Âge, l'amitié vertueuse était sans doute une façon de résoudre en partie ces antagonismes.

Les vertus de courage et de bravoure qui caractérisent l'idéal des élites guerrières médiévales ont longtemps été identifiées comme une part de l'héritage barbare, en reprenant les représentations idéalisées qui étaient le produit des constructions romaines opposant les

Barbares aux Romains. La *Germanie* de Tacite, écrite au I^{er} siècle de notre ère, est une de ces œuvres qui ont posé d'infinis problèmes aux historiens du haut Moyen Âge, y retrouvant des traits « médiévaux » : les vertus liées à la bravoure et au courage propres aux sociétés guerrières, l'importance du compagnonnage et de l'amitié virile, l'habitude de confier les jeunes adolescents à un père nourricier, ou encore le rôle pacificateur et fédérateur du banquet. On sait que le discours de Tacite était éminemment idéologique, dans le contexte romain du I^{er} siècle. En exaltant à traits forcés la bravoure guerrière, les mœurs pures des Germains, leur fidélité en amitié, il dressait un contre-tableau de la société romaine de son temps, amollie par les richesses, menacée par la recherche de l'*otium* et par ses mœurs décadentes. Les ethnographes du XIX^e siècle, tous européens ou nord-américains, avaient aussi projeté inconsciemment leur propre système de valeurs occidental sur les populations dites primitives, dans une perspective évolutionniste, mais la tentation n'en reste pas moins grande de lire les œuvres médiévales à la lumière de la *Germanie* de Tacite.

Le poème épique du *Beowulf*, mis par écrit en Angleterre entre le VIII^e et le X^e siècle, probablement au IX^e siècle, à partir d'une tradition orale remontant au VII^e siècle, se rattache certainement à un lointain passé nordique, comme le chant des Nibelungen dont les premières versions écrites datent du XIII^e siècle. Mais le *Beowulf* n'est pas plus une description de la société anglo-saxonne du VII^e au VIII^e siècle que les chansons de geste du XII^e siècle n'en sont une de la société du IX^e au XII^e siècle. L'épopée mêle à dessein passé et présent en soumettant le réel aux impératifs de l'idéal, et le public auquel ces chants étaient destinés renforçait son identité dans une mémoire reconstruite à partir d'éléments historiques, mais déformés. Les textes épiques n'en offrent pas moins un intérêt évident pour l'historien, puisqu'ils créaient et projetaient dans le passé les représentations que les élites se faisaient d'elles-mêmes dans le présent.

En fait, les valeurs guerrières avaient elles-mêmes été longtemps un élément essentiel de l'idéal des élites dirigeantes romaines, puisque l'Empire s'était construit par une série de conquêtes successives. Claudia Moatti note ainsi que, dans le contexte marqué par la violence de la fin de la République romaine, l'homme vertueux se devait d'être un combattant en prenant les armes et en se dévouant pour sauver sa cité et que les penseurs romains, de Cicéron dans le *De Republica* à Augustin dans la *Cité de Dieu*, ont justifié la violence du bon dirigeant, toujours

prêt à se battre pour défendre la chose publique, en particulier contre les séditeux et les ennemis internes⁵⁶. Les crises des III^e-V^e siècles conduisirent à séparer toujours davantage les élites militaires, de plus en plus barbarisées, et les élites civiles, de moins en moins engagées dans la cité, les vertus guerrières et les vertus civiques. Au V^e siècle, en Gaule du Sud, les différences étaient encore sensibles entre les élites barbares, fondamentalement guerrières, et la noblesse romaine tardo-antique qui tendait à se retirer sur ses domaines ruraux pour y cultiver l'*otium*, tout en entretenant des liens d'amitié entre égaux, mais au VI^e siècle, une fois le pouvoir aux mains des chefs barbares, désormais fortement romanisés, les valeurs guerrières se sont rapidement répandues dans toute la société. En dehors de tout critère ethnique, l'aristocratie post-romaine a donc très vite prôné le militaire et délaissé les spectacles du cirque pour s'entraîner elle-même au jeu de la guerre⁵⁷. La fiction du peuple en armes, encore rappelée au début du IX^e siècle lors des levées générales de l'armée, céda progressivement la place à un ordonnancement qui réservait l'usage de la violence légitime et du commandement à l'élite guerrière, la *militia*, pensée comme un ordre de guerriers, au titre de la protection du groupe et de la lutte contre les ennemis de l'Église.

David Turton, qui a étudié les Mursi d'Afrique, a montré que la violence masculine était un facteur d'identité pour les groupes de guerriers⁵⁸. Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres et Eduardo Viveiros de Castro ont également souligné le rôle fondateur de la guerre dans un certain nombre de sociétés amérindiennes⁵⁹. Au Moyen Âge, l'amitié des guerriers était une amitié distinctive et intégrative qui se forgeait et s'entretenait dans les jeux de la guerre qu'exaltaient les récits épiques, et dans d'autres rites collectifs. Alban Gautier a mis en lumière, dans l'Angleterre anglo-saxonne de la fin du VI^e et du VII^e siècle, le développement d'une véritable culture du hall, où le banquet assurait l'unité et la solidarité du groupe des guerriers, réunis pour boire et manger dans la grande salle autour du roi, ce qui n'était pas exempt de violence, contre tout ennemi qui pénétrait dans cette enceinte, mais aussi entre membres du groupe⁶⁰. Lucie Malbos a décrit le grand hall de Borg, une colline fortifiée à côté du port de Birka, en Suède, qui abritait sans doute un groupe de guerriers spécialisés, faisant partie de la suite du roi Scear, et a souligné l'importance économique et politique du banquet dans la compétition entre les chefs scandinaves⁶¹. Il ne s'agit évidemment pas d'une invention médiévale puisque toute

la mythologie antique est remplie de ces banquets au cours desquels dieux et demi-dieux resserrent leurs liens. La cène christique du Nouveau Testament illustre aussi l'universalité des rituels liés au partage de la nourriture et de la boisson. Mais le compagnonnage guerrier, qui s'ancre dans des lieux et des pratiques collectives contraignantes, suscitait des émotions communes, une amitié, entre ceux qui se livraient au jeu de la guerre. Même en tenant compte des différences entre les sociétés guerrières du V^e au VII^e siècle et les mesnies seigneuriales du XI^e, on doit reconnaître que le compagnonnage guerrier et les expéditions contre les ennemis ont été un facteur d'agrégation constant, une façon de déterminer le dedans et le dehors, qui a engendré une culture et une identité guerrières, caractéristiques des élites laïques du premier Moyen Âge⁶². L'honneur masculin se mesurait à la force physique, au courage à la guerre, en un mot à la maîtrise des règles de la violence, justifiées par l'autorité et la protection⁶³. La pratique guerrière déterminait ainsi le contour de groupes de compagnons d'armes (les *com-militones*), qui s'identifiaient à travers des activités collectives liées au combat, qu'il s'agisse de guerres réelles ou symboliques, de violences féodales, de razzias, ou encore de l'activité favorite de l'élite, c'est-à-dire la chasse. Nithard raconte qu'en février-mars 842 Charles le Chauve et son frère Louis le Germanique ont organisé à Worms des jeux de la guerre, dont la dimension collective et hiérarchique contribuait à créer, comme la chasse, un puissant sentiment de solidarité et de stimulation⁶⁴, le tout constituant un habitus qui recouvrait d'un voile honorable leurs actions dominatrices et prédatrices.

La recommandation contribuait aussi à développer les amitiés masculines et à acquérir les vertus nécessaires à l'exercice de la domination. Les jeunes étaient envoyés chez un père nourricier pour y terminer leur éducation. Ils y nouaient des affections dans un même *contubernium*⁶⁵. Ce terme, qui désignait initialement le fait de partager la même tente, s'appliquait en fait aux compagnons du roi ou du chef, qui combattaient à ses côtés et sous ses ordres, qui vivaient dans sa familiarité et dans une amitié commune. Le *Beowulf*, la tapisserie de Bayeux ou encore la *Chanson de Roland* exaltent ces amitiés, à deux ou trois siècles d'écart et dans des sociétés différentes : Roland et Olivier sont *compaigns*, un terme qui désigne justement l'amitié entre jeunes guerriers⁶⁶, ceux qui un peu plus tard, dans la *Chanson de la croisade albigeoise*, forment la *companhia* du comte de Toulouse, son groupe de compagnons, sa bande d'amis⁶⁷. Lorsque Ordéric

Vital raconte l'appel à la croisade d'Urbain II en 1095, il écrit que le pape fit appel « aux grands de l'Occident, à leurs hommes et compagnons (*commilitones*), pour qu'ils établissent entre eux une paix ferme, qu'ils placent le signe de la croix salvatrice sur leur épaule droite et qu'ainsi distingués, ces chevaliers témoignent de leur prouesse contre les païens⁶⁸ ». Les vertus des chefs rejaillissaient ainsi sur leurs compagnons. On voit bien que la distinction opérée par Cicéron entre la véritable amitié, qui était celle des égaux, et l'amitié intéressée, qui était celle des clients, n'avait pas cours dans le contexte altimédiéval des groupes guerriers.

L'apprentissage de la vertu, lié à la pratique de la recommandation, permettait d'acquérir auprès des anciens la prudence et la probité, c'est-à-dire les vertus de sagesse nécessaires à l'exercice du pouvoir civil ou religieux. Au VII^e siècle, le jeune Léger, futur évêque d'Autun, fut ainsi envoyé auprès de son oncle Didon, lui-même évêque de Poitiers, pour être instruit et nourri (*nutrire*), parce que Didon était « le plus sage et le plus riche de ses parents⁶⁹ ». Beaucoup de jeunes nobles étaient envoyés à la cour royale, pour les opportunités qu'ils pouvaient y trouver, mais aussi parce que le roi juste était idéalement un roi sage et vertueux. Ils vivaient donc dans son entourage, en se préparant à combattre à ses côtés et à assumer les fonctions publiques que le roi leur confierait. Didier, Audoin et Éloi ont ainsi vécu avec le jeune Dagobert dans l'entourage du roi Clotaire II et les jeunes hommes y ont forgé leur amitié dans un même *contubernium*. Ils ont exercé des fonctions civiles au palais, avant de devenir évêques dans les provinces. Au IX^e siècle, Éginhard fait aussi référence au *contubernium* royal dans sa Vie de Charlemagne, l'Astronome dans sa biographie de l'empereur Louis le Pieux, ou encore Dhuoda dans son *Manuel* pour son fils. Mais, à l'époque carolingienne, ce compagnonnage, forgé et entretenu dans la proximité royale, était désormais considéré comme le reflet du *contubernium Dei*, une source d'amour et d'amitié pour Alcuin⁷⁰ et pour Hraban Maur⁷¹, mise au service du bien commun et, plus globalement, de la cité de Dieu. L'amitié distinctive se fortifiait ainsi dans l'amour de Dieu et conduisait à la vertu, tout en délimitant les contours de l'élite laïque et ecclésiastique. Dans l'imaginaire social, la vertu était elle-même mise au service du bien commun, dont la notion court sous la forme de l'*utilitas* et du *salus rei publicae/patria/regia/Francorum* depuis Cicéron jusqu'aux Carolingiens⁷².

Virilité et frontière des genres

Aucun terme latin ne désigne la masculinité, qui est un concept moderne lié au développement des *gender studies*. En revanche, la virilité est exprimée par l'adverbe *viriliter*, qui dérive de *vir* mais peut alternativement signifier « virilement » et « courageusement ». Il s'applique souvent aux hommes qui démontrent leurs vertus de courage et de contrôle de soi, en premier lieu les guerriers, mais d'autres catégories peuvent également agir virilement : au premier chef, les « athlètes de Dieu », qui ne sont plus les martyrs mis à mort pour leur foi dans les jeux du cirque comme à l'époque de Tertullien, mais des chrétiens refusant le combat et la violence au nom de la foi. On trouve parmi eux des clercs qui font preuve de « patience », confrontés à un pouvoir politique tyrannique et qui subissent une « passion » dont les hagiographes entretiennent ensuite la mémoire⁷³. À l'époque carolingienne, les *militēs christi* ainsi mis en avant sont souvent des moines qui combattent le mal et les ennemis de Dieu avec leurs armes spirituelles⁷⁴. Enfin, à partir du x^e siècle, émerge un nouveau modèle de sainteté laïque, dont Gangulf, resté célèbre pour avoir été tué par l'amant de sa femme, est une sorte de prototype puisque l'hagiographe le décrit comme doté de toutes les vertus distinctives de sa classe, mais combattant virilement toutes les tentations du diable⁷⁵. Géraud d'Aurillac en est un autre, sous la plume d'Odon de Cluny. Tous annoncent les croisés qu'Ordéric Vital décrit comme des athlètes de Dieu qui expient leurs péchés dans les souffrances du siège d'Antioche afin d'obtenir par les armes la gloire et le succès⁷⁶. Pour les auteurs du haut Moyen Âge, il y avait donc plusieurs formes de masculinité, certaines étant plus valorisées que d'autres, mais elles ne s'affrontaient pas nécessairement puisqu'elles étaient réunies dans une même vertu, si bien que l'adverbe *viriliter* qualifiait aussi bien les actions des clercs et des moines que celles des guerriers et que la virilité était un facteur d'identité qui rapprochait ceux qui la partageaient.

Viriliter est rarement opposé à *mulieriter*, qui signifie agir comme une femme, ou à l'adjectif *effeminatus* (efféminé)⁷⁷, eux-mêmes péjoratifs⁷⁸. Certes, la *virtus* était une qualité essentiellement masculine, mais des auteurs décrivent des femmes agissant virilement/courageusement, sans aucune connotation péjorative, suivant en cela les modèles bibliques et tardo-antiques⁷⁹. Grégoire de Tours s'intéresse ainsi à Monegonde, une sainte femme qui, quoique appartenant au « sexe

inférieur », n'en triomphe pas moins « virilement/courageusement » de tous les dangers. Il met en scène la princesse Ingonde, mariée au fils du roi des Wisigoths, qui résiste « virilement » à sa belle-mère⁸⁰. Alcuin décrit le caractère viril de Gisèle, sœur de Charlemagne⁸¹. Comme les « femmes viriles » chez Thietmar de Mersebourg au XI^e siècle, ces femmes ne rejetaient en rien leur féminité, mais se distinguaient par leur force morale et leur courage, qualité première des détenteurs du pouvoir, qui, sans cette qualité, risquaient eux-mêmes de passer pour « efféminés » et de se comporter comme des femmes.

Sociologues et historiens ont longtemps rangé les femmes du côté de la sphère privée et les hommes du côté de la sphère publique, en reprenant au passage des classifications anthropologiques comme dedans/dehors, chaud/froid, etc. Cette distinction de genre s'inspire largement du discours des clercs, qui mettait en avant l'infériorité naturelle des femmes, leur faiblesse, et qui légitimait la hiérarchie des sexes en rejetant les femmes du côté de la maternité. Mais s'il est vrai que le pouvoir était largement masculin au haut Moyen Âge, puisque les fonctions militaires et civiles, d'un côté, et le sacerdoce, de l'autre, étaient exercés par des hommes, la frontière des genres n'était ni aussi rigide ni aussi stable que les moralistes l'affirmaient. L'amour de Dieu et l'amitié chrétienne, à haute valeur ajoutée, valaient également pour les deux sexes et la christianisation avait conduit à une réélaboration des genres masculin et féminin à la fin de l'Antiquité⁸².

L'expérience monastique, qui visait à une meilleure vie chrétienne, apparaît en effet largement « non genrée ». De nombreuses règles furent écrites dans des versions masculines et féminines et Albrecht Diem avance même que les caractères distinctifs de la vie monastique – la vie dans un cloître, le rôle de la prière d'intercession, la pureté monastique, l'idéal de virginité pour les hommes et pour les femmes, l'irrévocabilité des vœux monastiques, le statut des moines et des moniales en dehors du monde, les ressources tirées de l'aumône et des donations – avaient plus à voir avec les groupes de femmes voilées et les communautés de prière des veuves et des vierges qu'avec les Pères du désert orientaux, et qu'au final le modèle du moine s'est construit sur celui des nonnes, et non l'inverse⁸³. Progressivement, et bien qu'il n'en fût pas question dans la règle de saint Benoît, la prière d'intercession devint une des tâches principales des moines et des moniales, et celle des femmes fut parfois plus valorisée que celle des moines pour intercéder auprès de Dieu en faveur des parents et des

amis, si bien que l'amitié des moniales fut aussi recherchée que celle des moines. En revanche, le mouvement qui a conduit, à partir de la fin du VIII^e siècle, à faire passer les petits monastères féminins sous l'autorité des grands monastères masculins, le plus souvent royaux, et à multiplier le nombre des moines-prêtres a permis de réaffirmer la supériorité du masculin sur le féminin. Néanmoins, si le rapport moines/moniales s'est inversé dès l'époque carolingienne en France occidentale au bénéfice des monastères masculins, en Italie, en Lotharingie comme en Germanie, le prestige de communautés féminines comme celle du Sauveur de Brescia, de Saint-Sixte de Plaisance, de Remiremont ou de Gandersheim, et celui de plus petits monastères familiaux attestent que les vertus d'intercession de la prière monastique restaient largement partagées entre hommes et femmes dans ces régions aux IX^e et X^e siècles.

Le pouvoir public était massivement exercé par les guerriers et par les clercs, mais la barrière fut franchie par les abbesses qui dirigeaient « virilement » des communautés de femmes, et parfois aussi des communautés doubles⁸⁴. Elle le fut aussi par des souveraines qui agissaient en tant qu'épouses et mères de souverains⁸⁵. Certaines se virent accusées d'être des Jézabel ou des Hérodiades, comme l'impératrice Justine, veuve de Valentinien I^{er}, ou l'impératrice Eudoxia, épouse d'Arcadius⁸⁶, des accusations portées ensuite contre les reines Brunehaut et Bathilde chez les Francs⁸⁷, mais d'autres auteurs vantèrent au contraire les vertus d'impératrices et de reines⁸⁸. Laurence Leleu a bien montré, pour l'époque ottonienne, le paradoxe entre les représentations genrées, qui écartaient les femmes du pouvoir, et la place réelle de celles-ci dans l'exercice du pouvoir. Certaines femmes pouvaient, au gré des auteurs, se voir assigner des qualités traditionnellement considérées comme masculines, sans perdre leur féminité⁸⁹. La masculinité était donc le propre des hommes, mais la virilité pouvait transcender le genre, en se fondant dans une même *virtus* et dans la même compétence morale.

La distinction entre masculinité et virilité offrait ainsi aux femmes la possibilité de dépasser les distinctions sexuées. Les amitiés distinctives, qui créaient de l'identité et de la hiérarchie dans le monde des clercs et des guerriers, pouvaient aussi transcender la frontière du genre et intégrer des femmes. Les amitiés clientélares, qui étaient le vecteur des intercessions et des médiations, étaient certainement moins genrées que les amitiés entre pairs, essentiellement masculines, ou que les amitiés

spirituelles qui se développaient entre des directeurs de conscience et des femmes pieuses⁹⁰. Néanmoins, les dames (*dominae*) entretenaient des relations hiérarchiques avec leurs propres vassaux et ceux de leur mari et, dans le contexte globalisant des XI^e-XII^e siècles, ces relations en vinrent même à être perçues comme relevant de l'amour, considéré désormais comme le support de la bienveillance, sur le modèle de l'amour divin⁹¹.

*

* *

La flexibilité de la terminologie affective interdit d'opposer sans nuance amitié et amour, amitié personnelle et amitié collective, amitié charnelle et amitié spirituelle. La valeur de l'amitié dépendait de la « vertu », concept lui-même fortement polysémique qui introduisait une différenciation à la fois morale et genrée. Globalement, l'éthique de l'amitié antique reposait sur la réciprocité et sur les vertus masculines de courage, de dépassement moral qui permettaient de distinguer, à l'instar de Cicéron, entre bonne et mauvaise amitié, amitié du cœur et amitié intéressée, amitié horizontale et amitié hiérarchique. Cette distinction a traversé les siècles et a sans cesse été reprise par les auteurs altimédiévaux, mais elle fut profondément transformée sous l'effet des changements sociaux et culturels. L'opposition entre amitié personnelle, entre égaux, et amitié intéressée, hiérarchique, céda la place à d'autres distinctions dès le IV^e siècle, comme le montre le développement de nombreuses communautés d'amis réunis autour d'un patron. Au fil du temps, d'autres distinctions ont pris en compte la sincérité des affects, l'introduction d'un serment ou le caractère collectif des amitiés.

Les valeurs antiques ont été très rapidement confrontées à d'autres valeurs, en apparence contradictoires, celles de la violence guerrière et celles de l'universalisme chrétien qui mettait en avant l'amour de Dieu pour tous ses enfants. Néanmoins, il n'y eut pas de « choc des cultures », d'affrontement de valeurs contraires. La vertu resta le « ciment social de l'amitié » (*social glue of friendship*)⁹², l'amitié vertueuse continua d'être une amitié « virile » qui dessinait les contours d'un groupe de dominants laïques et ecclésiastiques qui se distinguaient par leurs pratiques et l'expression de leurs affects, elle sous-tendait des réseaux de relations personnelles, aussi bien horizontales que hiérarchiques. La vertu étant désormais pensée dans la relation à Dieu, il fut possible d'y intégrer les clercs et de déplacer marginalement la frontière des genres.