

Université de Montréal

**Les chartes de donations en Île-de-France au XII^e siècle – Les
exemples de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et du prieuré
Saint-Martin-des-Champs**

Par

Alex Lavoie

Département d'histoire

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

En vue de l'obtention de grade de maître ès arts

Août 2018

© Alex Lavoie, 2018

Résumé

Le présent mémoire étudie les chartes de donations de deux établissements monastiques de l'Île-de-France au XII^e siècle : le prieuré Saint-Martin-des-Champs et l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre. Cette recherche concernant 160 chartes se fonde sur l'analyse des relations sociales et religieuses qui découlent des donations offertes par la royauté et l'aristocratie à ces deux monastères. L'objectif global est de mettre en évidence que la pratique du don a joué un rôle central au sein de la société médiévale et qu'elle a engendré, perpétué et consolidé les interactions religieuses et sociales en les reliant au cadre idéologique de l'*ecclesia*. La première étape de cette recherche examine l'historiographie anthropologique du don et celle des médiévistes sur la pratique du don au Moyen Âge. Nous établissons ensuite une mise en contexte historique sur la région de l'Île-de-France durant le règne des rois Louis VI, Louis VII et Philippe II, soit entre 1108 et 1223. La dernière étape décortique la pratique du don au Moyen Âge d'un point de vue social, entre autres à propos de relations qui s'établissent par les donations répétées entre les familles aristocratiques et les deux monastères à l'étude. Il est aussi question de l'idéologie religieuse entourant le don comme moyen d'appréhender le salut de l'âme pour les acteurs qui, par cette pratique, engendrent les mécanismes spirituels bénéfiques pour leur rédemption. Finalement, nous abordons les implications globales qui affectent l'ensemble de la société médiévale, dont les cérémonies publiques et les confirmations de donation par l'élite aristocratique et religieuse.

Mots-Clés : don, Île-de-France, Paris, royauté, aristocratie, Église, aumône, don *pro anima*, *caritas*, *ecclesia*.

Abstract

This thesis studies the charters of donations of two monastic establishments of the Ile-de-France in the twelfth century: the priory Saint-Martin-des-Champs and the abbey Saint-Pierre-de-Montmartre. This research concerning 160 ecclesiastical charters is based on the analysis of the social and religious relations that follows from the gifts offered by French royalty and aristocracy to these two monasteries. The overall objective is to highlight that the practice of donation plays a central role during medieval society and that it has engendered, perpetuated and consolidated religious and social interactions in linking them to the ideological framework of the *ecclesia*. The first stage of this research examines the anthropological and medieval historiographies of the gift and on the practice of donation in the Middle Ages. Then, we establish the historical context on the Île-de-France region during the reign of Louis VI, Louis VII and Philippe II, so between 1108 and 1223. The last step analyzes the practice of donating to The Middle Ages from a social point of view, among others the relations that are established by repeated donations between aristocratic families and the two monasteries under study. We also investigate the religious ideology surrounding the gift as a means of apprehending the salvation of the soul for the actors who, by this practice, are running the salutary spiritual mechanisms for their redemption. Finally, we address the global implications that affect the whole of medieval society, including public ceremonies and donation confirmations by the aristocratic and religious elite.

Keywords : donation, Île-de-France, Paris, royalty, aristocracy, Church, almsgiving, pro anima's donation, *caritas*, *ecclesia*.

Table des Matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des Matières	iii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1. Le Don dans l’historiographie : une longue histoire conflictuelle	11
1.1. Le don et les anthropologues.....	11
1.1.1. Marcel Mauss, le don et le système d’obligation réciproque	12
1.1.2. Maurice Godelier et le don comme producteur/reproducteur des rapports sociaux.....	15
1.1.3. Alain Testart : Don VS Échange.....	17
1.2. Le don et les médiévistes	21
1.2.1 Le Don dans la société médiévale : pratique juridique, sociale, religieuse ou économique ?22	
1.2.2. La caritas, cet amour spirituel motivant le don dans la société médiévale	30
1.2.3. Les caractéristiques du don dans la société médiévale	39
CHAPITRE 2. L’Île-de-France au XII ^e siècle : le contexte historique idéal pour la pratique du don.....	44
2.1 L’Île-de-France et Paris au XII^e siècle.....	44
2.1.1. La royauté française au XII ^e siècle : entre stabilité et consolidation	45
2.1.2. Le cœur névralgique du pouvoir ecclésiastique en France	51
2.1.3 L’ <i>ecclesia</i> à Paris et en Île-de-France au XII ^e siècle	54
2.2. L’univers monastique parisien	58
2.2.1. Le prieuré Saint-Martin-des-champs.....	58
2.2.2. L’abbaye Saint-Pierre de Montmartre.....	65
CHAPITRE 3. La pratique du don en Île-de-France au XII ^e siècle.....	72
3.1.1 L’intégration des donateurs dans la communauté des prières	73
3.1.2. La famille capétienne : le donateur « idéal »	80
3.1.3 La donation par les nobles.....	88

3.2 Entre aumône, <i>caritas</i> et salut : le don comme geste d’amour au sein de l’<i>ecclesia</i>.....	101
3.2.1. <i>Le don en aumône : l’expression de la caritas</i>	102
3.2.2. <i>Le don pro anima – l’intercession des monastères aux profits des donateurs</i>	112
3.3 Le don et l’<i>ecclesia</i>	124
3.3.1 <i>Les rituels de la pratique du don</i>	125
3.3.2 <i>La confirmation des donations : les autorités temporelles et spirituelles à la défense des donations</i>	133
CONCLUSION.....	143
BIBLIOGRAPHIE.....	i
ANNEXE I.....	xxii
ANNEXE 2	xxiv
ANNEXE 3	xxvi
ANNEXE 4.....	xxviii
ANNEXE 5	xxx

INTRODUCTION

« Moi, Mathieu de Montmorency, je fais connaître à tous universellement tant aux présents qu'aux futurs qu'en la bonne et illustre mémoire de Bouchard, mon bisaïeul, par inspiration pour l'amour divin, j'ai amassé 100 sous à l'église de Cluny pour un luminaire, et 40 sous en aumône pour l'église Saint-Martin-des-Champs et cela, à perpétuité. De plus, les 60 sous de la commune de Duguay lui revenant de droit, je tiens à les payer annuellement à l'église précitée de Saint-Martin pour conserver l'engagement de Bouchard [bisaïeul de Mathieu], tout comme du noble roi Louis [VII] et de l'évêque de Paris Étienne. Cependant, parce qu'il n'est pas assez efficace d'amasser l'argent dans ces divers lieux, moi, pour la maison de Dieu, suites aux prières et le conseil du seigneur Mathieu de Marly, mon oncle, et d'autres vénérables hommes, avec la plus grande amitié en ce lieu, j'ai accepté d'offrir annuellement lors de l'octave mon cens près de Sarcelles à Saint-Martin-des-Champs. J'ai décrété que cela est ma plus grande concession pour établir avec fermeté ce qui suit : quiconque dans la seigneurie précitée, l'un après l'autre, doit accepter la grande partie de ce qui suit, tout en requérant que les frères soient forcés de ne pas oublier le serment annuel concernant l'acquittement de l'argent précité lors du jour défini, sans délai ni objection, par quelques moyens, pour remplir l'engagement de ce cens. Si, cependant, lors de ce même jour, les moines ne sont pas présents par quelconque obstacle, le lieutenant nommé conservera l'argent aussi longtemps que possible jusqu'à leur arrivée. ...]. Fait-en l'an incarné du Seigneur 1200. »¹

En 1200, le seigneur Mathieu II de Montmorency offrait un don au prieuré Saint-Martin-des-Champs et aux moines de ce lieu. Issu d'une grande famille aristocratique de France, Mathieu II de Montmorency, accompagné de plusieurs seigneurs de l'aristocratie française, a concédé une donation substantielle au prieuré parisien et à son abbaye mère, l'abbaye de Cluny. Pour concrétiser ce don, un moine de Saint-Martin-des-Champs s'est vu confier la tâche de rédiger les modalités de cette donation sur un parchemin de taille relativement modeste, à laquelle une petite bandelette a été rattachée pour apposer le sceau (aujourd'hui très détérioré) du seigneur Mathieu II de Montmorency. Devant un tel document, il est indéniable que plusieurs questions surviennent chez les médiévistes. Pourquoi le seigneur Mathieu II de Montmorency offre-t-il ce don ? Pourquoi choisit-il le prieuré Saint-Martin-des-Champs ? Comment et dans quel contexte ce don est-il offert ? Est-ce qu'un rituel est orchestré autour de ce geste ? À quoi cette « inspiration pour l'amour divin » se réfère-t-elle ? Pourquoi ce geste est-il considéré comme une aumône ? Qu'elle est le rôle des autres

¹ Voir Annexe 1. 578 (1200) - Mathieu II de Montmorency assigne les revenus donnés en divers lieux à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 181-182.

membres de la famille de Montmorency et des aristocrates mentionnés dans la charte ? Finalement, dans un cadre plus large, pourquoi est-ce que l'aristocratie cherche à offrir des donations à l'Église ? Nous pourrions aisément continuer cette litanie de questions puisque les interrogations quant à la pratique du don sont nombreuses. Celle-ci génère une dynamique complexe au sein de la société médiévale, puisqu'elle engendre des interactions diversifiées entre deux instances de pouvoir au Moyen Âge : le pouvoir temporel, formé de la royauté en concertation avec la noblesse, et le pouvoir spirituel, formé de l'Église. Nous avons choisi cette charte de donation du seigneur Mathieu II de Montmorency comme point de départ de cette recherche puisqu'elle a la particularité de soulever quelques concepts clés reliés à la pratique du don, en particulier l'implication sociale du don au sein de la société médiévale ainsi que les motifs justifiant la donation. Elle soulève également la complexité des relations sociales et religieuses entre le donateur, le prieuré de Saint-Martin-des-Champs ainsi que d'autres clercs et nobles. Ce simple document n'est qu'un exemple parmi une quantité phénoménale de chartes de donations sur l'ensemble de l'Occident latin tout au long du Moyen Âge. Vestiges significatifs de la société médiévale, les chartes de donation témoignent d'une pratique qui a façonné les relations sociales et religieuses entre les laïcs et le clergé. C'est pourquoi, dans le cadre de cette recherche, nous nous interrogerons sur la pratique du don pour tenter de comprendre davantage les interactions sociales et religieuses qu'elle a engendrées dans la société médiévale française.

État de la question

La pratique du don a été étudiée dans plusieurs branches des sciences humaines, en particulier en anthropologie et en histoire. L'universalité de cette pratique que nous observons dans la quasi-totalité des sociétés en fait un sujet d'étude tout à fait pertinent. Faire un état de la question sur le don pourrait constituer un objet d'étude en soi. La complexité de la théorisation de cette pratique ainsi que sa spécificité en lien avec l'histoire médiévale font en sorte que l'historiographie présentée habituellement dans l'introduction d'un mémoire serait bien trop volumineuse. Nous proposons donc une analyse conjointe des travaux anthropologiques et de l'historiographie médiévale du don en tant que pratique religieuse et

sociale dans un chapitre à part. Dans cette introduction, nous tâcherons simplement de situer la pratique du don au Moyen Âge pour introduire le sujet.

Les racines de la pratique médiévale du don remontent au IV^e siècle, lorsque les chrétiens ont commencé à offrir des donations à l'Église². Cette pratique a perduré tout au long du Moyen Âge, au point où certains médiévistes parlent d'une économie du don pour expliquer son importance à l'échelle de l'Europe occidentale³. L'importance de cette pratique a engendré une masse considérable d'archives, ecclésiastiques avant tout. Bon nombre d'institutions monastiques ont reçu des donations qui ont été conservées sous forme de chartes telles que présentées au début de notre introduction. Ces archives ouvrent la voie à un témoignage inédit, car le don a constitué la principale forme d'échange entre les familles aristocratiques et les institutions ecclésiastiques dans la société médiévale⁴.

Les nombreuses théories entourant la pratique du don ont conduit les historiens à étudier les dynamiques de la circulation des biens causées par le don, ce qui constitue un instrument d'analyse important pour décortiquer les liens sociaux et religieux dans la société médiévale⁵. Pour ce faire, les premières recherches en histoire médiévale sur le don se sont largement inspirées des travaux des anthropologues, en particulier de Marcel Mauss et de son ouvrage *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* dans lequel il développe la théorie du rapport entre don et contredon⁶. Cette théorie se résume à l'idée que tout don effectué suggère un contredon qui est effectué en retour⁷.

Bien qu'utile et importante pour la médiévistique, la transposition des théories anthropologiques au contexte médiéval pose de nombreux problèmes conceptuels voire des risques d'anachronismes comme le souligne la médiéviste Eliana Magnani :

« Ce n'est pas en empruntant des modèles aux anthropologues que l'on fera avancer la connaissance historique. C'est leur démarche qui doit nous inspirer. Il faut ainsi écarter

² Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 230.

³ Eliana Magnani, « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 309.

⁴ *Ibid.*, p. 311.

⁵ Laure Verdon, « Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval », p. 22.

⁶ Cette recherche de Marcel Mauss, publié en 1923-1924 dans *l'Année Sociologique*, constitue son texte le plus célèbre. Depuis, sa théorie a été largement reprise par les anthropologues, les historiens et les sociologues. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. 2^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2012, 241 p.

⁷ *Ibid.*, p. 69-72.

les anachronismes et les clivages traditionnels de l'historiographie. Il faut comprendre la société médiévale de l'intérieur, à partir de ses propres représentations. Il faut dégager les notions propres à rendre compte de cette société dans sa totalité. L'étude du don, puisqu'il peut être envisagé comme un départ pour appréhender les échanges en général, est sans doute l'un des moyens pour pénétrer cette société. »⁸

En effet, la théorie du don-contredon de Mauss a généré une compréhension plutôt limitée de la pratique globale du don au Moyen Âge puisqu'elle est à la fois simpliste et largement déconnectée de la réalité de la société médiévale. De plus, cette théorie n'explique en rien les subtilités de cette pratique qui a perduré tout au long du Moyen Âge. Depuis, les médiévistes ont observé que les donations étaient effectuées sans qu'il n'y ait vraiment d'attente, ou du moins une attente limitée d'un contredon. Les donateurs cherchaient plutôt à participer au prestige de l'institution ecclésiastique et de profiter des prières de la communauté spirituelle, ce qui peut être considéré comme un contredon immatériel de légitimité et d'honneur. Cependant, un tel contredon ne cadre pas du tout avec les théories anthropologiques. Nous y reviendrons plus amplement dans cette recherche.

Sous l'influence des études anthropologiques, une partie de la médiévistique s'est limitée à étudier le don comme fait purement social. Nous pouvons citer les recherches de Barbara H. Rosenwein, de Constance B. Bouchard et de Stephen White qui ont tous abordé la pratique du don à travers des études sur différentes régions de la France entre le XI^e et le XIII^e siècle pour conceptualiser le don comme un geste social⁹. À l'encontre d'une focalisation trop forte sur les dimensions sociales, plusieurs médiévistes ont repris l'étude du don en y incluant les aspects religieux et spirituels. Les travaux d'Anita Guerreau-Jalabert, d'Eliana Magnani, de Michel Lauwers, de Dominique Iogna-Prat et de Patrick Geary seront particulièrement cités.

En suivant leur pas, notre recherche propose d'analyser la place du don dans la société médiévale en tenant compte des implications sociales et religieuses sur la société médiévale pour comprendre les enjeux liés à cette pratique en focalisant notre recherche sur les pratiques de donation envers deux établissements monastiques. Nous poserons notamment la question comment, devant les mutations qui ont transformé l'Église chrétienne d'Occident

⁸ Eliana Magnani. « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 310.

⁹ Barbara H. Rosenwein, *To be the Neighbor of saint Peter - The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca, Cornell University Press, 1989 ; Constance Britain-Bouchard, *Sword, miter and cloister. Nobility and the Church in Burgundy. 980-1198*, Ithaca, Cornell University Press, 1987 ; Stephen White, *Customs, Kingship And Gifts To Saints. The "Laudatio Parentum" In Western France (1050-1150)*, Londres, Chapel Hill, 1988.

aux XI^e et XII^e siècles, la pratique du don s'est-elle structurée et développée entre la royauté française, entourée de son vaste réseau féodaux-vassalique, et les institutions ecclésiastiques de l'Île-de-France, plus spécifiquement l'abbaye Saint-Pierre de Montmartre et le prieuré Saint-Martin-des-Champs ? De ce questionnement découlent plusieurs interrogations concernant les structures de la donation afin de tenter d'expliquer le réseau d'échange entre les rois de France, l'aristocratie française et ces deux établissements monastiques.

Les cas à l'étude seront replacés dans le cadre conceptuel médiéval plus large de l'*ecclesia* pour comprendre notamment les motivations et les justificatifs entretenus par l'Église pour motiver les donations. Cette *ecclesia* incarne toute la communauté des fidèles intégrés dans la grande famille spirituelle chrétienne¹⁰. La pratique du don au sein de cette communauté revêt donc un sens bien précis et répond à un besoin réel pour les donateurs et les donataires. À cela, il ne faut pas oublier, notamment, l'importance de la pratique de l'aumône qui est en corrélation directe avec le don. L'idée de la *caritas* sera également abordée afin d'expliquer et de légitimer l'idéologie du don. Notre problématique globale cherche donc à répondre à ces questions afin de comprendre la fonctionnalité du don dans la société médiévale tant sur le plan social que spirituel. En effet, nous sommes persuadés que la pratique du don a permis d'engendrer, de perpétuer et de consolider des interactions religieuses et sociales entre les différents acteurs en les reliant au cadre idéologique de l'*ecclesia*. Pour y parvenir, nous concentrerons nos recherches sur un corpus de sources précis pour nous permettre de réaliser une étude de cas de la pratique du don dans un cadre spatio-temporel donné.

Corpus de sources

Notre choix de corpus s'est concrétisé grâce au projet de publication en ligne d'un certain nombre d'éditions de référence anciennes, difficilement accessibles, de cartulaires d'établissements religieux à Paris et dans l'Île-de-France actuelle¹¹. Le choix de l'Île-de-France comme cadre géographique a été fait pour trois raisons principales. Premièrement, nous observons dans cette région une forte concentration d'établissements religieux propices à

¹⁰ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 84.

¹¹ Écoles des chartes, *Cartulaires de l'Île-de-France*, [En ligne], <http://elec.enc.sorbonne.fr/cartulaires/> (Page consultée le 30 juillet 2018)

recevoir des donations importantes et ayant les moyens d'enregistrer ces dons sous forme de chartes et de cartulaires. Deuxièmement, la ville de Paris au Moyen Âge central est l'une des grandes villes d'Europe avec en son sein une autorité ecclésiastique fortement ancrée dans la société française. Troisièmement, le territoire de l'Île-de-France actuelle coïncide en grande partie avec l'un des noyaux importants du domaine des rois de France, laissant présager un éventail large de formes d'interaction entre eux et les monastères sur ce territoire. Le cadre du domaine royal mène également sur le retentissement du vaste réseau d'aristocrates reliés de loin ou de près à la royauté française, qui ont aussi offert de nombreuses donations aux établissements ecclésiastiques.

Nous nous sommes arrêtés sur l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et le prieuré de Saint-Martin-des-Champs et leur évolution respective entre 1108 et 1223. Le choix du cadre temporel est lié à l'histoire générale du royaume de France. Il s'agit d'une période prospère, en particulier en Île-de-France, autant pour l'aristocratie que pour l'Église. Les règnes des trois rois capétiens Louis VI (1108-1137), Louis VII (1137-1180) et Philippe II (1180-1223), ont été marqués par une volonté de renforcer le pouvoir royal sur l'ensemble du royaume, ce qui a produit un effet de stabilisation de l'économie du domaine royal et de la ville de Paris en son centre¹². La période du XII^e siècle apparaît donc comme un cadre temporel convenable afin d'obtenir un échantillon largement suffisant pour les besoins de notre recherche sur les donations envers les deux établissements à l'étude. À la même époque, le système féodal était en plein développement ce qui a engendré la création de nouvelles seigneuries et de nouveaux fiefs. Globalement, le XII^e siècle est marqué d'un essor économique, en particulier dans les centres urbains tels que Paris¹³. La recrudescence, aux XI^e et XII^e siècles, du nombre de donations faites en faveur d'établissements religieux est en grande partie reliée à ce cadre propice général¹⁴. Cette dynamique particulière de la pratique du don a dû inciter les établissements monastiques à enregistrer systématiquement par écrit les donations sous forme de chartes et de cartulaires.

Quelles sont enfin les raisons de notre choix de cas d'étude de l'abbaye de Saint-Pierre de Montmartre et du prieuré de Saint-Martin-des-Champs ? Saint-Martin a été intégrée en 1079

¹² Régine Le Jan, *Histoire de la France. Origines et premiers essor 480 - 1180*, p. 270-272.

¹³ Jacques Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval*, p. 222-223.

¹⁴ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 230.

au réseau de l'abbaye de Cluny, transformant l'établissement un en monastère bénédictin. Le prieuré a connu un développement fulgurant durant tout le XII^e siècle, devenant l'un des cinq établissements clunisiens les plus importants du patrimoine de l'abbaye de Cluny¹⁵. Saint-Martin-des-Champs était donc une institution de grande importance de la région parisienne et de l'Île-de-France. L'affiliation à l'abbaye de Cluny a été bénéfique pour Saint-Martin-des-Champs puisque les moines profitaient de la renommée de Cluny à l'échelle européenne. Cette réputation provenait largement de la capacité de Cluny à répondre aux besoins spirituels de l'aristocratie. Les moines clunisiens étaient des spécialistes de la liturgie funéraire et de la prière pour les défunts, notamment sous forme de messes mémorielles¹⁶. Cette capacité a favorisé le flux constant de donations envers les institutions membres de l'*Ecclesia cluniacensis*. Le prieuré Saint-Martin-des-Champs possédait un patrimoine considérable avec sous sa tutelle plus d'une trentaine d'établissements religieux (paroisses, abbayes et prieurés) ainsi qu'une quantité importante de terres agricoles et d'autres biens terriens. Ces possessions provenaient donc en grande partie de donations de la royauté française et de la noblesse qui entretenaient ainsi des rapports fructueux avec Saint-Martin-des-Champs. Nous proposons une première étude globale du réseau d'interaction entre la royauté, le prieuré et l'aristocratie bâti à travers les donations au XII^e siècle.

À titre de comparaison, nous avons choisi d'étudier les donations faites à l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre. Le corpus de sources de cette abbaye est majoritairement constitué de chartes de donations provenant de la royauté française. Le lien privilégié avec la royauté française remonte à Louis VI et la reine Adélaïde, qui sont à l'origine de la fondation du monastère¹⁷. La famille royale a offert un nombre important de donations à cette abbaye. Les chartes de donation permettent donc avant tout d'étudier les interactions entre la royauté et l'abbaye. De plus, Saint-Pierre-de-Montmartre est un monastère de femmes qui, jusqu'à présent, a été peu étudié par les médiévistes. Son étude ouvre des perspectives de comparaison intéressante entre les dynamiques de don envers une communauté de femmes et envers une communauté de moines. Le choix de Saint-Pierre-de-Montmartre se justifie

¹⁵ Jörg Oberste, « Les Clunisiens et l'espace urbain en France — Les bourgs de Montierneuf à Poitiers et de Saint-Martin-des-Champs à Paris (XI^e-XIV^e siècles) », p. 76-77.

¹⁶ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 251.

¹⁷ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine Adélaïde de Maurienne (1154) À Saint-Pierre de Montmartre : entre célébration mémorielle et béatification », p. 147-148.

également par sa communauté, fondée en utilisant une église qui appartenait au patrimoine de Saint-Martin-des-Champs. Lors de sa fondation, la communauté a adopté la règle de saint Benoît, tout comme le prieuré de Saint-Martin¹⁸. Même si, après sa fondation, l'abbaye de Montmartre s'est dissociée du prieuré, il n'en demeure pas moins que l'évolution des deux établissements montre certaines similitudes.

Les éditions des cartulaires des deux établissements regroupent près de 1492 documents¹⁹. De ce vaste corpus, nous avons retenu 160 chartes de donations, soit 39 pour l'abbaye de Saint-Pierre-de-Montmartre et 121 pour le prieuré de Saint-Martin-des-Champs²⁰. L'édition du cartulaire du prieuré Saint-Martin-des-Champs, l'édition du cartulaire a été réalisée et publiée par Joseph Depoin (1855-1924) entre 1913 et 1921²¹. Celle-ci comporte 1289 pièces réparties en cinq volumes couvrant un cadre chronologique allant du VIII^e au XIII^e siècle, plus précisément l'année 1285. Nous avons donc sélectionné les 120 chartes de notre corpus dans les volumes 1, 2 et 3 entre 1108 et 1223, dates qui correspondent aux règnes de Louis VI, Louis VII et Philippe II²².

Pour l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre, l'édition utilisée pour notre recherche a été établie par Édouard-Marie de Barthélemy (1830-1888) sous le titre *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre* à Paris en 1883 chez les éditions H. Champion²³. Cette édition

¹⁸ Anne Lombard-Jourdan, « L'invention du roi fondateur à Paris au XII^e siècle : de l'obligation morale au thème sculptural », p. 509.

¹⁹ Pour l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre, le cartulaire regroupe 194 actes entre le XI^e et XVIII^e siècle. Le cartulaire du prieuré Saint-Martin-des-Champs est composé quant à lui d'un nombre nettement supérieur de 1298 actes entre le VIII^e et le XIII^e siècle.

²⁰ La grande disparité des deux corpus s'explique par l'énorme écart entre les deux cartulaires, en plus de refléter la grande popularité du prieuré Saint-Martin-des-Champs en tant qu'institution accumulant une quantité impressionnante de donations. Malgré cette différence importante, les deux corpus nous offrent un éventail varié, crédible et suffisant pour aborder la pratique du don des deux établissements.

²¹ Joseph Depoin a été le membre fondateur et le secrétaire général de la Société historique du Vexin pendant près de 47 ans, membre de la Commission des Antiquités et des arts de Seine-et-Oise et il a aussi présidé l'Institut sténographique de France²¹. Il a réalisé de nombreuses éditions de cartulaires et de chartiers d'établissements ecclésiastiques, dont ceux de l'abbaye Saint-Martin de Pontoise, de l'Hôtel-Dieu de Paris, de l'abbaye Notre-Dame la Royale de Maubuisson et, bien évidemment, du prieuré de Saint-Martin-des-Champs. Joseph Depoin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, Ligugé, 1913-1921, 5 volumes.

²² Olivier Guyotjeannin, Sébastien Peyrad, Clotilde Romet et Romain, Wenz, « Prieuré Saint-Martin-des-Champs », Paris, École des chartes, 2006.

²³ À la suite d'une carrière administrative au sein de l'État français, il avait consacré sa retraite à des recherches historiques sur divers régions et sujets, dont Châlons, la Champagne et Paris, ainsi que sur la noblesse française. Édouard-Marie de Barthélemy a constitué plusieurs éditions de cartulaires, dont ceux de l'évêché et du chapitre de la cathédrale de Châlons, de Notre-Dame de Novy, de Notre-Dame de Signy, de Bucilly, de Saint-Pierre

offre un ensemble de 194 pièces datées entre le XI^e et le XVIII^e siècle. Notre sélection s'est effectuée parmi les 101 chartes du XII^e et du XIII^e siècle. Nous avons ainsi pu retenir 39 chartes de donations de la période entre 1116 et 1223²⁴. Le choix des chartes s'est effectué à l'aide des sommaires offerts par l'École des chartes sur l'ensemble du cartulaire.

Structure du mémoire

Notre travail se divise en trois chapitres. Le premier se consacre à l'analyse de l'historiographie relative à la question du don et de sa pratique, autant d'un point de vue anthropologique qu'historique. Le champ d'études mis de l'avant par les anthropologues sur le concept de don a largement été influencé par la recherche en histoire médiévale. C'est pourquoi nous abordons majoritairement les travaux de Marcel Mauss, de Maurice Godelier et d'Alain Testart. La suite de ce chapitre reprend les travaux des médiévistes sur la pratique du don, mais dans une perspective conceptuelle. Nous analysons d'abord l'historiographie plus ancienne qui amalgamait la pratique du don comme une pratique juridique, sociale, religieuse et économique. Par la suite, nous regardons les travaux qui relient la pratique médiévale du don au concept de la *caritas*, dont ceux d'Eliana Magnani et d'Anita Guerreau-Jalabert, qui constituent les recherches les plus récentes sur la question du don. La *caritas* amène une nouvelle perspective afin de comprendre la pratique du don au Moyen Âge. Elle dévoile une logique structurelle à l'ensemble de la société médiévale qui est essentielle pour l'analyse de notre corpus de sources. Après avoir présenté l'historiographie de la pratique du don, nous présentons les caractéristiques globales du don au Moyen Âge.

Le deuxième chapitre offre avant tout un survol du contexte historique de l'Île-de-France au XII^e siècle. Dans un premier temps, nous abordons l'évolution géopolitique entre 1108 et 1223 qui s'était avérée particulièrement favorable – nous l'avons déjà souligné – aux dons

d'Oyes et de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre. *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, 347 p.

²⁴ Édouard-Marie de Barthélemy n'a procédé à aucune traduction de ces chartes dans cette édition. Seuls de courts titres en français accompagnent chacune des pièces et celles-ci sont, dans la forte majorité des cas, très incomplètes. Nous avons pu consulter l'édition originale lors de notre séjour à Paris. Vous observerez donc dans les notes de notre recherche les pages affiliées aux chartes dans cette édition. Tout comme notre corpus du prieuré de Saint-Martin-des-champs, nous avons pris le soin d'uniformiser notre registre des chartes à l'aide des numéros séquentiels figurant sur le site de l'École des chartes.

envers les établissements religieux. Dans un second temps, l'historique des deux établissements monastiques à l'étude est présenté afin de bien comprendre leur contexte de fondation et leur développement durant la période étudiée.

Le troisième et dernier chapitre place au centre les donations envers les deux établissements à l'étude. Le premier aspect étudié concerne les réseaux de donateurs qui se formaient à travers les dons répétés par les familles aristocratiques. Concentré davantage sur l'aspect social, le don est considéré comme un geste qui permettait aux donateurs de développer une relation d'échange non seulement économique, mais avant tout spirituelle avec le monastère destinataire et de s'incorporer à la communauté de prières des moines et des moniales. Le deuxième aspect concerne une analyse globale de la logique spirituelle du don. Nous étudions la pratique de l'aumône pour saisir l'impact du concept de *caritas* sur la pratique du don qui revient régulièrement dans les chartes. Nous terminons l'étude de cet aspect en focalisant sur le don *pro anima* et la logique eschatologique de ce geste. La question du salut de l'âme joue un rôle fondamental pour comprendre le développement de cette pratique et pour concevoir ses implications, tant sociales que religieuses. Le dernier aspect que nous étudions concerne le lien plus abstrait, mais très important, entre le don et l'*ecclesia*. Nous analysons ainsi les impacts directs de ce geste sur la constitution idéologique de la société médiévale, entre autres par les cérémonies liturgiques et les confirmations de donations. Une grande part de notre corpus est constitué de chartes de l'aristocratie française confirmées par une autorité temporelle, telle que les rois de France, ou bien une autorité spirituelle, comme les évêques du royaume.

CHAPITRE 1. Le Don dans l'historiographie : une longue histoire conflictuelle

Pour commencer notre analyse de l'historiographie du don, il est primordial d'examiner les recherches des anthropologues et des médiévistes qui se sont intéressés à la pratique du don. La donation est un geste social hautement symbolique avec des implications qui varient considérablement pour l'ensemble des sociétés qui la pratiquent. À cet effet, plusieurs études anthropologiques se sont intéressées à cette forme d'échange qui, en opposition aux transactions économiques, ne cherche pas à instaurer un rapport de type marchand, mais plutôt un rapport social, voire spirituel. Pour examiner les nuances qui entourent le don, il est important de remettre en contexte ces travaux anthropologiques qui ont tenté de comprendre le geste social du don. Ceux-ci ont servi de tremplin aux médiévistes pour analyser la pratique du don au sein de la société médiévale.

1.1. Le don et les anthropologues

Les anthropologues ont énormément travaillé sur le concept du don et de sa pratique, notons par exemple Alain Caillé, Jacques T. Godbout, le linguiste Jacques Derrida et le sociologue Pierre Bourdieu²⁵. Pour les besoins de cette recherche et par volonté de concision, nous nous concentrerons seulement sur les théories de don de trois anthropologues, à savoir Marcel Mauss, Maurice Godelier et Alain Testart. Ils ont chacun développé une compréhension unique du don qui a influencé le travail de nombreux médiévistes. De plus, leurs théories amènent de multiples réflexions pertinentes quant à la pratique du don dans la société médiévale. Leurs travaux ont déterminé que le don est l'une des pratiques sociales qui permet de comprendre les mécanismes structurant une société. Puisque la complexité du don réside dans les raisons qui

²⁵ Voici plusieurs ouvrages et articles sur le don par ces auteurs : Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement* : Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, édition revue et augmentée, Paris, La Découverte, 2005, 220 p. ; Alain Caillé, *Anthropologie du don : Le tiers paradigme*, Paris, Éditions La Découverte, 2007, 276 p. ; Jacques T. Godbout, *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, 345 p. ; Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous : Donner, recevoir, rendre*, Paris, Éditions Le Seuil, 2007, 394 p. ; Jacques Derrida, *L'éthique du don*, Paris, Éditions Métailié Transitions, 1992, 285 p. ; Jacques Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée, 1991, 221 p. ; Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Éditions Galilée, 1992, 200 p. ; Pierre Bourdieu, « Post-scriptum I : La double vérité du don » dans *Méditations pascalienues*, Paris, 1997, p. 229-240.

justifient son emploi, les théories de ces trois anthropologues vont nous aider à définir avec plus de précision le concept de don et ses implications au sein d'une société.

1.1.1. Marcel Mauss, le don et le système d'obligation réciproque

L'anthropologue français Marcel Mauss est l'investigateur des débats sur les différentes théories concernant le don. Avec son ouvrage *Essai sur le don*, paru en 1924, Mauss a élaboré sa théorie des logiques relationnelles entre don et contredon comme le miroir des relations sociales au sein des « tribus amérindiennes » de la côte canadienne du Pacifique. Ces recherches sur le *potlatch* et le *hau* ont eu un impact considérable à la fois sur les études anthropologiques et sociologiques. D'abord, Mauss définit le *potlatch* comme un comportement culturel basé sur le don²⁶. Il est pratiqué sous forme de cérémonie où les membres de la tribu s'offrent mutuellement des dons et des contredons²⁷. Ensuite, en référence avec le *potlatch*, Mauss y définit le concept de *hau*, qu'il décrit comme « l'esprit des choses données »²⁸. Selon lui, un objet, une fois donné, préserve un lien particulier avec le donateur qui peut être qualifié d'« esprit ». Cet esprit concrétise le lien social qui unit le donateur et le donataire, puisque l'objet offert en don ne cesse jamais d'appartenir en partie au donateur²⁹. C'est par le *hau* qu'il y a obligation de rendre un don, car en offrant un don, le donateur offre également une partie de lui-même, soulignant l'importance sociale d'un tel geste. En retour, le donateur s'attend à ce que le donataire réponde à ce geste à l'aide d'un contredon³⁰. Par ces deux concepts, Mauss dévoile que la composante « symbolique » du don peut avoir d'énormes implications sociales au sein d'une société et que la donation est le geste qui permet de canaliser ces liens sociaux.

Mauss considère que les sociétés dites « primitives » fonctionnent selon un système d'échanges construit autour du geste du don. Cependant, si nous analysons le don selon une perspective purement matérielle, il nous serait impossible de comprendre toutes les subtilités

²⁶ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, p. 72.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 86.

de ce geste puisque de par sa nature, le don est avant tout un geste social³¹. La valeur économique des objets offerts en donation peut être considérée comme importante, mais cette valeur économique ne saurait dépasser la valeur sociale qui lui est accordée par ses acteurs. La possession matérielle de l'objet donné est une préoccupation seconde devant l'implication sociale du geste. C'est plutôt le lien social découlant du don qui nous indique sa véritable valeur. Par ce constat, Mauss considère le don comme un fait social total :

« Dans ces phénomènes sociaux « totaux », comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales, politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions. »³²

Le don influence toutes les sphères d'une société puisqu'il peut avoir une signification politique, religieuse, culturelle, etc. Lorsqu'un don est offert, les acteurs sociaux sont intégrés à un système d'engagements réciproques qui entraîne des obligations mutuelles³³. C'est ce système d'obligation réciproque engendré par le don qui fait la particularité de la théorie maussienne. Les acteurs pratiquant le don sont liés par trois obligations : celui de *donner*, de *recevoir* et de *rendre*³⁴. L'obligation de donner est essentielle puisque « refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre équivaut à déclarer la guerre, c'est refuser l'alliance et la communion »³⁵. À cela s'ajoute l'obligation de recevoir. Le donataire, après avoir reçu un don, est dans l'obligation de l'accepter, puisqu'un refus serait considéré comme le rejet d'une alliance, voir une déclaration de guerre. L'obligation de rendre crée une nouvelle dynamique de hiérarchisation du pouvoir, car le fait de recevoir un don sans le rendre met le receveur en situation d'infériorité. Le don reçu se transforme ainsi en dette, engendrant une forme de dépendance envers le donateur³⁶. Ces obligations générées par le don instaurent un système d'honneur et de compétition à l'intérieur d'une société.

³¹ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, p. 82.

³² *Ibid.*, p. 64.

³³ *Ibid.*, p. 83.

³⁴ *Ibid.*, p. 142-153.

³⁵ *Ibid.*, p. 84.

³⁶ *Ibid.*, p. 98.

Pour Mauss, le don ne se limite pas seulement à la valeur de l'objet donné, mais plutôt à la valeur attribuée au geste par les acteurs sociaux. L'objet n'est que le moyen permettant de transmettre la véritable richesse du don, c'est-à-dire sa valeur symbolique. Mauss insiste d'ailleurs sur l'idée que « présenter quelque chose à quelqu'un » signifie aussi « présenter quelque chose de soi »³⁷. L'objet donné constitue alors un lien spirituel qui unit le donateur et le donataire, et ce lien entraîne des répercussions directes sur le statut social des acteurs au sein de leur communauté. Un don à une personne peut, par exemple, accroître l'honneur du donateur. L'effet inverse peut aussi être observé. Une donation peut alors provoquer un changement de statut social auprès des acteurs qui la pratiquent. C'est pourquoi Mauss développe le concept de prestations totales de type agonistique³⁸. Comme il l'a observé lors du *Potlatch*, les dons qui y sont effectués révèlent un caractère fort compétitif entre les acteurs. Lors de ces cérémonies, un nombre considérable d'objets, de festins, de rites et de richesses sont donnés par les acteurs qui y participent :

« Nulle part le prestige individuel d'un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense, et à l'exactitude à rendre usurairement les dons acceptés, de façon à transformer en obligés ceux qui vous ont obligés. La consommation et la destruction y sont réellement sans bornes. Dans certains *potlatches*, on doit dépenser tout ce que l'on a et ne rien garder. C'est à qui sera le plus riche et aussi le plus follement dépensier. Le principe de l'antagonisme et de la rivalité fonde tout. »³⁹

Le caractère extravagant des *potlatches* prend tout son sens en considérant le risque de perte d'honneur des membres de la communauté participant à ces cérémonies. Si un individu ne participe pas à ces cérémonies et ces dons, cela signifie qu'il est endetté socialement envers les autres membres de la communauté, ce qui entraîne inévitablement la perte d'honneur individuel. Inversement, une personne qui offre énormément de donations envers les autres reçoit un prestige social considérable vis-à-vis sa communauté.

Pour Mauss, le « système [de donation] a pour dynamique la force contenue dans la chose que l'on donne » – ce qu'il nomme le *hau*, l'esprit du don – « qui fait que le donataire la rend. Autrement dit, la réciprocité, d'apparence volontaire, mais de fait obligatoire, se trouve codifiée par un ensemble de règles et d'obligations qui crée un équilibre dans la relation

³⁷ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, p. 82.

³⁸ *Ibid.*, p. 71.

³⁹ *Ibid.*, p. 134-135.

instaurée par le don »⁴⁰. De ce fait, on peut retenir deux éléments essentiels de la théorie de Mauss. D'une part, le caractère réciproque de la donation crée un lien spécifique entre le donateur et le donataire et les obligations qui en découlent. D'autre part, lorsqu'un don est offert, la valeur matérielle de celui-ci importe peu, car ce qui compte, c'est avant toute la valeur sociale qui lui est attribué.

1.1.2. Maurice Godelier et le don comme producteur/reproducteur des rapports sociaux

Dans son étude *L'Énigme du Don*, Maurice Godelier revient sur les thèses de Mauss pour nuancer certains de ses postulats. Sa principale critique est que Mauss ne s'est attardé qu'aux éléments sociaux de don⁴¹. Ses résultats n'expliquent guère « les structures inconscientes de l'esprit, dans sa capacité de symboliser et de déceler les origines symboliques de la société »⁴². Le « *hau* » défini par Mauss comme l'« esprit des choses données » est une tentative d'expliquer le lien social qui unit les acteurs sociaux, mais le « *hau* » découle d'une entente consciente entre les donateurs et donataires, directement issus du *potlach* qui est une connue par tous ceux qui la pratiquent⁴³. Contrairement à la théorie maussienne, Godelier considère qu'une société se définit par des formes d'échanges découlant directement d'un inconscient collectif qui régit ses rituels, ses coutumes, ses valeurs et ses croyances⁴⁴. C'est par ces « structures inconscientes » que les scientifiques peuvent appréhender des comportements sociaux pour ainsi comprendre leurs significations. C'est en s'attardant sur ces éléments constituant l'inconscient collectif d'une société qu'il est possible de concevoir pleinement la véritable valeur d'un don entre les acteurs d'une communauté. Godelier base sa théorie sur le constat suivant : les rapports sociaux sont directement liés à des principes propres à une société et acceptés par ses acteurs.

« Un rapport social ne peut naître, se développer, se transmettre et se reproduire que parce qu'il contient dès sa naissance une part idéale, composée des principes conscients de son fonctionnement, des règles à suivre pour sa reproduction, des

⁴⁰ Laure Verdon, « Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval », p. 11.

⁴¹ Maurice Godelier, *Essai sur le don*, p. 55-59.

⁴² *Ibid.*, p. 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 77-78.

⁴⁴ Maurice Godelier, *L'Énigme du Don*, p. 140-141.

représentations qui lui sont nécessairement associées et qui fondent ou contestent la légitimité de sa production-reproduction aux yeux des membres de la société. »⁴⁵

Un rapport social, comme le don, ne peut être pleinement interprété qu'en analysant ces principes conscients qui incitent les acteurs d'une société à pratiquer et à perpétuer le don selon des rituels et des coutumes bien définies par la convention. Nous pouvons qualifier ces principes comme étant les valeurs, les comportements, les gestes, les rituels qui définissent la communauté comme entité sociale. L'ensemble des principes conscients établit alors les structures inconscientes qui régissent la société et ses acteurs, ce qui permet d'appréhender le fonctionnement d'un rapport social tel que le don. Godelier s'intéresse donc aux éléments constituant la conscience sociale d'une communauté. C'est sur ce point fondamental qu'il a construit sa théorie sur le don. Il avance en outre qu'« il ne peut y avoir de société, il ne peut y avoir d'identité qui traverse le temps et serve de socle aux individus comme aux groupes qui composent une société, s'il n'existe des points fixes, des réalités soustraites aux échanges de don ou aux échanges marchands »⁴⁶. Une société ne peut exister et se perpétuer sans qu'il y ait des fondements sous-jacents servant de structure pour ses acteurs. L'un des éléments qui peut servir de fondement est le réseau d'échange qui crée le système économique d'une société, et c'est dans ce contexte que le don joue un rôle décisif.

« Le don comme acte de donner [...] est un élément essentiel de la production-reproduction des rapports sociaux objectifs et des rapports personnels subjectifs et intersubjectifs qui en sont le mode concret d'existence, le don comme pratique fait partie *simultanément* de la forme et du contenu de ces rapports. C'est dans ce contexte que le don, comme *acte*, mais aussi comme *objet*, peut *représenter, signifier et totaliser* l'ensemble des rapports sociaux dont il est à la fois l'instrument et le symbole. Et comme les dons viennent des personnes et que les objets donnés sont d'abord attachés, puis détachés pour être à nouveau attachés à des personnes, les dons incarnent tout autant les personnes que leurs rapports. »⁴⁷

Le système de donation permet donc de reproduire le système social pour ainsi unir ses acteurs avec ses principes conscients, tels que ses coutumes et ses valeurs, car les dons incarnent tout autant les personnes que leurs rapports⁴⁸. La donation nous démontre à quel point elle constitue un élément englobant d'une société. De ce fait, Godelier reprend le propos

⁴⁵ Maurice Godelier, *L'Énigme du Don*, p. 144.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁸ *Ibid.*

de Mauss : « C'est en ce sens et pour ces raisons que le don est un « fait social total ». C'est parce que le don contient et unit à la fois quelque chose qui vient des personnes et quelque chose qui est présent dans leurs rapports qu'il les totalise et les symbolise dans sa pratique et dans les objets qui la matérialisent »⁴⁹. Le caractère « total » du don s'explique par le fait qu'il permet de définir les relations sociales entre les acteurs tout en les situant au sein de la société.

Godelier a donc amené plusieurs nuances importantes aux théories de Mauss, en particulier en ce qui concerne la signification du don et son implication ritualisée. Le but principal d'une analyse du don comme acte social est de discerner sa symbolique. C'est de cette façon qu'il est possible de concevoir les rapports sociaux que partagent les membres d'une société.

1.1.3. Alain Testart : Don VS Échange

Avec ses ouvrages *Des dons et des dieux* et *Critique du don*, Testart critique vivement la théorie maussienne sur certains aspects, en grande partie puisque Mauss n'établit pas de distinction significative entre le concept de don et d'échange. Tout au long de son essai, il ne présente aucune définition de ce qu'est un don⁵⁰. Un tel manque de la part de Mauss ne peut qu'engendrer des lacunes considérables de la compréhension du concept. Mauss insiste sur les trois obligations reliées au don (donner, recevoir et rendre). Testart indique cependant que ces obligations soi-disant « obligatoires » ne le sont pas forcément⁵¹. Mauss considère que le donataire est en principe dans l'obligation de recevoir le don. Mais est-il vraiment obligé de le recevoir ? Selon Testart, « la possibilité de refuser un don est inscrite dans l'essence même du don, même si le refus se doit d'être poli et assorti de formules à l'avenant ; cette possibilité existe dans notre société, comme elle existe dans les sociétés qu'étudient les anthropologues »⁵². En outre, l'obligation du donataire à rendre un don au donateur ne l'est pas forcément. Pour Testart, il y a un certain devoir de rendre, mais il n'est pas nécessaire de le remplir⁵³. Exiger un contredon serait dénaturer le don parce qu'une contrepartie à un don est inconcevable et contradictoire avec la finalité de ce geste. Le don remplit une fonction sociale

⁴⁹ Maurice Godelier, *L'Énigme du Don*, p. 146.

⁵⁰ Alain Testart, *Critique du Don — Étude sur la circulation non marchande*, p. 111.

⁵¹ *Ibid.*, p. 113.

⁵² *Ibid.*, p. 125.

⁵³ *Ibid.*, p. 115.

et non une fonction économique⁵⁴. Les acteurs sociaux demeurent totalement libres de ne pas assumer cette prétendue « obligation de rendre ». Par ailleurs, advenant le cas où un donataire refuse d'offrir un contredon, une sanction contre celui-ci n'est pas facile à mettre en œuvre de la part du donateur, car « à réclamer son dû, on perd du prestige autant qu'à ne pas rendre ce que l'on doit »⁵⁵.

Dans un autre ordre d'idée, Testart mentionne que les anthropologues ont souvent tenu pour acquise la distinction entre le concept de « don » et d'« échange », ce qui a amené à une certaine confusion quant à leur utilisation⁵⁶. Testart croit qu'il est primordial de revenir sur la définition du « don » pour rebâtir notre compréhension du concept⁵⁷. D'abord, il faut établir la différence entre *don* et *donnée*. En retournant à la racine latine des deux mots, nous constatons que le mot *dare* (donner) se réfère à tout mouvement de biens, tout changement de mains, voire tout transfert au sens général⁵⁸. Le verbe « donner » peut donc s'appliquer à n'importe quel transfert. En ce qui concerne le verbe complémentaire *donare* (faire un don), Testart fait référence à une action bien précise, un mode de transfert qui possède une qualité particulière, à savoir qu'un don est avant tout un acte gratuit⁵⁹. Il y a donc une nuance importante entre le simple fait de donner quelque chose et celle d'offrir un don à une personne.

Pour spécifier davantage le concept de don, Testart explique la différence entre le « don » et l'« échange », deux termes qui peuvent être aisément confondus. Il définit un « échange » comme étant un acte « payant »⁶⁰, c'est-à-dire toute transaction fondée sur une volonté économique (économie marchande, économie de troc, etc.). Un échange est alors « la cession d'un bien pour en obtenir un autre, qui représente le paiement pour cet autre bien »⁶¹. Il ne peut donc pas avoir d'échange sans contrepartie. Chacun des biens échangés se trouve être la contrepartie de l'autre⁶². À l'inverse, le don est un acte gratuit. En effectuant une donation, une

⁵⁴ Alain Testart, *Critique du Don — Étude sur la circulation non marchande*, p. 165.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁰ « Le mot « payer » ne suppose en aucune façon l'existence d'une monnaie : on peut payer en nature, ainsi qu'il en allait autrefois pour l'impôt. Et dans l'échange de billes entre enfants, la bille qui est cédée constitue le paiement pour la bille obtenue. *Ibid.*, p. 156.

⁶¹ *Ibid.*, p. 156.

⁶² *Ibid.*, p. 157.

personne ne cherche pas à donner quelque chose dans l'attente d'un contredon adéquat⁶³. L'opposition entre l'« échange » et le « don » réside dans la contrepartie qui ne peut être exigée à la suite d'un don. Il en va de même pour le don qui ne saurait être exigé⁶⁴. Le don et le contredon sont tous deux non exigibles.

Testart analyse également les raisons qui peuvent motiver un don. Le point principal à aborder est la raison qui motive d'une part l'échange, et de l'autre, le don. Pour l'échange, « sa raison immédiate et sa finalité évidente, c'est l'obtention de la contrepartie »⁶⁵. Dans le cadre d'un échange, un bien est cédé contre un autre bien. La contrepartie reçue dans un échange constitue la condition et la cause, car elle permet de clore l'échange⁶⁶. À l'inverse, les raisons qui justifient un don sont bien plus complexes à déterminer :

« [Avec le don], la considération de la contrepartie est absente, mais bien par le fait que cette contrepartie elle-même est absente, et totalement absente, parce qu'inconcevable et contradictoire avec la finalité de ce type de don. Ce sont tous les dons ayant pour vocation de financer certaines activités qui dans l'état de la société ne peuvent être financées autrement. C'est le cas pour le mécénat, les dons de charité qui visent à la fondation d'un hospice, etc. Ces dons remplissent une fonction sociale. »⁶⁷

La motivation d'un donateur à offrir un don est qu'il effectue ce geste pour des raisons sociales. Testart fait d'ailleurs le parallèle avec les dons charitables pratiqués au Moyen Âge. Nous reviendrons plus en détail sur ce sujet, mais retenons que selon Testart, le don par charité chrétienne remplit une fonction sociale. En offrant un don à une Église ou à une fondation pieuse, le donateur n'attend aucune contrepartie puisqu'il sait que le don offert sert, entre autres, à aider les pauvres et les malades⁶⁸. La réalité du don lors de la période médiévale est forcément plus complexe, mais l'idée soulevée par Testart est que le don a une finalité sociale, à la différence d'un « échange », dont l'objectif est purement économique.

Les différentes caractéristiques relevées dans les travaux des trois anthropologues étudiés témoignent de la complexité du concept de don en raison de sa corrélation avec les

⁶³ Alain Testart, *Critique du Don — Étude sur la circulation non marchande*, 160.

⁶⁴ Alain Testart, *Des Dons et des Dieux*, Paris, Éditions Errances, 2006, p. 88.

⁶⁵ Alain Testart, *Critique du Don...*, p. 159.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 168.

mécanismes des rapports sociaux à l'intérieur d'une société. De ce fait, il est difficile d'élaborer pour le moment une définition concrète du concept de don. Pour y parvenir, il est impératif de considérer une multitude de composantes sociales propre à chaque société pour comprendre pleinement les implications du don au sein de celle-ci. Il est donc dans notre intérêt de ne pas circonscrire une définition de ce concept, car l'étude de cas qui nous intéresse, à savoir la société médiévale française en Île-de-France au XII^e siècle, peut nous révéler de nouveaux éléments à prendre en considération quant à notre compréhension du don. La définition du concept de don demeure donc une question ouverte à compléter.

Il est toutefois possible retenir quelques éléments fondamentaux qui nous serviront de base pour comprendre le don. D'abord, le don peut générer un système de relations réciproques entre les donateurs et les donataires, tel que Marcel Mauss l'a démontré. Cependant, Alain Testart a critiqué cette théorie en soulignant que ces obligations de réciprocité entraînées par le don ne le sont pas forcément, car le don est par sa nature un geste profondément libre. Le système d'obligation réciproque théorisé par Mauss viendrait donc dénaturer le fondement même du don. Nous verrons qu'au sein de la société médiévale, la complexité de la pratique du don réside au cœur même du débat concernant le système d'obligation réciproque.

De plus, Testart insiste avant tout sur la nécessité d'une distinction nette entre un « échange » et un « don ». L'échange de nature économique est drastiquement différent d'un don dans ses objectifs, sa nature, sa pratique et sa symbolique. Plusieurs médiévistes ont d'ailleurs confondu les deux termes. Il est vrai que l'on peut considérer un don comme étant un échange (au sens strict du terme). À l'inverse, un échange n'est pas forcément un don. Le don est inséré dans un cadre de cérémonies spécifiques à la différence des échanges économiques qui ne nécessite pas forcément de cadre cérémonial précis. Les cérémonies, dont le but premier est la mise en place d'un cadre social unique favorisant les dons entre les acteurs d'une même société, soulignent la signification particulière de ce geste. Ainsi, le don est effectivement un échange, mais cet échange ne peut être conclu que dans le cadre d'un événement ritualisé qui encadre et définit la pratique du don propre à une société, en opposition à la transaction commerciale qui n'exige pas la mise en place d'un tel cadre rituel. Nous allons d'ailleurs observer que le don dans la société médiévale se fait effectivement dans un contexte très précis et hautement ritualisé qui le distingue entièrement de l'échange commercial.

Finalement, le don est une action profondément et globalement sociale. Les propos de Maurice Godelier à ce sujet sont sans équivoque : « Le don comme acte de donner [...] est un élément essentiel de la production-reproduction des rapports sociaux [d'une société] »⁶⁹. Puisque le don entraîne tout une série de rapports sociaux entre les acteurs qui le pratiquent, il est possible pour les historiens et les anthropologues d'analyser les raisons qui justifient son exécution. Ainsi, les motivations qui incitent les acteurs à effectuer des dons sont spécifiques à une société puisqu'elles découlent directement d'un inconscient collectif qui régit ses valeurs, ses croyances et ses rituels. Pour le médiéviste, il est primordial de questionner et d'analyser ces motivations pour comprendre, d'une part, les éléments sociaux qui sont générés par les dons, et d'autre part, les systèmes idéologiques, tels que les coutumes et les valeurs, qui découlent de la pratique du don. Nous pouvons donc aisément deviner que dans une société profondément marquée par le christianisme comme la société médiévale, la forte présence de cette religion dans les rituels et les rapports sociaux et religieux a un impact fondamental sur le don et son fonctionnement.

1.2. Le don et les médiévistes

Pour aborder la question de la donation au Moyen Âge, nous effectuerons tout d'abord un survol de l'historiographie médiévale sur la question du don. En effet, les médiévistes ont souvent défini le don par son lien avec les pratiques juridiques, sociales, religieuses et économiques. Il est important de démêler le tout pour avoir une idée claire des enjeux relatifs au don au sein de la société médiévale. Nous regarderons de plus près les travaux plus récents relatifs à l'impact du concept de la *caritas* sur les définitions médiévales du don. Nous terminerons ce chapitre avec une présentation des trois caractéristiques essentielles de la pratique du don au sein de la société médiévale. D'abord, la valeur d'un don réside dans le geste et non dans l'objet donné. Ensuite, il s'agit d'un geste libre et gratuit. Finalement, un don suggère l'implication de plusieurs acteurs, sans compter le donateur et le donataire.

⁶⁹ Maurice Godelier, *L'Énigme du Don*, p. 15.

1.2.1 Le Don dans la société médiévale : pratique juridique, sociale, religieuse ou économique ?

Devant l'importance de la pratique du don tout au long de la période médiévale, les historiens se sont interrogés sur les raisons qui ont pu motiver un tel geste. Toute la problématique concernant cette question réside dans les motivations qui expliquent le flux considérable de donations effectuées au Moyen Âge. Les médiévistes ont étudié la pratique du don à l'aide de différentes approches pour tenter de déterminer son véritable sens. Les premiers à s'être intéressés au don en Occident médiéval sont les historiens allemands du XIX^e siècle, en particulier ceux intéressés par la tradition juridique germanique ancienne⁷⁰. Initialement, ils ont considéré le don comme étant une notion juridique plutôt que sociale. Pour eux, l'efficacité légale du don était assurée par sa réciprocité, car un don ne pouvait être valide que par la remise d'un contredon. Nous pouvons aisément lier ce concept à la théorie maussienne, reprise par la suite par les anthropologues⁷¹. Cette réciprocité sous-entend une dette juridique plaçant le donataire dans une situation de dette à combler envers son donateur. Confrontée aux études anthropologiques, cette observation est plutôt réductrice quant à la compréhension globale du don, car elle explique seulement l'aspect juridique de l'acte en ignorant sa signification sociale. C'est pourquoi les médiévistes du XX^e siècle ont intégré les conceptualisations de Mauss pour expliquer les nuances sociales cachées derrière les donations.

Il est évident que les transferts de biens et de richesses au Moyen Âge pouvaient découler d'une multitude de raisons qui dépassaient le cadre purement économique. Philip Grierson soutient que la circulation des biens dans la société médiévale n'était guère motivée par le profit et l'accumulation de richesse⁷². Il faut plutôt considérer l'économie médiévale comme étant avant tout une économie de subsistance où tous les acteurs cherchaient à être autosuffisants plutôt que consommateurs⁷³. À cela, il est important d'ajouter que l'utilisation

⁷⁰ Voici quelques exemples d'études menées par des historiens allemands du XIX^e siècle sur la question du don : Jacob Grimm, *Über Schenken und Geben*, 1848 ; Karl Von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, 1882; Richard M. Meyer, *Zur Geschichte des Schenkens*, 1898; Ulrich Stutz, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes, Antrittsvorlesung*, 1894; Georg Schreiber, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 1915.

⁷¹ Eliana Magnani, « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », p. 3.

⁷² Philip Grierson, « Commerce in the Dark Ages: A critique of the evidence », p. 127.

⁷³ *Ibid.*, p. 128.

de la monnaie est restée tout à fait modeste, voire négligeable, dans les transactions économiques durant la période médiévale⁷⁴. Par ailleurs, la véritable richesse recherchée tout au long du Moyen Âge est concentrée sur la possession de la terre, de même que les ressources qu'elle contenait et produisait⁷⁵. C'est grâce à la terre que les seigneurs et l'Église établissaient leur autorité sur la paysannerie, qui voyait son indépendance réduite par les obligations de corvées et les redevances en produits agricoles et numéraires⁷⁶. Comme le constate Constance B.-Bouchard pour les donations en Bourgogne aux XI^e et XII^e siècles, la terre constituait le don le plus commun entre les donateurs et l'Église. Les établissements religieux ont toujours accordé une très grande valeur aux dons de terres qu'ils recevaient⁷⁷. Il en va de même pour les dons offerts à l'abbaye de Cluny durant les X^e et XI^e siècles, pratiques étudiées par Barbara H. Rosenwein⁷⁸. La terre était donc la véritable richesse au Moyen Âge. C'est pour cette raison qu'une grande majorité des dons effectués à cette période était constituée de terres, de redevances perçues de celles-ci ou bien encore de produits provenant de son utilisation. Nous pouvons d'ailleurs observer le même constat concernant notre corpus puisqu'une forte majorité d'entre elles concernent des dons de terres ou des productions provenant de la terre, tels que l'agriculture, les forêts et les cours d'eau⁷⁹. Toutefois, même si les dons de terre constituaient la grande majorité des biens offerts, la pratique du don ne s'y limitait pas.

L'économie du don dans la société médiévale concernait notamment l'ensemble des biens susceptibles d'être réutilisables pour subvenir aux besoins de ceux qui pratiquaient le don. Les

⁷⁴ Il est indéniable que l'Occident médiéval du haut Moyen Âge jusqu'au XII^e siècle connaît des formes d'économie monétaire. Par contre, la faible quantité de monnaie circulant en Europe à cette époque n'a guère permis d'établir un réseau de transactions stables et durables. Les échanges économiques étaient majoritairement effectués sans le recours à la monnaie, et cela va perdurer jusqu'au XIV^e et XV^e siècles. Jacques Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*, p. 11.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Constance Britain-Bouchard, *Sword, miter and cloister. Nobility and the Church in Burgundy. 980-1198*, p. 175-176.

⁷⁸ Barbara H. Rosenwein offre un exemple frappant du nombre considérable de donations terriennes effectuées envers Cluny. Entre 1029 et 1069, l'abbaye de Cluny a reçu un total de 317 donations. De ces 317 dons, 237 d'entre eux sont des dons de terres, soit près de 75 % de toutes les donations. Les 25 % des dons restant sont constitués de dons d'églises. Barbara H. Rosenwein, *To be the Neighbor of saint Peter - The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, p. 10.

⁷⁹ Sur les 160 chartes de notre corpus, 120 chartes concernent des dons de terre. Nous avons compilé tous les dons concernant la terre, les droits d'usage de la terre telle que les pouvoirs et la justice, l'argent provenant de la terre, les terres vinicoles, les productions provenant de l'agriculture, les dîmes et les droits d'usage des forêts et des cours d'eau.

médiévistes ont constaté que les biens en question étaient de nature diverse et que la circulation des biens se faisait davantage par l'entremise d'un jeu politique et d'un rapport de force plutôt que de simple transaction économique. Les exemples sont d'ailleurs nombreux : la redistribution des butins de guerre entre seigneurs et vassaux, les rançons à payer lors de la capture d'un seigneur, les cadeaux entre seigneurs selon la coutume, la redevance d'un tribut annuel, la donation d'un fief de la part d'un seigneur à son vassal, etc. Toutes choses matérielles qui étaient susceptibles de posséder une certaine valeur pouvaient être engagées dans la circulation des biens découlant des jeux politiques et des rapports de force. Selon Grierson, ces rapports de force entretenus au sein de l'aristocratie démontraient que les échanges et les dons réciproques ont engendré la fondation d'un système d'endettement moral que certains seigneurs contractaient envers d'autres⁸⁰. Les échanges entre les seigneurs féodaux étaient donc davantage motivés par des raisons sociales plutôt qu'économiques, même si nous ne pouvons pas complètement faire abstraction des motivations économiques. En suivant Mauss, Grierson explique que ces dettes morales entre nobles étaient le véritable « profit » derrière les échanges, et non pas la valeur marchande attribuée au produit échangé (terre, valeurs numéraires, biens matériels) :

« This mutual exchange of gifts at first sight resembles commerce, but its objects and ethos are entirely different. Its object is not that of material and tangible "profit", derived the difference between the value of what one parts with one receives in exchange; rather it is the social prestige to generosity, to one's ability and readiness to lavish one's on one's neighbours and dependents. The "profit" consists in placing other people morally in one's debt, for a counter-gifts - or services in lieu of one - is necessary if the recipient is to retain his self-respect. »⁸¹

Ce rapport de force engendré par la dette morale contractée à la suite d'un cadeau ou d'un échange expliquait la véritable nature des transactions à l'intérieur de la classe dirigeante au Moyen Âge. Les liens sociaux engendrés par ces échanges nous indiquent que la finalité des transactions outrepassait le simple caractère économique, et que la valeur tangible de ces échanges résidait dans la signification sociale qu'elle générait. Par contre, Philip Grierson fait l'erreur d'affirmer que les relations d'échanges de la noblesse s'appliquaient de la même façon qu'entre l'aristocratie et l'Église. Les échanges au sein de la noblesse étaient peut-être

⁸⁰ Philip Grierson, « Commerce in the Dark Ages: A critique of the evidence », p. 131-132.

⁸¹ *Ibid.*, p. 137.

nombreux, mais ceux entre les seigneurs et l'Église l'étaient tout autant, voire plus nombreux. Il ne faut pas oublier que tout au long du Moyen Âge, « la société occidentale médiévale est dominée par la religion et par l'Église. [...] il n'existe pas d'économie indépendante au Moyen Âge, mais [plutôt une économie qui] est imbriquée dans un ensemble dominé par la religion »⁸².

Pour analyser plus en profondeur l'impact du christianisme sur les formes d'échanges et la pratique du don, de même que ses répercussions sur la société médiévale, il est essentiel d'aborder les apports de Georges Duby à l'historiographie. Dans son ouvrage « *Guerriers et Paysans* », Duby affirme qu'une part considérable des richesses du haut Moyen Âge se trouvait entraînée dans une ample circulation de générosités nécessaires qui se traduisait par un système d'obligations affectant l'ensemble de la société médiévale⁸³. Contrairement à Grierson, Duby considère que ces générosités nécessaires dépassent le cadre aristocratique et concernent l'ensemble des acteurs au Moyen Âge⁸⁴. Par exemple, les paysans devaient un certain nombre de redevances à leur seigneur en échange d'une protection militaire. Pour ce qui est de l'aristocratie et des chevaliers, les richesses n'étaient guère conservées, mais plutôt distribuées entre eux par différents moyens : la distribution du butin de guerre, le paiement de rançons, la donation lors d'un mariage entre deux familles, etc.⁸⁵. En effet, selon Duby, les seigneurs utilisaient les richesses qu'ils percevaient et empruntaient de deux façons : le sacrifice et la parure.

Selon lui, l'aristocratie devait d'abord, pour leur propre salut et pour celui du peuple qu'elle protégeait, servir Dieu⁸⁶. La « parure » se réfère aux dépenses liées à l'affirmation du statut social de l'aristocratie par rapport aux autres ordres de la société, telles que les armes, les armures, les banquets entre les seigneurs et les vassaux, etc. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est davantage cette pratique du « sacrifice » des richesses présentées par Duby envers l'Église. Le flot de donation de terres et de biens en faveur de l'institution ecclésiastique était l'un des courants économiques les plus réguliers tout au long du Moyen Âge⁸⁷. Duby considère

⁸² Jacques Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*, p. 224.

⁸³ Georges Duby, *Guerriers et Paysans : VII-XII^e siècles, premier essor de l'économie européenne*, p. 63.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 240.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 65.

d'ailleurs que l'Église recevait tant de donations de la part de la noblesse et des paysans parce que les responsables de la prière n'étaient pas des producteurs de richesse matérielle. Ils étaient plutôt des consommateurs :

« La pénétration du christianisme aboutit ainsi à installer, dans la société, un groupe nombreux de spécialistes qui ne participaient ni au travail de la terre, ni aux entreprises militaires de pillage et qui formèrent l'un des secteurs les plus importants du système économique. Ils ne produisaient rien. Ils vivaient des prélèvements sur le labeur d'autrui. En échange de ces prestations, ils livraient des oraisons et d'autres gestes sacrés, au bénéfice de la communauté du peuple. »⁸⁸

Duby analyse la pratique du don comme un phénomène universel de l'occident chrétien. Selon lui, l'Église a pu accroître de façon exponentielle sa fortune foncière grâce aux dons qu'elle recevait, lui permettant ainsi de continuer à administrer les offices liturgiques et les besoins spirituels de la société médiévale. Néanmoins, l'hypothèse de Duby d'une Église « consommatrice » de richesses matérielles ne reflète que l'aspect purement matériel des donations. Il est vrai que l'Église avait fondamentalement besoin de biens matériels pour administrer les sacrements et les gestes sacrés au profit de la communauté de fidèles. Mais à leurs yeux, le don d'un bien matériel à l'Église s'insérait dans une logique de circulation de biens et de richesses tout à fait cohérente et profitable pour l'ensemble des donateurs et des fidèles chrétiens. Il serait bien trop réducteur de penser l'économie du don envers l'Église selon une logique purement matérialiste de perte et de gain de biens matériels. D'ailleurs, si l'Église s'est dotée d'une capacité exceptionnelle à accumuler des richesses par les dons, c'est parce que les donateurs lui reconnaissaient une force distributrice encore plus grande, soit celle de garantir une circulation généralisée des bienfaits matériels et spirituels grâce aux dons⁸⁹. Mais cet afflux constant de dons envers l'Église nous amène à nous interroger sur les raisons qui ont pu motiver les donations dans l'Europe chrétienne. Comment l'Église a-t-elle justifié cet afflux de donations qui lui a permis de constituer un patrimoine matériel si imposant ?

Pour répondre à cette question, abordons les travaux de Stephen D. White, Barbara Rosenwein et de Constance B. Bouchard, trois médiévistes qui ont étudié la pratique du don entre l'aristocratie et l'Église en France du X^e au XII^e siècle.

⁸⁸ Georges Duby, *Guerriers et Paysans : VII-XII^e siècles, premier essor de l'économie européenne*, p. 68.

⁸⁹ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 234.

Stephen White a été l'un des premiers à présenter une analyse tout à fait intéressante sur la pratique du don dans son ouvrage *Customs, Kinship And Gifts To Saints. The "Laudatio Parentum" In Western France (1050-1150)*. En analysant les donations faites aux saints effectués publiquement par des familles aristocratiques envers des établissements religieux de l'ouest de la France, White constate que cette pratique est effectuée dans un cadre familial bien précis, où la pratique du don s'accomplit avec l'approbation de la famille du donateur, que les médiévistes ont appelé le « *laudatio parentum* »⁹⁰. Selon White, les donations engendraient une relation bénéfique spirituellement pour le donateur et l'ensemble de sa famille et bénéfique matériellement pour l'établissement religieux donataire⁹¹. Il affirme également que les dons aux saints sont l'un des instruments qui permettent la reproduction du système social. Le don est un geste social hautement symbolique qui implique la mise en place d'un lien privilégié entre le donateur, sa parenté, les moines, mais aussi l'au-delà, soit les morts, les Saints, et Dieu. Cela permet à l'Église de renforcer son emprise sur l'organisation matérielle et symbolique de l'espace et des hommes⁹². L'implication familiale dans le processus de donation nous apprend que la pratique du don n'était pas seulement un geste individuel, mais bien un geste profondément communautaire, où l'ensemble de la famille du donateur est impliqué dans la donation et dans les implications qui découlaient de ce geste pieux⁹³. L'autorisation familiale octroyée pour confirmer le don d'un de ses membres révèle que les bénéfices spirituels découlant de cette pratique concernent alors l'ensemble de la famille du donateur.

Dans son ouvrage *To be the Neighbor of saint Peter — The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Barbara Rosenwein analyse le réseau de donateurs de l'abbaye de Cluny et confirme les observations de Stephen White. Les donations faites par les familles aristocratiques en faveur de Cluny permettaient de créer et de renforcer les liens sociaux et spirituels avec les moines de Cluny, de même qu'avec les saints, en particulier saint-Pierre,

⁹⁰ Stephen H. White, *Customs, Kinship and Gifts To Saints. The "Laudatio Parentum" In Western France (1050-1150)*, p. 1.

⁹¹ *Ibid.*, p. 27-28.

⁹² *Ibid.*, p. 38-39.

⁹³ *Ibid.*, p. 127-129.

gardien des portes du paradis et saint de l'abbaye⁹⁴. En offrant des terres en donation à l'abbaye de Cluny, les familles aristocratiques bénéficiaient de la proximité matérielle et spirituelle de l'établissement religieux, contribuant ainsi à renforcer les liens privilégiés avec l'institution clunisienne⁹⁵. Cela a permis aux familles aristocratiques de devenir les voisins de saint-Pierre⁹⁶. D'une part, le don permettait de renforcer ce lien social, car la famille aristocratique devenait un membre privilégié de l'entourage des prestigieux moines clunisiens⁹⁷. D'autre part, le lien spirituel était également renforcé, puisque les dons répétés à saint-Pierre étaient des atouts considérables pour les donateurs qui, dans une logique eschatologique, espèrent être acceptés au paradis⁹⁸. Comme Barbara Rosenwein l'explique dans son ouvrage : « [...], gifts given to saint-peter Christ's apostle, his chosen representative and the keeper of the keys to heaven- were themselves counter-gifts. Property was given by God in order to be given again to gain the kingdom of heaven »⁹⁹. En effet, le don est un geste matériel qui se veut avant tout spirituel, unissant les familles aristocratiques charnelles à une grande famille spirituelle constituée de tous les voisins de saint-Pierre¹⁰⁰. Les donations de terres ne signifient pas seulement un transfert de propriété et de droits, mais aussi la mise en place d'une relation entre les donateurs et les donataires, relation qui se perpétue et se renforce par des donations répétées de la part des familles aristocratiques. Par conséquent, la pratique du don envers l'abbaye de Cluny répond à une nécessité primordiale autant pour l'aristocratie que pour l'Église, soit respectivement la quête du salut de l'âme dans une logique eschatologique pour l'un, et la nécessité de subvenir à ses besoins matériels pour perpétuer les offices liturgiques et les bonnes œuvres au sein de la société médiévale pour l'autre.

C'est au sujet de ces deux nécessités découlant de la pratique du don que nous abordons maintenant l'ouvrage de Constance B. Bouchard intitulé *Sword, miter and cloister. Nobility*

⁹⁴ Barbara H. Rosenwein, *To be the Neighbor of saint Peter - The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, p. 48.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 76-77.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cette famille spirituelle est incarnée par le réseau des fidèles de l'établissement religieux, dans ce cas-ci, l'Abbaye Saint-Pierre de Cluny. Barbara H. Rosenwein indique ici que la donation implique donc les moines de Cluny, tous les saints, en particulier saint-Pierre, ainsi que les autres fidèles, telle que d'autres aristocrates de hauts rangs. *Ibid.*, p. 132.

and the Church in Burgundy. 980-1198. Son hypothèse révèle toute la complexité de la pratique du don dans la société médiévale :

« [...] monasteries required the friendship of the secular nobility for their maintenance and growth, and that monasteries in turn fulfilled a noble's need to find salvation through adopting a way of life -either vicariously or in person- uniquely differentiated from his own ». ¹⁰¹

Le don répond à une nécessité élémentaire autant pour l'Église que pour la noblesse. D'une part, les monastères devaient leur subsistance et leur croissance à l'apport considérable de biens et de terres reçus en donations. Bouchard constate d'ailleurs qu'aucun type de dons (terres, églises, cens, moulins et fours, produits agricoles, sommes d'argent, etc.) n'était considéré comme étant plus approprié qu'un autre par le clergé régulier¹⁰². D'autre part, les donations répétées par la noblesse leur permettaient d'entretenir une relation privilégiée avec des monastères, s'attirant ainsi des offices liturgiques des moines et la bénédiction des saints et de Dieu¹⁰³. Il est indéniable que cette volonté de la noblesse de s'attirer les prières du clergé régulier était intimement liée à la question du salut. Bouchard révèle que le don était pratiqué par l'aristocratie à certains moments clés de la vie des nobles, dont le plus fréquent était celui du don avant la mort¹⁰⁴. Cet élément nous indique que le don s'insérait incontestablement dans une logique eschatologique, où un donateur mourant offrait un don à un établissement religieux avant son trépas, car comme l'indique Bouchard : « The salvation that the monks promised in return for a gift was naturally the most interest at these times »¹⁰⁵. Il est important de mentionner que la promesse du salut ne peut être confirmée par l'Église en raison de donations répétées, et les moines le savaient très bien, puisque seul Dieu pouvait offrir le salut éternel¹⁰⁶. Cependant, cet élément ne semble pas avoir freiné l'afflux de donation reçu par l'Église aux XI^e et XII^e siècles selon Bouchard. La question du salut de l'âme joue donc un rôle fondamental dans la pratique du don par l'aristocratie française. Nous reviendrons d'ailleurs plus tard sur la question du don *pro anima*, concept auquel nous accorderons une analyse plus approfondie dans le cadre de l'étude de notre corpus de sources.

¹⁰¹ Constance Britain-Bouchard, *Sword, miter and cloister. Nobility and the Church in Burgundy. 980-1198*, p. 24.

¹⁰² *Ibid.*, p. 188.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 219.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 227.

Le don dans la société médiévale est donc une pratique qui est sociale et religieuse. Cependant, même si les recherches ci-dessus nous éclairent sur les impacts sociaux et religieux engendrés par la pratique du don au Moyen Âge, la raison fondamentale justifiant sa pratique dans sa globalité reste nébuleuse. C'est pourquoi il est nécessaire d'élargir notre compréhension de cette pratique et d'aborder les plus récentes recherches qui établissent le lien entre le don et la *caritas*.

1.2.2. *La caritas, cet amour spirituel motivant le don dans la société médiévale*

Certains médiévistes, en particulier Anita Guerreau-Jalabert et Eliana Magnani, ont établi le concept de la *caritas* comme étant fondamental pour expliquer la pratique du don entre les donateurs et l'Église. Au sens littéral, le terme de *caritas* se traduit simplement par « charité », mais il serait erroné de lui attribuer une définition contemporaine parce que ce concept a des implications considérables au sein de la société médiévale. Nous pouvons traduire la *caritas* comme étant la « charité » propre aux trois vertus du christianisme, soit « la foi, l'espérance et la charité »¹⁰⁷. Dans sa Première épître aux Corinthiens, l'apôtre saint Paul présente les trois vertus théologiques qui doivent guider les hommes dans leur rapport au monde et à Dieu, dont la plus grande des trois est la charité¹⁰⁸. La *caritas* apparaît alors comme la vertu suprême pour tous les chrétiens, mais aussi en tant que valeur sociale fondamentale qui agit comme ciment de la société¹⁰⁹. Ces répercussions au sein des relations sociales et religieuses entre les acteurs sociaux sont telles que les médiévistes débattent encore aujourd'hui de toutes ses implications. Pour débiter notre réflexion sur la *caritas*, il est intéressant d'aborder la courte définition qu'en donne Éliana Magnani :

« Dans une société chrétienne référée au divin, le lien social est représenté en termes de *caritas*, dans le sens de l'amour spirituel, véhiculé par le Saint-Esprit et transitant par Dieu, qui irrigue toute la société. »¹¹⁰

¹⁰⁷ Rudolf Kilian-Wigand, « Proclaiming *Caritas*: The propagation of the way of life in sermons », p. 147.

¹⁰⁸ « Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande des trois c'est la charité. » [1 Cor. 13.13]. *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁹ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 31.

¹¹⁰ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 2.

La *caritas* est un amour spirituel émanant de Dieu qui unit l'ensemble de la communauté chrétienne. Cette vertu fait avant tout référence à la principale manifestation majeure de cet amour spirituel qui est l'Incarnation interprétée comme le don du Fils par le Père et du don de soi par le Christ envers les hommes¹¹¹. Ainsi, par amour, Dieu a donné en offrande son fils, le Christ, aux hommes pour la rémission de leurs péchés. Ce sacrifice par amour de la part de Dieu et du Christ est le cœur du message que l'Église. La vertu de la *caritas* va cependant beaucoup plus loin dans la pensée théologique chrétienne, car comme l'affirme Anita Guerreau-Jalabert, cet amour spirituel se manifeste d'une manière bien particulière entre Dieu et les hommes.

« C'est aussi par le don continu de l'Esprit aux Hommes que Dieu manifeste son amour pour eux et par ce don, il met la charité en leur cœur. [...] L'infusion de la charité dans le cœur de l'homme, qui est effet de la grâce, portée par le Saint-Esprit et qui se réalise lors du baptême, permet à l'homme d'aimer à son tour. [...] Par là, Dieu donne à l'homme le moyen de redevenir en quelque sorte semblable à lui, il le rend capable de communiquer avec lui, même si c'est imparfaitement, et donc de le connaître. [...] La théologie chrétienne conçoit l'amour de Dieu comme inséparable de l'amour du prochain – c'est-à-dire de tout homme. [...] Cette implication mutuelle confère à la charité pratiquée par l'homme les propriétés imparties à l'amour de Dieu, puisque l'amour de l'homme est une participation à la divine charité qui est Dieu. »¹¹²

D'abord, la *caritas* est infusée aux hommes par Dieu lors du baptême, rite fondamental qui permet d'intégrer une personne à la grande famille spirituelle chrétienne¹¹³. Une fois baptisé, chaque fidèle chrétien est imprégné de cet amour spirituel émanant de Dieu. Ensuite, parce que le fidèle possède en son cœur cet amour spirituel, l'homme est alors apte à communiquer avec Dieu et l'au-delà. Finalement, l'homme, qui a été créé à l'image de Dieu et qui est lié à lui par la *caritas*, participe activement à la propagation de cet amour spirituel, car il le lie également à tous les autres fidèles qui sont eux aussi en communion avec Dieu par la *caritas*¹¹⁴. Cet amour spirituel évoque donc un système de réciprocité organisé autour des relations entre les chrétiens relié à Dieu¹¹⁵. Comme Anita Guerreau-Jalabert l'a souligné, la *caritas* est donc « l'amour de tous pour tous, qui circule entre les hommes par l'intermédiaire

¹¹¹ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 30.

¹¹² *Ibid.*, p. 30-31.

¹¹³ Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *Caritas*. Le baptême dans la société médiévale », p. 137.

¹¹⁴ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don... », p. 34.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

de Dieu »¹¹⁶. Cet amour spirituel est une vertu universelle des hommes qui transcende chaque fidèle de la communauté chrétienne.

L'amour spirituel et universel entre les fidèles occupe une place centrale dans leurs interactions sociales et religieuses puisque la *caritas* n'est pas seulement une vertu, mais aussi une valeur sociale¹¹⁷. Sur ce point, Anita Guerreau-Jalabert partage le propos de Jacques Le Goff qui considérait également la *caritas* comme une vertu fondatrice chrétienne¹¹⁸. En plus d'être considérée comme la « mère » de toutes les vertus, la *caritas* est une vertu fondatrice parce qu'elle régit certains comportements sociaux acceptables tout en rejetant d'autres comportements qui vont à l'encontre de cet amour spirituel¹¹⁹. La *caritas* apparaît donc comme l'élément qui définit la qualité du chrétien : agir contre la charité, c'est agir contre Dieu. De ce fait, les péchés contre la charité sont logiquement parmi les plus graves¹²⁰. Les péchés en question sont surtout l'orgueil (*superbia*) et l'avarice (*avaritia*) qui sont fondamentalement opposés à la *caritas* en ce qu'ils n'expriment qu'un intérêt de soi au détriment de l'intérêt pour la communauté chrétienne¹²¹. Comme le souligne l'historien Adam J. Davis, l'idéologie médiévale de la *caritas* est enracinée dans la pensée scripturaire et patristique qui met l'accent sur la responsabilité de tous les chrétiens à accomplir des œuvres charitables envers leurs prochains¹²². Par conséquent, en conformité avec l'amour spirituel insufflé par Dieu et le partage entre le fidèle et ses confrères spirituels, le chrétien a le devoir de promouvoir et d'appliquer la *caritas* durant son existence. La mise en application de la *caritas* se manifeste par diverses pratiques sociales et religieuses effectuées par les fidèles chrétiens, régissant les interactions sociales dans la société médiévale et permettant la circulation de cet amour spirituel. La *caritas* peut alors nous permettre d'appréhender la société médiévale d'un regard différent, puisque cette vertu explique les comportements sociaux qui structurent les interactions entre les fidèles.

¹¹⁶ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 31.

¹¹⁷ Jacques Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*, p. 224.

¹¹⁸ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don... », p. 33.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹²¹ *Ibid.*, p. 33.

¹²² Adam J. Davis, « The social and Religious Meaning of Charity in Medieval Europe », p. 936.

Pour établir le lien entre la *caritas* et la pratique du don, il est intéressant d'aborder un passage tiré de la *Somme théologique* (1, question 38, article 2) de saint Thomas d'Aquin, qui a été soulevé par l'historienne Anita Guerreau-Jalabert.

« Pris au sens personnel en Dieu, le Don est un nom propre du Saint-Esprit. On va s'en rendre compte par la considération suivante. D'après la Philosophe [Aristote], il y a un don au sens propre quand il y a donation sans retour, c'est-à-dire quand on donne sans attendre la rétribution ; don implique ainsi une donation gratuite. Or, la raison d'une donation gratuite est l'amour ; pourquoi donnons-nous gratuitement une chose à quelqu'un ? Parce que nous lui voulons du bien. Le premier don que nous lui accordons est donc l'amour, qui nous fait lui vouloir du bien. On voit donc ainsi que l'amour constitue le don premier, en vertu duquel sont donnés tous les dons gratuits. Aussi, puisque le Saint-Esprit procède comme Amour, nous l'avons déjà dit, il procède en qualité du Don premier. C'est ce que dit Saint-Augustin : « Par le Don, qui est le Saint-Esprit, une multitude de dons sont distribués en propre aux membres du Christ »¹²³.

Saint Thomas d'Aquin reprend ici plusieurs conceptions du don enracinées dans la théologie au moins depuis l'époque de saint Augustin. L'amour et le don sont tous les deux intimement liés, puisque toute forme de don est pensée dans le cadre de la charité, c'est-à-dire de l'amour spirituel¹²⁴. Thomas d'Aquin insiste sur le fait que le don a pour objectif de transmettre cet amour spirituel du donateur envers le donataire. La *caritas* est la force canalisatrice de cette pratique, car tout don est pensé comme véhicule de cet amour spirituel qui émane du Saint-Esprit et qui transite par les acteurs qui pratiquent la donation. Le don est un effet direct de la *caritas*, parce que « le don par excellence est celui de l'amour de Dieu pour l'homme, qui est aussi celui du Saint-Esprit, qui met la charité dans le cœur »¹²⁵. À l'image de Dieu, les fidèles chrétiens reproduisent ce don d'amour effectué par Dieu envers les hommes à chaque fois qu'ils pratiquent le don. Saint Thomas d'Aquin explique ci-dessus que « le Saint-Esprit est le don par essence et la source de tout don, parce qu'il est l'amour par

¹²³ « *Donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est datio irredibilis, secundum Philosophum, id est quod non datur intentione retributionis : et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuita donationis est amor : ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut Amor... procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus – quod per Donum quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi ».* Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* Volume 1, question 38, Article 2, *réponse*, éd. du Cerf, Paris, 1984-1986. Ce passage est tiré de l'article d'Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 27.

¹²⁴ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 39.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 40.

essence et la source de tout amour »¹²⁶. La pratique du don engendre donc tout un système de relations qui se fonde sur la circulation et le partage de la *caritas* entre les acteurs de cette pratique et le Saint-Esprit.

La médiation entre la pratique du don et la circulation de la *caritas* par l'Esprit-Saint nous permet de considérer la donation dans une nouvelle perspective qui concerne deux éléments : l'intentionnalité du geste et la rétribution qui en découle. En effet, le don ne peut avoir de valeur en soi parce que la pratique du don est conçue comme un effet et une manifestation de la *caritas*¹²⁷. Saint Thomas d'Aquin ne peut être plus clair : il n'y a de don au sens propre que lorsqu'il y a donation sans retour, puisque ce qui est donné de prime abord est la *caritas*. De ce fait, le don pratiqué au Moyen Âge est un geste fondamentalement libre. La liberté du geste s'explique par le fait qu'un don ne saurait être exigé, ce qui en changerait totalement sa nature. Selon le théologien, l'intention derrière chaque donation au Moyen Âge provient ainsi de la propre volonté du donateur qui agit de son plein gré¹²⁸. De plus, le don est un geste qui est obligatoirement gratuit, car le don n'a d'autre principe que l'amour qu'un donateur chrétien porte pour son prochain, ce qui le pousse à rechercher le bien pour celui-ci, pour Dieu et non pour lui-même¹²⁹. Toute rétribution exigée de la part d'un donateur à la suite d'un don revient à renier fondamentalement la *caritas*. C'est d'ailleurs pour cela que la grande majorité des donations sont faites en aumône, c'est-à-dire aux pauvres¹³⁰. Largement pratiquée tout au long de la période médiévale, l'aumône est la manifestation de la fraternité universelle chrétienne qui traduit parfaitement l'idée du don gratuit¹³¹. Comme l'explique Anita Guerreau-Jalabert, « l'aumône est bien signe de charité et ce qu'elle démontre, de la part du donateur, un détachement des biens matériels et un rejet de la *cupiditas* qui constituent bien un idéal social du christianisme »¹³². Cette volonté, de la part des fidèles chrétiens, à offrir des dons en aumône aux pauvres et aux malades s'inscrit ainsi dans un mouvement de charité matérielle généralisée bien plus vaste qui se base sur l'expression et la diffusion de la *caritas*. Nous aborderons le concept d'aumône en profondeur dans les chapitres suivants.

¹²⁶ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 41.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 42.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹³¹ *Ibid.*, p. 44.

¹³² *Ibid.*

L'aspect de la rétribution entre en contradiction totale avec la théorie maussienne du contredon, puisque le don au Moyen Âge doit être fait en conformité à l'esprit de la *caritas*, ce qui implique qu'il soit fait sans l'attente d'une rétribution. L'idée d'une obligation de rendre quelque chose en échange d'un don est totalement rejetée, car chaque chrétien est soumis à la loi de la charité, ce qui veut dire que chacun est poussé par l'amour à donner en toute liberté¹³³. Il faut cependant nuancer ce propos, car s'il est vrai que la théorie du don-contredon ne peut s'appliquer au contexte médiéval, il serait erroné d'affirmer que les fidèles chrétiens pratiquant la donation n'attendaient pas une forme de rétribution.

Pour aborder la question de la rétribution attendue par les donateurs, nous pouvons nous tourner vers les travaux d'Éliana Magnani qui a mis en relation l'offrande eucharistique et la pratique du don. Selon elle, la pratique de l'offrande eucharistique et le sacrifice de la messe deviennent le principal modèle du don, au même titre que Dieu est le modèle du Donateur¹³⁴. Magnani élabore que « l'offrande eucharistique reproduit le don décisif de Dieu pour les hommes, le sacrifice de son Fils. Donner, sacrifier ses biens, c'est imiter Dieu. Et le sacrifice, celui du Christ aussi bien que celui réitéré par les hommes, est au départ de la rédemption. On donne pour être sauvé »¹³⁵. Le parallèle entre le don et l'offrande eucharistique dévoile que le sacrifice joue un rôle fondamental dans la pastorale ecclésiastique. Sacrifier ses biens en les offrant en donation représente un geste qui est hautement valorisé par l'Église parce que le donateur effectue ce geste au nom de la *caritas*, donc par amour pour son prochain. Il faut cependant mentionner qu'aux yeux des donateurs, la donation répond aussi à un besoin qui leur est essentiel, celui de la rédemption de leur âme et l'accès à l'éternité céleste. Eliana Magnani argumente que la pratique du don au Moyen Âge a une finalité eschatologique, c'est-à-dire que le « bon usage » du patrimoine matériel des fidèles chrétiens, comme leur donation à Dieu, aux Saints, aux églises et aux pauvres, peut assurer le salut de l'âme des donateurs¹³⁶. C'est pourquoi les donations entrent généralement dans la catégorie des dons

¹³³ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 43.

¹³⁴ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 6.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Eliana Magnani, « Enregistrer une donation. Acte diplomatique, vers et image dans la "chronique versifiée de Saint-Martin-des-Champs" », p. 24.

pro anima, pour le salut de l'âme, qui constituent la grande majorité des donations faites aux églises et aux monastères aux XI^e et XII^e siècles¹³⁷.

Effectuer une donation pour obtenir le salut de l'âme du donateur et d'un certain nombre de parents proches, vivants ou morts¹³⁸, est un moyen de mettre en marche les mécanismes et les acteurs qui peuvent cautionner le donateur dans sa quête du salut éternel¹³⁹. La question du salut est fondamentale dans la pratique du don, car la donation *pro anima* sous-entend deux conceptions majeures. D'une part, le don *pro anima* se structure autour de l'idée que Dieu offre la possibilité aux fidèles chrétiens d'obtenir la rédemption de leur âme par le sacrifice de leurs biens au nom de la *caritas* en reproduisant l'amour spirituel hautement valorisé par Dieu¹⁴⁰. D'autre part, le don pour permet aux donateurs d'établir un lien unique entre le donateur et les moines et les moniales, afin que ceux-ci établissent une médiation entre le donateur et l'au-delà¹⁴¹. Le don matériel des fidèles chrétiens affirme et matérialise ainsi l'existence d'un lien entre les donateurs et Dieu par l'entremise de l'établissement religieux destinataire. Ainsi, le don *pro anima* engage le donateur dans un système de relation entre Dieu, le Christ et les Saints, par l'entremise de la représentante sur terre de ces entités de l'au-delà, l'Église¹⁴². Nous pouvons donc affirmer que le système de rétribution est organisé sous la forme d'un don de biens matériels de la part des donateurs et d'un « contredon », pour reprendre le terme de Mauss, essentiellement de nature spirituelle de la part des clercs¹⁴³. Mais, comme l'explique Anita Guerreau-Jalabert, ce « contredon » est profondément inégal pour deux raisons. La perspective d'obtenir le salut a, d'un point de vue chrétien, une valeur incomparablement supérieure à tout bien matériel¹⁴⁴. Le salut de l'âme du donateur n'est jamais garanti par l'Église, car seul Dieu a le pouvoir de rédemption. Les donateurs ne peuvent donc qu'espérer leur salut sans jamais être sûrs de l'acquérir¹⁴⁵. Comme le souligne Eliana Magnani, l'homme médiéval est « conscient de la dette envers Celui qui a donné à l'homme toutes les richesses terrestres, dont on est débiteur et qu'il faut rétribuer. Conscient

¹³⁷ Eliana Magnani, « Transforming Things and Persons. The Gift *pro anima* in the XI and XII century », p. 269.

¹³⁸ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 46.

¹³⁹ Eliana Magnani, « Transforming Things... », p. 271.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 271-272.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 282.

¹⁴² Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don... », p. 45.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

aussi que tout ce que l'homme peut offrir est bien peu face à ce que le Créateur lui a accordé. [...] L'échange avec la divinité est fondamentalement inégal : il n'y a de contre-don équivalent aux dons faits par Dieu »¹⁴⁶. Par conséquent, la seule chose que le fidèle chrétien peut faire pour tenter de racheter ses péchés, c'est de manifester son amour pour Dieu ; exactement ce que le don permet de faire en matérialisant la *caritas*, comme l'un des moyens par lesquels le fidèle peut espérer le salut¹⁴⁷. La finalité eschatologique du don s'insère toutefois dans une perspective beaucoup plus large que la simple pratique individuelle du donateur envers un établissement religieux précis. En effet, la pratique du don est généralisée au sein de la société chrétienne placée sous l'autorité du concept de l'*ecclesia*¹⁴⁸.

Le terme *ecclesia* renvoie à trois communautés qui ne se recouvrent que partiellement, mais qui sont structurellement unies : la communauté des chrétiens, la communauté de l'Église comme institution, qui constitue avec le clergé une partie de la première communauté, et finalement l'église comme le bâtiment dans lequel se réunit des communautés restreintes constituées d'un clerc et des laïcs se réunissant pour effectuer les principaux rites chrétiens¹⁴⁹. Dans son ensemble, l'*ecclesia* incarne toute la communauté des fidèles intégrés dans la grande famille spirituelle chrétienne¹⁵⁰. Cette *ecclesia* est organisée en réseaux qui s'enchevêtrent sur différents niveaux. Par exemple, chaque église, au sens matériel du terme, incarne un point d'ancrage de l'*ecclesia* au sens immatériel et définit dans l'espace un pôle positif, où Dieu et les saints se manifestent¹⁵¹. Anita Guerreau-Jalabert rapporte que la force de l'*ecclesia* réside dans le fait que « par l'accumulation des pratiques individuelles qui visent au salut de chacun et mettent en œuvre les relations binaires entre le chrétien et telle ou telle église, c'est la reproduction globale du système social qui est assurée »¹⁵². Selon cette observation, l'économie du don permet ainsi la reproduction globale

¹⁴⁶ Eliana Magnani, « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 316.

¹⁴⁷ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 48.

¹⁴⁸ Anita Guerreau-Jalabert, « Formes et conceptions du don : Problèmes historiques, problèmes méthodologiques », p. 197.

¹⁴⁹ Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *Caritas*. Le baptême dans la société médiévale », p. 135.

¹⁵⁰ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 84.

¹⁵¹ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don... », p. 48.

¹⁵² *Ibid.*, p. 49.

du système social de l'*ecclesia*¹⁵³. La donation fusionne chaque fidèle donateur au système de relations de tous les fidèles de l'*ecclesia*, puisque la pratique du don répond aux principes à la fois du salut individuel de chacun et du salut collectif, à l'image de l'*ecclesia* comme royaume céleste de la cité de Dieu¹⁵⁴. Le parallèle entre l'*ecclesia* terrestre et l'*ecclesia* céleste nous permet de revenir sur la *caritas* comme élément transitant entre les deux. Puisque cet amour spirituel est universel et gratuit, la *caritas* sert de socle à l'organisation de la société médiévale, permettant alors de construire une unité chrétienne liant l'ensemble des fidèles à Dieu, au Christ et au Saint-Esprit, de même qu'aux Saints et aux morts. De cette façon, la *caritas* agit comme ciment social de l'*ecclesia*, parce que tous ses membres mettent en œuvre, dans un même mouvement, le modèle de l'amour spirituel de Dieu ; l'union spirituelle cimentée par la circulation de la *caritas* l'emporte sur toute autre forme de relation entre les hommes médiévaux, formant ainsi une *ecclesia* qui est pensée comme une fraternité des chrétiens fils de Dieu¹⁵⁵.

Dans cette *ecclesia*, la pratique du don s'insère alors selon une logique tout à fait particulière, car la donation est la manifestation de la *caritas*, à savoir l'élément qui permet d'unifier la communauté de chrétiens. À l'échelle de l'Europe occidentale chrétienne, un don offert par un donateur envers un établissement religieux s'insère dans une logique bien plus grande ; un don est non seulement dédié à une église précise, mais aussi à l'ensemble de la communauté chrétienne et à Dieu.

« Donner à telle ou telle de ces fondations, c'est, dans un même mouvement, donner aussi à l'*ecclesia* terrestre dans sa totalité et donner à Dieu. L'amour est le ciment de la première et ce qui la lie au second ; la circulation des dons matériels ou spirituels en est la manifestation pratique et inclut des circuits limités et localisés dans le système qui englobe la totalité de la fraternité chrétienne, passée, présente et à venir, dans l'ici-bas et dans l'au-delà. »¹⁵⁶

Par conséquent, chaque donation effectuée par les fidèles s'inscrit dans une volonté de manifester la *caritas* envers l'*ecclesia* et envers Dieu, renforçant ainsi leur lien d'appartenance à cette grande communauté chrétienne. Par le don, le donateur médiéval

¹⁵³ Nous pouvons aisément faire le parallèle ici avec la théorie de Maurice Godelier, qui insiste sur le fait que le don comme acte de donner est essentiel à la production et la reproduction des liens sociaux dans une société. Maurice Godelier, *L'Énigme du Don*, p. 15.

¹⁵⁴ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 34.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 48.

prouve son amour de Dieu ainsi que sa capacité à incorporer les différents cercles qui articulent l'*ecclesia* entre l'ici-bas et l'au-delà¹⁵⁷. De plus, la logique eschatologique de la pratique du don est un moteur considérable pour les fidèles qui voient alors un moyen d'assurer le salut de leur âme, favorisant ainsi la prolifération des donations à l'Église. Cela permet de perpétuer et consolider les interactions religieuses et sociales dans le cadre de l'*ecclesia*. Cette conceptualisation idéologique de la pratique du don permet donc de comprendre la logique globale de la donation de la société chrétienne occidentale.

1.2.3. Les caractéristiques du don dans la société médiévale

La *caritas* nous permet de comprendre le système idéologique qui justifie l'ensemble des dons au Moyen Âge. Pour compléter notre tour d'horizon sur la pratique du don, il est essentiel de présenter les caractéristiques fondamentales de la donation que les médiévistes ont pu mettre en évidence. C'est pourquoi cette dernière partie expose, de façon très pragmatique, les trois caractéristiques de la donation dans la société médiévale occidentale pour ainsi avoir une idée claire et précise de cette pratique du don dans la société médiévale.

Tout d'abord, la véritable valeur d'un don se situe dans le geste plutôt que dans l'objet donné. En réalité, « le don ne peut avoir de valeur en soi : cette dernière se mesure et est mesurée par Dieu à l'aune de la charité fraternelle et de la *caritas* envers lui »¹⁵⁸. Le fait d'accomplir une donation envers un autre fidèle signifie que le chrétien recrée cet amour spirituel que Dieu a envers les hommes. Eliana Magnani aborde d'ailleurs cet aspect du don comme moyen pour le fidèle d'imiter Dieu. Dans les premiers siècles du christianisme, les échanges entre les hommes avec Dieu sont pensés en terme d'« *imitatio* », qui impose à tous les fidèles le même devoir de donner comme Dieu a lui-même donné¹⁵⁹. C'est donc dans le geste lui-même que réside la véritable valeur. Cette valorisation du don « suivant la doctrine de la charité a été fixée très tôt par les Pères Grecs et Latins [et elle] impose à tous les fidèles, quel que soit leur rang [social], le même devoir de donner comme Dieu a donné »¹⁶⁰. Dès lors, le don n'a d'autre finalité que l'amour que porte chaque chrétien à son prochain, ce qui amène

¹⁵⁷ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 36.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵⁹ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 3.

¹⁶⁰ *Ibid.*

le donateur à rechercher le bien de son prochain, par amour pour lui et pour Dieu, et non pour ses propres intérêts¹⁶¹. Un tel geste a une valeur spirituelle considérable par rapport à la question du salut de l'âme. Il possède également une profonde valeur sociale. Cette concrétisation de l'amour chrétien par la donation peut avoir des répercussions sociales considérables. Si nous prenons l'exemple de l'aristocratie qui ne cesse de donner aux églises et aux monastères, les donateurs vont alors recevoir une reconnaissance de la part des établissements religieux donataires en étant intégrés au sein des monastères par les offices religieux et les prières que les moines leur réservent. Comme nous l'avons vu avec l'ouvrage de Barbara Rosenwein, lorsqu'un donateur offre des dons à Cluny, celui-ci devient le « voisin » de l'abbaye clunisienne, de saint Pierre et de Dieu, assurant au donateur et sa famille une place de choix au sein de l'abbaye et de l'*ecclesia*.

Ensuite, le don dans la société médiévale est également un geste libre et gratuit. Aucune contrepartie ne peut être exigée à la suite d'un don. Exiger un contredon reviendrait même à renier l'amour spirituel divin au détriment des intérêts personnels, une action que l'Église condamnerait avec ferveur. Le don, par l'effet de sa gratuité, exprime son caractère spirituel, donc immatériel et pur ; la force de cet acte relève justement de la manifestation d'une volonté bonne et libre en toute conformité avec la charité chrétienne¹⁶². Anita Guerreau-Jalabert résume cette idée :

« La nécessaire conformité du don à l'esprit de charité implique aussi qu'il soit fait sans attente d'un contredon. Librement effectué du côté du donateur, il ne peut en théorie contraindre le bénéficiaire à quelconque don en retour. [...] En fait, c'est l'idée d'une obligation mécanique de rendre quelque chose en échange d'un don qui est rejetée : chacun étant soumis à la loi de la charité, chacun est poussé par l'amour à donner – mais en toute liberté. »¹⁶³

C'est pourquoi il est possible d'établir une différence formelle entre « échange » et « don » au Moyen Âge, puisqu'un échange suppose une contrepartie alors qu'il n'y en a aucune pour le don. Le caractère gratuit et libre du don dans le contexte médiéval nous apporte ici quelques clarifications sur les théories anthropologiques. D'abord, la gratuité du don au Moyen Âge entre en contradiction avec la théorie maussienne et les travaux des

¹⁶¹ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 42.

¹⁶² *Ibid.*, p. 42.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 43.

anthropologues. Aucun contredon ne peut découler d'une donation pieuse envers l'Église et envers Dieu, car comme l'affirme Jérôme Baschet : « En chrétienté, on donne et on reçoit, mais on ne saurait donner pour recevoir et, surtout, on ne reçoit pas parce que l'on donne »¹⁶⁴. Ensuite, le caractère « libre » du don dans la société médiévale fait en sorte que nous ne pouvons pas approcher le don en termes d'une fonctionnalité, car le don n'est pas effectué en réponse à une demande explicite de l'Église. Il s'agit plutôt d'un geste commis par la seule et unique volonté des donateurs qui agissent librement au nom de la « *caritas* », donc par amour pour le Christ, pour Dieu et en tant que membre de l'Église pour les autres fidèles.

Finalement, un don effectué dans ce sens comme transaction spirituelle suggère enfin l'implication de plusieurs acteurs. Il y a le donateur, la personne ou l'institution qui offre le don. Il y a aussi le donataire, l'institution qui reçoit le don. La troisième et dernière personne à intervenir est l'ensemble des entités comme les pauvres, les saints et les morts qui agissent en tant qu'intermédiaires vers l'au-delà, le Christ et Dieu. Cette intervention spirituelle est primordiale dans la concrétisation d'un don, puisque le fait de donner représente une action valorisée par Dieu qui a un impact favorable sur le jugement de l'âme des fidèles par celui-ci. Ainsi, « plutôt qu'une relation binaire entre donateurs et les moines/clergé, il faudrait voir une relation ternaire puisque tous les dons transitent nécessairement par Dieu »¹⁶⁵. Mais cette intervention divine ne concerne pas seulement Dieu. Les chartes de donations étudiées par les médiévistes font état de plusieurs autres acteurs de l'ici-bas aussi bien que de l'au-delà. Comme l'explique Eliana Magnani, un don « concerne une multitude d'acteurs : outre le donateur, le clergé et Dieu, il fait intervenir les pauvres, les morts et les Saints, constituant souvent différents niveaux d'intermédiation »¹⁶⁶. Les dons gratuits effectués à l'égard de Dieu et du Christ par l'intermédiaire des saints sont une manière privilégiée pour les laïcs de renouveler leur lien d'appartenance avec l'*ecclesia* et de s'attirer les faveurs de Dieu et de l'au-delà.

¹⁶⁴ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 240.

¹⁶⁵ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 2.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 3.

Dans ce premier chapitre, nous avons abordé les grandes lignes d'une réflexion conceptuelle concernant le don, tout en situant cette pratique au sein de la société médiévale. Les études sur la donation ont engendré de nombreux débats autant par les anthropologues que par les médiévistes. Pour les anthropologues, le don est un geste profondément social qui s'effectue selon des normes et des coutumes bien spécifiques lors de rituels précis qui se distinguent d'autres types de transferts et d'échanges de nature purement économique. Par le don, ses acteurs s'engagent dans un système d'engagement mutuel qui les lie socialement et spirituellement, tout en le situant au sein de leur société. Le don renouvelle les interactions sociales et religieuses des acteurs dans cette même société, confirmant leurs liens d'attachement envers celle-ci.

La seconde partie de ce chapitre nous a permis de constater que les médiévistes ont analysé la donation au Moyen Âge selon différentes approches (juridiques, sociales, religieuses ou marchandes). Ceux-ci ont déterminé que la pratique du don dans la société médiévale est un geste qui est fondamentalement et profondément social et religieux. En effet, les systèmes de réseautage engendré par les donations répétées entre les familles aristocratiques et les monastères nous indiquent que le don agit comme catalyseur des liens sociaux et religieux sur plusieurs niveaux : entre une famille aristocratique et un établissement religieux, entre les laïcs et les clercs, entre la famille terrestre et la famille céleste, entre l'ici-bas et l'au-delà, comme nous le démontrent les sources ecclésiastiques concernant les donations. À cela, nous devons ajouter que la « *caritas* » joue un rôle essentiel dans l'élaboration et l'application de la pratique du don organisé par l'Église. Effectuer une donation au nom de la *caritas*, c'est agir au nom de Dieu par amour pour lui et par amour envers son prochain. Le don est précisément le moyen par excellence qui permet aux donateurs d'affirmer cet amour spirituel et de confirmer leur place au sein de l'*ecclesia*. Par conséquent, le fidèle, en offrant des dons aux établissements religieux, s'insère dans un impressionnant système idéologique tout à fait unique qui est incarné par la *caritas*, et qui lui permet d'établir sa place dans la société autant sur le plan social que religieux. Sur le plan social, le don est une pratique familiale autant d'un point de vue charnel que spirituel. Le donateur, en offrant un don à un établissement religieux, inscrit également l'ensemble de sa famille charnelle au sens large dans une logique eschatologique de la rédemption de leur âme,

car le don concerne sa famille directe, ses ancêtres et ses prédécesseurs. De plus, ce même donateur effectue un don en conformité à la *caritas*, donc par amour envers l'ensemble de la communauté des fidèles chrétiens, qui constitue sa famille spirituelle. C'est pour cela que la pratique du don est également un geste profondément religieux. La reconnaissance de l'acte passe par une reconnaissance des autres fidèles et des instances ecclésiastiques. Le don répond à un besoin fondamental du fidèle chrétien, celui d'agir comme Dieu le commande et, par le fait même, d'effectuer un pas de plus en direction du salut de son âme. C'est pourquoi certains médiévistes considèrent la *caritas* comme le centre névralgique du discours de l'Église pour cautionner la pratique du don et la clé pour nous permettre de comprendre la donation dans la société médiévale.

Cependant, ce grand survol historiographique et théorique de la donation au Moyen Âge ne peut être complet. Comme il l'a été présenté dans l'introduction, la grande faiblesse de l'historiographie médiévale du don ne concerne pas les études sur la pratique elle-même, mais plutôt sur le faible nombre d'études de cas concernant le don au sein d'un territoire et d'une période précise. Il est donc, pour le moment, irréaliste et imprudent d'émettre une définition précise de ce qu'est le don, car il est fort probable que cette définition change à la suite de notre analyse du corpus qui nous intéresse. Si, à la suite de ce premier chapitre, nous comprenons davantage la mécanique de la donation de même que sa logique idéologique au sein de la société médiévale, il est fort probable que de nombreuses précisions vont devoir être ajoutées avec l'analyse de notre cadre spatio-temporel. C'est pourquoi le chapitre suivant propose une analyse approfondie du cadre spatio-temporel auquel nous nous intéressons dans ce mémoire, c'est-à-dire l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et le prieuré Saint-Martin-des-Champs en Île-de-France au XII^e siècle.

CHAPITRE 2. L'Île-de-France au XII^e siècle : le contexte historique idéal pour la pratique du don

La pratique du don envers l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et le prieuré Saint-Martin-des-Champs a été fortement influencée par l'environnement dans lequel ils ont évolué. Avant d'en faire l'historique, il faut tout d'abord établir le cadre spatio-temporel de l'Île-de-France, et plus précisément celui de la ville de Paris. Dans ce chapitre, nous aborderons en premier lieu le contexte géopolitique de l'Île-de-France, territoire correspondant au domaine royal des rois capétiens. Les deux établissements monastiques à l'étude ont nécessairement été affectés par les politiques et les décisions royales concernant cette région. Nous chercherons à comprendre l'implication des rois de France au sein de ce territoire de même que son évolution tout au long du XII^e siècle. Cela nous permettra de commencer notre réflexion sur la relation entre la royauté française et les deux monastères parisiens à l'étude. Par la suite, nous analyserons l'enracinement remarquable de l'Église au sein du domaine royal. Les deux monastères bénédictins de notre recherche ne sont que deux institutions ecclésiastiques parmi tant d'autres en Île-de-France, et leur développement est intimement lié à l'effervescence et l'affirmation constante de l'autorité ecclésiastique sur cette région. Il est fondamental d'approfondir la relation complexe qui liait les rois de France à l'Église. Les fondations de cette relation pourront ainsi nous permettre d'élaborer quelques pistes de réflexion sur les motifs entourant les donations des rois des Français. Dans un second lieu, nous présenterons un historique détaillé de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et du prieuré Saint-Martin-des-Champs, entre autres grâce à une première analyse des chartes de notre corpus. Ce chapitre nous permettra d'entamer plusieurs observations préliminaires quant à la structure et au développement du don dans ces deux monastères tout au long du XII^e siècle.

2.1 L'Île-de-France et Paris au XII^e siècle

L'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et le prieuré Saint-Martin-des-Champs se situaient sur le territoire du domaine royal en Île-de-France, plus précisément de périphérie de la ville de Paris. Pour deux raisons majeures, le XII^e siècle est, dans le cas du domaine royal, une période particulièrement intéressante pour notre étude du don. La première concerne

l'affirmation graduelle du pouvoir royale sur l'Île-de-France durant les règnes des trois rois capétiens de cette période : Louis VI Le Gros (1108-1137), Louis VII le Jeune (1137-1180) et Philippe II Auguste (1180-1223). Leur action politique a permis d'assurer la stabilité du domaine royal et des établissements religieux qui y résidaient, établissant ainsi un cadre propice de la circulation de donations pieuses tant de la part de la royauté que de l'aristocratie française. La deuxième raison concerne la forte présence de l'Église en Île-de-France, et plus particulièrement à Paris¹⁶⁷. De ce fait, il en découle une relation indéfectible entre les établissements ecclésiastiques et le réseau féodal, à commencer par la royauté française. L'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et le prieuré Saint-Martin-des-Champs ont donc bénéficié de l'effervescence de l'Île-de-France durant tout le XII^e siècle. Cela a largement valorisé leurs développements perpétuels à tous les niveaux (économique, politique, religieux et social), tout en étant épargné de guerres et de conflits majeurs qui auraient pu déstabiliser leurs activités sociales et spirituelles.

2.1.1. La royauté française au XII^e siècle : entre stabilité et consolidation.

Sous le règne de Philippe I^{er} (1060-1108), le contrôle territorial de l'Île-de-France par la royauté française était loin d'être acquis en raison des nombreuses querelles entre la royauté française et les châtelains de cette région¹⁶⁸. Au début de son règne, Louis VI a hérité d'un royaume morcelé et affaibli par des conflits internes sur lequel il n'avait qu'un pouvoir limité. Devant ces querelles territoriales intestines, Louis VI a cherché à reconstituer le pouvoir de la couronne française sur son domaine royal. Cela était essentiel pour accumuler les ressources nécessaires à la gouvernance du royaume, pour instaurer une autorité royale forte et pour assurer le transfert des pouvoirs royaux aux successeurs de la dynastie capétienne¹⁶⁹. Pour y parvenir, Louis VI, guidé par son principal conseiller Suger l'abbé de Saint-Denis, a établi son autorité royale sur les sires belliqueux de l'Île-de-France de deux façons.

Tout d'abord, le recours à la force était inévitable pour Louis VI qui, malgré un pouvoir affaibli, est parvenu à mettre au pas les quatre grandes familles aristocratiques qui menaçaient

¹⁶⁷ Jacques Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval*, p. 269-270.

¹⁶⁸ Yves Sassier, *Royauté et idéologie au Moyen-Âge*, p. 257.

¹⁶⁹ Claude Gauvard, *Le temps des capétiens*, p. 80.

son pouvoir à l'intérieur de l'Île-de-France : les Montfort, les Garlande, les Rochefort et les Puiset¹⁷⁰. Ensuite, Suger a développé la doctrine de la suzeraineté royale, qui définissait d'une part que le roi est au sommet d'une hiérarchie féodale. De ce fait, la position qui précède le roi dans cette hiérarchie est formée par les princes territoriaux qui devaient tous l'hommage au roi. Puisque le roi est au sommet du système féodal, qui est d'ailleurs en perpétuelle formation durant le XII^e siècle¹⁷¹, il ne devait l'hommage à personne¹⁷². C'est pourquoi Louis VI a imposé son autorité en multipliant ses vassaux directs, en augmentant ses ressources financières par le biais du jeu des fiefs-rentes envers ses nouveaux vassaux¹⁷³ et en réunissant les principautés territoriales de l'Île-de-France pour reconstituer son domaine royal¹⁷⁴.

Le roi est ainsi devenu le seigneur direct des princes qui ont auparavant contesté le pouvoir de la couronne française¹⁷⁵. Louis VI a ainsi légué à son successeur, Louis VII le Jeune, un domaine royal pacifié, de même qu'une autorité royale reconnue et consolidée au sein du système féodal¹⁷⁶. Le règne de Louis VI constitue donc un point fort important concernant la stabilité du domaine royal, puisqu'il a imposé son autorité royale sur l'aristocratie française. De ce fait, les nouveaux vassaux du roi ont alors reconnu la souveraineté royale sur les territoires de l'Île-de-France. Le domaine royal n'était alors plus perçu comme de simples terres, mais bien comme un espace découlant directement de l'autorité des rois de France. Cependant, si l'autorité royale sur l'Île-de-France s'est renforcée sous Louis VI, le pouvoir du roi sur l'ensemble de son royaume y demeurait néanmoins fragile.

Louis VII, successeur du roi Louis VI à la suite de la mort accidentelle de son frère aîné Philippe, a été sacré roi en 1131 et a commencé à exercer le pouvoir royal à partir de 1135¹⁷⁷. Louis VII est toujours accompagné de Suger, conseiller de son père. Louis VII a perpétué l'œuvre entreprise par son père en menant une série d'expéditions contre les niveaux

¹⁷⁰ Régine Le Jan, *Histoire de la France. Origines et premiers essor 480 — 1180*, p. 272.

¹⁷¹ Jean-François Lemarignier, *La France médiévale : institutions et sociétés*, p. 128.

¹⁷² *Ibid.*, p. 258.

¹⁷³ Le fief-rente est un fief offert par le roi à un châtelain appauvri qui désire se renflouer. Celui-ci rend hommage au roi et devient ainsi son vassal. De ce fait, le roi lui concède un fief dont l'objet consiste en une rente annuelle fixée en argent ou en nature. Le jeu de fief-rente fournit deux avantages au roi des Français. D'abord, il assure une source de revenus annuelle stable. Ensuite, le roi possède sur son vassal un moyen de pression. *Ibid.*, p. 257.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 256-258.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 259.

¹⁷⁶ Régine Le Jan, *Histoire de la France...*, p. 271.

¹⁷⁷ Vincent Bernard, *Les Rois de France : De Clodion à Louis-Philippe*, p. 53.

supérieurs de l'aristocratie. Il n'a pas cherché à détruire les châtelains ni destituer les grandes familles aristocratiques, mais plutôt à les soumettre à son service en tant que vassaux, dont plusieurs deviendront des officiers royaux¹⁷⁸. Ces diverses expéditions lui ont permis d'étendre le domaine royal et d'y consolider son pouvoir. L'affirmation du pouvoir royal sur l'Île-de-France sous Louis VII a entraîné une distinction claire entre le domaine des rois de France et les autres fiefs appartenant à l'aristocratie. De ce fait, les châtelainies indépendantes du domaine royal ont peu à peu disparu au profit du roi Louis VII qui a incarné le chef du système féodal français¹⁷⁹. Pour gouverner, celui-ci s'est appuyé sur les familles aristocratiques, devenues ses vassaux, qui lui apportaient conseils et fidélité¹⁸⁰. Vers le milieu du XII^e siècle, le pouvoir de la royauté française se réaffirme, puisque Louis VII a désormais les moyens de gouverner efficacement son domaine et d'en tirer les ressources nécessaires pour entreprendre des programmes politiques plus ambitieux¹⁸¹. Cela lui a d'ailleurs permis d'entreprendre la seconde croisade en 1147. Entouré de la grande majorité de la hiérarchie féodale française, Louis VII a dirigé l'armée des croisés vers la terre sainte. Cette croisade, qui s'est résolue par un échec, ne demeure pas moins un exemple convaincant de la consolidation du pouvoir royal et des moyens du roi à constituer l'unité de son royaume auprès de la noblesse française¹⁸².

Le règne de Louis VII est cependant ponctué de plusieurs difficultés en lien avec la question de l'unité territoriale du royaume franc, dont la plus importante est la querelle l'opposant aux Plantagenêts et à la couronne anglaise¹⁸³. Néanmoins, le règne de Louis VII institue un nouvel éclat pour la royauté française puisque les rapports entre le roi et les princes se transforment au point de devenir un lien de dépendance stricte entre royauté et noblesse. L'Île-de-France et Paris sont devenus alors des points d'ancrage d'un territoire qui est reconnu par l'aristocratie française comme appartenant à Louis VII et constituant le domaine royal.

¹⁷⁸ Claude Gauvard, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècle*, p. 255.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 235-236.

¹⁸⁰ Ivan Gobry, *Histoire des Rois de France : Louis VII, père de Philippe II Auguste*, p. 60.

¹⁸¹ Régine Le Jan, *Histoire de la France. Origines et premiers essor 480 — 1180*, p. 272.

¹⁸² Claude Gauvard, *La France au Moyen Âge...*, p. 232.

¹⁸³ Vincent Bernard, *Les Rois de France : De Clodion à Louis-Philippe*, p. 55.

En 1179, Louis VII a fait couronner son fils Philippe II qui, à la mort de son père en 1180, est devenu le roi de France à seulement 14 ans¹⁸⁴. Le jeune âge de celui-ci n'a cependant pas posé de problème majeur, car son père Louis VII s'est efforcé à la fin de sa vie d'instaurer la paix au sein du royaume français et d'organiser la succession de la couronne de France à son fils. En 1185, Philippe II a pris les rênes du pouvoir royal à la tête du royaume de France¹⁸⁵.

Durant son règne, Philippe II n'a cessé d'agrandir son domaine royal, au point d'atteindre des proportions considérables. Toutefois, la gestion de ce territoire s'est avérée être un problème de taille. Au début de son règne, Philippe II constituait une cour royale itinérante pour assurer personnellement la gestion de ses prévôts et ses agents imposant l'autorité du roi sur le domaine royal¹⁸⁶. Cependant, ce type de gouvernance n'avait qu'une efficacité limitée sur la gestion d'un territoire qui, comme nous l'avons vu, n'a cessé de s'agrandir. Pour y remédier, le roi de France a entamé de profonds changements au niveau de l'administration de son domaine, en particulier la collecte des impôts et l'implantation de nouvelles instances permettant une meilleure gestion du domaine royal (le trésor royal, les archives royales, la chancellerie royale, les trésoriers militaires, les bureaux de comptes, etc.¹⁸⁷). Ces institutions témoignent des véritables changements effectués par Philippe II pour centraliser l'autorité royale en Île-de-France et sur le royaume de France. De plus, la décennie 1190-1200 est marquée par un véritable tournant dans la gestion du territoire royal. Ces nouvelles institutions ont permis un renversement du fonctionnement de la royauté française, où l'aristocratie française convergeait désormais vers le roi, alors qu'auparavant, Philippe II et ses prédécesseurs devaient traverser le domaine royal pour y établir leur autorité grâce à leur cour itinérante¹⁸⁸. Mais pour que ce changement s'effectue, Philippe II a dû concentrer ces institutions en un seul et même endroit. C'est donc vers 1200 que Paris est devenu le cœur de l'administration royale du domaine du roi et du royaume de France¹⁸⁹.

Grâce aux changements administratifs orchestrés par Philippe II, le royaume français s'est doté d'une véritable capitale, Paris, principale ville du domaine royal et du royaume. Plusieurs

¹⁸⁴ Vincent Bernard, *Les Rois de France : De Clodion à Louis-Philippe*, p. 56.

¹⁸⁵ John W. Baldwin, *Paris, 1200*, p. 129.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 155.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 207.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 208.

¹⁸⁹ *Ibid.*

transformations d'envergures effectuées par le roi en font le centre politique, administratif, religieux, économique et culturel du royaume français. Le premier changement est la construction du palais du Louvre dont la fonction reste diversifiée : administrative, juridique, militaire, politique, résidentielle. Il semble que le Louvre ait servi à toutes ses fonctions sous Philippe II puisqu'il en a fait le siège de la juridiction royale¹⁹⁰. C'est là que se situait la cour du roi, les archives et le trésor royal, de même que la chancellerie et la chambre de la justice souveraine du royaume¹⁹¹. La forteresse du Louvre est donc devenue le centre de la royauté capétienne au cœur du domaine royal ainsi qu'un lieu de référence pour l'aristocratie française, car c'est à cet endroit que les vassaux prêtaient le serment d'hommage au roi¹⁹². Le domaine royal sous Philippe II n'était alors plus reconnu par l'aristocratie française comme étant de simples terres comme les autres, mais bien un territoire dont la possession découlait directement de l'autorité royale¹⁹³.

Le deuxième changement concerne l'enceinte médiévale que Philippe II a décidé de construire en 1190 et qui est achevée en 1211-1212. Avec plus de 5100 mètres de long et 250 hectares de terrain, cette enceinte a ainsi défini Paris comme la plus grande ville fortifiée du royaume¹⁹⁴. La construction de cette muraille démontre la volonté de Philippe II à munir Paris d'une défense apte à protéger le cœur du domaine royal. Par conséquent, avec les fortifications et l'aménagement des diverses instances royales, Philippe II a doté Paris d'installations dignes d'une capitale pour gouverner le domaine royal et le reste du royaume. Le règne de Philippe II est un moment fondamental pour le royaume français, car là où les premiers Capétiens peinaient à établir leurs pouvoirs sur le royaume, Philippe II est parvenu à construire une véritable monarchie¹⁹⁵.

La consolidation graduelle du pouvoir royal sur l'Île-de-France au XII^e siècle nous amène à revoir plusieurs éléments concernant la relation entretenue par les rois de France sur ce

¹⁹⁰ Boris Dove et Claude Gauvard, *Le Paris du Moyen Âge*, p. 83.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 84.

¹⁹³ Jean-François Lemarignier, *La France Médiévale : institutions et sociétés*, p. 251.

¹⁹⁴ John W. Baldwin, *Paris, 1200*, p. 51

¹⁹⁵ Bruno Galland, *Philippe Auguste – le bâtisseur du royaume*, p. 202.

territoire. D'une part, le contexte géopolitique de la France du XII^e siècle est caractérisé par une lente consolidation du pouvoir royal en Île-de-France. La reconnaissance graduelle qui est progressivement reconnue aux rois français a transformé l'importance que revêt le domaine royal au sein du royaume. Grâce aux multiples efforts des rois pour accroître et consolider leur autorité, ceux-ci ont pu affirmer le pouvoir de la royauté française au sein du système féodal. D'autre part, en parallèle avec cette consolidation du pouvoir des rois de France, l'Île-de-France s'est agrandie progressivement durant tout le XII^e siècle. Le domaine royal est passé, de Philippe I^{er} à Philippe II, d'une mince parcelle de terre rongée par les conflits internes en un vaste territoire largement reconnu par l'aristocratie française comme lieu de pouvoir dépendant directement des rois de France. Comme le souligne Dominique Barthélemy, la royauté française a réalisé au XII^e siècle une double percée majeure, à la fois matérielle et conceptuelle¹⁹⁶. La remarquable accumulation de territoires, de prestige et de richesses symboliques a permis à la royauté française de s'élever au-dessus des principautés et d'instaurer un rapport distinctif entre eux et l'aristocratie¹⁹⁷. De plus, dans la deuxième moitié du XII^e siècle, l'apparition du concept d'un *regnum* a concrétisé la nette distinction entre le domaine royal des rois de France et des grands fiefs de l'aristocratie¹⁹⁸. Par conséquent, ce processus d'affirmation de la royauté a défini le XII^e siècle comme période charnière pour le développement de Paris et de l'Île-de-France, dont la paix et la stabilité ont permis d'assurer un accroissement sans pareil de ses institutions économiques, politiques et surtout, religieuses.

Alors, l'abbaye Saint-Pierre de Montmartre et le prieuré Saint-Martin-des-Champs ont eu l'opportunité de se développer sans difficulté. Cela a grandement favorisé leur expansion, tout en permettant de conserver et de consolider leurs relations avec la royauté et l'aristocratie. Entre 1108 et 1223, les deux établissements au cœur de notre étude ont ainsi profité de plusieurs donations provenant de la royauté et de l'aristocratie¹⁹⁹. Pourtant, la nature de la domination royale sur le domaine de l'Île-de-France et de Paris est également issue de la

¹⁹⁶ Dominique Barthélemy, *L'ordre seigneurial: XI^e-XII^e siècle. Nouvelle histoire de la France Médiévale*, p. 244.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 230.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Pour le prieuré Saint-Martin-des-Champs, nous cumulons 124 chartes de donations entre 1108 et 1223. Ces donations ont été faites sans interruption majeure (moins d'un an). Pour l'abbaye Saint-Martin-des-Champs, nous cumulons 37 chartes de donations entre 1134, date de fondation de l'abbaye, et 1223. Nous remarquons que ces donations ont été faites continuellement jusqu'en 1223 sans interruption majeure pour cette période, soit une donation tous les 3 ans environ.

relation privilégiée qui était entretenue entre l'Église et la royauté française. En effet, si la royauté française a su consolider son autorité au XII^e siècle, c'est grâce à l'appui de l'Église qui lui a permis d'asseoir la légitimité de son autorité.

2.1.2. *Le cœur névralgique du pouvoir ecclésiastique en France*

Au XII^e siècle, avec la concentration progressive des instances royales au cœur de Paris et la stabilité qui régnait en Île-de-France, les relations entre la couronne française et l'Église n'ont cessé de se renforcer²⁰⁰. Cette connexion unique unissant les le pouvoir temporel et spirituel de la société médiévale découlait de plusieurs facteurs. Tout d'abord, en tant qu'autorité de la société féodale française, les rois de France ont constamment cherché à légitimer leur pouvoir sur une base plus solide qu'en tant que simple seigneur trônant en haut de la hiérarchie féodale. Au XII^e siècle, la relation privilégiée entre l'Église et la royauté française était déjà bien implantée. Ce lien exceptionnel entre les deux instances de pouvoir se concrétisait par un rituel fondamental : le sacre du roi des Français par l'Église. En effet, la royauté française tenait son prestige du caractère sacré que Dieu lui conférait par l'entremise de l'Église et du rituel du sacre²⁰¹. Ce caractère sacré conférait aux rois de France un statut double.²⁰² Le roi était un homme semblable aux autres fidèles de l'Église, à savoir qu'il était profondément ancré dans le monde terrestre²⁰³. Cependant, en vertu du sacre royal, le roi obtenait un autre statut provenant de la grâce divine, puisque le rituel du sacre faisait surgir l'Esprit Saint dans l'âme du souverain²⁰⁴. Ce sacrement a profondément changé la nature et le statut du roi, car celui-ci ne demeurait plus seulement un homme, mais bien un roi chrétien qui incarnait sur terre l'image du Christ et qui était lié à Dieu et au monde céleste²⁰⁵. Par conséquent, le roi de France se définissait comme un roi chrétien dont la légitimité du pouvoir provenait de son caractère sacré octroyé par l'Église. Le sacre constituait ainsi un élément décisif de son pouvoir en le distinguant du reste de l'aristocratie française.

²⁰⁰ Avec le terme « Église », nous nous référons à l'institution ecclésiastique dans son ensemble au sein de Paris et de l'Île-de-France.

²⁰¹ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 208.

²⁰² Yves Sassier, *Royauté et idéologie au Moyen-âge : Bas-Empire, Monde Franc, France (IV^e-XII^e siècle)*, p. 281.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 282.

²⁰⁵ *Ibid.*

Comme nous l'avons mentionné, le roi ne devait hommage à personne, si ce n'est qu'à Dieu. En incarnant l'image du Christ sur terre, il incombait au roi des Français de nombreuses responsabilités envers l'Église, ce qui a davantage renforcé le lien qui les unissait. Par exemple, le roi avait le devoir d'assurer l'ordre et la paix, de défendre les églises, les pauvres, les veuves et les orphelins sur l'ensemble de son royaume²⁰⁶. En légitimant le pouvoir royal par la puissance divine, l'Église cherchait en l'autorité royale un protecteur de ses institutions contre les conflits seigneuriaux et les violences extérieures. De 1108 à 1223, les rois ont d'ailleurs largement cherché à instaurer ce qui était appelé la paix du roi²⁰⁷, qui consistait à assurer la protection des églises, du clergé et du patrimoine religieux²⁰⁸. Cette protection s'étendait également à l'ensemble des fidèles laïcs²⁰⁹.

Le rôle de protecteur des églises du roi de France est un élément qui revient régulièrement dans les chartes de donations, car les donateurs et les établissements religieux se tournaient vers le roi pour confirmer les chartes de donations, garantissant ainsi la protection royale des donations effectuées envers l'Église par l'aristocratie²¹⁰. Par conséquent, le sacre a permis à la royauté française d'obtenir de l'Église la légitimité d'exercer son pouvoir sur la société féodale et de devenir par le fait même la force protectrice de l'Église et des fidèles à l'intérieur du domaine royal et du royaume de France²¹¹.

Ensuite, cette relation privilégiée entre la royauté française et l'Église s'est également renforcée par les interactions perpétuelles entretenues entre les instances royales et les nombreuses institutions ecclésiastiques présentes au sein même de l'Île-de-France, et plus particulièrement à Paris. En effet, il y avait une concentration impressionnante d'établissements religieux dès le début du XII^e siècle, dont la plus haute instance ecclésiastique, l'évêque de Paris. Il s'agit d'un personnage important de la cité, car il est à la

²⁰⁶ Régine Le Jan, *Histoire de la France. Origines et premiers essor 480 — 1180*, p. 258.

²⁰⁷ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 214.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 214-215.

²⁰⁹ Jean-François Lemarignier, *La France médiévale : institutions et société*, p. 262.

²¹⁰ Sur les 160 chartes de donations analysées de notre corpus, 33 d'entre elles sont des chartes de confirmation de la part de l'un des trois rois de France entre 1108 et 1223. Il ne s'agit pas ici de donations faite par la royauté, mais bien des dons effectués par des membres de l'aristocratie française. Ces donateurs ont demandé aux rois français de confirmer leurs donations et d'y mettre le sceau royal pour ainsi garantir que les biens offerts en donation aux établissements religieux ne puissent être révoqués ni saisis par aucune autre personne hormis le monastère-donataire, sous peine d'excommunication.

²¹¹ Claude Gauvard, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècle*, p. 233.

fois un seigneur temporel jouissant de terres et de droits sur celles-ci, et un seigneur spirituel des églises et des paroisses de son diocèse²¹². Même si la source suprême de l'autorité ecclésiastique était le pape de Rome, le véritable chef de l'Église à Paris était incontestablement l'évêque. Celui-ci était à la tête de la hiérarchie ecclésiastique de l'Île-de-France et de la communauté des fidèles parisiens²¹³. Il avait pour tâche de mener ses fidèles au salut et d'organiser la vie religieuse de son diocèse, tant celle des clercs que celle des laïcs²¹⁴. Cependant, les évêques de Paris ont également eu un rôle politique de taille en tant que grands seigneurs fonciers de la société féodale et conseillers importants des princes et des rois²¹⁵.

Le siège épiscopal de Paris était un bénéfice prestigieux en raison de sa proximité avec la royauté française et les membres de la cour royale²¹⁶. Le siège de l'évêché de Paris, la cathédrale, était également un lieu de culte essentiel pour l'organisation des messes, des offices liturgiques, des fêtes religieuses et des bonnes œuvres au cœur de la cité²¹⁷. C'est d'ailleurs sous l'épiscopat de Maurice de Sully (1160-1196), l'un des plus importants évêques de Paris du XII^e siècle et proche conseiller des rois Louis VII et Philippe II, que la construction de la célèbre cathédrale Notre-Dame-de-Paris a commencée. De plus, en tant que figure d'autorité, les évêques de Paris, tout comme les rois français, ont également été les instigateurs de la rédaction de nombreuses chartes de confirmation de donation par l'aristocratie de biens et de terres sis sur le territoire de l'évêché de Paris²¹⁸.

Outre l'évêque de Paris, plusieurs autres pôles de pouvoir religieux étaient présents dans la capitale royale et dans ses environs. En effet, au XII^e siècle, il y avait une concentration très importante d'établissements religieux qui accumulaient des patrimoines considérables (terres, paroisses, seigneuries, etc.). De ce fait, plusieurs monastères, collégiales et prieurés se disputaient l'autorité ecclésiastique avec l'évêque de Paris sur des paroisses, des terres et d'autres droits seigneuriaux. Parmi ces établissements, il y avait par exemple les vieilles

²¹² Ce pouvoir était néanmoins limité au sein de Paris, puisque c'était la ville du roi. John W. Baldwin, *Paris, 1200*, p. 264.

²¹³ *Ibid.*, p. 213.

²¹⁴ Boris Dove et Claude Gauvard, *Le Paris du Moyen Âge*, p. 57.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Dans notre corpus, sur les 42 chartes de donations qui sont confirmées par des évêques, 16 d'entre elles ont été confirmées par les évêques de Paris entre 1108 et 1223. L'évêque de Paris est perçu comme la plus haute autorité ecclésiastique capable de garantir une donation envers un établissement religieux.

abbayes Saint-Denis, Saint-Germain-des-Prés, Sainte-Geneviève, Saint-Victor ainsi que le prieuré clunisien Saint-Martin-des-Champs²¹⁹. Ces établissements religieux étaient essentiels au développement de l'Île-de-France, puisqu'ils étaient les principaux acteurs de l'essor économique de la ville. Les généreuses donations qu'elles ont perpétuellement reçues leur ont permis d'accumuler énormément de richesses et de constituer un patrimoine considérable²²⁰. Ainsi, ces institutions religieuses favorisaient le développement économique de Paris et des campagnes avoisinantes parce qu'elles possédaient des seigneuries foncières qu'elles exploitaient. Leurs économies contribuaient également au développement de l'artisanat et des échanges commerciaux²²¹. Ces abbayes participaient enfin à la circulation des richesses à Paris en entraînant les bourgeois aisés et les aristocrates à pratiquer une certaine redistribution de leurs biens par le biais des donations aux institutions charitables contrôlées par le clergé²²².

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que ces établissements religieux ont également été responsables du développement du savoir à Paris. En effet, ils avaient pour tâche l'éducation et la formation des clercs ainsi que la fabrication de manuscrits²²³. À Paris, le monopole du savoir se trouvait donc entre les mains de l'Église, ce qui fait de la ville un centre du savoir important en Europe. À cela, il faut ajouter que ce monopole du savoir et de l'écrit entre les mains des clercs parisiens a fait de ceux-ci les candidats idéals pour la rédaction des chartes et des documents royaux. Sous Louis VII et Philippe II, la chancellerie royale s'est développée à un point tel qu'en 1201, elle engageait dix-sept clercs qui rédigeaient tous les documents royaux²²⁴.

2.1.3 L'ecclēsia à Paris et en Île-de-France au XII^e siècle

Au XII^e siècle, l'omniprésence de l'Église au sein de Paris et de l'Île-de-France et sa solide relation avec la royauté française et l'aristocratie nous révèlent une société qui ne pouvait se concevoir sans ses nombreux pôles religieux. Les diverses institutions religieuses parisiennes,

²¹⁹ John W. Baldwin, *Paris, 1200*, p. 265.

²²⁰ Boris Dove et Claude Gauvard, *Le Paris du Moyen Âge*, p. 14.

²²¹ *Ibid.*, p. 16.

²²² Dominique Barthélemy, *L'ordre seigneurial: XI^e-XII^e siècle. Nouvelle histoire de la France Médiévale Tome 3*, p. 187.

²²³ Boris Dove et Claude Gauvard, *Le Paris...*, p. 15.

²²⁴ John W. Baldwin, *Paris...*, p. 186.

telles que les paroisses et les monastères, incarnaient pour les fidèles leur point d'ancrage social et religieux auquel ils pouvaient s'identifier. La conceptualisation spatiale de la région parisienne s'effectuait en fonction des multiples institutions ecclésiastiques auxquelles les chrétiens pouvaient se rattacher. C'est pourquoi il semble opportun, dans un premier temps, d'aborder le concept d'encellulement pour concevoir l'organisation de Paris et de ses environs. Ce concept a été développé par Pierre Toubert et Robert Fossier²²⁵. Depuis, il a été repris par plusieurs médiévistes pour expliquer l'organisation spatiale et spirituelle des agglomérations urbaines et rurales au Moyen Âge. L'encellulement désigne l'instauration au XII^e siècle « des structures communautaires et du maillage stable des paroisses, unités fondées sur un modèle unique et spatialement discret. [...] La communauté paroissiale représentait la réalisation concrète achevée des liens de parenté spirituelle, exactement en même temps que la fixation d'une structure spatiale claire et rigide »²²⁶. Si l'encellulement a permis d'expliquer le regroupement spatial des communautés d'habitants autour des pôles religieux à de plusieurs endroits en Europe, l'Île-de-France n'a guère échappé à ce phénomène. À Paris, les multiples pôles spirituels ont mené à la consolidation spatiale de l'Église en diverses communautés chrétiennes, ce qui a concrétisé l'organisation des fidèles en périphérie des pôles religieux²²⁷. Cet encellulement en Île-de-France a eu deux conséquences bénéfiques dans la ville de Paris. La première est l'essor urbain de la cité médiévale. Comme l'explique Alain Guerreau, « l'ensemble du système social étant beaucoup plus fermement structuré, l'essor d'activités marchandes et artisanales regroupées n'apparaissait plus comme un danger pour la domination de l'aristocratie foncière qui sut fort bien tirer un excellent parti de ce nouveau développement »²²⁸. La seconde conséquence concerne l'unification des rituels au sein de pôle religieux. Les cérémonies liturgiques, dont la célébration eucharistique, étaient administrées par un seul et même célébrant ecclésiastique qui incarnait l'autorité religieuse au sein de sa communauté²²⁹. De plus, l'encellulement a permis l'encadrement systématique des lieux mortuaires et des cimetières, intimement liés à la paroisse. Cela ajoutait un lien

²²⁵ Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiévale. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e siècle à la fin du XII^e siècle*, Rome, École Française de Rome, 1973, 2 tomes. Robert Fossier, *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècles. Aspects économiques et sociaux*, Paris, PUF, 1982.

²²⁶ Alain Guerreau, « Le sens des lieux dans l'Occident médiéval: structure et dynamique d'un espace », p. 15.

²²⁷ *Ibid.*, p. 16.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 17.

d'appartenance très puissant au sein de la communauté paroissiale constituée autant des morts que des vivants²³⁰.

La théorie de l'encellulement explique l'organisation spatiale des nombreuses communautés chrétiennes qui se sont implantées progressivement à Paris et en Île-de-France tout au long du XII^e siècle. Toutefois, cette organisation spatiale a également façonné cette société dans un cadre idéal chrétien, c'est-à-dire en tant qu'*ecclesia*. Rappelons d'abord que le terme « *ecclesia* » renvoie à trois entités qui sont structurellement unies : la communauté des chrétiens, la communauté des clercs, qui constitue une part de la première entité, et finalement, le bâtiment dans lequel l'ensemble des fidèles se réunit pour effectuer les principaux rites²³¹. Ces trois entités représentaient un tout qui allait bien au-delà de l'institution qu'est l'Église, puisque l'Église ne trouvait son sens qu'en référence à cette famille spirituelle chrétienne qui était incarnée par l'*ecclesia*, comme l'indique Anita Guerreau-Jalabert :

« [...], le christianisme, qui constitue dans l'Occident médiéval le cadre général d'un système de relations sociales, de pratiques, de représentations du monde et de la société dont les éléments sont imbriqués dans une structure globale qui seul fait sens et dont l'évolution, entre le V^e et XVI^e, sinon le XVIII^e siècle, est précisément générée par ses propriétés fondamentales. C'est à l'intérieur de cette structure globale que se dessinent et se transforment les enjeux – de nature sociale – d'une compréhension, d'une interprétation, d'une appropriation d'éléments à forte valeur pratique et/ou symbolique. »²³²

L'*ecclesia* incarnait donc une seule institution et un seul système de représentation. Elle est l'une des clés majeures (sinon la clé principale) pour comprendre le fonctionnement du système social médiéval dans son ensemble et dans toute sa durée²³³. L'ensemble des interactions sociales s'exprimait selon le modèle de l'*ecclesia*, car la société médiévale était pensée en tant qu'un corps unifié par la religion chrétienne, qui constituait le pilier assurant le bon fonctionnement de cette même société. Dans le cas de notre étude, l'imposante communauté de fidèles résidant à Paris et en Île-de-France représentait l'exemple idéal de cette *ecclesia* en raison de l'omniprésence des pôles de pouvoirs ecclésiastiques auxquelles

²³⁰ Alain Guerreau, « Le sens des lieux dans l'Occident médiéval: structure et dynamique d'un espace », p. 17.

²³¹ Anita, Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et Caritas*. Le baptême dans la société médiévale », p. 135.

²³² Anita, Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », p. 221.

²³³ Alain Guerreau, « Le sens des lieux... », p. 5.

l'ensemble de la population était rattaché. Ces pôles d'autorité ecclésiastique au sein de Paris et en Île-de-France constituaient des endroits fixes reconnus par les fidèles comme leur lieu de culte²³⁴. Comme le souligne Alain Guerreau, « l'appartenance de tout chrétien à l'Église universelle [*ecclesia*] passait par son appartenance à une église locale »²³⁵. Le choix de Paris et de l'Île-de-France pour notre étude constitue le prisme idéal pour analyser les interactions concernant le don, puisque cette pratique était régie par une multitude de facteurs qui découlaient directement des manifestations concrètes de l'*ecclesia*. Au sein du domaine royal, le modèle de l'*ecclesia* était reproduit et perpétué par l'Église en incorporant l'ensemble des fidèles chrétiens au sein d'une vaste société chrétienne dont elle contrôlait toutes les sphères grâce à ses rituels, ses dogmes, ses institutions et ses coutumes.

Cette mise en contexte spatio-temporel de l'Île-de-France et de la ville de Paris au XII^e siècle présente un territoire et une période idéale pour analyser la pratique du don. D'une part, la lente consolidation du pouvoir des rois de France au courant du XII^e siècle a assuré la stabilité politique du domaine royal, ce qui a permis un développement sans précédent des nombreux établissements religieux. Les monastères comme l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et le prieuré Saint-Martin-des-Champs ont pu profiter de cette période de prospérité pour s'émanciper et s'implanter solidement au sein des populations. Cette stabilité politique, qui a perduré tout au long du XII^e siècle, n'a pu qu'être bénéfique pour la pratique du don, car l'aristocratie et la royauté ont pu consacrer des ressources et des richesses en donation aux établissements religieux du domaine royal et non aux conflits politiques. D'autre part, la présence de l'évêque de Paris et des nombreux pôles religieux tels que la cathédrale, les monastères, les hôpitaux et l'université ont fait de l'Île-de-France le cœur névralgique de l'institution ecclésiale du royaume français. L'Île-de-France est donc une région idéale pour étudier la pratique du don, car la communauté des fidèles qui y résidait, à commencer par la noblesse française, était en perpétuelle relation avec les instances ecclésiastiques qui contrôlaient l'ensemble des sphères de la société médiévale. Cette omniprésence de l'Église au sein du domaine royal que nous observons au XII^e siècle n'a fait que renforcer

²³⁴ Alain Guerreau, « Le sens des lieux dans l'Occident médiéval: structure et dynamique d'un espace », p. 7.

²³⁵ *Ibid.*

l'interdépendance des acteurs de la société médiévale française de l'Île-de-France avec cette *ecclesia*. Les relations constantes de l'aristocratie et de la royauté avec l'Église ont énormément influencé diverses pratiques, et celle de la donation en faisait partie. Ce grand tour d'horizon de l'Île-de-France nous amène maintenant à aborder concrètement l'historique des deux établissements monastiques qui nous intéressent dans le cadre de notre recherche.

2.2. L'univers monastique parisien

Maintenant que nous avons élaboré le contexte spatio-temporel de Paris et de l'Île-de-France au XII^e siècle, il est temps de s'interroger sur les deux établissements religieux qui constituent nos cas d'études : le prieuré Saint-Martin-des-Champs et l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre.

2.2.1. Le prieuré Saint-Martin-des-champs

Le prieuré Saint-Martin-des-Champs a été fondé sur la rive droite de la Seine en bordure de Paris par Henri I^{er} vers 1059. La tradition d'un établissement religieux remonte cependant à l'époque mérovingienne²³⁶. Dans les années 1990, les fouilles archéologiques sur le site du prieuré ont permis de mettre à jour quelques sarcophages mérovingiens, ce qui a permis de situer un établissement religieux antérieur au prieuré datant du VIII^e siècle²³⁷. Le prieuré a ainsi été précédé par une petite église dédiée à saint Martin dont la première mention remonte à 710 dans un diplôme de Childebert III²³⁸. Il est à nouveau question de cette église à la suite des raids normands et du siège de Paris en 885-886 lorsque le bâtiment a été détruit²³⁹. Le manque de sources ne nous permet pas de savoir ce qui est advenu du site à la suite de la destruction de l'église par les Normands.

²³⁶ « Saint-Martin-des-Champs », *Paris aux cent villages*, p. 17.

²³⁷ Charlotte Denoël, « La bibliothèque médiévale de Saint-Martin-des-Champs à Paris », p. 67.

²³⁸ Dans ce diplôme, Childebert III, roi des Francs, remet à l'abbaye de Saint-Denis la totalité des revenus provenant d'un marché qui est situé dans la cité de Paris, entre les églises de Saint-Martin et de Saint-Laurent. Il s'agit de la première mention d'une église dédiée à Saint-Martin. 1 (710) Charte de Childebert III, roi des Francs adjuge à l'abbaye de Saint-Denis la totalité des revenus de la foire de la fête de Saint-Denis, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre 1, p. 1-3.

²³⁹ La destruction de l'église Saint-Martin par les Normands est évoquée par un polytype partiel de l'église Saint-Pierre-des-Fossés. Charlotte Denoël, « La bibliothèque médiévale... », p.67.

À la fin de sa vie, le roi Henri I^{er} a décidé de reconstruire un établissement religieux dédié à saint Martin. Celui-ci a alors fondé une communauté de chanoines réguliers en 1059²⁴⁰. De taille d'abord modeste, cette collégiale abritait environ une douzaine de chanoines dirigés par l'abbé Engelard²⁴¹. La construction a débuté sous Henri I^{er}, mais celui-ci est décédé l'année suivante²⁴². C'est donc Philippe I^{er} qui a achevé la construction de Saint-Martin-des-Champs. Le 29 mai 1067, avec la présence du roi de France en personne et d'un nombre important de témoins importants, tant clercs que laïcs, l'abbaye collégiale parisienne dédiée à saint Martin a été solennellement dédicacée²⁴³. Cette dédicace est accompagnée de généreuses donations par Philippe I^{er} en la mémoire de son défunt père²⁴⁴. Ces dons de la part de la royauté française ont continué d'affluer, car dès le mois de mai 1070, un autre diplôme royal est venu confirmer de nouvelles donations de la part de Philippe I^{er}²⁴⁵. Ces donations ont marqué le début d'une longue et prospère relation entre la famille capétienne et l'établissement religieux dédié à saint Martin.

L'histoire de l'établissement monastique est marquée par un épisode important. En 1079, Philippe I^{er} a décidé de transférer l'abbaye collégiale et l'ensemble de son patrimoine temporel à l'abbaye de Cluny et à son abbé Hugues le Grand²⁴⁶. L'abbaye collégiale a alors

²⁴⁰ « Saint-Martin-des-Champs », *Paris aux cent villages*, p. 18.

²⁴¹ Neil Stratford. *Cluny 910-2010 Onze siècle de rayonnement*, p. 290.

²⁴² « Saint-Martin-des-Champs », *Paris aux...* p. 17.

²⁴³ Dans cette charte, le roi Philippe I^{er} procède à la dédicace de l'abbaye collégiale de Saint-Martin-des-Champs et confirme son temporel dans la région parisienne. De plus, il y est fait mention de 58 témoins présents avec le roi lors de la dédicace de l'établissement religieux. On y observe de grands seigneurs, de nombreux aristocrates et de hauts-ecclésiastiques, dont les plus importants sont le frère de Philippe I^{er}, Hugues, comte de Dammartin, Beudoïn comte de Flandre, Geoffroy évêque de Paris, Richard évêque de Senlis, Gauthier, évêque de Meulan, etc. 12 (1067) : Philippe I^{er} dédicace solennellement l'église collégiale Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 28-31.

²⁴⁴ Philippe I^{er} confirme le temporel offert en donation par son père le roi Henri I^{er}, et offre lui-même l'abbaye de Saint-Samson d'Orléans ainsi que la moitié du marché annuel établi par le roi sur le territoire du monastère. *Ibid.*

²⁴⁵ La charte du 5 mai 1070 vient confirmer plusieurs donations offertes par le moine Jehan du prieuré de Saint-Martin-des-Champs par le roi Philippe I^{er}. Celui-ci vient confirmer les largesses du moine Jehan qui ont permis la fondation d'un hôpital pour les pèlerins et les pauvres. Avec cela, le roi Philippe I^{er} offre plusieurs dons comme un moulin royal au Grand-Pont de la cité, un four et la permission d'en construire un autre dans l'enceinte fortifiée de Saint-Martin, et finalement, le péage sur un chemin passant à proximité du prieuré. 15 (1070) : Philippe I^{er} confirme le don du frère Jean et offre aussi plusieurs donations à l'église Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 33-35.

²⁴⁶ La charte datant entre le 24 mars et le 4 août 1079 vient confirmer le transfert de la collégiale de Saint-Martin-des-Champs à l'abbaye de Cluny. 18 (1079) : Philippe I^{er} transfère l'église Saint-Martin-des-Champs à

intégré le vaste réseau clunisien et elle est alors transformée un prieuré de moines bénédictins. Très rapidement, le nouveau prieuré a bénéficié de l'expansion de l'ordre clunisien en devenant l'une des plus importantes dépendances de Cluny grâce à l'acquisition de nombreux établissements religieux dorénavant sous sa tutelle²⁴⁷. L'expansion et la prééminence de Saint-Martin-des-Champs s'expliquent par deux éléments intimement liés. D'une part, la réforme grégorienne ne pouvait être que bénéfique pour le réseau clunisien, car cette réforme avait pour objectif la restauration spirituelle et morale de la société et l'indépendance du clergé par rapport au pouvoir de l'aristocratie laïque²⁴⁸. L'abbaye de Cluny y a alors vu une opportunité de renforcer la présence bénédictine au sein du royaume français tout en garantissant l'autonomie de ses établissements en abrogeant les tentatives d'intervention de la part des laïcs dans ses affaires religieuses²⁴⁹. Au XI^e et au début du XII^e siècle, l'Église considérait que la simonie était monnaie courante au sein du royaume français²⁵⁰. Devant ce fléau, la papauté a cherché à rétablir sa prédominance sur les biens ecclésiastiques qui se retrouvaient entre les mains du pouvoir temporel²⁵¹. C'est ce qui est arrivé au prieuré Saint-Martin-des-Champs. Celui-ci a bénéficié de la restitution des biens ecclésiastiques usurpés par les laïcs, dont un grand nombre de paroisses et de monastères en Île-de-France²⁵². Ces restitutions s'expliquent majoritairement par le flux important de donations à son endroit de la part de l'aristocratie et de la famille capétienne. Il est primordial d'ajouter que Saint-Martin-des-Champs et l'abbaye de Cluny ont reçu l'appui de la papauté en échange de leurs efforts pour le soutien de la réforme grégorienne. Les nombreuses bulles pontificales dans le cartulaire de Saint-Martin-des-Champs en sont la preuve puisque Rome a fréquemment confirmé l'ensemble des possessions constituant le temporel du prieuré clunisien²⁵³. La confirmation répétée des biens

l'abbaye de Cluny, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 38-39.

²⁴⁷ Les cinq filles de Cluny sont les établissements religieux suivant : le prieuré Notre-Dame de La Charité-sur-Loire, le prieuré Saint-Pierre-et-Saint-Paul de Souvigny, le prieuré de Sauxillanges, le prieuré Saint-Pancrace de Lewes, et finalement le prieuré de Saint-Martin-des-Champs à Paris. Charlotte Denoël, « La bibliothèque médiévale de Saint-Martin-des-Champs à Paris », p. 68.

²⁴⁸ Bernard Merdrignac, *La vie religieuse en France au Moyen Âge*, p. 84.

²⁴⁹ Marcel Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, p. 105.

²⁵⁰ Bernard Merdrignac, *La vie religieuse...*, p. 87.

²⁵¹ Jean-François Lemaignier, *La France Médiévale : institutions et société*, p. 204.,

²⁵² Jean-Pierre Ollivier. « L'évolution du temporel de Saint-Martin des Champs (XII^e-XV^e siècles) », p. 145.

²⁵³ Dans le cartulaire de Saint-Martin-des-Champs, nous avons pu compiler de nombreux exemples de papes confirmant les biens ecclésiastiques du prieuré. En voici quelques exemples : Urbain II en 1096, Calixte II en

ecclésiastiques de Saint-Martin-des-Champs par la papauté entre en parfaite harmonie avec le désir d'assurer l'autonomie des églises au sein de la Chrétienté devant le pouvoir aristocratique.

En plus du contexte de la réforme grégorienne, l'expansion du prieuré Saint-Martin-des-Champs s'est faite aussi grâce au lien privilégié que Cluny entretenait avec l'aristocratie et la royauté française, comme le souligne Jérôme Baschet :

« Cluny sait parfaitement répondre aux besoins d'une société dominée par l'aristocratie. Les moines clunisiens sont des spécialistes de la liturgie, à laquelle ils donnent une importance et un faste considérables, en particulier en ce qui concerne la liturgie funéraire et les prières pour les défunts. Les aristocrates de Bourgogne et des autres régions où s'implantent les clunisiens s'adressent à eux, parce que la liturgie des morts de Cluny les inscrit tout à la fois dans la mémoire des hommes et leur apporte une aide précieuse en vue de salut dans l'au-delà. C'est pourquoi les multiples donations — de terres et de seigneuries surtout, d'église et de dîmes aussi — qui convergent vers le monastère et ses dépendances, constituent la base principale de sa richesse. »²⁵⁴

Le prieuré clunisien a profité de la solide réputation de son abbaye mère en recevant les généreuses donations de l'aristocratie de l'Île-de-France²⁵⁵. Sa proximité à la ville de Paris lui a également été un autre avantage considérable. Il est d'ailleurs important de revenir sur les raisons qui ont pu motiver Philippe I^{er} à offrir la collégiale de Saint-Martin-des-Champs à Cluny. Au début de l'année 1079, l'abbé Engelard de Saint-Martin-des-Champs est décédé. Il n'est pas exclu que la vacance de l'abbatiai ait ouvert la porte vers ce projet de transfert de la collégiale à Cluny avec l'appui du roi de France²⁵⁶. Cette raison semble cependant peu convaincante. Si nous analysons la charte de 1079 concernant le transfert de biens du monastère de Saint-Martin-des-Champs, nous constatons que Philippe I^{er} a offert ce monastère et son temporel « *en donation pour la rémission de mes péchés, ceux de mon père géniteur [Henri I^{er}], de même que ceux de tous mes ancêtres, les rois français* »²⁵⁷. Philippe I^{er}

1119, Innocent II en 1143, Eugène III en 1147, Luce III en 1184, Célestin III en 1193, Innocent III en 1201 et Honorius III en 1218.

²⁵⁴ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 251.

²⁵⁵ Jean-Pierre Ollivier. « L'évolution du temporel de Saint-Martin des Champs (XII^e-XV^e siècles) », p. 146.

²⁵⁶ Cette explication est présentée dans plusieurs sources distinctes. Neil, Stratford. *Cluny 910-2010 Onze siècle de rayonnement* ; Charlotte Denoël, « La bibliothèque médiévale de Saint-Martin-des-Champs à Paris » ; « Saint-Martin-des-Champs », *Paris aux cent villages*.

²⁵⁷ « *Facio autem hanc donationem pro remissione peccatorum meorum et genitoris genitricisque meæ et omnium regum Francorum antecessorum meorum, [...]* ». 18 (1079) Philippe I^{er} transfère l'église Saint-Martin-

a cherché par le don de Saint-Martin-des-Champs à ce que la famille capétienne soit liée au réseau clunisien. Cluny et ses dépendances, comme l'a soulevé Jérôme Baschet, étaient largement reconnues par l'aristocratie au sein de l'Occident médiéval pour ses offices liturgiques et ses messes funéraires. La famille capétienne a donc sollicité l'appui de Cluny et de ses moines pour instaurer un établissement religieux clunisien près de Paris, en plein cœur de l'Île-de-France et au sein même du domaine royal pour profiter des bénéfices liturgiques clunisiens.

Supporté par l'abbaye de Cluny, l'aristocratie française et la famille capétienne, le prieuré Saint-Martin-des-Champs détenait tout le support nécessaire pour devenir une institution ecclésiastique reconnue dans le domaine royal. Son expansion fulgurante durant tout le XII^e siècle ne fait que confirmer son statut particulier. La popularité du prieuré est d'ailleurs bien exprimée à travers la grande quantité de donations reçue à cette période. Entre 1108 et 1223, le cartulaire contient un ensemble de 122 donations, ce qui constitue un nombre non négligeable de donations pour le prieuré parisien²⁵⁸.

Pour saisir l'importance du prieuré au sein du domaine royal, il est important de le situer, de même que l'ensemble de son temporel. Saint-Martin-des-Champs est situé au milieu de champs et de vignobles de grande valeur sur l'ancienne voie romaine au nord de Paris en direction de la ville de Senlis²⁵⁹. Cette situation a procuré de nombreux avantages au niveau économique, grâce, entre autres, aux péages et aux revenus issus du commerce parisien, dont les droits sur plusieurs marchés²⁶⁰. Saint-Martin-des-Champs possédait également plusieurs terres et quartiers parisiens qui sont sous sa domination seigneuriale²⁶¹. Une bulle pontificale

des-Champs à l'abbaye de Cluny, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 38-39.

²⁵⁸ L'ensemble de notre corpus correspond aux chartes de donations qui nous sont parvenues. Il faut tenir compte du fait que les donations reçues par des établissements religieux dépendant du prieuré parisien sont également des dons à Saint-Martin-des-Champs. Cela veut dire que le prieuré et l'ensemble de son temporel ont reçu une quantité considérable de donation qui dépasse largement les 122 chartes de donations compilées dans le cadre de ce mémoire.

²⁵⁹ Jörg Oberste, « Les Clunisiens et l'espace urbain en France — Les bourgs de Montierneuf à Poitiers et de Saint-Martin-des-Champs à Paris (XI^e-XIV^e siècles) », p. 76.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

de Calixte II datée de 1119 confirme toutes les possessions du temporel du prieuré parisien²⁶². Pas moins de 70 filiations de monastères, de seigneuries et de bourgs, y sont dénombrées, faisant de Saint-Martin-des-Champs l'un des plus grands propriétaires fonciers de l'Île-de-France²⁶³. Le vaste temporel du prieuré clunisien en périphérie de Paris ne constituait pourtant pas son seul avantage. Dans deux chartes distinctes, Louis VI a accordé de nombreux privilèges au prieuré clunisien²⁶⁴. En 1110, le roi a concédé, à la suite d'une demande des moines de Saint-Martin-des-Champs, les privilèges de basse justice sur tous les territoires et les populations appartenant prieuré²⁶⁵. Une autre charte royale de 1128 accordés par Louis VI, toujours à la demande des moines et du prieur, a soustrait les hommes résidant sur les terres du prieuré clunisien au service militaire de même qu'au tribunal du prévôt royal, octroyant ainsi la haute justice à Saint-Martin-des-Champs²⁶⁶. Le prieuré possédait un contrôle total de la justice sur son territoire ainsi que d'une main-d'œuvre garantie, puisque le roi a renoncé aux hommes résidant sur les terres de Saint-Martin-des-Champs pour garnir les rangs de l'armée royale²⁶⁷. Le prieuré se trouvait donc sous la protection et la générosité de Louis VI, ce qui a favorisé son expansion durant la première moitié du XII^e siècle²⁶⁸. C'est d'ailleurs durant cette période que de vastes travaux d'agrandissement du prieuré sont entamés, menant à la fortification complète de ce qui devint le bourg de Saint-Martin²⁶⁹. Au milieu du XII^e

²⁶² 157 (1119) : Bulle de Calixte II confirmant toutes les possessions de Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 245-250.

²⁶³ Cette bulle pontificale nous apprend que le temporel de Saint-Martin-des-Champs va bien au-delà de l'Île-de-France, puisque le prieuré possède également plusieurs terres et prieurés en périphérie de Londres, en Angleterre. *Ibid.*

²⁶⁴ Jörg Oberste, « Les Clunisiens et l'espace urbain en France — Les bourgs de Montierneuf à Poitiers et de Saint-Martin-des-Champs à Paris (XI^e-XIV^e siècles) », p. 81-82.

²⁶⁵ 130 (1110) Louis VI concède aux moines de Saint-Martin-des-Champs les privilèges de basse justice sur son territoire à Paris, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 207-209.

²⁶⁶ Le roi Louis VI indique que les hommes du temporel du prieuré de Saint-Martin-des-Champs ne peuvent être pris, sauf en flagrant délit, par la justice et par le tribunal du prévôt royal. Tous délits de justice seront portés devant la justice du prieur. 227 (1128) Louis VI accorde aux hommes de Saint-Martin le privilège de ne pouvoir être pris par la justice royale et de ne pas répondre au service militaire, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 48-49.

²⁶⁷ Jörg Oberste, « Les Clunisiens et l'espace... », p. 83.

²⁶⁸ Neil Stratford, *Cluny 910-2010 Onze siècle de rayonnement*, p. 291.

²⁶⁹ Le prieur Thibaud II, prieur de Saint-Martin-des-Champs entre 1132 et 1142, est à l'origine des nombreuses constructions qui vont considérablement agrandir le prieuré, dont le cloître, la salle capitulaire, le réfectoire, le cellier, les dortoirs, de même que le chevet gothique de la nouvelle église monastique. « Saint-Martin-des-Champs », *Paris aux cent villages*, p. 18.

siècle, ce bourg était une véritable agglomération suburbaine. Les bâtiments ecclésiastiques pouvaient accueillir plus de 300 moines, sans compter les nombreux bâtiments autour du prieuré qui constituaient un véritable complexe agricole avec greniers, pressoirs et celliers, moulins et fours, un hospice pour soigner les pauvres et les malades, ainsi qu'une hôtellerie pour héberger les visiteurs et les pèlerins en route vers Saint-Jacques-de-Compostelle²⁷⁰.

Comme le souligne Jörg Oberste, l'expansion du prieuré de Saint-Martin-des-Champs est attribuée à trois conditions : « en premier lieu, une bonne infrastructure et un rattachement aux routes transrégionales; en second lieu, un soutien énergique de la part des seigneurs en place et, enfin, un élément spécifique d'attraction (culte des saints, offres funéraires, etc.) en direction des donateurs et des laïcs »²⁷¹. Ce prieuré a été un point de départ de l'urbanisation de la périphérie de Paris, tel qu'observé auprès de plusieurs autres abbayes bénédictines comme Montierneuf à Poitiers, Saint-Pierre-et-Saint-Paul de Wissembourg et Saint-Mont de Remireront. Avec un temporel aussi imposant, il est indéniable que les moines de Saint-Martin-des-Champs devaient entretenir des contacts réguliers et permanents avec le monde extérieur au prieuré.

Tout au long du XII^e siècle, Saint-Martin-des-Champs a donc profité de la stabilité politique rendue possible grâce à la consolidation du pouvoir royal en Île-de-France. Poursuivant ainsi son expansion grâce à la générosité des aristocrates et de la famille capétienne qui ont continué à offrir des donations, la communauté a élargi son temporel au point de fonder 16 prieurés bénédictins dépendants, d'administrer 14 seigneuries et de disposer de plus d'une centaine d'églises en Île-de-France²⁷². À la fin du règne de Philippe II, le prieuré et son bourg se sont retrouvés en marge des fortifications entourant Paris en tant qu'élément constitutif de l'agglomération urbaine parisienne. Nous pouvons donc considérer que ce prieuré est une partie intégrante de la capitale des rois français et que son implication au sein de toute l'Île-de-France par l'extension de son temporel en fait l'un des établissements religieux les plus puissants et les plus riches du domaine royal.

²⁷⁰ Charlotte Denoël, « La bibliothèque médiévale de Saint-Martin-des-Champs à Paris », p. 68 ; « Saint-Martin-des-Champs », *Paris aux cent villages*, p. 18.; Jörg, Jörg Oberste, « Les Clunisiens et l'espace urbain en France — Les bourgs de Montierneuf à Poitiers et de Saint-Martin-des-Champs à Paris (XI^e-XIV^e siècles) », p. 79.

²⁷¹ Jörg Oberste, « Les Clunisiens et l'espace... », p. 87.

²⁷² L'ensemble de ses informations est situé dans l'annexe de l'ouvrage de Jean-Pierre Ollivier, où celui-ci dresse une liste exhaustive de toutes les possessions du prieuré de Saint-Martin-des-Champs. Jean-Pierre Ollivier, « L'évolution du temporel de Saint-Martin des Champs (XII^e-XV^e siècles) », p. 150.

2.2.2. L'abbaye Saint-Pierre de Montmartre

Le second établissement religieux que nous proposons d'étudier est l'abbaye royale Saint-Pierre-de-Montmartre. L'histoire du site de Montmartre remonte à l'époque romaine. L'archéologie a mis à jour les vestiges d'un ancien autel romain dédié à Mercure²⁷³. La présence d'un complexe religieux est mentionnée dans divers documents mérovingiens du V^e siècle, confirmant l'existence d'une première implantation chrétienne sur « *Mons Mercurii* »²⁷⁴. Mais la première mention d'une église chrétienne remonte à 1096 dans un acte de l'évêque de Paris Guillaume de Montfort, qui a offert au prieuré de Saint-Martin-des-Champs certain bien ecclésiastique dont l'église Saint-Denis de Montmartre et une chapelle paroissiale des Saints-Martyrs²⁷⁵. La butte de Montmartre est constamment nommée dans les chartes de donation comme le « *Mons martyrurum* »²⁷⁶. En effet, depuis l'époque carolingienne, cet endroit est considéré comme un haut lieu de culte dionysien, puisque le lieu du martyre de saint Denis et de ses compagnons y était situé²⁷⁷. La première charte de notre corpus concernant l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre fait état d'une donation d'un chevalier nommé Gauthier, de son surnom le Payen. En 1116, celui-ci a offert une donation très intéressante à Saint-Martin-des-Champs :

*« Le chevalier, appelé Le Payen/le Paysan, baptisé Gauthier, et sa femme la comtesse appelée de son nom de baptême Hodierna, voulant imiter les exemples des Pères qui les ont précédés, ont donné de leurs biens et l'église, qui était situé dans la montagne appelée le mont des Martyres, au saint de l'église de Saint-Martin-des-champs, son autel et sa relique, au cimetière dans la cour, à l'office des moines, le tiers de la dîme des hôtes et la moitié des terres arables en sa possession. Cela a été dit devant le public de la basilique de Saint-Martin-des-Champs [...] »*²⁷⁸.

²⁷³ « Montmartre des Abbayes », Paris aux cent villages, p. 15.

²⁷⁴ Michel Robin, *Le terroir de Paris*, p. 209.

²⁷⁵ « Montmartre des Abbayes », Paris aux... , p. 14.

²⁷⁶ Dans les 42 chartes de notre corpus où il est question de la butte de Montmartre, cet endroit est référé comme le « Mont des Martyres », qui deviendra par la suite l'appellation de « Montmartre ».

²⁷⁷ « Montmartre des Abbayes », Paris aux... , p. 14.

²⁷⁸ « [...] *Miles strenuus, Paganus appellatus, a baptisate Walterius, et uxor ejus a baptisate Hodierna comitissa nuncupata, imitari volentes precedentium patrum exempla, de possessionibus suis sancte beati Martini de Campis ecclesie dederunt ecclesiam que sita est in monte qui nuncupatur Monsmartyrum, altare videlicet et capsum, sepulturam et tantum atrii ubi fierent officine fratrum, decime tertiam partem et tertiam partem hospitum, terreque medietatem carruce ad possidendum. Hoc vero publice factum est in supradicta beati Martini de Campis basilica [...]* ». 1 (1116) : Donation de l'église de Montmartre au prieuré Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 57-59.

Cette donation nous expose que pendant près de 15 ans, entre 1116 et 1131, l'église située à Montmartre, ainsi que tous les biens énumérés dans cette charte, était incluse dans le vaste patrimoine de Saint-Martin-des-Champs et de l'abbaye de Cluny. Nous ne possédons malheureusement aucun document qui puisse nous éclairer sur cette période. En tant qu'établissement dépendant du prieuré clunisien, cette petite église paroissiale à Montmartre devait fort probablement recevoir les avantages du vaste réseau clunisien, tout en bénéficiant de l'administration des moines bénédictins du prieuré. Cette relation a cependant été de courte durée. La charte suivante de notre corpus date de 1131 et relate l'échange du monastère par le prieur Thibaud de Saint-Martin-des-Champs avec le roi Louis VI, la reine Adélaïde et leur fils nouvellement couronné Louis VII, contre l'église Saint-Denis-de-la-Chartre²⁷⁹. La prise de possession de l'église et de la chapelle de Montmartre par la famille royale marque le début d'une grande période de prospérité pour ce lieu.

Dès 1131, Louis VI et sa femme Adélaïde ont ordonné personnellement la construction d'une petite abbatiale de style gothique sur le mont des Martyres. L'abbaye de moniales bénédictines, renommée Saint-Pierre-de-Montmartre, est officiellement fondée en 1134. En plus de la charte de fondation, nous possédons de cette même année deux autres chartes mentionnant de généreuses donations par le couple royal à l'abbaye. Il est indéniable que la famille capétienne a entretenu une relation privilégiée avec Saint-Pierre-de-Montmartre, puisque la royauté française a offert aux moniales de nombreuses donations dans les années qui ont suivi sa fondation²⁸⁰. D'ailleurs, la vocation de cette abbaye est explicitement évoquée dans les chartes. Il s'agit d'une fondation mémorielle pour la famille capétienne. Saint-Pierre de Montmartre a été l'unique fondation religieuse directement issue de la commande de Louis VI²⁸¹. Les chartes de donations provenant de Louis VI, de la reine Adélaïde et de Louis VII envers l'abbaye Saint-Pierre de Montmartre entre 1134 et 1159 mentionnent qu'elles sont

²⁷⁹ « *Ego Teobaldus prior beati Martini de Campis, totusque ecclesie conventus notum fieri volumus tam futuris quam presentibus, quatinus ecclesiam Montis martyrum cum suis appendiciis Ludovico Dei gratia Francorum regi, et Adelaïdi eadem gracia regine, et Ludovico eorum filio jam in regem sublimato anno III° [...] »*. 2 (1133) : Donation de l'église de Montmartre au roi Louis VI, et à Adélaïde sa femme, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 59-60.

²⁸⁰ Entre 1134 et 1159, les rois Louis VI et Louis VII, ainsi que la reine Adélaïde, vont effectuer personnellement sept généreuses donations à l'abbaye de Montmartre.

²⁸¹ Philippe Plagnieux, « Saint-Pierre de Montmartre : un manifeste capétien », p. 40.

faites pour le remède de leur âme et de leurs prédécesseurs²⁸². Cette vocation est d'ailleurs répétée dans deux bulles pontificales des papes Innocent II en 1137 et Eugène III en 1147 qui ont confirmé respectivement la fondation de l'abbaye et sa fonction de veiller au salut de la famille royale²⁸³. Dans le même ordre d'idée, la vocation mémorielle de cette abbaye recherchée par la royauté française est cohérente avec le contexte politique en 1131. Au cours de la même année, Louis VI a perdu son fils aîné et successeur Philippe. La mort d'un fils a forcément été une épreuve douloureuse pour Louis VI, qui a vu la succession de la dynastie capétienne troublée. Le couronnement abrupt de Louis VII à la fin de l'année 1131 a coïncidé avec le début de la construction de l'abbatiale de Montmartre. Sa charte de fondation en 1134 présente le but premier de cet établissement ne peut être plus claire :

« Nous voulons faire savoir à tous nos fidèles, tant futurs que présents, que, pour le repos de notre âme et celles de nos prédécesseurs, sur les prières et conseils de notre très chère épouse Adélaïde, nous avons construit, avec l'aide de Dieu, une église et une abbaye sur le mont dit mont des Martyres. À cette église et aux moniales qui y servent Dieu, nous donnons et concédons [...] »²⁸⁴.

Le souci du roi Louis VI pour le salut de l'âme de son fils Philippe, des membres de sa famille et pour son propre salut, explique sa volonté d'investir l'abbaye Saint-Pierre de Montmartre d'une charge mémorielle liée à la famille royale capétienne²⁸⁵. Cette charge mémorielle est d'ailleurs perceptible par l'implication de la reine Adélaïde dans la fondation et la prise en charge de cette abbaye.

²⁸² « [...], *pro remedio anime nostre et predecessorum nostrorum, [...]* ». Les dix chartes de donations provenant de la royauté envers l'abbaye Saint-Pierre de Montmartre entre 1134 et 1159 ont toutes cette mention concernant le salut de l'âme des donateurs et de leurs prédécesseurs (Les numéros de chartes de notre corpus sont les suivants : 3, 4, 5, 7, 10, 11, 17, 19, 21, 24)

²⁸³ « [...] *atque juxta petitionem gloriosi filii nostri Ludovici Francorum regis et illustris regine Adelaidis uxoris sue, monasterium Montis-martyrum utriusque largitione pro animarum suarum salute et peccatorum remissione ditatum [...]* » 6 (1137) : Bulle d'Institution de l'abbaye de Montmartre, du pape Innocent II, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 67-69 ; « [...], *vestris postulationibus clementer annuimus, et prefatum monasterium ab illustris memorie Ludovico rege, ac Adelaidis regine uxoris sue assensu, pro animarum suarum salute et peccatorum remissione constructum atque ditatum, [...]* » 15 (1070) Philippe I^{er} confirme le don du frère Jean et offre aussi plusieurs donations à l'église Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 33-35.

²⁸⁴ *Notum fieri volumus cunctis fidelibus tam futuris quam presentibus, quod pro remedio anime mee et predecessorum nostrorum, et prece et consilio karissime uxoris nostre Adelaidis regine, ecclesiam et abbatiam in Monte qui Monsmartirum appellatur, actore Deo, construximus [...]*. Voir Annexe II. 3 (1134) : Charte de fondation de l'abbaye de Montmartre par Louis VI, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 60-63.

²⁸⁵ Philippe Plagnieux, « Un Chantier royal: Saint-Pierre de Montmartre (1131-1134) — Louis VI Le Gros et l'invention du Gothique », p. 14.

L'implication de la reine Adélaïde dans la fondation de l'abbaye de Montmartre et dans les donations répétées qui s'en suivent mérite de s'y attarder. Si chacune des trois chartes de l'an 1134 a comme auteur juridique le roi Louis VI, celui-ci mentionne explicitement que ses donations sont faites « à la demande et avec le conseil de ma femme, la reine Adélaïde »²⁸⁶. Par ses conseils et ses demandes adressées à Louis VI, la reine a semblé avoir joué un rôle essentiel dans la fondation de l'abbaye de moniales. Son engagement envers l'abbaye ne s'est pas arrêté là. Son nom figure dans toutes les chartes de donations effectuées par les rois Louis VI et Louis VII de 1134 jusqu'à la mort de la reine en 1154²⁸⁷. En plus d'offrir continuellement des donations aux moniales de Montmartre, elle a décidé en 1153 de prendre le voile et d'y devenir moniale. Cette conversion en fin de vie est un signe concret de la dévotion de la reine envers l'établissement de Montmartre. La charge mémorielle de l'abbaye envers la famille capétienne était ainsi renforcée par l'investissement personnel d'Adélaïde qui faisait désormais partie de la communauté des religieuses²⁸⁸. L'implication de la royauté française dans l'évolution de l'abbaye revêt un caractère particulier, puisque la reine Adélaïde est inhumée à l'intérieur même de l'église abbatiale de Saint-Pierre de Montmartre²⁸⁹. Encore aujourd'hui, la sépulture de la reine Adélaïde est située à l'intérieur de l'église abbatiale. Pour le milieu du XII^e siècle, il est exceptionnel de positionner une sépulture au moyen d'une effigie à l'intérieur même d'une église, ce qui est un privilège conféré seulement aux fondateurs et aux protecteurs des églises²⁹⁰. Adélaïde a semblé avoir eu ces deux rôles. En 1155, à la suite de son retour du pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle, Louis VII a

²⁸⁶ « [...] et prece et consilio karissime uxoris nostre Adelaidis regine, [...] ». Cette mention est présente exactement de la même façon dans les trois chartes de notre corpus en 1134 : 3 (1134) : Charte de fondation de l'abbaye de Montmartre par Louis VI, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 60-63 ; 4 (1134) : Donations de Louis VI à Saint-Pierre-de-Montmartre, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 63-65 ; 5 (1134) : Donation par le roi Louis VI, de la terre du Pré-Hildouin, et de la terre de Mirabel, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 65-66.

²⁸⁷ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine Adélaïde de Maurienne (1154) À Saint-Pierre de Montmartre : entre célébration mémorielle et béatification », p. 143.

²⁸⁸ Philippe Plagnieux, « Un Chantier royal : Saint-Pierre de Montmartre (1131-1134) — Louis VI Le Gros et l'invention du Gothique », p. 15.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine... », p. 147.

appris la mort de sa mère et a décidé de confirmer, en sa mémoire, les donations d'Adélaïde et d'en effectuer une lui-même²⁹¹. Sa charte atteste le rapport singulier entre la reine et l'abbaye :

*« Moi Louis, roi des Francs par la grâce de Dieu. Par vœux d'amour et d'engagement envers Dieu, nous devons prendre le chemin du pèlerinage de notre saint apôtre et patron Jacques. Et pendant que nous étions sur le chemin, Adélaïde, la reine de France et notre mère, en sa bonne mémoire et sa sainte confession, a quitté ce monde près du mont des Martyres, dans le collège consacré aux femmes, abbaye qu'elle a elle-même fondée et envers laquelle elle avait un amour spécial [...] »*²⁹².

Ce passage vient confirmer, d'une part, qu'elle a été l'instigatrice de la fondation de Saint-Pierre de Montmartre, et d'autre part qu'elle entretenait une affection particulière pour les moniales de cette abbaye. Cette volonté d'Adélaïde à intégrer la communauté du monastère qu'elle a elle-même fondé nous témoigne d'une affection cohérente avec la charge mémorielle de la famille capétienne. La relation privilégiée entretenue du vivant d'Adélaïde s'est renforcée lorsqu'elle est devenue moniale; cette relation s'est aussi perpétuée après sa mort en étant inhumée à l'intérieur de l'église abbatiale. Il faut ajouter que cette affection était réciproque, car les moniales se chargeaient de faire du tombeau d'Adélaïde un lieu de recueillement et de mémoire de la reine²⁹³. Aujourd'hui redressé contre le mur du bas-côté nord, il est difficile de situer l'endroit d'origine de la sépulture de la reine. L'hypothèse la plus plausible provient des résultats des fouilles du chevet de l'abbaye effectuée par Patrick Périn, qui a mis à jour plusieurs tombes médiévales parmi lesquelles un caveau qui pourrait avoir été celui de la reine. Ce caveau se situe près du grand autel²⁹⁴. Cet emplacement est cohérent avec la volonté des moniales à glorifier et vénérer perpétuellement la reine Adélaïde, dont le tombeau permet de célébrer la mémoire de la fondatrice et bienfaitrice de l'abbaye²⁹⁵. Comme le souligne l'historien Philippe Plagnieux :

²⁹¹ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine Adélaïde de Maurienne (1154) À Saint-Pierre de Montmartre : entre célébration mémorielle et béatification », p. 146.

²⁹² « *Ego Ludovicus Dei gracia Francorum rex. Amor Dei et votorum obligatio nos aliquando compulit ad sanctum Jacobum apostolum et patronum nostrum peregrinari. Et dum essemus in itinere, bone memorie Adelaidis regina Francie et mater nostra in sancta confessione migravit a seculo apud Montem martirum, in colegio sanctarum feminarum, quam sane abbaciam ipsa fundaverat et specialiter diligens, [...] »*. 19 (1154) : Donation de la terre, justice et seigneurie de Barbery, par Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 89-90.

²⁹³ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine... », p. 147.

²⁹⁴ Patrick Périn, « Paris, Église Saint-Denis devenue Saint-Pierre-de-Montmartre », p. 175.

²⁹⁵ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine... », p. 149.

« [...] la communauté pouvait se glorifier d'une origine prestigieuse et royale, matérialisée dans un monument commémoratif. Par le truchement d'un système de médiation circulaire, les moniales, bénéficiant de la présence du corps, pouvaient prier sur la tombe de leur fondatrice qui, en retour, devait pouvoir intercéder en leur faveur. En effet, Adélaïde devait probablement déjà être élevée au rang des *beati* dans la conscience des religieuses. C'est du moins ce que laisse transparaître la présence même du tombeau, extrêmement rare à cette période, prenant la forme d'un véritable reliquaire anthropomorphe »²⁹⁶.

Le monument funéraire de la reine de France confirme la vocation de l'abbaye en tant que fondation mémorielle²⁹⁷. Il n'est pas étonnant que le successeur de Louis VI et la reine Adélaïde aient perpétué leurs donations pour entretenir l'abbaye. Louis VII a été présent aux côtés de ses parents dès le début de la construction de l'abbaye. En plus de reconnaître l'abbaye comme lieu de sépulture de sa mère, il y a confirmé les dons effectués par ses parents tout en contribuant lui-même au patrimoine de l'établissement²⁹⁸. Pour ce qui est de Philippe II, il ne semble pas avoir effectué personnellement de donation à l'abbaye de Montmartre. Cependant, cela ne l'a pas empêché de confirmer quatre donations offertes aux moniales en provenance de nobles de son entourage²⁹⁹.

Le lien unique entre l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et la famille capétienne s'explique également par la situation géographique de l'établissement. Située en périphérie de Paris, l'abbaye de moniales a évolué dans un milieu rural. Les dimensions de l'église abbatiale sont relativement modestes, faisant environ 50 mètres de long, 17 mètres de large et 12 mètres de haut³⁰⁰. L'abbaye de Montmartre est restée un établissement sans grande envergure où le plan de l'abbatiale semblait répondre aux besoins liturgiques d'une paroisse rurale³⁰¹. De plus, les textes qui nous sont parvenus concernant l'abbaye ne font état d'aucune relique, confirmant que l'abbaye n'a guère été un lieu de pèlerinage³⁰². Cependant, son

²⁹⁶ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine Adélaïde de Maurienne (1154) À Saint-Pierre de Montmartre : entre célébration mémorielle et béatification », p. 151.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 150.

²⁹⁸ Louis VII est présent comme donateur secondaire dans toutes les chartes de donation effectuées par le roi Louis VI et la reine Adélaïde. De plus, Louis VII offre quatre donations aux moniales de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre.

²⁹⁹ Philippe II a confirmé quatre donations effectuées par des aristocrates de son entourage à l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre.

³⁰⁰ Philippe Plagnieux, « Saint-Pierre de Montmartre : un manifeste capétien », p. 43.

³⁰¹ Philippe Plagnieux, « Un Chantier royal : Saint-Pierre de Montmartre (1131-1134) — Louis VI Le Gros et l'invention du Gothique », p. 15.

³⁰² Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine Adélaïde... », p. 151.

emplacement sur la butte du mont des Martyres était un lieu de prédilection pour la célébration de messes et d'offices religieux, car si l'église abbatiale des religieuses était consacrée à saint Pierre, la chapelle paroissiale des saints Martyrs dédiée à saint Denis et à la Vierge Marie est demeurée accessible pour les fidèles comme lieu de culte local³⁰³.

Le contexte spatio-temporel du XII^e siècle en Île-de-France expose un cadre propice à la prolifération de la pratique du don envers le prieuré Saint-Martin-des-Champs et l'abbaye royale Saint-Pierre-de-Montmartre. Cette région a favorisé la circulation des biens par le don en raison de la stabilité politique et la solide implication de diverses institutions religieuses. De plus, Paris était le centre névralgique du dynamisme économique, politique et religieux de la France durant le XII^e siècle. Les deux établissements religieux que nous proposons d'étudier se sont donc développés dans un environnement tout à fait propice aux échanges avec le monde extérieur, favorisant ainsi un afflux constant de donations envers leurs institutions de la part de l'aristocratie française et de la royauté.

Ce flux de donation de la part de la noblesse française s'explique également par la relation privilégiée qu'entretiennent les deux établissements religieux avec l'aristocratie. L'abbaye royale Saint-Pierre-de-Montmartre a été fondée par la famille capétienne dans le but d'établir une vocation mémorielle à l'établissement de moniales. Cette abbaye entretenait donc un lien tout à fait unique avec la royauté. Le prieuré de Saint-Martin-des-Champs s'est appuyé sur la solide réputation de l'abbaye de Cluny pour favoriser son développement, sans oublier la réforme grégorienne qui a favorisé le rapatriement des biens ecclésiastiques détenus par la noblesse. La réputation qui a précédé les établissements clunisiens concernant leurs offices liturgiques n'a pas échappé à l'aristocratie de l'Île-de-France, qui a vu dans le prieuré de Saint-Martin-des-Champs une institution tout à fait apte à s'occuper du soin de leur âme et du repos éternel de leur famille. Dans notre étude sur le don en Île-de-France au XII^e siècle, ces deux établissements nous offrent donc deux cas d'étude tout à fait pertinents pour analyser globalement la pratique du don et sa fonction communicationnelle entre la noblesse et l'Église.

³⁰³ Philippe Plagnieux, « Un Chantier royal : Saint-Pierre de Montmartre (1131-1134) — Louis VI Le Gros et l'invention du Gothique », p. 15.

CHAPITRE 3. La pratique du don en Île-de-France au XII^e siècle.

Dans le premier chapitre, nous avons exploré les systèmes idéologiques qui légitiment le don au Moyen Âge. Cette pratique s'insérait dans une perspective eschatologique très large où le fidèle chrétien, en quête du salut de son âme, devait adopter certains comportements et pratiquer certains gestes pieux pour recevoir la miséricorde de Dieu. Le don figure parmi ces pratiques qui pouvaient avoir une influence positive pour le salut de l'âme des donateurs. Mais leur rédemption ne pouvait être garantie par l'Église, puisque le salut du fidèle n'était accordé que par Dieu³⁰⁴. Malgré cela, l'Église a tout de même réussi à monopoliser toutes les interactions entre les vivants et les morts en tant qu'intermédiaire de Dieu, de telle sorte que les laïcs devaient avoir l'aide du clergé pour commémorer leurs ancêtres. Comme Patrick J. Geary l'a expliqué, ce monopole des échanges entre les vivants et les morts par l'Église s'explique par trois raisons. D'abord, l'Église était la seule institution capable d'assurer perpétuellement, dans le temps et l'espace, la mémoire des défunts par la prière. En confiant au clergé la mémoire des morts, cela a permis de garantir aux vivants que les noms des défunts étaient continuellement présents lors des offices religieux, même si leurs descendants biologiques venaient à disparaître³⁰⁵. Ensuite, l'Église possédait le monopole des corps des défunts, permettant de situer dans l'espace ces morts au sein d'une communauté religieuse qui bénéficiait aussi de la présence des saints. Leur présence était bénéfique autant pour les défunts que pour les vivants³⁰⁶. Finalement, l'Église avait la prérogative de l'écriture, instrument ultime permettant de préserver dans le futur la structure des familles et leurs relations avec leurs morts, capacité qui s'avérait quasi impossible avec la tradition orale³⁰⁷. Ainsi, toute donation faite à Dieu, aux Saints et aux morts de la part des laïcs devait impérativement passer par l'Église.

3.1 Les réseaux de donateurs : le don comme geste de communication et d'échange spirituel entre l'aristocratie et l'Église

³⁰⁴ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 48.

³⁰⁵ Patrick J. Geary, « Exchange and interaction between the living and the dead in early medieval society », p. 91.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

Le premier point de ce chapitre cherchera à analyser les interactions qui sont entretenues par la pratique du don entre la royauté, l'aristocratie et les deux monastères qui nous intéressent. Nous aborderons d'abord la volonté des donateurs à incorporer, sur le plan idéal, la communauté de prière qu'incarnaient les établissements monastiques à l'étude pour ainsi se rapprocher de Dieu. Ensuite, nous analyserons le développement et l'évolution de la relation privilégiée entretenue entre la famille capétienne et les moniales de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et les moines du prieuré de Saint-Martin-des-Champs. Finalement, nous chercherons à inclure les familles aristocratiques dans notre équation de ces réseaux de donations. Constituant la grande majorité de notre corpus de source, nous allons analyser les relations qui étaient entretenues par différentes familles aristocratiques et les deux établissements monastiques à l'étude.

3.1.1 L'intégration des donateurs dans la communauté des prières

Les chartes de donations de notre corpus laissent entrevoir une volonté généralisée des donateurs à se rapprocher des établissements religieux à l'étude. Le don semble être un moyen d'établir un lien de communication et d'échange avec un monastère pour permettre aux donateurs d'incorporer de façon idéale une communauté de prière afin de préserver la mémoire de leur famille. Cette mémoire familiale fait appel à un vaste réseau qui inclut autant les vivants du présent, les morts et les futurs descendants. Pour les familles aristocratiques, la pratique du don est un moyen d'affirmer cette mémoire, tout en la célébrant par l'entremise de messes d'anniversaire funéraire au nom des défunts par les institutions monastiques à l'étude. Nous verrons que la donation permet d'instaurer un lien privilégié entre les donateurs et les établissements monastiques de Saint-Martin-des-Champs et de Saint-Pierre-de-Montmartre.

Une première analyse des chartes de donations révèle la présence récurrente de la notion de *memoria*. Le terme se réfère ici à un concept que Michel Lauwers, ainsi que plusieurs autres médiévistes, a abordé concernant les relations entre les vivants et les morts au Moyen Âge³⁰⁸. Nous définissons la *memoria* comme étant le souvenir que les vivants gardaient de leurs

³⁰⁸ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 125.

défunts³⁰⁹. Dans la charte de Louis VI qui confirme les donations faites par ses prédécesseurs Henri I^{er} et Philippe I^{er} au prieuré Saint-Martin-des-Champs, celui-ci insiste sur le fait qu'il souhaite inscrire sa mémoire et celle de ses prédécesseurs dans une charte écrite³¹⁰. Différentes formules en lien avec l'idée de la mémoire accompagnent régulièrement le nom d'une personne décédée, comme la mention « de bonne mémoire » (*bone memoria*), ou « d'heureuse mémoire » (*felicis memoria*)³¹¹. Sur les 160 chartes qui constituent notre corpus, ces deux formules sont explicitement mentionnées dans 32 chartes distinctes³¹². Ces formules présentes dans plusieurs chartes sont très intéressantes pour commencer notre analyse des liens sociaux qui unissaient les familles aristocratiques avec les deux monastères grâce aux dons.

Les chartes de donation des rois de France se réfèrent régulièrement à la mémoire des ancêtres de la famille capétienne, comme lorsque Louis VII vient confirmer les donations de ses parents à l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre pour leur mémoire³¹³. Ces formules sont également employées par les familles aristocratiques³¹⁴. En 1200, le seigneur Mathieu II de Montmorency offre un don à Saint-Martin-des-Champs pour commémorer la mémoire de son défunt arrière-grand-père, le seigneur Bouchard IV de Montmorency : « [...] *en la bonne et illustre mémoire de Bouchard* [IV de Montmorency] [...] »³¹⁵. Selon Michel Lauwers,

³⁰⁹ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 125.

³¹⁰ « *Ego Ludovicus, Dei gratia, Francorum rex. Quia cuncta que mundo fiunt, nisi cyrographi memoria recensentur, [...]* ». 140 (1111) : Louis VI confirme les dons de ses devanciers (Henri I^{er} et Philippe I^{er}) à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 220-222.

³¹¹ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres...* », p. 125.

³¹² Pour l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre, sept chartes font explicitement référence à la « *memoria* » sous les deux formes présentées par Michel Lauwers. Quatre d'entre elles proviennent de la famille capétienne et les trois autres ont pour auteurs des aristocrates et leurs familles (numéros d'identification des chartes du corpus de Saint-Pierre de Montmartre : 17, 19, 26, 42, 48, 59, 65). Quant au prieuré de Saint-Martin-des-Champs, 25 chartes mentionnent clairement la « *memoria* », dont neuf sont issues de la royauté française et le reste provient de familles aristocratiques (numéro d'identification des chartes du corpus de Saint-Martin-des-Champs : 127, 140, 161, 162, 177, 215, 235, 239, 242, 267, 291, 298, 304, 305, 323, 354, 402, 451, 507, 528, 553, 597, 628, 676, 753).

³¹³ « [...] *quod pater meus bone memorie rex Ludovicus et regina mater mea Adelaidis magnifice [...]* ». 17 (1153) : Confirmation par Louis VII des acquisitions de l'abbaye, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 85-87.

³¹⁴ Sur les 32 chartes où nous observons les mentions « *bone memoria* » ou « *felicis memorie* », 12 d'entre elles proviennent directement de la royauté française. Le reste provient de chartes issues de familles aristocratiques.

³¹⁵ « [...] *quod illustris vir bone memorie Buchardus [...]* ». Voir Annexe 1. 578 (1200) — Mathieu II de Montmorency assigne les revenus donnés en divers lieux à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 181-182.

plusieurs fidèles chrétiens demandaient à ce que l'on « fasse » mémoire d'eux, où que l'on célèbre leur mémoire pour entretenir le souvenir d'un défunt³¹⁶. Les chartes de notre corpus font souvent directement référence à ce désir des donateurs de préserver leur *memoria* et de perpétuer celles de leurs ancêtres. Au sein des familles aristocratiques et de la famille royale française, les donateurs n'envisageaient guère la préservation de leur mémoire autrement qu'en se situant au sein de la famille aristocratique à laquelle ils appartenaient³¹⁷. L'exemple le plus révélateur est la charte de donation d'Henri de France, abbé de Notre-Dame d'Étampes et frère du roi Louis VII, en faveur du prieuré de Saint-Martin-des-Champs :

« *Moi, Henri de France, par la grâce de Dieu, abbé de Notre-Dame d'Étampes, pour l'âme et la bonne mémoire de mon père le Roi Louis [VI] et de mon frère Philippe, ainsi que pour mes ancêtres et la mienne, pour transmettre un peu de soulagement et de soin dans l'autre vie, et puisque mes prédécesseurs ont fondé l'église de Saint-Martin-des-Champs [...]* »³¹⁸.

La *bona memoria* fait directement référence à son défunt père, le roi Louis VI, de même qu'à son défunt frère Philippe. Nous observons dans cette charte l'importance accordée par le donateur à inclure la mémoire de ses proches, vivants ou morts, dans le geste pieux qu'il a commis envers le prieuré Saint-Martin-des-Champs. Dans les chartes, les « ancêtres », les « prédécesseurs » et les parents apparaissent collectivement et ne sauraient être dissociés du donateur avec qui ils forment un groupe uni³¹⁹. Henri de France cherchait donc à positionner sa donation dans une logique mémorielle qui rejoignait la mémoire de ses ancêtres et de ses parents avec sa propre *memoria*. En tant que membre de la famille capétienne, la « bonne mémoire » constamment répétée dans les chartes royales se réfère à la qualité de l'ensemble des défunts qui ont tous contribué de génération en génération à l'émancipation de l'Église. Les membres vivants de cette famille, tels qu'Henri de France et Louis VI, se positionnaient avec la *memoria* familiale afin de s'attribuer la reconnaissance religieuse détenue par leurs

³¹⁶ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 122.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 163.

³¹⁸ « [...] *ego Henricus, Dei gratia, abbas ecclesie Ste Marie Stampensis, anime patris mei bone memorie Ludovici regis et fratris Philippi, sen eciam mee, vel aliorum antecessorum meorum, solacium aliquod in alteram vitam transmittere curavi ; et quoniam ecclesia Bti Martini de Campis ab ipsis antecessoribus meis fundata, [...]* ». 266 (1143) : Henri de France, abbé de Notre-Dame d'Étampes, approuve le don fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 131-132.

³¹⁹ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres...*, p. 163.

défunts prédécesseurs et pour joindre ce groupe spirituellement uni par leur qualité de bon chrétien dans la vie et dans la mort. Cette volonté de la part des donateurs à vouloir transmettre et entretenir la mémoire de leur famille et de leurs membres défunts répondait à un besoin bien précis : la commémoration des morts par la célébration de leur mémoire.

La commémoration des morts est, pour les groupes sociaux, l'une des formes élémentaires de prise de conscience identitaire familiale³²⁰. Au Moyen Âge, la commémoration renvoyait à la fois à la commémoration et la mémoire des défunts ainsi qu'à l'oraison de la mémoire par la prière³²¹. Pour les donateurs, la commémoration constitue une préoccupation importante qui nécessite d'être préservée et renouvelée. La charte d'Henri de France témoigne de l'idée que le soulagement souhaité par le donateur se réfère explicitement au soulagement de l'âme des membres défunts de la famille royale. Henri de France se tournait donc vers l'église Saint-Martin-des-Champs et ses moines pour le soin de son âme et celles de ses ancêtres. Ce monastère avait été fondé par ses prédécesseurs les rois Henri I^{er} et Philippe I^{er}. La communauté monastique de Saint-Martin-des-Champs était perçue par la famille capétienne comme étant l'institution qui pouvait effectuer au mieux la commémoration de la *memoria* royale. Nous pouvons également citer la donation du sénéchal du roi Louis VI, Anseau de Garlande, qui a offert un don à Saint-Martin-des-Champs pour que lui et sa famille soient dotés de bonnes mémoires et des bienfaits du monastère et du Christ³²². Les donateurs recherchaient à ce que leur *memoria* soit préservée à l'aide des bienfaits du prieuré clunisien et du Christ. Un autre exemple provient d'une charte de donation de la comtesse douairière de Vermandois Adèle et de son fils Raoul de Péronne, qui a imploré le monastère Saint-Martin-des-Champs pour que les moines intercèdent en leur faveur³²³. La *memoria* des donateurs et de leur famille ne peut être faite sans l'aide des moines clunisiens de Saint-Martin-des-

³²⁰ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 117.

³²¹ *Ibid.*, p. 126.

³²² « *His et aliis beneficiis bone memorie Ansellus prefatum dotavit monasterium et Xristum heredem fecit, [...]* ». 162 (1122) : Louis VI confirme la donation à Saint-Martin, par Gui le Rouge et sa femme Aélis, de l'église Notre-Dame et Saint-Jean à Gournay-sur-Marne, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 257-259.

³²³ « [...] *totum prefatum beneficium monasterio Sti Martini de Campis, quantum in eis erat, concesserunt, et ut idipsum nos quoque concederemus, humiliter imploraverunt.* » 161 (1120) : Adèle, comtesse douairière de Vermandois, et son fils, Raoul de Péronne, concèdent une donation à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 255-257.

Champs, car l'Église est considérée comme la seule institution à pouvoir concrétiser et valider la mémoire³²⁴. Mais de quelle façon cette commémoration se manifeste-t-elle?

Sur ce sujet, les chartes demeurent relativement vagues. Seulement 22 chartes de notre corpus nous présentent des exemples précis de bénéfices spirituels demandés par les donateurs. Ces imprécisions sont une caractéristique généralisée des chartes de donations du XII^e siècle, comme l'indique Michel Lauwers :

« [...] les donateurs agissent « pour le salut de leur âme », « pour leurs ancêtres » ou « pour leur mémoire », sans préciser la nature des services funéraires qu'ils attendent des communautés ecclésiastiques. Et lorsqu'ils font part de leurs souhaits, les indications qu'ils donnent dans les chartes restent généralement vagues. Sans doute parce qu'il leur importait avant tout de fonder une "mémoire éternelle", de se fonder dans un système de commémoration communautaire, quelles qu'en fussent les modalités liturgiques. »³²⁵

Seulement quelques chartes de donations confirment que les donateurs cherchaient à intégrer leurs familles dans un système de commémoration avec la communauté ecclésiastique. Le bienfait le plus populaire est de loin la célébration d'un anniversaire pour commémorer la mort du donateur³²⁶. Ces anniversaires funéraires avaient pour objectif de « conserver » et de cultiver la mémoire des morts par les religieux lors de célébration de messes et d'autres offices liturgiques³²⁷. La charte de donation de Geoffroi de Condecercf, évêque de Châlons-sur-Marne, exprime tout l'intérêt de celui-ci à offrir un don à Saint-Martin-des-Champs. Celui-ci a donné pour le salut de son âme et pour une fête liturgique lors de l'anniversaire de sa mort³²⁸. Tout comme l'exemple précédent, Aveline, veuve du seigneur Guillaume de Meulan, a offert une donation à l'église Saint-Martin-des-Champs pour ses enfants et elle afin d'obtenir un anniversaire annuel en leur mémoire de la part des moines³²⁹.

³²⁴ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 105.

³²⁵ *Ibid.*, p. 177.

³²⁶ Sur les 22 chartes concernant les divers bénéfices ecclésiastiques offerts par les moines, 18 chartes font référence à la célébration d'un anniversaire en la mémoire de la mort du donateur et de sa famille.

³²⁷ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres...*, p. 122.

³²⁸ « [...] *pro salute anime mee et anniversarii mei recordatione*, [...] ». 587 (1140) : Geoffroi Coudecercf, évêque de Châlons-sur-Marne, confirme à Saint-Martin-des-Champs cinq autels dans son diocèse, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 191-192.

³²⁹ « [...] *conditione, ut anniversarium ejus per singulos annos monachi facient*. » 291 (1147) : Aveline, femme de Guillaume le Queux de Melan, donne en pure aumône à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 163-165.

Un troisième exemple est la donation de Girard II de Boël, de sa fille Ligearde et de son gendre Gothier de Lannery. Nous pouvons lire dans cette chartre que « *le prieur et l'assemblée ont concédé, suite à cette donation de grâce, de fonder en ce lieu leurs anniversaires qu'ils célébreront annuellement* »³³⁰. Le chevalier Pierre de Cappy et sa femme Ève cherchaient aussi à célébrer leur mémoire par leur don aux moines de Saint-Martin-des-Champs : « [...] *qu'à chaque jour de la mort du défunt et pour ses parents et amis, qu'une célébration soit constituée en son nom chaque année et que son anniversaire soit fait solennellement à perpétuité* »³³¹. Ces quelques exemples confirment la volonté des familles à fonder une mémoire funéraire par l'entremise des moines du prieuré de Saint-Martin-des-champs, dont la tâche est la commémoration de la *memoria* par la prière.

Pour les donateurs soucieux du salut de leur âme, le don est un moyen d'instaurer une relation permanente avec une institution ecclésiastique et d'incorporer la communauté de prière des moines et des moniales³³². Barbara Rosenwein³³³ et Michel Lauwers³³⁴ ont ainsi démontré que le don joue un rôle structurant dans les interactions sociales et religieuses en tant que principale forme d'échange entre les familles aristocratiques et les institutions ecclésiastiques³³⁵. Les dons offerts à Saint-Pierre-de-Montmartre et à Saint-Martin-des-Champs génèrent une relation tangible entre les deux monastères et les donateurs, comme démontré par Rosenwein avec l'exemple de l'abbaye de Cluny³³⁶. Pour l'aristocratie, la donation est une manière d'incorporer la communauté de prière de façon idéale et d'obtenir

³³⁰ « *Et, hujus donationis gratia, concesserunt Prior et conventus jamdicti loci quod annuatim in ecclesia sua anniversarium [...]* ». 615 (1204) : Renaud de Mouzon, évêque de Chartres, ratifie l'abandon gracieux fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 219-221.

³³¹ « [...] *singulis diebus missam defunctorum pro ipsis et parentibus et amicis suis nominatim celebrari constituit, et eorum anniversarium quotannis sollempniter fieri in perpetuum.* » 628 (1204) : Simon II, évêque de Noyon, sur la déclaration de Robert, constate que ce dernier ayant légué au prieuré douze arpents de terre, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 233-234.

³³² Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 239-240.

³³³ Barbara H. Rosenwein, *To be the Neighbor of saint Peter - The social meaning of Cluny's property, 909-1049*.

³³⁴ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*.

³³⁵ Eliana Magnani. « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 311.

³³⁶ Barbara H. Rosenwein, *To be the Neighbor of saint Peter...*, p. 203.

l'aide d'un vaste réseau d'amis spirituellement puissants³³⁷. Cette aide spirituelle est très précieuse pour les donateurs, comme le souligne Michel Lauwers :

« La commémoration des morts représentait l'une des tâches principales des communautés ecclésiastiques : chaque jour, les moines et les chanoines célébraient la mémoire des membres décédés de leur communauté – une manière pour eux de façonner la communauté des vivants —, mais aussi celle des seigneurs locaux, les nobles. Dans les abbayes et dans les chapitres, les espaces réservés aux morts – qui ne se limitaient pas seulement aux cimetières – faisaient l'objet de réaménagements réguliers et jouissaient d'un statut particulier. »³³⁸

La perspective de la mort motive les donateurs à chercher refuge chez les spécialistes de la prière. Par exemple, Nicolas le Boucher a offert une donation pieuse aux moniales de Montmartre pour que lui et sa famille soient gardés sous leur protection³³⁹. Cette notion de protection renvoie à ce désir du donateur d'être inclus dans le réseau de prière des moniales. Une autre charte d'un aristocrate nommé Hugues Fresnel stipule que l'église Saint-Martin et ses moines ont fait de lui un partenaire en raison de sa donation en aumône³⁴⁰. Les chartes intègrent donc bien la logique mémorielle de préservation et de promotion de la *memoria* par l'incorporation de la communauté de prière des moines et des moniales et l'affiliation au prestige spirituel des moines³⁴¹.

Pour conclure cette première section, il est important d'établir une distinction nette entre notre analyse de la pratique du don et la théorie anthropologique du don-contredon. L'aide spirituelle recherchée par les donateurs pour préserver la *memoria* familiale est possible grâce à la pratique du don. Toutefois, il serait erroné de considérer cette aide spirituelle comme étant un simple contredon. L'Église et le clergé avaient comme vocation la prière pour le soin

³³⁷ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 239.

³³⁸ Michel Lauwers, « La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'Occident médiéval (diocèse de Liège XI^e – XIII^e siècles) », p. 4.

³³⁹ « [...] *predicti Bartholomeus et Emelina, et Nicholaus de portanda garentia*, [...] » 65 (1206) : Investiture donnée par Eude de Sully, évêque de Paris, de la voûte, dont il est question dans les chartes précédentes, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 143.

³⁴⁰ « [...] *autem donatione participem me fecerunt, et omnes antecessores meos et parentes meos, omnium beneficorum, vigiliarum, elemosinarum, omniumque bonorum que fiunt in ecclesia Beati Martini* ». 177 (1124) : Hugues Fresnel, du consentement de Pierre II de Maule, son seigneur, concède aux moines de Saint-Martin une voie et un cens, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p.289-290.

³⁴¹ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 192.

de l'âme de tous les fidèles chrétiens et de tous les morts³⁴². C'est d'ailleurs aux XI^e et XII^e siècles que l'Église a solennisé le culte collectif des morts. L'abbaye de Cluny a été un acteur important dans cette évolution. Depuis les années 1030, sous l'abbé Odilon, elle a institué la commémoration solennelle des défunts le jour de la Toussaint³⁴³. Au XII^e siècle, le soin des défunts par la prière s'est déployé à l'ensemble des morts au sein de l'*ecclesia*. Cette vocation globale du soin des morts de la part de l'Église a mis en place un vaste réseau spirituel liant les vivants et les morts par l'entremise des communautés ecclésiastiques³⁴⁴. Ainsi, lorsqu'une famille manquait aux obligations concernant les soins de leurs défunts, l'*ecclesia* s'en chargeait par une commémoration générale adressée à tous les morts³⁴⁵. Pour les donateurs, la pratique du don ne résultait donc pas d'un contredon spirituel de la part des moines et des moniales. La donation permettait plutôt d'établir un lien de communication et d'échange entre les donateurs et les monastères pour qu'ils puissent bénéficier de l'intercession du clergé régulier envers l'au-delà. Pour les monastères, la réception de dons n'est pas conditionnelle à la prière, puisque la prière pour les morts est, aux XI^e et XII^e siècles, l'une des fonctions essentielles des communautés religieuses³⁴⁶.

3.1.2. La famille capétienne : le donateur « idéal »

Il semble opportun de commencer avec la famille qui occupe une grande part de notre corpus et qui entretient un rapport unique avec les deux établissements à l'étude : la famille capétienne. Même si, par le sacre, le roi était considéré comme le « vicaire de Dieu »³⁴⁷, il demeurait néanmoins un homme laïc vivant avec la crainte concernant la rédemption de son âme et celles des membres de sa famille. Nous avons observé quelques exemples de chartes où la famille royale cherchait à préserver la *memoria* des ancêtres par les moines de Saint-Martin-des-Champs et les moniales de Saint-Pierre-de-Montmartre. Les nombreuses donations offertes à ces deux monastères par la famille capétienne laissent entrevoir une

³⁴² Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 140.

³⁴³ *Ibid.*, p. 141.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 145.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 197.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 387.

³⁴⁷ Yves Sassier, *Royauté et idéologie au Moyen-Âge : Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XII^e siècle)*, p. 296.

relation tout à fait singulière qui souligne le statut particulier de la famille royale au sein des deux communautés de prière.

Par la fondation de l'abbaye de moniales, la famille capétienne ne cachait pas du tout l'objectif d'obtenir une aide spirituelle des religieuses pour la rédemption et la préservation de la *memoria* de la dynastie capétienne. Plusieurs chartes datées d'entre 1134 et 1223 concernent directement des donations effectuées par la famille capétienne. Chacune des chartes formule explicitement que les dons sont effectués pour le salut de l'âme et celui des prédécesseurs, concrétisant ici le souhait du roi à ce que les moniales intercèdent en sa faveur. Il faut aussi souligner la générosité des trois plus grands donateurs qui ont fait preuve d'une bienveillance sans pareil envers l'abbaye royale de Montmartre : le roi Louis VI, la reine Adélaïde et leur fils le roi Louis VII³⁴⁸. Quelles raisons ont bien pu motiver la royauté à se tourner vers les moniales pour la commémoration de la *memoria* et le soin de leurs défunts?

Louis VI, Adélaïde et Louis VII louangeaient plusieurs qualités aux moniales et à leurs œuvres. La qualité qui revient le plus fréquemment est la dévotion des religieuses à Dieu et au Christ. Dans les cinq chartes de donations qu'il a offertes à l'abbaye de Montmartre, Louis VII a mentionné à chaque occasion que les dons étaient concédés à l'église de Montmartre et les religieuses au service de Dieu³⁴⁹ ou bien encore aux moniales dévouées à leur époux le Christ³⁵⁰. Le qualificatif « d'époux » au Christ renvoie ici à la dévotion totale des religieuses qui étaient considérées par l'Église et les laïcs comme les épouses du Christ³⁵¹. Cette dévotion leur a également voulu à quelques reprises la désignation de vierges³⁵², un second qualificatif

³⁴⁸ Si nous énumérons les nombreuses chartes de donations de notre corpus correspondant à ces trois donateurs envers l'abbaye royale Saint-Pierre-de-Montmartre, nous possédons, pour Louis VI, quatre chartes de donation et une charte de confirmation d'un don. Pour la reine Adélaïde, nous avons trois chartes de donations. Pour Louis VII, nous possédons cinq chartes de donations et trois chartes confirmant des donations de ces prédécesseurs. Finalement, nous ne possédons pas de chartes de donation effectuées par Philippe II, mais celui-ci a tout de même confirmé quatre donations par des chartes de confirmations de plusieurs aristocrates de l'Île-de-France.

³⁴⁹ « [...] *domui Montis martyrum et sororibus ibi Deo famulantibus* [...] ». 24 (1158) : Concession d'une charrette à deux chevaux par jour par le roi Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 94.

³⁵⁰ « [...] *sanctimonialibus que ibidem sponso suo Christo devotam* [...] ». 11 (1143) : Donation du verger de l'étang et du moulin de Saint-Léger, par Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 76.

³⁵¹ Michel Parisse, *Les Nonnes au Moyen Âge*, p. 173.

³⁵² Ce qualificatif de « vierges » est mentionné dans trois chartes distinctes par la royauté française : 10 (1142) : Donation de la ferme et des prés de Bethisy, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 75-76; 21 (1155) : Donation par Louis VII de la terre de Pierre le Coq, à Barbery, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy,

hautement symbolique qui caractérisait l'image que se faisait la famille royale des religieuses. Le terme de vierge fait ici directement référence à un modèle de vie religieuse féminine à l'image de la Vierge Marie. Les religieuses préservaient leur pureté et demeuraient dans un état de chasteté, tant charnelle que spirituelle, pour « faire de leur corps un vase de sainteté, un réceptacle tout empli de l'Esprit ou du Christ »³⁵³. Pour les vierges, la vie monastique signifiait le renoncement à la fondation d'une famille charnelle pour se dédier à leur unique époux céleste, le Christ³⁵⁴. Cette pureté des vierges est accentuée et valorisée dans les chartes, puisque la royauté soulignait également que les moniales faisaient preuve de pureté et de chasteté dans leurs dévotions à Dieu et au Christ³⁵⁵. Ces deux caractéristiques propres aux moniales leur étaient conférées en raison de leur statut. Ils étaient aussi directement liés à leurs bonnes œuvres.

Plusieurs chartes font état des bonnes œuvres des moniales de Montmartre grâce à leur infirmerie. Cette infirmerie a joué un rôle important dans l'action charitable des religieuses. La charte de donation de la comtesse Constance de Toulouse, fille unique de Louis VI et sœur de Louis VII, nous éclaire davantage sur l'infirmerie et les œuvres caritatives des moniales³⁵⁶. Ce lieu avait comme objectif de soigner les malades qui se présentaient aux religieuses. En effet, il n'était pas rare de remarquer des espaces réservés aux infortunés dans les monastères, comme les pèlerins, les infirmes, les pauvres, les étrangers ou les malades³⁵⁷. L'infirmerie de Montmartre accueillait des personnes en leur offrant gîte, nourriture et vêtements³⁵⁸. La charte de Constance de Toulouse développe davantage sur la raison qui l'a incité à offrir ce don; elle

Paris, H. Champion, 1883, p. 91-92; 26 (1160) : Charte de Louis VII restituant à l'abbaye de Montmartre la terre au Pont-la-Reine, *Ibid.*, p. 95-96.

³⁵³ Anne-Marie Helvétius, « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », p. 199.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 227.

³⁵⁵ « [...] *pudicitiam votivis obsequiis prosequuntur* [...] ». 10 (1142) : Donation de la ferme et des prés de Bethisy, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 75-76.

³⁵⁶ « [...] *cum sorores ecclesie Montis-martyrum antiquitus egrotari solerent, et cum communi victu refectorii ad convalescendum non possent refici* [...] *unde aliquando fragilitati humane egritudinis succurrerent, devote instituerunt. In hac institutione que vocatur infirmaria, [...]* » 32 (1171) : Donations faites à l'infirmerie de l'Abbaye par Constance, sœur du roi, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 107-109.

³⁵⁷ Léon L'Allemand, *Histoire de la charité — le Moyen Âge du X^e au XVI^e siècle*, p. 42-43.

³⁵⁸ Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, p. 65.

a agi conformément à la charité chrétienne³⁵⁹. Par sa donation, elle souhaitait venir en aide aux moniales pour qu'elles puissent continuer leurs œuvres caritatives et ainsi promouvoir la *caritas* envers les malades. L'œuvre charitable des moniales est présentée par la charte comme occupation complémentaire à la prière. Les deux tâches constituaient donc des volets de valeur égale du service au divin des moniales³⁶⁰. Par le don des ressources spécifiquement destinées à l'infirmerie de la part de Constance, la famille capétienne était liée aux bonnes œuvres ainsi qu'à la communauté de prière des religieuses de Montmartre.

Le statut particulier des moniales de Montmartre et leurs bonnes œuvres s'avéraient être deux éléments auxquels la famille capétienne accordait beaucoup d'importance. Ces deux qualités sont aussi attribuables à une religiosité et une dévotion plus fervente. Cette idée nous est confirmée par le préambule d'une charte de donation de Louis VII. En 1155, un an après la mort de sa mère la reine Adélaïde, Louis a souhaité honorer sa mémoire en offrant un don à l'abbaye. Rappelons qu'Adélaïde avait initié sa fondation et y avait trouvé sa sépulture. Le don en question concerne des terres et des possessions de la seigneurie de Barbarie, qui avaient déjà fait l'objet d'une donation par Louis VII au nom de sa mère en 1154 lorsque celui-ci avait appris son décès³⁶¹. Le préambule de la charte établit une comparaison entre les hommes laïcs du XII^e siècle qui aurait oublié la *caritas*, contrairement aux moniales des Montmartre qui possédaient bien cette vertu³⁶². En insistant sur la capacité des moniales à communiquer plus aisément avec Dieu, Louis VII soulignait leur lien particulier avec Dieu, le Christ et la sphère céleste. Cette union, portée par la prière perpétuelle et l'adoration de Dieu par les moniales, constituait la principale fonction des monastères de femmes. Cela explique pourquoi les laïcs y attachaient une grande importance³⁶³. De plus, l'importance du rôle joué par la reine Adélaïde au sein de cette abbaye en tant que moniale sous-entend qu'il y a une dimension de communauté spirituelle partagée entre la donatrice et les religieuses. L'affinité

³⁵⁹ « [...] *ex sola caritatis dilectione promote* [...] ». 32 (1171) : Donations faites à l'infirmerie de l'Abbaye par Constance, sœur du roi, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 107-109.

³⁶⁰ Michel Parisse, *Les Nonnes au Moyen Âge*, p. 222.

³⁶¹ 19 (1154) : Donation de la terre, justice et seigneurie de Barbery, par Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 89-90.

³⁶² « [...], *quoniam homines seculi, obliti caritatis, plus justo sua querunt, non est opus religiosi et maxime feminis devotis Deo communicare cum laicis* [...] ». 21 (1155) : Donation par Louis VII de la terre de Pierre le Coq, à Barbery, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 91-92.

³⁶³ Eileen Power, *Les femmes au Moyen Âge*, p. 116.

spéciale que les moniales et la reine entretiennent avec l'au-delà en raison de leur pureté était ainsi mise en évidence de la même façon dans d'autres chartes royales. À cet effet, la pureté spirituelle qu'incarnaient les moniales par leur statut particulier de vierge consacrée ainsi que leur mode de vie était un élément qui semblait avoir séduit les membres de la famille royale.

Nous devons ajouter à cela que l'affection particulière des rois de France aux moniales leur assurait la protection royale. Dans le royaume de France au Moyen Âge central, il était courant qu'un établissement monastique soit placé sous la protection de laïcs. Cette protection pouvait provenir de l'autorité royale, protectrice générale des églises du royaume, ou bien encore de l'autorité ecclésiastique locale telle que l'évêque³⁶⁴. Il était indéniable qu'un lien spirituel très fort unissait la royauté française aux moniales de Montmartre, considérant le fait que cette abbaye a été directement fondée par les parents de Louis VII et qu'elle était le lieu de sépulture de sa mère. La protection de l'abbaye de moniales et de son patrimoine par la famille capétienne témoignait la volonté de la royauté française à enraciner son affiliation au sein de cette communauté de prière. Cette affiliation ne peut être mieux exprimée que par l'intégration en tant que moniale à Montmartre de la reine Adélaïde et de son enterrement au sein de l'église abbatiale.

Dans le deuxième chapitre, nous avons déjà insisté sur le lien qui unissait les moniales et la reine Adélaïde. L'union entre les deux est symbolisée de façon permanente par le tombeau de la reine à Saint-Pierre-de-Montmartre³⁶⁵. Comme l'illustre Philippe Plagnieux, cette sépulture située à l'époque dans le sanctuaire de l'église abbatiale était un monument célébrant la mémoire de la fondatrice de cette abbaye³⁶⁶. Cette communauté de moniales, qui pouvait se glorifier d'une origine prestigieuse et royale, a matérialisé cette affiliation à l'aide d'un monument commémoratif en honneur de la reine Adélaïde³⁶⁷. Les moniales pouvaient ainsi prier auprès de la tombe de la reine comme lieu de mémoire spécial³⁶⁸. La présence de la sépulture au cœur même de la communauté laisse transparaître le caractère exceptionnel de la

³⁶⁴ Michel Parisse, *Les Nonnes au Moyen Âge*, p. 100.

³⁶⁵ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine Adélaïde de Maurienne (1154) À Saint-Pierre de Montmartre : entre célébration mémorielle et béatification », p. 150.

³⁶⁶ Patrick Périn, « Paris, Église Saint-Denis devenue Saint-Pierre-de-Montmartre », p. 175.

³⁶⁷ Philippe Plagnieux, « Le tombeau de la reine... », p. 149-150.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 151.

relation qui unissait Montmartre et la famille royale par l'entremise d'Adélaïde, comme le souligne cette charte de Louis VII :

« *Quoi que nous ayons beaucoup d'amour pour toutes les églises de ce royaume, nous devons cependant témoigner plus d'affection pour l'église de Montmartre [...] que mon père le roi Louis [VI] a fondé et qu'il a magnifiquement doté de Saintes Vierges pour y servir Dieu, et auquel ma mère, la reine Adélaïde, devenue religieuse, a rendu l'âme à Dieu et où son corps a été inhumé.* »³⁶⁹

Aux yeux de la famille capétienne, les moniales avaient une valeur spirituelle incomparable et bénéfique en raison de leur pureté et de leurs bonnes œuvres. Les religieuses de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre étaient pour la royauté un moyen d'intercession exceptionnel auprès de Dieu, du Christ, des saints et de leurs défunts prédécesseurs. Quant à elles, les moniales perpétuaient leurs bonnes œuvres et leurs prières puisque la famille royale garantissait la protection et la prospérité de l'abbaye. La relation indéfectible entre les deux s'est perpétuellement renforcée avec le temps à l'aide des multiples donations répétées. La pratique du don par la royauté française auprès des moniales de Montmartre expose un exemple convaincant de la volonté des familles laïques d'instaurer un lien unique envers un établissement religieux pour assurer la préservation de la *memoria* familiale.

Les rois capétiens ont également promulgué des chartes en faveur du prieuré Saint-Martin-des-Champs. Cependant, le nombre est nettement inférieur à celui de l'abbaye de Saint-Pierre-de-Montmartre. Pour l'ensemble du XII^e siècle, il n'y en a que trois³⁷⁰. Ce faible nombre de donations n'en demeure pas moins cohérent avec la réalité historique du prieuré qui a été fondé entre 1059 et 1067 par les rois Henri I^{er} et Philippe I^{er}³⁷¹. À cela, il faut rappeler qu'en 1079, l'établissement de Saint-Martin-des-Champs a été transféré à l'abbaye de

³⁶⁹ « [...], et si cunctis totius regni ecclesiis amorem debeamus et regimen, multo affectuosius tamen nos oportet diligere ecclesiam Montis martyrum [...], et inibi fundatam ecclesiam pater meus rex Ludovicus magnificè dotavit ad serviendum Deo, ibi assignans sacras virgines, et mater mea regina Adelaidis monialis facta Deo spiritum et corpus tradidit sepulture ». 25 (1159) : Confirmation de la vente faite par Théon de Nanteuil, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 94-95.

³⁷⁰ Si nous regardons les chartes de donations de la famille royale française envers le prieuré de Saint-Martin-des-champs, nous constatons que le roi Louis VI n'a effectué qu'une seule donation, que le roi Louis VII en a effectué deux et que nous n'en avons aucune concernant le roi Philippe II.

³⁷¹ « Saint-Martin-des-Champs », Paris aux cent villages, p. 17.

Cluny³⁷². Néanmoins, la famille capétienne entretenait une relation particulière avec cet établissement clunisien, en grande partie en raison de la mémoire de l'implication de leurs prédécesseurs Henri I^{er} et Philippe I^{er}.

La charte de donation en 1079 par le roi Philippe I^{er} à l'abbaye de Cluny expose clairement les motifs du don : « *je fais donc cette donation pour la rémission de mes péchés, pour ceux de mon père géniteur, pour mes ancêtres et tous les rois français* »³⁷³. En offrant ce monastère à l'abbaye de Cluny, le roi a engagé son père, ses ancêtres et les futurs rois de France dans le réseau clunisien pour ainsi bénéficier des prières et des offices religieux de ces moines spécialistes de la liturgie funéraire et de la prière pour les défunts³⁷⁴.

En 1111, Louis VI a confirmé les donations de son père Philippe I^{er} et son grand-père Henri I^{er} aux moines de Saint-Martin-des-Champs³⁷⁵. Dans cette charte de donation, Louis VI va dans le même sens que celles de son prédécesseur Philippe I^{er}. À nouveau, dans la charte de 1117, Louis VI est venu offrir une donation à Saint-Martin-des-Champs pour le salut de l'âme de son père, de sa mère et pour le remède des âmes de ses prédécesseurs³⁷⁶. Louis VI s'inscrivait donc dans la tradition des rois de France en perpétuant les œuvres charitables envers le prieuré de Saint-Martin-des-Champs et en validant les nombreux biens qui constituaient d'anciennes donations de la famille capétienne. Dans une autre charte similaire, Louis VII a perpétué à nouveau cette tradition en confirmant les donations de son père. Nous observons qu'une grande responsabilité incombait aux rois de France :

³⁷² Jörg Oberste, « Les Clunisiens et l'espace urbain en France — Les bourgs de Montierneuf à Poitiers et de Saint-Martin-des-Champs à Paris (XI^e-XIV^e siècles) », p. 76.

³⁷³ « *Facio autem hanc donationem pro remissione peccatorum meorum et genitoris genitricisque mee et omnium regum Francorum antecessorum meorum.* » 18 (1079) Philippe I^{er} transfère l'église Saint-Martin-des-Champs à l'abbaye de Cluny, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 38-39.

³⁷⁴ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 251.

³⁷⁵ « *Universis igitur sancte Dei Ecclesie cultoribus, tam posteris quam et presentibus, notum fieri ac certum habere volumus, quia ista que subscripta sunt, que predecessores nostri, Francorum reges, de morte anime meditantes, Deo et Beato Martino de Campis caritative tribuentes tradiderunt, ipsam videlicet in primis Beati Martini de Campis ecclesiam, cum terris que circa eandem ecclesiam habentur, immo cum theloneis et fredis et justiciis earundem terrarum* ». 140 (1111) : Louis VI confirme les dons de ses devanciers (Henri I^{er} et Philippe I^{er}) à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 220-222.

³⁷⁶ « [...] *pro animarum patris mei et matris mee, predecessorumque nostrorum remedio* [...] ». 152 (1117) : Louis VI, à la prière de Mathieu I, prieur de Saint-Martin, donne le serf royal Ansoud à ce monastère, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 237-238.

« Il appartient à l'office de la majesté royale que les choses rassemblées et concédées par nos prédécesseurs les rois des Francs par bienveillance à des religieux établis dans notre règne, nous voulons les concéder par largesse royale et nous efforcer de les préserver. »³⁷⁷.

Louis VII se situait dans une longue lignée de rois qui, les uns après les autres, venaient confirmer les donations religieuses des règnes précédents. L'idée derrière ces confirmations de dons était de préserver l'intégrité des donations afin qu'elles soient préservées pour entretenir une relation privilégiée avec Saint-Martin-des-Champs. La confirmation des donations de leurs prédécesseurs est une occasion pour Louis VI et Louis VII d'enraciner leur présence au sein du prieuré clunisien dans la lignée de leurs ancêtres par le renouvellement du lien permanent qui est établi par les donations des rois français envers Saint-Martin-des-Champs.

Pour terminer, nous devons écrire quelques mots sur le roi Philippe II. Nous avons malheureusement très peu de chartes le concernant dans notre corpus pour les deux établissements à l'étude³⁷⁸. Le faible nombre de chartes concernant Philippe II ne signifie guère qu'il n'a pas offert de dons durant son règne. Nous pouvons imputer ce faible nombre de chartes par la création de l'aumônerie royale sous son règne. Entre 1180 et 1223, les nombreuses innovations de ce roi concernant le développement de l'administration royale ont entraîné la mise en place de l'aumônerie royale, fondée dans les années 1190³⁷⁹. La tâche de l'aumônerie royale était de gérer un budget de dépenses et de veiller au bon fonctionnement des distributions en argent et en nature aux diverses institutions charitables du royaume français et de la région de Paris³⁸⁰. Il est donc très probable que l'aumônerie royale ait contribué, au nom du roi Philippe II, à l'organisation et la distribution d'aumônes ordinaires

³⁷⁷ « *Ex regie majestatis officio est ut ea que, a predecessoribus nostris Francorum regibus, Religiosis in regno nostro constitutis benigne collata sunt et concessa, Nos quoque regia liberalitate concedamus et illibata conservare studeamus* ». Voir Annexe 3. 323 (1150) : Le roi Louis VII confirme à Saint-Martin la cession des droits de coutume à Clamart, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 214-215.

³⁷⁸ Sur ces six chartes, quatre proviennent de notre corpus de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et les deux autres du prieuré de Saint-Martin-des-Champs.

³⁷⁹ Xavier de La Selle, « La confession et l'aumône : confesseurs et aumôniers des rois de France du XII^e au XV^e siècle », p. 256.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 258.

envers les maisons pieuses, les églises et les institutions charitables, comme l'infirmerie de Saint-Pierre-de-Montmartre et l'hospice³⁸¹ de Saint-Martin-des-Champs³⁸².

L'étude des chartes de donation des rois capétiens et de membres de leur famille en faveur de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et du prieuré Saint-Martin-des-Champs a permis de montrer à quel point la pratique du don est définie comme un geste profondément intégré à la logique du salut communautaire de tous les membres de la famille en lien avec l'idée d'une incorporation de personnes laïques à la communauté de prière des moines et de moniales. Nous allons voir que cet aspect du don est également partagé par les donateurs aristocratiques.

3.1.3 La donation par les nobles

Pour la période entre 1108 et 1223, l'essentiel des chartes de notre corpus émane de la noblesse³⁸³. Excluant les donations de la royauté, notre corpus cumule 139 chartes de donation issues directement de donateurs aristocratiques. Seulement trois chartes ont été effectuées par des personnes qu'il nous est impossible de relier à des familles nobles³⁸⁴. Les 139 donations sont effectuées par 82 familles aristocratiques distinctes, dont 17 familles pour les donations envers l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et 65 familles pour les dons en faveur de Saint-Martin-des-Champs. Dans le cas de l'abbaye de Montmartre, il s'agit exclusivement de dons isolés. En revanche, pour Saint-Martin-des-Champs, nous possédons de nombreux exemples de familles aristocratiques pour lesquels des séries de dons sont documentées tout au long du XII^e siècle.

Le premier élément constant dans toutes les chartes est que la volonté des donateurs nobles à investir les communautés de prières n'est pas imputable à une seule personne, mais bien à un groupe familial au sens large. Lorsqu'un don est effectué envers un établissement religieux, le donateur cherchait à se situer au sein d'un groupe auxquels il appartenait pour

³⁸¹ Nous savons que le prieuré de Saint-Martin-des-Champs possédait un hospice dont la vocation était de venir en aide aux pèlerins, aux pauvres et aux malades. Nous n'avons cependant pas de mention concernant cet hospice dans notre corpus de charte. Jörg Oberste, « Les Clunisiens et l'espace urbain en France — Les bourgs de Montierneuf à Poitiers et de Saint-Martin-des-Champs à Paris (XI^e-XIV^e siècles) », p. 79.

³⁸² Xavier de La Selle, « La confession et l'aumône... », p. 259.

³⁸³ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 186.

³⁸⁴ Plusieurs dons ont été effectués par des clercs. Cependant, ces donations s'inscrivent dans une logique plus large que le simple individu ecclésiastique, car toutes ces chartes impliquent également la famille aristocratique du clerc.

préservé la *memoria* de ses ancêtres, ses parents vivants et ses successeurs³⁸⁵. Les donateurs voulaient explicitement inclure un ensemble large de personnes apparentées. Sur les 126 chartes de donations issues de l'aristocratie, 121 mentionnent la présence de donateurs secondaires issues la famille directe du donateur³⁸⁶. Les donateurs secondaires sont souvent nommés après le donateur principal de la charte, comme dans le cas de Pierre Choiseille qui a offert un don à l'église de Montmartre avec « *sa femme Agnès et leur fils Jean* »³⁸⁷. Il est donc très commun d'observer un époux ou une épouse, des enfants, un père et une mère, des frères et sœurs, des oncles. Il faudrait en revanche savoir si l'agentivité du groupe familial s'étend réellement sur l'organisation concrète du don. Sur ce point, la présence significative de donateurs aristocratiques secondaires dans la quasi-totalité des chartes révèle que ces acteurs avaient une part importante à jouer dans l'élaboration et la mise en application des donations.

Par ailleurs, nous constatons que le consentement familial semblait être un prérequis pour que la donation soit accomplie. Ce consentement provenait de personnes qui étaient membres de la famille directe du donateur, comme dans le cas de Guillaume le Queux noble de Meulan qui a offert une donation au prieuré de Saint-Martin-des-Champs « *avec le consentement de ses enfants Jean et Elizabeth* »³⁸⁸. Adam IV, seigneur châtelain d'Île-Adam, a présenté un don aux moines de Saint-Martin-des-Champs « *avec l'assentiment de son frère Manassé et de ses fils Anselin, Théobald et Ade* »³⁸⁹. Les termes « consentement » ou « assentiment », qui sont récurrents dans les chartes, sous-entendent que le don doit recevoir l'assentiment des membres de la famille du donateur avant que les biens soient offerts, ce qui s'avère être

³⁸⁵ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 163.

³⁸⁶ Sur notre corpus de 160 chartes, nous avons établi que 126 chartes de donations proviennent de l'aristocratie. Concernant les chartes restantes, 22 sont issues de la famille capétienne et 12 sont des confirmations du patrimoine matériel des deux monastères parisiens par la royauté et la papauté.

³⁸⁷ « [...] *quod Petrus Choiseals et Agnes uxor ejus et Johannes filius eorum, [...]* ». 58 (1202) : Donation de dix arpents de terre à Barbéry, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 137-138.

³⁸⁸ « [...] *concedente filiis suis Johanne et Elizabeth [...]* ». 291 (1147) : Aveline, femme de Guillaume le Queux de Melan, donne en pure aumône à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 163-165.

³⁸⁹ « [...] *assensu fratris sui Manasses et filiorum suorum Anseli, Theobaldi, Ade, [...]* ». 479 (1185) : Philippe, évêque de Beauvais, confirme à St-Martin-des-Champs l'église Notre-Dame de l'Isle-Adam, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 67-68.

fréquent, comme le souligne Constance B. Bouchard : « The family of the donor generally had to agree to his gift, approve it »³⁹⁰.

Le consentement des membres de la famille autorise le donateur à soustraire les biens cédés de la succession familiale. Dans notre corpus, toutes les chartes soulignent que les biens offerts en donation sont dorénavant la possession de l'Église, « à perpétuité » ou encore « pour toujours ». Pour le donateur, offrir un bien en donation à un monastère signifie qu'il s'en défait totalement, et que ses successeurs renoncent à en prendre possession en tant qu'héritage. C'est pourquoi le consentement joue un rôle primordial dans les chartes de donations. L'assentiment de toute une famille envers un bien donné permettait d'en garantir la pleine possession à l'établissement religieux tout en incluant l'ensemble des membres de cette famille dans la transaction pieuse. Cet élément est d'ailleurs souligné dans certaines chartes, comme dans le cas de la charte du chevalier Jean Rembault. Celle-ci mentionne que cette entente est tenue et acquittée par les héritiers en personnes³⁹¹. C'est aussi le cas de Guillaume de Garlande qui a confirmé le don d'une propriété parisienne par son neveu Hugues de Pomponne au prieuré de Saint-Martin-des-Champs pour s'assurer que ni Hugues, ni ses héritiers ne puissent forcer sa vente³⁹². Cette logique de consentement globale fait ici écho à la volonté partagée par tous les membres d'une famille à être inclus dans le geste pieux et dans les relations d'échange avec la communauté monastique.

Par conséquent, le consentement des membres vivants des familles aristocratiques lors d'une donation leur permettait d'être tous liés aux communautés ecclésiastiques qui prenaient les dispositions nécessaires à la célébration de la memoria familiale³⁹³. Au-delà de l'impact familial, cette dimension collective de l'organisation légale du don touchait aussi à la question de sa place dans le cadre légal et social plus large du système féodal.

³⁹⁰ Constance Britain-Bouchard, *Sword, miter and cloister. Nobility and the Church in Burgundy. 980-1198*, p. 210.

³⁹¹ « [...] *hanc vero admodiationem tenere et solvere tam ipsi quam heredes eorum tenebuntur*, [...] ». 67 (1207) : Donation de Jean Rembault, Chevalier de XX setiers de blé pour Montmartre, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 144-145.

³⁹² « [...] *ita quod nec ipse Hugo, nec heres ejus, poterit cogere ut vendatur* ». 621 (1204) : Guillaume de Garlande notifie la concession par son neveu, Hugues de Pomponne, à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 226-228.

³⁹³ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 203.

Des exemples de chartes nous confirment que le consentement s'étend au sein du réseau féodal. Certaines stipulent que de grands seigneurs aristocratiques ont consenti aux donations effectuées par leurs vassaux. Cette logique féodale du don reposait sur un système de relations qui unissait, par une cérémonie d'hommage, un seigneur avec un autre qui devenait par la suite son vassal³⁹⁴. Avec la cérémonie d'hommage, qui constituait le rituel vital de cette relation d'interdépendance entre le seigneur et son vassal, ce dernier recevait une concession responsable de services nobles faits par son seigneur : le fief³⁹⁵. Ce fief se composait généralement de seigneuries ou de tronçon de seigneuries appartenant au seigneur³⁹⁶. C'est pourquoi, dans les chartes de donations, le seigneur vient confirmer les donations effectuées par son vassal, car les propriétés terriennes concernées étaient situées sur des terres lui appartenant.

Par exemple, l'impact des liens de vassalité est visible dans la charte de donation de Galeran d'Auney en faveur de Saint-Martin-des-Champs. Celui-ci a sollicité le consentement de son seigneur nommé Milon III pour confirmer sa donation³⁹⁷. Si, dans certaines chartes, le seigneur apposait son sceau, la plupart ne faisaient que signaler leur consentement. En 1148, le vassal Hugues de Bazoches a restitué l'église de ce lieu aux moines de Saint-Martin-des-Champs, avec l'approbation de son seigneur Adam de Chailly³⁹⁸. Nous possédons 16 chartes comparables avec des mentions d'un seigneur confirmant la donation d'un bien appartenant à l'un de ses vassaux. Si une propriété d'un seigneur féodal est alors assujettie à une donation de la part d'un vassal, il est fort probable que ce même seigneur soit spécifié dans la charte pour approuver la donation de ce bien³⁹⁹. Cela vient démontrer que lorsqu'un bien était offert en donation, tout un réseau de personnes gravitant autour du donateur était concerné par ce

³⁹⁴ Claude Gauvard, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècle*, p. 181.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 132.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 181.

³⁹⁷ « Milo, comes Barri [...], rogatu ejusdem et predicti Galeranni, elemosinam hanc sicut perdivisa est, approbo et laudo, et garantizare manucapio, et sigilli mei munimine confirmo ». 597 (1202) : Galeran d'Aunay-sous-Aunay a donné à Saint-Martin une rente en blé sur la dîme de Gouillons, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 200-201.

³⁹⁸ « [...], assentiente etiam Adam de Challiaco de cujus feodo predicta ecclesia consistebat ». 305 (1148) : Manassé II, évêque d'Orléans, pour le repos éternel de son oncle Étienne [de Garlande], *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 192-194.

³⁹⁹ Constance Britain-Bouchard, *Sword, miter and cloister. Nobility and the Church in Burgundy. 980-1198*, p. 210.

geste, autant les membres de sa famille directe, vivants ou morts, que les nobles reliés au donateur par le système féodal.

Parfois les chartes reflètent les liens et les hiérarchies féodales avec précision. En 1174, le chambellan du roi Froger et sa femme Aélis ont offert en donation la dîme de leur seigneurie de Brezons au prieuré Saint-Martin-des-Champs⁴⁰⁰. Le don est d'abord confirmé par Guillaume de Cornillon, dont Froger est le vassal⁴⁰¹. Ensuite, cette donation est confirmée en retour par Bouchard V de Montmorency, car la dîme de Brezons est située sur les terres que tenait Guillaume de Cornillon en tant que vassal du seigneur de Montmorency. Cette charte présente donc la hiérarchie du système féodal à laquelle certains dons peuvent être soumis. En situant les donateurs nobles dans ce jeu d'affiliations et d'engagements féodaux, les chartes de donation permettaient d'affirmer et de perpétuer le statut d'exception des familles de donateurs en réitérant leurs attachements vassaliques⁴⁰². Ces dons ont alors acquis une certaine légitimité de la part des seigneurs qui constituaient l'entourage du donateur/vassal, puisque la confirmation des pairs sous-entendait la mise en place d'une conscience noble entretenue par la pleine participation de tous ces nobles à cette économie politique du don⁴⁰³. Cette logique féodale du don est également perceptible dans l'entourage de la royauté française.

Quelques chartes de notre corpus proviennent directement de seigneurs faisant partie de la cour royale française. Celle-ci constituait alors un monde très fermé où les nobles étaient intimement liés à la royauté et ses institutions. Les donateurs s'empressaient de confirmer leur affiliation avec le roi par des dons aux établissements religieux proches du pouvoir royal. C'est le cas de « Gauthier, chambrier du roi »⁴⁰⁴, d'« Hugues le Loup, frère de Guy, bouteiller

⁴⁰⁰ 424 (1174) : Bouchard V de Montmorency approuve le don fait à Saint-Martin de la dîme de Bezons par Froger, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 336-337.

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² Michel, Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 191.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ 64 (1206) : Donation de 40 livres faite par Gautier, chambrier du roi, pour servir à payer la voûte du Châtelet, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 142.

du roi »⁴⁰⁵, « Adam de Senlis, échanson du roi »⁴⁰⁶, ou bien encore de « Froger, chambellan du roi » dont il était déjà question⁴⁰⁷. Le titre énoncé directement à la suite de leur nom confirme leur attachement fonctionnel à la cour. Cette affiliation avec la royauté française permettait aux donateurs de s'appuyer sur le pouvoir royal pour légitimer leurs donations. D'ailleurs, cinq d'entre elles ont été directement confirmées par le roi. En 1122, Louis VI a confirmé plus d'une dizaine de donations de son sénéchal Anseau de Garlande et de ses vassaux Gui le Rouge, Baudoin de Clacy, Aubert de Montfermeil Arnoul de Cocherel ainsi que Payen II (Arnoul) de Montjay⁴⁰⁸. Louis VII a fait de même en 1138 dans une charte qui confirme non seulement les donations de ses devanciers, mais également plusieurs dons de vassaux tels que Eudes, fils du prévôt de Paris Étienne sous Philippe I^{er}, Guerri de la Port, chevalier mantais, Robert Pisel, Aubert de Brie de la famille Garlande et Bouchard IV de Montmorency. Tout ce réseau vassalique se fondait sur le roi, dont la légitimité du pouvoir lui était conférée par le sacre tout en étant le plus grand seigneur terrien du royaume.

Pour terminer ce point, nous devons faire un retour sur le donateur Froger, chambellan du roi Louis VII, qui a aussi reçu une confirmation de son don de la dîme de Brezons par le roi. Dans cette charte, nous pouvons clairement observer la hiérarchisation du réseau féodal, car Froger a offert ce don avec l'assentiment de son seigneur Guillaume de Cournillon. Par la suite, Froger a également obtenu l'accord du seigneur de Guillaume, Bouchard V de Montmorency. Finalement, le roi Louis VII a offert son consentement⁴⁰⁹. La boucle du

⁴⁰⁵ 54 (1197–1200) : Donation d'un étal dans le marché de Paris, par Hugues le Loup, frère de Guy, bouteiller du roi, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 134.

⁴⁰⁶ 121 (1108) : Adam, échanson du roi, donne pour la rédemption de son âme 12 arpents de terre à Survilliers, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, p. 192-193.

⁴⁰⁷ 423 (1174) : Maurice, évêque de Paris, constate que Froger, chambellan du roi, a cédé au prieuré la dîme de Bezons, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 335-336.

⁴⁰⁸ 242 (1138) : Le roi Louis VII accorde à Saint-Martin-des-Champs la confirmation générale des dons faits par ses vassaux, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 91-94.

⁴⁰⁹ « [...], scilicet Willelmi de Cornillon de quo idem Frogerius decimam illam tenebat in feodum, et Burchardi de Montmorenciaco de quo ipse Willelmus tenebat, donaverunt in elemosinam ecclesie Sancti Martini de Campis eandem decimam quam habebant apud Besunz, [...]. Quod ut perpetue mancipetur stabilitati, scribi et sigilli nostri auctoritate precepimus confirmari. [sceau du roi Louis VII] ». 425 (1175) : Le roi Louis VII confirme la cession de la dîme de Bezons à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 337-339.

système féodo-vassalique s'est ainsi refermée par la confirmation du roi. En reliant leurs donations au pouvoir du roi, les nobles jumelaient leurs dons à l'autorité royale qui assurait la garantie de ces donations et renforçait la position des nobles au sein du système féodal. Cela leur permettait de concrétiser leur affiliation avec des établissements religieux proches de la famille capétienne. Dans le cas de certaines familles, les activités donatrices ont créé de véritables réseaux qui ont perduré pendant plusieurs générations, en particulier dans le cas de Saint-Martin-des-Champs. Si le faible nombre de chartes du corpus de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre ne nous permet pas d'étudier de tels effets de réseautage, les archives de Saint-Martin-des-Champs nous permettent de suivre plus en détail la politique et les réseaux de donation de certaines familles nobles.

La famille du Puiset

La famille du Puiset était une grande famille aristocratique de Chartrain. Durant trois générations, elle a offert de nombreuses donations : sous les frères Galeran (1108 et 1109) et Ébrard III du Puiset (1109), sous Hugues III du Puiset (1140) et sous Ébrard IV du Puiset (1149, 1151 et 1178)⁴¹⁰. Nous possédons sept chartes qui font état de plus d'une dizaine de donations très variées. Toutes ces donations ont été offertes au prieuré Saint-Martin-des-Champs. Les chartes contiennent des éléments qui suivent une logique mémorielle rappelant les donations pieuses effectuées par leurs prédécesseurs⁴¹¹. Nous avons ici un exemple parfait de la volonté partagée par toute la famille du Puiset d'assurer la préservation de leur *memoria*. Cette volonté est d'ailleurs bien présente si nous regardons la liste des témoins des chartes, qui nous indique la présence de plusieurs membres de la famille du Puiset lors des actes de donation. Les chartes de confirmations de dons d'ancêtres soutiennent également l'implication continue de la famille. En 1140, le roi Louis VI a confirmé au seigneur Hugues III du Puiset une donation faite par son père le seigneur Ébrard III à une date

⁴¹⁰ Les cinq seigneurs suivants sont issus de trois générations différentes. Ils sont les auteurs de sept chartes de donations concernant cette famille.

⁴¹¹ « [...] *elemosinam et donum que predecessores mei eidem ecclesie contulerunt* [...] ». 322 (1150) : Ébrard IV accorde une nouvelle charte sur les droits de St-Martin-des-Champs sur cinq marchés par an au Puiset, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 213-214; « [...] *pro mea et meorum antecessorum salute* [...] ». 451 (1178) : Ébrard IV du Puiset concède à Saint-Martin la dîme de Berchères-la-Maingot, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 373.

incertaine de cinq marchés du Puiset⁴¹². Cette donation est à nouveau confirmée par Ébrard IV, fils d'Hugues III, en 1149⁴¹³. Cette charte transmet l'ensemble des revenus et des droits reliés aux cinq marchés à différents moments de l'année. La famille du Puiset a ainsi réitéré à deux reprises, dont une fois par la royauté française, sa volonté de maintien de cette donation particulièrement importante, sans oublier tous les autres dons effectués au courant du XII^e siècle à l'égard de Saint-Martin-des-Champs. Le rôle des « ancêtres » joue un rôle fondamental dans les chartes de la famille du Puiset : le sentiment générationnel est fortement lié aux relations privilégiées avec les moines de Saint-Martin-des-Champs⁴¹⁴. Les nombreuses donations, de même que la confirmation royale, ont permis à la famille du Puiset de consolider son statut aristocratique et sa relation avec le prieuré par une politique de don intergénérationnelle selon le modèle clunisien du lien mémoriel entre les vivants et les morts⁴¹⁵.

La famille de Garlande

Les archives de Saint-Martin-des-Champs renferment cinq chartes de donation de la famille de Garlande. Les donateurs sont tous des nobles proches du roi, dont Guillaume II et Anseau de Garlande, tous les deux sénéchaux du roi, Manassé II de Garlande, évêque d'Orléans, et Guillaume III de Garlande⁴¹⁶. Ce lien avec la royauté est souligné dans trois chartes sur cinq, puisque le roi Louis VI a confirmé les donations faites par ses deux sénéchaux Anseau et Guillaume II de Garlande en 1115 et 1122. Dans l'une de ses chartes, Louis VI a demandé expressément au prieuré Saint-Martin-des-Champs qu'Anseau et ses frères soient dotés des bienfaits du prieuré⁴¹⁷. Louis VI a signalé que son sénéchal et sa famille

⁴¹² 129 (1109) : Ébrard III, vicomte de Chartres, aliéna divers droits féodaux dépendants de sa châtellenie du Puiset en faveur de Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 206-207.

⁴¹³ 322 (1150) : Ébrard IV du Puiset accorde une nouvelle charte sur les droits de Saint-Martin-des-Champs sur cinq marchés par an au Puiset, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 213-214.

⁴¹⁴ Michel, Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 191.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ Guillaume II de Garlande a effectué une donation confirmée par le roi Louis VI en 1115. Anseau de Garlande voit sa donation également confirmée par Louis VI en 1122. Manassé II, évêque d'Orléans, offre une donation en 1138 et en confirme une autre de l'un de ses neveux, un certain Aubert de Brie, en 1148. Finalement, Guillaume III de Garlande confirme une donation de sonneveu, Hugues de Pomponne en 1205.

⁴¹⁷ « *His et aliis beneficiis bone memorie Ansellus prefatum dotavit monasterium et Xristum heredem fecit, fratribus suis Stephano, Willelmo et Gisleberto concedentibus* ». 162 (1122) : Louis VI confirme la donation à

s'attendaient donc aux bienfaits octroyés par les moines de Saint-Martin-des-Champs. Il en va de même pour la donation de Manassé II de Garlande, évêque d'Orléans, qui a offert un don pour « *la rémission des péchés de notre oncle Étienne de Garlande [chancelier du roi] [...] et pour le salut de l'âme de son oncle maternel Étienne et la nôtre [...]* »⁴¹⁸. Les donations répétées par la famille de Garlande présentent une dynamique très intéressante, puisqu'elles leur ont permis d'entretenir une relation concrète avec les moines de Saint-Martin-des-Champs et d'asseoir leur autorité en tant que famille noble affiliée au pouvoir royal.

La famille de Montmorency

La famille de Montmorency est l'une des plus anciennes et des plus prestigieuses de la France médiévale⁴¹⁹. Nous possédons 6 chartes de donations de membres de cette famille qui s'échelonnent sur quatre générations, entre 1116 et 1201. Comme dans le cas des de Garlande, les de Montmorency entretenaient une relation privilégiée avec la royauté française. Les seigneurs de Montmorency étaient des vassaux directs du roi de France. Si lors du règne de Philippe I^{er}, cette famille cultivait une relation tumultueuse avec la royauté française, cela a totalement changé durant le XII^e siècle. Plusieurs de ses membres ont occupé une place de choix au sein de l'administration royale⁴²⁰. Nous pouvons nommer entre autres Mathieu I^{er} et Mathieu II de Montmorency, tous les deux connétables de France, sous Louis VII et Philippe II respectivement⁴²¹. Nous possédons six chartes provenant des donateurs de la famille Montmorency, soit Bouchard IV (1116 et 1138), de Mathieu I^{er} (1143) et de sa fille Aélis (1168), de Bouchard V (1175) et finalement, de Mathieu II (1201). En 1116, Bouchard IV a offert une rente perpétuelle de 100 sous à l'abbaye de Cluny de même qu'une rente de 40 sous au prieuré Saint-Martin-des-Champs grâce au péage d'un chemin de Pontoise⁴²². Cette

Saint-Martin, par Gui le Rouge et sa femme Aélis, de l'église Notre-Dame et Saint-Jean à Gournay-sur-Marne, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 257-259.

⁴¹⁸ « [...] *in remissione peccatorum avunculi nostri Stephani [...], pro remedio anime avunculi nostri Stephani et nostre, [...]* ». 305 (1148) : Manassé II, évêque d'Orléans, pour le repos éternel de son oncle Étienne [de Garlande], *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 192-194.

⁴¹⁹ Daniel Dessert, *Les Montmorency, Mille ans au service des rois de France: 950-1922*, p. 12.

⁴²⁰ Régine Le Jan, *Histoire de la France. Origines et premiers essor 480 — 1180*, p. 257.

⁴²¹ Ivan Gobry, *Histoire des Rois de France : Louis VII, père de Philippe II Auguste*, p. 13-14.

⁴²² 148 (1116) : Louis VI autorise Bouchard IV de Montmorency à constituer une rente avec le péage du chemin de Pontoise, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 231-232.

donation est effectuée pour demander le pardon, le salut de l'âme de sa mère et de son père et pour le salut de ses prédécesseurs⁴²³. Ce premier don est confirmé par le roi Louis VI, car ce péage est situé sur un fief que le seigneur Bouchard IV de Montmorency a reçu du roi en tant que vassal. En 1138, Louis VII est venu confirmer la donation de son père⁴²⁴. La donation est à nouveau soulignée en 1201, mais cette fois-ci, par le seigneur Mathieu II de Montmorency : « *en la bonne et illustre mémoire de Bouchard IV, mon bisaïeul, par inspiration pour l'amour divin, j'ai amassé 100 sous à l'église de Cluny pour un luminaire, et 40 sous en aumône pour l'église Saint-Martin-des-Champs, et cela, à perpétuité* »⁴²⁵. Mathieu II de Montmorency, arrière-arrière-petit-fils de Bouchard IV, a lui aussi offert un don de 100 sous à Cluny, mais cette fois-ci pour un luminaire, de même que 40 sous à Saint-Martin-des-Champs. Même si la source des deux donations est différente puisqu'il s'agit d'un changement des biens sur lesquels est prélevé une rente, la similitude entre les donations de Bouchard IV en 1116 et de Mathieu II en 1201 est très intéressantes. La donation de Mathieu II est effectuée en remémorant le don par Bouchard IV de 140 sous de rente annuelle provenant du péage de Pontoise⁴²⁶. Mathieu II s'est donc positionné dans la longue lignée des donateurs de sa famille qui ont tous offert, de leur vivant, un don au prieuré Saint-Martin-des-Champs.

Les donations de Bouchard IV, de même que la décision de son bisaïeul Mathieu II à perpétuer les dons quatre générations plus tard, est un exemple remarquable de l'effort continu des de Montmorency afin d'entretenir une relation privilégiée avec le prieuré Saint-Martin-des-Champs. Cette charte rappelle aussi l'union de la famille à la royauté française, puisqu'en conservant le don de son bisaïeul, Mathieu II de Montmorency a rappelé à la même occasion la confirmation de Louis VII, remémorant sa confirmation du don de Bouchard IV

⁴²³ « [...] *rogans et obnixè deprecans quatinus, pro animarum patris mei et matris mee, predecessorumque nostrorum remedio, [...]* ». *Ibid.*

⁴²⁴ 242 (1138) : Le roi Louis VII accorde à Saint-Martin-des-Champs la confirmation générale des dons faits par ses vassaux, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 91-94.

⁴²⁵ « [...] *quod illustris vir bone memorie Buchardus, proavus meus, divini amoris instinctu, centum solidos ecclesie Cluniacensi ad luminare, et ecclesie Beati Martini de Campis XL solidos in perpetuam elemosinam contulit.* ». Voir Annexe 1. 578 (1200) — Mathieu II de Montmorency assigne les revenus donnés en divers lieux à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 181-182.

⁴²⁶ « [...] *sicut in autentis ipsius Buchardi, necnon et nobilissimi regis Ludovici et Stephani Parisiensis episcopi continetur expressum.* ». *Ibid.*

en 1138⁴²⁷. Ce lien avec le pouvoir royal est d'autant plus notable, puisque Mathieu I^{er} de Montmorency, connétable de Louis VII, avait été le mari de la reine Adélaïde de Savoie entre 1141 et 1154. Nous possédons d'ailleurs une charte de donation conjointe de la veuve de Louis VI et de Mathieu I^{er} dans laquelle ils ont offert, par l'entremise d'un clerc nommé Barthélemy, l'église de Saint-Nicolas d'Acy de Senlis à Saint-Martin-des-Champs⁴²⁸.

Finalement, le rôle des ancêtres de la famille de Montmorency est primordial dans leurs chartes de donation. Les membres de cette famille se remémoraient régulièrement le lien qu'ils entretenaient avec ce prieuré. Cette relation résultait d'un processus rituel orchestré par la volonté des de Montmorency à rappeler constamment les donations pieuses de leurs prédécesseurs pour confirmer le statut particulier de leur famille au sein de l'établissement religieux clunisien⁴²⁹.

« Le don fut l'occasion de justifier un pouvoir enraciné dans le passé, affirmé dans le présent et projeté dans le futur : bon nombre de donateurs agissaient pour le salut de leurs; “ancêtres”, pour leur propre salut, mais aussi pour celui de leurs “successeurs” ou “héritiers. [...] Ainsi, aux XI^e et XII^e siècles, la domination des seigneurs nobles passa par et l'institution de certaines relations entre les vivants et leurs morts.”⁴³⁰

Les donations répétées sur plusieurs générations des trois familles étudiées démontrent une réelle conviction de leur part à préserver le lien étroit avec le prieuré Saint-Martin-des-Champs. La pratique du don permettait à ces familles d'assurer le soin de l'âme de leurs défunts par les moines clunisiens, mais aussi d'entretenir la mémoire de leurs ancêtres et de bénéficier du prestige de la communauté monastique. Si les du Puiset, les de Garlande et les de Montmorency sont les exemples les plus significatifs d'une telle logique, il faut rappeler que notre corpus présente d'autres familles donatrices qui cherchaient la même chose par leurs donations répétées. Sur les 65 familles donatrices de Saint-Martin-des-Champs, plusieurs ont fait des dons sur deux générations. Par exemple, la famille de Meulan, entre 1108 et 1154 par Robert I^{er} et son fils Galeran II de Meulan, ont offert dix donations très

⁴²⁷ 242 (1138) : Le roi Louis VII accorde à Saint-Martin des Champs la confirmation générale des dons faits par ses vassaux, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 91-94.

⁴²⁸ 334 (1153) : La reine-mère Adélaïde avec son mari Mathieu I de Montmorency approuve, comme dame de Senlis, le don fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 227-228.

⁴²⁹ Michel, Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 327.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 192-193.

généreuses au prieuré Saint-Martin-des-Champs et à l'une de ses plus importantes dépendances, le prieuré Notre-Dame-de-Gournay avec la mention suivante⁴³¹ : « *pour la rémission de nos péchés, et pour le salut de l'âme de nos pères, de nos mères et de nos ancêtres* »⁴³². Les familles aristocratiques suivantes insistaient également sur des logiques générationnelles en effectuant leurs dons : les familles de Montjay, de Montfort, de Meulan, de Rochefort, de Pierrefonds, de Pomponne, d'Île-Adam, de Cappy et d'Aulnay-lès-Bondy. Ces familles ont toutes offert au moins deux donations au prieuré parisien.

Grâce aux dons répétés par de nombreuses familles aristocratiques, le prieuré Saint-Martin-des-Champs est devenu un carrefour d'échanges et de communications entre la noblesse française et les moines clunisiens, favorisant la prédominance de ce prieuré comme institution mémorielle de premier ordre. Par ailleurs, les nombreuses célébrations liturgiques au nom des défunts donateurs et de leur famille sont bien plus que de simples pratiques religieuses. Les représentations que se faisaient les vivants de leurs défunts par la médiation des célébrations liturgiques et des coutumes des moines clunisiens manifestaient une logique qui était propre au reflet des structures d'autorité et des institutions sociales de la société médiévale⁴³³. Dominique Iogna-Prat développe une réflexion sur les liens entre les modalités des rites mémoriels, la pratique du don et l'identité sociale distincte des familles avec l'aide des moines :

« Les transactions funéraires représentent une modalité privilégiée d'affirmation de l'identité ici-bas. Aux XI-XII^e siècles, les pouvoirs seigneuriaux s'enracinent dans une terre et, ce faisant, se définissent des « topolignées »; dans ce contexte, le monastère représente un entre-deux où les laïcs en quête de miséricorde récapitulent leurs alliances et leurs relations de parentés, charnelle et spirituelle. [...] Acte par acte, les cartulaires de Cluny servent de mémorial où nombre de familles, surtout aristocratiques et princières, voient enregistrer l'histoire de leurs biens, de leurs titres et des gestes de dévotion constitutifs de leur identité. »⁴³⁴

⁴³¹ Jean-Pierre Ollivier, « L'évolution du temporel de Saint-Martin des Champs (XII^e-XV^e siècles) », p. 143.

⁴³² « [...] *pro salute nostra et remissione peccatorum nostrorum, et pro animabus patrum nostrorum et matrum nostrorum et antecessorum nostrorum, [...]* ». 342 (1147-1154) : Galeran II et Agnès donne à Gournay la dîme de tous leurs revenus de plusieurs seigneuries, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 235-236.

⁴³³ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 326.

⁴³⁴ Dominique Iogna-Prat, « Des morts très spéciaux aux morts ordinaires : la pastorale funéraire clunisienne (XI^e-XII^e s.) », p. 83.

Les rapports entre les vivants et les morts par les œuvres liturgiques des moines clunisiens témoignent d'un ordre global de la société où il est essentiel, pour les aristocraties, de rappeler qui ils sont au seuil du trépas⁴³⁵. Pour un donateur, la pratique du don met en relief deux éléments : son statut social et son affiliation avec l'institution ecclésiastique bénéficiaire. D'une part, le don est un moyen d'affirmer l'affiliation identitaire du donateur à sa famille aristocratique tout en consolidant sa position de noblesse au sein de la société médiévale. D'autre part, le don consolide le lien privilégié entretenu par le donateur noble et sa famille envers l'établissement ecclésiastique, leur permettant d'incorporer cette communauté de prières afin de préserver la *memoria* dans un lieu reconnu par cette même aristocratie. Saint-Martin-des-Champs canalisait donc ce flux de donations par un vaste système de réseautage qui s'articulait autour des dons répétés par les familles aristocratiques de l'Île-de-France qui sollicitait le soutien spirituel et mémoriel reconnu du prieuré clunisien.

La dynamique instaurée par la pratique du don a permis aux donateurs aristocratiques de mettre en place des mécanismes spirituels avec l'appui des moines de Saint-Martin-des-Champs et des moniales de Saint-Pierre-de-Montmartre afin d'obtenir la rédemption de leur âme et celle de leur famille. La dimension familiale était fondamentale dans la pratique du don, car les donateurs n'envisageaient guère la préservation de la *memoria* autrement qu'en se situant au sein des groupes auxquelles ils appartenaient⁴³⁶. L'exemple de la famille capétienne est exceptionnel dans le cadre de notre recherche, puisque le grand nombre de chartes issues des rois de France et des membres de leur famille démontre une réelle volonté d'instaurer un lien de communication permanent avec les deux établissements religieux à l'étude. D'une part, les moniales de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre sont reconnues pour leur dévotion et leurs bonnes œuvres par la famille royale. En raison de la vocation mémorielle de l'abbaye de moniales bénédictines, la famille capétienne pouvait compter sur les religieuses de Montmartre pour prier en leurs noms et recevoir les offices liturgiques funéraires, tel l'exemple de la sépulture de la reine Adélaïde. D'autre part, l'affiliation des Capétiens à

⁴³⁵ Dominique Iogna-Prat, « Des morts très spéciaux aux morts ordinaires : la pastorale funéraire clunisienne (XI^e-XII^e s.) », p. 84.

⁴³⁶ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 163.

Saint-Martin-des-Champs est pérennisée surtout par Louis VI et Louis VII qui ont confirmé incessamment les donations de leurs devanciers.

La dimension familiale est aussi omniprésente dans les donations des familles aristocratiques étudiées. Les chartes témoignent que les donateurs n'étaient jamais seuls, parce qu'avant d'effectuer une donation, ceux-ci recevaient l'assentiment de la famille, de même que le consentement des pairs dans le cadre du système féodal. Cette logique du consentement sous-entendait un consensus social concernant la donation comme pratique reconnue et acceptée par tous. Les multiples exemples de donations sur plusieurs générations exposent les efforts de certaines familles à matérialiser leur affiliation avec le prieuré Saint-Martin-des-Champs. L'établissement clunisien a réussi durant le XII^e siècle à canaliser une circulation de donations importantes vers elle en raison du prestige affilié à l'abbaye mère de Cluny et de la spécialisation de ses moines dans le soin de la mémoire rituelle des défunts. L'incorporation des donateurs et de leurs familles au sein des deux communautés de prière inaugure une dynamique unique, qui octroie, autant pour les laïcs que pour les clercs, une affinité intrinsèque en tant que partenaire dans leur quête du salut.

3.2 Entre aumône, *caritas* et salut : le don comme geste d'amour au sein de l'*ecclesia*

Si la première partie de ce chapitre a largement exploré les dimensions sociales du don, cette seconde partie s'attardera sur les dimensions idéologiques véhiculées par les chartes de donations. Nous aborderons tout d'abord l'importance de l'aumône comme moyen d'expression de la *caritas*. Ensuite, il sera question de revenir sur le don *pro anima* et des raisons idéologiques de son omniprésence dans notre corpus, démontrant que la pratique du don s'organise largement autour d'une logique eschatologique.

3.2.1. Le don en aumône : l'expression de la caritas

L'aumône est omniprésente dans les chartes de donation de notre corpus. Sur les 160 chartes, 75 d'entre elles mentionnent explicitement que le don est offert « en aumône »⁴³⁷, sans compter 16 chartes supplémentaires où les donateurs ont offert des dons aux deux établissements à l'étude pour soutenir leurs bonnes œuvres envers les « *pauperes* »⁴³⁸. Dès ses origines, l'aumône apparaît comme un phénomène caractéristique de la société médiévale, car les fidèles ont largement pratiqué l'aumône durant cette période⁴³⁹. Notre corpus confirme la continuité de cette pratique au XII^e siècle⁴⁴⁰. Dans la tradition chrétienne, l'aumône est le don fait envers les pauvres. La distribution de l'aumône constitue l'une des responsabilités principales des églises⁴⁴¹. Saint-Martin-des-Champs et Saint-Pierre-de-Montmartre avaient comme vocation la redistribution de l'aumône reçue par les donateurs envers les pauvres par l'entremise des installations charitables telles que l'infirmerie⁴⁴² des moniales et l'hospice⁴⁴³ des moines.

La rhétorique de l'aumône s'articule autour du pauvre et de sa place au sein de la société médiévale. Il faut d'abord comprendre que la sémantique médiévale du terme *pauper* et *pauperes* est difficile à cerner et se rapporte à une notion essentiellement religieuse⁴⁴⁴. Certaines personnes choisissaient de renoncer aux richesses par piété et d'embrasser la pauvreté⁴⁴⁵, comme c'est le cas des religieux. Lorsque les clercs entraient dans une communauté religieuse, ils devaient prononcer les trois vœux religieux afin de mener une vie

⁴³⁷ Nous y trouvons le terme latin « *in elemosinam* ». Cet énoncé est majoritairement situé après le verbe « *dare* », qui affirme que les donateurs « donnent en aumône » un bien à Saint-Martin-des-Champs ou à Saint-Pierre-de-Montmartre.

⁴³⁸ Les 16 chartes de donation dans lesquelles le terme « aumône » ne figure pas laissent prétendre que les donateurs cherchaient à ce que leurs dons soient utilisés afin de venir en aide aux personnes nécessiteux, ce à quoi prétend l'aumône.

⁴³⁹ Alain Derville, *La société française au moyen âge*, p. 189.

⁴⁴⁰ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 44.

⁴⁴¹ Eliana, Magnani, « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 313.

⁴⁴² Deux chartes de donation évoquent la présence de l'infirmerie des moniales que nous avons abordées au 3.1.2.

⁴⁴³ L'hospice de Saint-Martin-des-Champs n'est pas mentionné dans notre corpus, mais nous savons par d'autres recherches historiques qu'il y avait un hospice administré par les moines. « Saint-Martin-des-Champs », *Paris aux cent villages*, p. 17-18.

⁴⁴⁴ André Vauchez, *Religion et Société dans l'Occident Médiéval*, p. 7.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

semblable à celle du Christ : la chasteté, l'obéissance et la pauvreté⁴⁴⁶. D'autres personnes, quant à elles, pouvaient être qualifiées de pauvres puisqu'elles représentaient les malchanceux de leur temps et les faibles incapables de subvenir à leur subsistance⁴⁴⁷. Cette pauvreté pouvait provenir de multiples raisons, comme la maladie, la blessure ou l'infirmité, l'âge, que ce soit très jeune ou très vieux, la perte de lieux familiaux (veuvage, orphelinat ou abandon) ou la perte de liens sociaux (extranéité ou captivité)⁴⁴⁸. Nous avons donc deux catégories de pauvres, l'une volontaire et l'autre involontaire. S'il nous est difficile de cerner avec exactitude qui était le pauvre, il semble que l'image du pauvre a été complémentaire à celle du *potens*⁴⁴⁹. Comme le souligne Michel Mollat, les hommes du Moyen Âge reconnaissaient une place sociale aux pauvres, « dans l'économie naturelle du monde et dans l'économie spirituelle du salut »⁴⁵⁰.

L'importance que revêtaient les pauvres au sein de la société médiévale s'explique par leur symbole. Autant pour les clercs que pour les pauvres au sens plus large, les *pauperes* étaient identifiés au Christ⁴⁵¹. L'idée que le don aux pauvres est un don au Christ est issue directement du Nouveau Testament. Ce précepte était d'ailleurs largement commenté par les auteurs patristiques⁴⁵². L'image du Christ dans les pauvres a d'ailleurs été reprise par l'Église, notamment les religieux qui se définissaient comme *pauperes Christi* par leur choix de pauvreté volontaire en imitation du Christ⁴⁵³. Tout don à l'Église avait donc potentiellement le sens d'une donation aux pauvres et au Christ⁴⁵⁴. Le pauvre, en tant qu'image du Christ, représentait donc dans l'imaginaire des donateurs un instrument de leur propre salut⁴⁵⁵. La valorisation de l'aumône par l'Église résidait ainsi dans le fait que les riches⁴⁵⁶ participaient

⁴⁴⁶ Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, p. 133.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ Boris Dove et Claude, Bauvard, *Le Paris du Moyen Âge*, p. 138.

⁴⁴⁹ Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, p. 134.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁵¹ Jean-Louis Roche, « Le jeu de l'aumône au Moyen Âge », p. 505.

⁴⁵² Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 45.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Michel Mollat, *Les pauvres...*, p. 135.

⁴⁵⁶ Le terme « riche » renvoie ici à toute personne qui possède des ressources matérielles nécessaires pour sa subsistance, à l'inverse du « pauvre ». Nous pouvons inclure dans cette catégorie le paysan prospère, l'artisan, ou bien le seigneur possédant de nombreuses terres.

directement à la rédemption de leur âme en pratiquant le don envers les pauvres, ce qui revenait à offrir leurs biens au Christ :

« Le pauvre est un acteur fondamental de l'échange, car il est le véhicule du salut du riche. Effectivement, dans un passage de *La Vie de saint Éloi*, écrite dans le premier quart du VIII^e siècle, on souligne que « *Dieu aurait pu faire tous les hommes riches, mais il voulut qu'il y ait des pauvres en ce monde, afin que les riches aient une occasion de racheter leurs péchés* ». Par la volonté du Créateur de sauver les riches, la société est fondée sur l'inégalité. Ainsi, les biens dont dispose le riche sont, en fin de compte, le moyen de son salut. »⁴⁵⁷

Les propos d'Eliana Magnani sont étroitement reliés à la citation biblique amplement utilisée qu'il est plus facile à un chameau de passer dans le chas d'une aiguille que d'un riche d'entrée dans le royaume de Dieu⁴⁵⁸. Cette rhétorique est d'ailleurs véhiculée dans de nombreuses chartes qui présentent l'importance pour les riches de consacrer une partie de leurs richesses à l'aumône. À titre d'exemple, nous pouvons citer le préambule d'une charte de donation de Galeran II comte de Meulan⁴⁵⁹. Le préambule insiste sur le fait que les riches avaient l'obligation de consacrer leurs possessions au Christ par l'entremise des monastères pour subvenir aux besoins des moines. Un tel geste était considéré comme étant hautement valorisé, car il permet aux « riches » de se distinguer et d'être des « pêcheurs méritants ». Ces riches donateurs étaient ainsi liés aux bonnes œuvres et aux bénéfices des frères qui pouvaient se consacrer à aider les nécessiteux grâce à ces donations. Le don en aumône constituait ainsi un devoir de la part des « riches » qui recherchaient l'intercession des moines et des pauvres par leurs prières. Comme l'affirme Michel Mollat, le pauvre était considéré comme un intercesseur né, une sorte de concierge du Paradis, qui était dans une position d'attente de

⁴⁵⁷ La citation concernant *La Vie de saint Éloi* est issue de la source suivante : *Vita sancti Eligii episcopi noviomensis*, Migne, *Patrologia Latina*, t. 87, c. 533, dans l'article d'Eliana Magnani, « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 313.

⁴⁵⁸ Cette citation provenant de l'Évangile de Matthieu est largement utilisée durant le Moyen Âge pour justifier la pratique de l'aumône de la part des riches envers les pauvres : « *Je vous le dis encore : Il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est qu'un riche entre dans le Royaume de Dieu.* » Matthieu, 19:24.

⁴⁵⁹ « *Salubre remedium est divitibus hujus seculi de propriis possessionibus Xristo inpertiri fratrumque necessitates in monasteriis ei famulantium exinde sustentare ut a quibus se junguntur, peccatorum merito, mereantur cum eis uniri in bono opere, beneficiorum subsidio, et ita participes fieri timentium Dominum et custodientium mandata ejus* ». 341 (1147-1154) : Galeran II donne à Gournay la moitié de deux moulins et la permission de construire un pont, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 233-235.

l'accomplissement envers lui du devoir d'aumône pour afin de prier pour le salut du donateur⁴⁶⁰.

Notre corpus confirme l'attente des riches devant cette pratique de l'aumône comme un moyen d'effacer leurs péchés, comme le souligne la charte de la reine Adélaïde et de son mari Mathieu I^{er} de Montmorency⁴⁶¹ dans une donation au prieuré Saint-Martin-des-Champs. Ce préambule stipule clairement que l'aumône est cachée dans le cœur des pauvres pour qu'ils puissent prier au nom des *potentes*, et que tout comme l'eau qui éteint le feu, l'aumône éteint les péchés⁴⁶². Comme l'exprime cette métaphore, l'aumône a la vertu d'estomper les péchés des riches, car les donations envers les pauvres ont pour effet d'amener ceux-ci à intercéder par la prière auprès de Dieu au nom des riches donateurs. Certains donateurs cherchaient d'ailleurs à concrétiser la pratique de l'aumône de façon significative, en demandant explicitement au prieuré de Saint-Martin-des-Champs à entretenir un nombre fixe de pauvres à des moments précis de l'année liturgique. Avoie, veuve du seigneur Hugues de Brunoy, a offert de généreuses rentes à perpétuité au prieuré pour la charge d'aider trois pauvres lors de huit fêtes religieuses, et cela pour le salut de son âme et la rémission de ses péchés⁴⁶³. Il en va de même pour les donateurs Pierre de Cappy et sa femme Ève, qui se sont vus promettre par les moines de Saint-Martin une célébration liturgique pour l'anniversaire de leur mort en plus de l'entretien et le soin de 13 pauvres comme pour des moines et la distribution de pain à 60 autres pauvres pour le salut de Pierre, d'Ève et de leur famille⁴⁶⁴. Au total, nous possédons

⁴⁶⁰ Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, p. 135-136.

⁴⁶¹ Rappelons qu'après la mort du roi Louis VI, la reine Adélaïde s'est mariée avec le riche et puissant seigneur Mathieu I^{er} de la famille de Montmorency, fidèle vassal des rois de France, comme nous l'avons souligné dans la section 3.1.3.

⁴⁶² « *Consulens salubriter ad salutem animarum, humane utriusque sexus creature rebus transitoriis habundanti Divina sic hortatur pagina : « Abscondite elemosinam in sinu pauperis, et ipsa oret pro vobis ad Dominum, quoniam sicut aqua extinguit ignem, ita elemosina extinguit peccatum » »*. 334 (1153) : La reine-mère Adélaïde avec son mari Mathieu I^{er} de Montmorency approuve, comme dame de Senlis, le don fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 227-228.

⁴⁶³ « *Ego quoque frater Odo, prior Sti Martini, concessi domine Havidu ut III de pauperibus qui in Natale Domini et ad Mandatum, et in Pascha et Pentecosten, et festo apostolorum Petri et Pauli, et Assumptionem sancte Marie et transitum Sancti Martini in elemosina recipiuntur, ei proprie deputentur. De disciplinis autem quas fratres, pro remissione peccatorum suorum suscipiunt, eam participem fieri volunt, et eandem remissionem quam sibi ei concedi a Domino expetunt* ». 304 (1148) : Le prieur Eudes II accorde à Avoie, en remerciement de ses dons généreux, le bénéfice des charités, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 192.

⁴⁶⁴ « *Sciendum itaque quod Prior ejusdem loci, in die anniversarii ipsorum, xiii pauperes tanquam monachos procurare tenetur, et insuper lx pauperibus panem erogare, et provisorii hujus rei, in excitamentum devotionis,*

cinq exemples de demande explicite de donateurs qui ont cherché à ce que leurs biens soient voués aux soins d'un nombre précis de pauvres, faisant directement référence aux moines comme étant des pauvres. Nous observons dans cette charte qu'il n'y a pas de distinction entre le pauvre et le moine. L'aumône devait être donné par les fidèles aux pauvres par la médiation du clergé. Pour le fidèle, l'aumône devait obligatoirement passer par les moines qui avaient pour rôle d'effectuer l'intermédiation des biens donnés aux nécessiteux.

Par ailleurs, même si la simple mention du don « en aumône » sous-entendait la volonté du donateur à ce que les biens qu'il a donnés soient consacrés aux soins des pauvres, ces cinq chartes nous présentent expressément les soins effectués par les moines. Il s'agit, entre autres, d'offrir de la nourriture, des habits, un logement, sans oublier le soin des malades et des mourants; ces actions constituent les soins traditionnels effectués par les moines et les moniales⁴⁶⁵. Nous avons également une mention particulière du soin des pauvres lors de la Mandée⁴⁶⁶, qui est la cérémonie annuelle célébrant la mémoire de la Cène lors du jeudi saint et qui valorise l'aumône par le *Mandatum*, c'est-à-dire le lavement des pieds des pauvres par les moines⁴⁶⁷. Les cérémonies du *Mandatum* renvoient à la tradition monastique bénédictine de l'accueil des visiteurs en reproduisant le passage de l'Évangile de Jean (13:1 -15) qui rapporte que Jésus, lors de la fête de Pâques, s'est levé de table et a lavé les pieds de ses disciples⁴⁶⁸. Comme le stipule l'analyse d'Eliana Magnani, tout le déroulement des cérémonies du *mandatum* « est façonné de manière à établir la communication entre les hommes et Dieu, entre ce monde et l'au-delà, à partir de la reproduction et la réinvention des gestes du Christ, en l'occurrence ceux qui précèdent l'institution de la commémoration de son sacrifice »⁴⁶⁹.

ne de missarum celebratione fiat intermissio, pellitium novum singulis annis donare ». 628 (1204) : Simon II, évêque de Noyon, sur la déclaration de Robert, constate que ce dernier ayant légué au prieuré douze arpents de terre, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 233-234.

⁴⁶⁵ Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, p. 65.

⁴⁶⁶ Cette demande est effectuée par la Dame Avoie, veuve du seigneur Hugues de Brunoy, pour le soin de trois pauvres lors de huit fêtes religieuses, dont la fête de la Mandée. 304 (1148) : Le prieur Eudes II accorde à Avoie, en remerciement de ses dons généreux, le bénéfice des charités, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 192.

⁴⁶⁷ Eliana Magnani, « Le pauvre, le Christ et le moine : la correspondance de rôles et les cérémonies du *mandatum* à travers les coutumiers clunisiens du XI^e siècle », p. 6.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 5.

L'exemple du *Mandatum*, de même que les autres gestes posés envers les pauvres, met en évidence l'intercession effectuée par les moines et les moniales dans l'application de l'aumône au nom des donateurs. Pour les moines, l'entretien des pauvres répond au besoin spirituel et remplit la fonction liturgique de la distribution de l'aumône⁴⁷⁰. Le pauvre est donc indispensable pour l'économie du salut et pour la construction et la justification de la place des moines comme intermédiaires nécessaires à la redistribution des biens offerts en donation par les nobles⁴⁷¹. Par ailleurs, l'ensemble des aumônes véhiculées dans les chartes manifeste un élément fondamental de cette pratique : l'aumône devait impérativement être médiatisée par les moines et l'Église. Une aumône ne pouvait pas être effectuée directement d'un donateur aux pauvres. Les donateurs avaient l'obligation d'émettre l'aumône à l'Église qui s'occupait de sa redistribution envers les pauvres. Les moines incarnaient ainsi un statut double en tant que bénéficiaires (les pauvres à l'image du Christ), et redistributeurs (les agents de l'ordre social et de la circulation de la *caritas*). Cet aspect essentiel de l'aumône est d'ailleurs véhiculé dans la charte de Pierre de Cappy et de sa femme Ève. Les soins et la nourriture offerts aux pauvres par les moines de Saint-Martin-des-Champs témoignent de l'intervention des moines dans la redistribution des aumônes pour permettre la circulation de la *caritas*⁴⁷². Dans cette charte, nous pouvons aisément constater que l'aumône ne pouvait être réalisée sans la médiation des moines, puisqu'ils étaient garants du transfert des biens du donateur vers les pauvres tout en étant responsables des célébrations liturgiques louangeant les bienfaiteurs du monastère. C'est pourquoi les donateurs de notre corpus se tournaient vers Saint-Martin-des-Champs et Saint-Pierre-de-Montmartre pour la distribution de l'aumône, puisqu'ils étaient persuadés de l'efficacité des bonnes œuvres des moines et des moniales et de leur médiation en leurs faveurs auprès des pauvres.

⁴⁷⁰ André Vauchez, *Religion et Société dans l'Occident Médiéval*, p. 8.

⁴⁷¹ Eliana Magnani, « Le pauvre, le Christ et le moine : la correspondance de rôles et les cérémonies du *mandatum* à travers les coutumiers clunisiens du XI^e siècle », p. 16.

⁴⁷² « [...], *pretaxatis videlicet P[etro] et E[va] uxore ejus in participio omnium bonorum que in eadem ecclesia fient receptis, instinctu Dei et karitatis intuitu, singulis diebus missam defunctorum pro ipsis et parentibus et amicis suis nominatim celebrari constituit, et eorum anniversarium quotannis sollempniter fieri in perpetuum.* [...], *xiii pauperes tanquam monachos procurare tenetur, et insuper lx pauperibus panem erogare, et provisorii hujus rei, [...]* », 628 (1204) : Simon II, évêque de Noyon, sur la déclaration de Robert, constate que ce dernier ayant légué au prieuré douze arpents de terre, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 233-234.

La logique salutaire de l'aumône concernant la rédemption de l'âme des donateurs s'inscrit dans une conception bien plus vaste des rapports sociaux et religieux de la société médiévale, comme l'a démontré Anita Guerreau-Jalabert :

« L'aumône est la manifestation de la fraternité universelle chrétienne, elle traduit parfaitement l'idée du don gratuit (tous traits par lesquels elle se distingue de la bienfaisance antique). Enfin, l'aumône est bien signe de charité en ce qu'elle démontre, de la part du donateur, un détachement des biens matériels et un rejet de la *cupiditas* qui constituent bien un idéal social du christianisme. La pratique large de l'aumône, dont on a des attestations massives, est liée à la reconnaissance généralisée du rôle central de la *caritas* dans le fonctionnement des rapports sociaux en société chrétienne. »⁴⁷³

De nombreuses chartes de notre corpus soulignent le lien étroit qui lie la pratique de l'aumône à la *caritas*, cet amour spirituel qui incitait les donateurs à se détacher entièrement de leurs richesses pour les consacrer à l'Église et aux pauvres. Plusieurs chartes de donations traduisent le geste du don par l'aristocratie comme un geste d'amour et de charité envers l'Église, les moines et les moniales, les pauvres, les saints, le Christ et Dieu⁴⁷⁴. Nous pouvons préciser cette observation par quelques exemples : le seigneur Eustache III, comte de Boulogne, a offert un don « *pour l'amour de Dieu et des saints apôtres Pierre et Paul [...] entièrement au monastère de Saint-Martin-des-Champs* »⁴⁷⁵. Certains donateurs proclamaient leurs donations comme un geste d'amour envers l'établissement religieux, comme Jean, échanson du roi, qui a consacré ses biens en donation pour l'amour qu'il avait envers Saint-Martin-des-Champs⁴⁷⁶. De nombreux exemples de chartes confirment le lien de l'aumône comme moyen de transmettre la *caritas*. Le roi Louis VI a confirmé les donations de ses prédécesseurs qui « *ont contribué en aumône et par amour pour Dieu au monastère de Saint-*

⁴⁷³ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 44-45.

⁴⁷⁴ 27 chartes de donations abordent le concept de *caritas*. Il est vrai que ce nombre ne constitue pas une majorité au sein de notre corpus. Néanmoins, nous verrons que certains préambules des chartes abordant ce concept méritent d'être analysés, puisqu'ils soulèvent des aspects très intéressants pour notre compréhension de l'implication de la *caritas* dans la pratique du don.

⁴⁷⁵ « [...] *pro amore Dei et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, [...] ex integro dedi monasterio Sti Martini de Campis* [...] ». 141 (1113) : Jean, évêque de Térouanne, concède à Saint-Martin l'église de Frévent, à la prière d'Eustache III, comte de Boulogne, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 222-223.

⁴⁷⁶ « [...] *pro amore quem habebam ad Sanctum Martinum de Campis* [...] ». 363 (1159) : Thibaud, évêque de Paris confirme la cession faite à St-Nicolas d'Acy par Jean, échanson du Roi, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 265.

Martin-des-Champs »⁴⁷⁷. C'est également le cas d'Hugues de Tirel qui a donné en aumône pour affirmer son amour envers Saint-Martin-des-Champs, telle une œuvre pour son existence aux moines de cet endroit⁴⁷⁸. Une charte de Constance, sœur du roi Louis VII et comtesse de Toulouse, a d'ailleurs fait une mention particulière de la *caritas* en offrant un don à l'infirmerie de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre conformément à la charité et pour promouvoir l'amour⁴⁷⁹. Ces quelques chartes manifestent la volonté des donateurs de concrétiser leurs donations en tant que gestes d'amour. Cette *caritas* peut être dirigée vers diverses entités et institutions comme nous l'avons vu plutôt. En revanche, la grande majorité des chartes qui expriment la *caritas* le font de manière brève. Elles ne développent pas davantage les raisons qui justifieraient les donations comme un geste d'amour. Néanmoins, certains préambules nous dévoilent comment cet amour spirituel s'articule dans la pratique de l'aumône et, plus largement, dans la pratique du don.

Notre exemple le plus éloquent est la donation du seigneur Galeran du Puiset, seigneur de Villepreux, confirmée par l'évêque de Paris Galon :

*« Puisque selon la parole apostolique, « celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui », il est nécessaire de nous abaisser aux besoins de nos confrères, et d'ouvrir avec miséricorde l'oreille de la miséricorde aux demandes des choses nécessaires, pour que nous soyons faits par la charité, la mère de toutes les vertus, le temple de Dieu, le vase choisi, et que nous soyons dignes de trouver le jour du jugement sévère, si nous étions miséricordieux ici-bas, un Dieu miséricordieux et clément envers nous. Car il est écrit : « Heureux les miséricordieux, car ils obtiennent eux-mêmes miséricorde ». Moi, Galon, par la grâce de Dieu évêque de Paris, j'ai ainsi [donné], ému par la miséricorde de charité qui ne peut pas faire de mal, enflammé par le feu, cette terre de Saint-Martin-des-Champs appelée Aulnay [...]. »*⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ « [...] *monasterio Beati Martini de Campis [...] amore Dei in elemosinam contulerunt [...]* ». 211 (1135) : Louis VI confirme à Saint-Martin l'église de Janville-en-Beauce que lui a donnée le roi Henri I^{er}, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre VII, p. 29-30.

⁴⁷⁸ « [...] *tunc quedam accipiens de caritate ipsius ecclesie, dedi hanc in elemosinam tali conditione ut in vita mea monachi de eadem villa [...]* ». 238 (1137-1138) : Hugues Tirel, ayant donné la terre de Bouffémont à Saint-Martin-des-Champs, renonce à ce revenu de 7 livres, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 87-90.

⁴⁷⁹ « [...] *ex sola caritatis dilectione promote, [...]* ». 32 (1171) : Donations faites à l'infirmerie de l'Abbaye par Constance, sœur du roi, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 107-109.

⁴⁸⁰ « *Quoniam juxta Apostolicum, « qui manet in caritate, in Domino manet, et Deus in eo », necessarium est confratrum nostrorum necessitatibus nos condescendere, et aurem misericordie necessaria petentibus misericorditer aperire, ut per matrem omnium virtutum Caritatem, templum Dei, vas electionis efficiamur, et in*

Ce préambule explore plusieurs caractéristiques de la *caritas*. La *caritas* est d'abord évoquée comme étant essentielle pour les fidèles qui ont pour devoir de répondre aux nécessités de leurs confrères. Le fidèle doit alors faire preuve de compassion et être attentif aux besoins de ses frères spirituels en offrant des dons aux moines, afin que ceux-ci puissent intervenir avec amour et charité. Le don au nom de la *caritas* permet alors aux donateurs de recevoir la miséricorde de Dieu, comme l'indique la citation provenant de l'Évangile de Jean qui stipule que « *Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui* »⁴⁸¹. Les fidèles doivent propager cet amour spirituel dans le but de prouver à Dieu que la *caritas* se situe dans leur cœur. Pour y parvenir, les chrétiens doivent offrir des donations à l'Église pour démontrer leur amour envers Dieu et envers tous les autres fidèles de l'*ecclesia*⁴⁸². C'est pourquoi la grande majorité des donations de notre corpus sont offertes en aumône, car ce geste pieux est l'expression la plus exemplaire de la *caritas*. Par ailleurs, ce préambule nous indique que le don de la *caritas* doit être un mouvement gratuit et universel dont l'objectif est la volonté du donateur à souhaiter du bien à son prochain⁴⁸³. La charte de donation du seigneur Galeran de Villepreux expose toute l'importance de la *caritas* dans la pratique du don. L'aumône ne trouve son sens qu'en rapport avec la volonté du donateur à transmettre la *caritas*, car le don matériel permet de l'exprimer, de l'affirmer et de la matérialiser dans un geste de compassion envers les pauvres, l'Église et Dieu⁴⁸⁴.

La *caritas* est enfin définie comme la mère des vertus chrétiennes⁴⁸⁵ parce qu'elle appelle à la cohésion sociale par un lien spirituel qui unit l'ensemble des fidèles entre eux et tous à

*die districti examinis, si misericordes hic fuerimus, Deum nobis misericordem ac propitium invenire mereamur. Scriptum est enim : " Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur ». Ego igitur Gualo, Dei gratia Parisiorum episcopus, misericordia quidem motus, caritatis que non agit perperam, igne accensus, quamdam terram que vocatur Alnetum ecclesie Sti Martini de Campis, [...] ». Voir Annexe 4. 124 (1108-1109) : Galon, évêque de Paris, confirme la donation de la « villa » d'Aulnay par Galeran le Villepreux à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 197-199.*

⁴⁸¹ Évangile de Jean (1, 4 :16).

⁴⁸² Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 40.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁸⁵ « [...] *ut per matrem omnium virtutum Caritatem, templum Dei* [...] ». Voir Annexe 4. 124 (1108-1109) : Galon, évêque de Paris, confirme la donation de la « villa » d'Aulnay par Galeran le Villepreux à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 197-199.

Dieu⁴⁸⁶. Cette cohésion se fonde sur l'importance de la pratique de la *caritas* pour le salut de l'âme. Tel que souligné dans la charte, l'accomplissement de la *caritas* a un impact lors du Jugement Dernier de Dieu, qui offrira sa bienveillance et sa miséricorde aux âmes ayant fait preuve de compassions et de charité⁴⁸⁷. L'importance de la *caritas* pour la rédemption (des donateurs) est d'ailleurs manifestée dans d'autres chartes. Étienne, évêque de Noyon, a affirmé par exemple que « *la plénitude du salut spirituel s'attache pleinement et intégralement à l'amour* »⁴⁸⁸. Ce propos en préambule vient justifier le don de la dame Ève de Cappy, qui a offert par charité⁴⁸⁹ une rente en aumône à Saint-Martin-des-Champs pour célébrer l'anniversaire de sa mort et pour assurer son salut, celui de sa mère et de ses prédécesseurs. L'Église fait de la charité une condition du salut⁴⁹⁰. La pratique de l'aumône permet aux fidèles chrétiens l'expression de cette charité.

Les diverses mentions de la *caritas* dans notre corpus représentent toutes ses dimensions. En tant que fidèles, les donateurs de notre corpus ont cherché à véhiculer la *caritas* par l'entremise de l'aumône, puisque les donations envers les pauvres étaient considérées comme un devoir pour tout chrétien⁴⁹¹. La charité constitue l'essence spirituelle de l'aumône, ce qui explique le flux accru de dons envers les monastères. Les donateurs accomplissaient leur obligation d'assistance aux nécessiteux par la médiation des moines et des moniales, ce qui permettait de reproduire l'amour de Dieu⁴⁹². Toute cette dynamique s'insérait dans une perspective plus large qui, comme nous l'avons abordé, permettait aux donateurs d'espérer la rédemption de leurs péchés et le salut de leur âme.

⁴⁸⁶ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 32-33.

⁴⁸⁷ « [...] *et in die districti examinis, si misericordes hic fuerimus, Deum nobis misericordem ac propitium invenire mereamur.* » Voir Annexe 4. 124 (1108-1109) : *Ibid.*

⁴⁸⁸ « [...], *cum plenitudine salutis spirituale vinculum plene et integre dilectionis* ». 507 (1188-1191) : Étienne, évêque de Noyon, notifie une donation faite par la dame Ève de Cappy, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 98-100.

⁴⁸⁹ « *Attendentes igitur ipsius erga prefatam Domum benignitiam et caritatis in posterum devotionem [...]* ». 507 (1188-1191) : Étienne, évêque de Noyon, notifie une donation faite par la dame Ève de Cappy, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 98-100.

⁴⁹⁰ Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, p. 53.

⁴⁹¹ Eliana Magnani, « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 313.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 314.

3.2.2. *Le don pro anima – l’intercession des monastères aux profits des donateurs*

La pratique de l’aumône comme moyen d’exprimer la *caritas* renvoie à un concept qui est omniprésent dans notre corpus, à savoir le souci du salut de l’âme des donateurs. Il s’agit d’un enjeu fondamental pour les chrétiens qui pratiquaient le don. Dans l’ensemble de notre corpus, près de 96 des 160 chartes mentionnent explicitement que les donations sont effectuées pour le salut de l’âme du donateur. Ce type de don est appelé dans les chartes et par les médiévistes une donation « *pro anima* ». La forte majorité des chartes abordent la question de salut de l’âme d’une manière laconique. Elles mentionnent simplement que le don est effectué pour le salut de l’âme⁴⁹³, ou bien encore pour le remède de l’âme⁴⁹⁴. Il faut d’ailleurs ajouter que l’aspect familial est fort important dans les donations *pro anima*, car la grande majorité d’entre elles spécifient le remède de l’âme des prédécesseurs⁴⁹⁵, ou bien encore celui des ancêtres⁴⁹⁶. Les donations envers l’Église étaient majoritairement faites *pro anima*, puisqu’elles étaient explicitement faites pour solliciter le salut de l’âme du donateur et d’un certain nombre de proches, morts ou vivants⁴⁹⁷. Il s’agissait d’un geste rédempteur pour le chrétien qui y trouvait un moyen d’obtenir la rémission de ses péchés⁴⁹⁸. Pour bien cerner toute l’importance que revêt cette caractéristique fondamentale du don *pro anima* dans les chartes de notre corpus, il est essentiel de comprendre le contexte spirituel du geste de donation :

« Au Moyen Âge, l’ici-bas ne se conçoit pas sans l’au-delà. Partie intégrante de l’univers de l’homme médiéval, celui-ci en donne le sens véritable et en trace la juste perspective. La crainte de l’enfer et l’espoir du paradis doivent guider le comportement de chacun; et l’organisation même de la société se fonde sur l’importance de l’autre monde, car la

⁴⁹³ « [...] *que data est eis pro anima Fulconis militis Jotrensis* ». 253 (1140) : Étienne, évêque de Paris, concède et confirme aux moines de Cluny le tiers de la dîme de Bobigny, *Recueil des chartes et documents de l’abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 112-113.

⁴⁹⁴ « [...] *pro remedio anime sue* [...] ». 377 (1161-1164) : Le prieur Thibaud III rappelle qu’Aubert offrit en outre à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l’abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 280-282.

⁴⁹⁵ « [...] *pro remedio anime nostre et predecessorum nostrorum*, [...] ». 5 (1134) : Donation par le roi Louis VI, de la terre du Pré-Hildouin, et de la terre de Mirabel, *Recueil des chartes de l’abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 65-66.

⁴⁹⁶ « [...] *pro mea et meorum antecessorum salute* [...] ». 451 (1178) : Ebrard IV du Puiset concède à Saint-Martin la dîme de Berchères-la-Maingot, *Recueil des chartes et documents de l’abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 373.

⁴⁹⁷ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 45.

⁴⁹⁸ Eliana Magnani, « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 313.

position dominante des clercs se justifie ultimement par la mission qui leur incombe de mener les fidèles jusqu'au salut. [...] L'opposition de l'ici-bas et de l'au-delà est inséparable de la dualité morale qui structure la pensée chrétienne. Cette dualité est du reste le fondement du modèle des deux cités, qu'Augustin lègue au Moyen Âge et en vertu duquel le monde se partage en deux ensembles opposés : la cité de Dieu, qui rassemble les justes ici-bas et l'Église céleste; la cité du Diable, dont font partie aussi bien les vivants en proie au péché que les damnés et les diables peuplant l'enfer. »⁴⁹⁹

Pour le fidèle chrétien, le salut de l'âme représente un tourment qui le suit tout au long de son existence. La question du péché revient dans une trentaine de chartes où les donateurs font valoir qu'ils effectuent ce don pour leur rémission⁵⁰⁰ et pour le salut de leur âme et celles de leurs prédécesseurs⁵⁰¹. La question du péché est bien présente dans les chartes. Les donateurs avaient conscience de leurs fautes et de l'incertitude entourant leur ascension au Paradis. Un préambule d'une charte de donation provenant de Bouchard, évêque de Meaux, exprime d'ailleurs toute cette inquiétude de l'homme concernant les effets du péché⁵⁰². Ce préambule articule plusieurs idées mises de l'avant par l'Église, dont l'effet du péché originel sur les fidèles et le rôle important que joue l'institution ecclésiastique pour permettre aux fidèles d'être unis au Christ par leur salut. Comme l'explique Jérôme Baschet, la faute du péché originel est transmise à tous les individus dès leur naissance⁵⁰³. La charte de l'évêque de Meaux Bouchard évoque donc tout le poids du péché pesant sur la conscience des fidèles. Le message véhiculé est que ceux-ci doivent se tourner vers l'Église pour espérer la rémission de leurs péchés. Le préambule expose ici toute l'importance de l'intercession ecclésiastique dans la pratique du don. Le fidèle ne peut se sauver lui-même et doit irrémédiablement demander l'aide de l'Église, dont l'objectif est de libérer les hommes du péché en les protégeant du mal

⁴⁹⁹ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 529-530.

⁵⁰⁰ « [...] *pro remissione peccatorum suorum* [...] ». Voir Annexe 5. 445 (1177) : Simon II, évêque de Meaux, constate qu'au moment de son départ pour la Croisade, Guillaume de Barres, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 365-367.

⁵⁰¹ [...] *pro remissione peccatorum et salute anime ipsius et pro nobis et antecessoribus nostris* [...] ». 26 (1160) : Charte de Louis VII restituant à l'abbaye de Montmartre la terre au Pont-la-Reine, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 95-96.

⁵⁰² « *Tocius conditor Dominus creature, dolens, antiqui fraude serpentis, genus humanum perire, suum ad nos Filium dignatus est mittere, Eum, sua miseratione monente, qui naturam liberaret humanam ab eterna dampnatione, cui Ecclesiam, uti sponsam, placuit sociare, et sic eam in toto mundo per fideles suos sublimare.* ». 164 (1122) : Bouchard, évêque de Meaux, donne l'église du Vieux-Crécy à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 262-263.

⁵⁰³ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale...*, p. 532.

et les maintenir sur le droit chemin vers le salut⁵⁰⁴. Cette réflexion nous amène à explorer deux éléments présents dans notre corpus qui s'articulent autour de la question du péché : le rôle plus précis de l'Église dans la recherche du salut et la finalité eschatologique de la pratique du don.

Nous disposons de chartes qui font état d'un péché perpétré par certains aristocrates envers l'Église qui ont décidé de rectifier leurs fautes à l'aide d'une donation. Le péché en question est la simonie, en référence à l'usurpation de biens et de titres ecclésiastiques de la part de laïcs. La noblesse avait intérêt à préserver un monastère afin d'entretenir des spécialistes de la prière pour qu'ils intercèdent en sa faveur et qu'elle profite des possessions ecclésiastiques⁵⁰⁵. Ce péché a été vivement critiqué et combattu par les réformateurs grégoriens depuis la deuxième moitié du XI^e siècle et tout au long du XII^e siècle⁵⁰⁶. La réforme grégorienne a entre autres cherché à libérer les biens ecclésiastiques du joug des familles aristocratiques et ainsi assurer l'indépendance des églises devant les laïcs⁵⁰⁷.

L'exemple le plus frappant est une charte de Guérin, évêque d'Amiens, dans laquelle il a restitué l'église de Saint-Gervais d'Encre ainsi que toutes ses possessions à Saint-Martin-des-Champs, puisque cette église « *a longtemps été contre le décret apostolique en étant entre les mains de laïcs ayant le fléau simoniaque* »⁵⁰⁸. La restitution des biens ecclésiastiques au prieuré de Saint-Martin-des-Champs est en lien direct avec la réforme grégorienne. Cette charte relate que l'église Saint-Gervais d'Encre était possédée par des laïcs, ce qui constituait un péché simoniaque pour la papauté et les réformateurs grégoriens⁵⁰⁹. Quelques autres chartes font également état de restitutions de biens ecclésiastiques de la part de laïcs par des donations. Par exemple, Jean, échanson du roi, et son fils Pierre ont décidé de restituer tout ce qu'ils avaient usurpé injustement de la dîme de Villeron à l'Église Saint-Nicolas d'Acy,

⁵⁰⁴ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 531.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰⁶ Guy Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident : XI^e au XV^e siècle*, p. 76.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 256-258.

⁵⁰⁸ « [...] *que diu contra Apostolica decreta in manu fuerat laica cum peste symoniaca* [...] ». 244 (1138) : Guérin, évêque d'Amiens, confie à Saint-Martin-des-Champs l'église Saint-Gervais d'Encre, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 94-98.

⁵⁰⁹ Guy Lobrichon, *La religion des laïcs...*, p. 73.

dépendance du prieuré de Saint-Martin-des-Champs⁵¹⁰. Il en va de même pour le seigneur Guillaume de Barres qui, pour la rémission de ses péchés, a restitué les dîmes d'Oissey et de Forfry qu'il possédait indûment au prieuré de Saint-Martin-des-Champs⁵¹¹. Ces donateurs profitaient de biens ecclésiastiques, ce qui constituait un péché. La restitution des biens ecclésiastiques par le don était le seul moyen pour les donateurs d'admettre leurs fautes et d'espérer la rémission de leurs péchés. Près d'une cinquantaine de chartes mentionnent la restitution de biens ecclésiastiques telle que des dîmes, des prébendes et des églises entières à Saint-Pierre-de-Montmartre ou Saint-Martin-des-Champs.

De nombreuses chartes expriment la volonté des donateurs à assurer le salut de leur âme par la donation lors d'un moment de crise personnelle comme la proximité de sa propre mort ou bien celle d'un proche. De notre corpus, 52 des 160 chartes de donations ont été rédigées quand le donateur ou un membre de sa famille était mourant ou décédé. Le seigneur Pierre de Ponte a offert un don en aumône aux moniales de Montmartre pour lui et son père, Galeran de Ponte, alors qu'il était sur son lit de mort⁵¹². Il en va de même pour Robert II de Poissy qui a dédié une donation à l'église Saint-Martin-des-champs pour la mort de sa femme⁵¹³. Un dernier exemple concerne le moine Jean de Drancy qui a légué une rente perpétuelle pour le salut de son âme à Saint-Martin-des-Champs alors qu'il était à l'article de la mort⁵¹⁴. Constance B. Bouchard a démontré qu'aux XI^e et XII^e siècles, un grand nombre de donateurs, sur le point de mourir, offraient des dons à des monastères afin d'obtenir les prières des

⁵¹⁰ « [...] *quidquid habent in majori et in minori decima de Vilerum quas injuste usurpaverat, in manu mea reddidit, [...] Ecclesie Sti Nicholai habuit.* 363 (1159) : Thibaud, évêque de Paris confirme la cession faite à St-Nicolas d'Acy par Jean, échanson du Roi, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 265.

⁵¹¹ « *pro remissione peccatorum suorum, [...], et nos ab ipsa ejusdem tercie partis medietatem tenemus, injuste in parte nostra usurpavit; penitentia ductus quiete in perpetuum dimittit* ». Voir Annexe 5. 445 (1177) : Simon II, évêque de Meaux, constate qu'au moment de son départ pour la Croisade, Guillaume de Barres, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 365-367.

⁵¹² « [...] *quod Petrus filius Waleranni de Ponte ad nos veniens, dixit nobis ex parte patris sui qui in lecto egritudinis jacebat [...]* » 35 (1180) : Donation d'un muid de blé à Chamissi, et d'un arpent de vigne à Taregni, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, édition latine par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 112.

⁵¹³ « [...] *Erenburgis in morte sua legavit dicte ecclesie Sancti Martini [...]* » 753 (1218) : Aubri de Clencourt, chevalier, notifie que Robert [II de Poissy], chevalier de Fresnes, ayant concédé à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 353-354.

⁵¹⁴ « [...] *Johannes de Derentiaco dum in extremis laboraret [...]* » 553 (1197) : Jean de Drancy lègue à Saint-Martin une rente pour fonder son anniversaire, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 153-154.

moines pour leur âme⁵¹⁵. Devant l'inévitable du sort humain, les familles aristocratiques se tournaient vers l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et le prieuré Saint-Martin-des-Champs pour offrir des donations à la veille du trépas d'un parent afin de recevoir les bienfaits funéraires des moines et des moniales. Une charte du roi Louis VI explique que lui et ses prédécesseurs ont effectué des dons en méditant sur leur âme dans la mort⁵¹⁶. Une autre charte royale vient confirmer cette crainte de la mort chez les rois de France. Le document stipule que Louis VII et ses prédécesseurs ont contribué en aumône par amour pour Dieu et pour le monastère de Saint-Martin-des-Champs, car ils étaient conscients que leurs règnes étaient éphémères⁵¹⁷. Pour la royauté, il était essentiel d'effectuer des donations pieuses en aumône à l'Église pour espérer la rédemption de l'âme. La perspective de la mort provoquait chez les fidèles le besoin de pratiquer la donation *pro anima* pour ainsi espérer obtenir le salut et la rémission de leurs péchés. Pour y parvenir, ils devaient impérativement se tourner vers l'Église et ses institutions ecclésiastiques.

L'intercession de l'Église dans les donations *pro anima* était fondamentale. Les donateurs se tournaient vers les deux monastères à l'étude pour assurer la rédemption de leurs péchés et le salut de leur âme. Cette médiation de l'Église se faisait sur tous les aspects de la pratique du don. En canalisant le flux des donations, Saint-Martin-des-Champs et Saint-Pierre-de-Montmartre accumulaient une quantité importante de biens. Comme l'explique Jérôme Baschet, « [L'Église] n'aurait nul pouvoir matériel si ne lui était pas reconnue un immense pouvoir spirituel : nulle donation de terres ou de bien n'advierait sans le repentir qui naît au terme d'une vie sur laquelle pèse la réprobation des clercs, sans la préoccupation du salut de l'âme, et sans l'idée que l'Église peut aider les défunts dans l'au-delà »⁵¹⁸.

⁵¹⁵ Constance Britain-Bouchard, *Sword, miter and cloister. Nobility and the Church in Burgundy. 980-1198*, p. 190.

⁵¹⁶ « [...] *de morte anime meditantis*, [...] ». 140 (1111) : Louis VI confirme les dons de ses devanciers (Henri I^{er} et Philippe I^{er}) à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 220-222.

⁵¹⁷ « [...] *pro amore Dei in elemosinam contulerunt, nos habenda et possidenda eidem ecclesie, quemadmodum eorum temporibus tenuit et nostris, imperpetuum concedimus, et quantum ad nostram pertinet Majestatem* [...] ». 273 (1144) : Le roi Louis VII confirme les dons de ses ancêtres au prieuré, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 138-140.

⁵¹⁸ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 235-236.

Cet immense pouvoir spirituel qui est reconnu à l'Église et, par le fait même, aux deux monastères à l'étude, est à l'origine des relations d'échange de dons entre l'aristocratie d'un côté et les moines et les moniales de l'autre. Les donateurs reconnaissaient avant tout chez les religieux leurs capacités à intercéder en leur faveur auprès de Dieu, qui s'avérait être le principal destinataire de ce système de donation⁵¹⁹. Les chartes de donations sont d'ailleurs très claires à ce sujet, car elles se réfèrent à « Dieu », au « Christ », ou bien encore au « Tout-Puissant » dans 120 des 160 chartes de notre corpus. Les donateurs s'adressaient à Dieu d'une multitude de façons. Par exemple, ils offraient des donations « *par la grâce de Dieu* »; ils donnaient aux moines ou aux moniales, considérés comme « *serviteurs de Dieu* », ou bien simplement en offrant ces dons « *au Seigneur* ». À ce propos, la charte de donation de l'église de Montmartre à Saint-Martin-des-Champs par le chevalier Gauthier, surnommé Payen, expose qu'il a agi ainsi selon la volonté de Dieu. Il a offert ce don en la faveur du Seigneur pour son bénéfice et pour celui de sa femme⁵²⁰. Ces deux laïcs se sont donc tournés vers le Tout-Puissant puisqu'il est considéré comme étant seul capable de donner la rétribution attendue par les donateurs : le salut éternel⁵²¹. Les monastères n'avaient qu'un rôle de médiateur dans la pratique du don. Hormis tous les bienfaits ecclésiastiques qui pouvaient effectuer le clergé envers les donateurs, le salut de l'âme des fidèles n'était jamais garanti, puisque cette prérogative demeurait entre les mains de Dieu.

Malgré cela, le flux de donations *pro anima* s'est perpétué tout au long du XII^e siècle et l'aristocratie a continué à offrir des dons à l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre et au prieuré Saint-Martin-des-Champs. Les fidèles manifestaient une réelle volonté de racheter leurs péchés et de promouvoir leur amour pour Dieu en pratiquant l'aumône et en demandant explicitement leur salut par les donations *pro anima*. Toute la logique entourant la pratique du don et de l'aumône s'explique par l'application de la *caritas* qui constitue le moyen par lequel l'homme peut espérer le salut⁵²². Les nombreuses mentions d'« amour » et de « charité » dans les chartes perpétuent la circulation de la *caritas* entre les donateurs, les deux monastères

⁵¹⁹ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 46.

⁵²⁰ « *Volens itaque omnipotens Deus, qui est omnium futurorum prescius, ut absque calumnia sua quiete possideret ecclesia, eo disponente, ad ecclesiam beati Martini de Campis [...]* ». 1 (1116) : Donation de l'église de Montmartre au prieuré Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 57-59.

⁵²¹ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don... », p. 46.

⁵²² *Ibid.*, p. 46.

parisiens et le réseau des personnes et des institutions concernées par ces donations, c'est-à-dire autant les personnes terrestres – les familles des donateurs, le clergé et les pauvres – que les personnes célestes – les morts, les saints, les anges, le Christ et, ultimement, le détenteur du salut de tous, Dieu⁵²³. Le lien d'amour spirituel qui unissait l'ensemble de ces personnes se renforçait et se renouvelait à chacune des donations entre les donateurs et le clergé. Ainsi, l'ensemble des acteurs, en fonction du rôle et des capacités qui leur étaient conférés au sein de l'*ecclesia*, participait à une portion du vaste système de circulation de la *caritas*, dont le cœur était Dieu⁵²⁴. L'intercession de l'Église dans la circulation de cet amour spirituel se transposait au sein d'un système qui était organisé en réseaux de congrégations et d'ordres religieux qui couvraient un espace chrétien où chaque établissement ecclésiastique était la matérialisation d'un point d'appui de l'*ecclesia*⁵²⁵. Comme l'explique Anita Guerreau-Jalabert : « Donner à telle ou telle de ces fondations, c'est, dans un mouvement, donner aussi à l'*ecclesia* terrestre dans sa totalité et donner à Dieu »⁵²⁶. Le don permettait ainsi aux donateurs, par la médiation des religieux au sein des institutions ecclésiastiques, de participer activement à la circulation de la *caritas* au sein de l'*ecclesia* et d'espérer la rémission de leurs péchés et le salut de leur âme par l'intervention de Dieu.

Par ailleurs, la pratique du don envers les institutions ecclésiastiques sous-entendait un rapport tout à fait particulier entre les donateurs et les biens qui étaient offerts, car l'intercession de l'Église s'inscrivait aussi dans une perspective plus large où les biens donnés subissaient une transformation bénéfique à tous dans leurs rapports avec l'*ecclesia*.

Les biens offerts en donation subissaient une transformation qui changeait leur nature, de même que les perceptions des fidèles envers ces biens. Dans deux chartes⁵²⁷ confirmant la donation de la seigneurie de Bouffémont à Saint-Martin-des-Champs par le seigneur Hugues de Tirel, quelques passages nous éclairent davantage sur la nouvelle nature des biens qui sont

⁵²³ Eliana Magnani, « Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 313.

⁵²⁴ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 47.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ Les deux chartes sont confirmées, dans un premier temps, par Étienne, l'évêque de Paris, et dans un deuxième temps, par Hugues III, l'archevêque de Rouan. Ces deux ecclésiastiques confirment la même donation de la part du seigneur Hugues de Tirel concernant la seigneurie de Bouffémont à prieuré de Saint-Martin-des-Champs.

offerts à l'Église⁵²⁸. Ce préambule vient confirmer la prédominance du pouvoir divin sur l'*ecclesia* de même que sur l'ensemble des biens appartenant à l'Église. En tant que bien ecclésiastique, la seigneurie de Bouffémont appartenait directement au divin, transformant ainsi sa vocation comme n'étant plus une possession susceptible d'être concernée par les aléas des affaires terrestres et des jeux politiques des laïcs. En confirmant la donation d'Hugues de Tirel, l'évêque Étienne et l'archevêque Hugues III ont tous les deux exprimé l'autorité du pouvoir divin sur cette seigneurie et sa pleine possession entre les mains des moines de Saint-Martin-des-Champs. De ce fait, le transfert de cette seigneurie du donateur vers l'établissement monastique a concrétisé sa transformation en un bien ecclésiastique appartenant à Dieu. Cette transformation des biens s'expliquait par la représentation médiévale d'un espace double, l'ici-bas et l'au-delà, entre lesquels circulaient les personnes et les biens⁵²⁹. Ce principe de transformation des biens a été analysé par Eliana Magnani. Elle a remarqué que les donations étaient assimilables à l'offrande eucharistique, dans la mesure où il était reconnu que divers gestes, tels que l'aumône et la fondation d'établissement religieux, avaient les mêmes répercussions salutaires que le sacrifice eucharistique⁵³⁰.

« Dans le cadre d'une anthropologie chrétienne du don, l'eucharistie est porteuse du modèle du don et du donateur puisque Dieu a tout donné à l'homme, y compris son fils en sacrifice, don d'amour décisif pour le salut de l'homme. Elle fournit le paradigme de la transformation, alors que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ. Elle est le moyen d'établir la communication avec l'au-delà en vue du salut, et son déroulement, comme d'autres formes de sacrifice, laisse place aux déplacements de rôle entre le sacrifiant, le sacrificateur et la victime. »⁵³¹

Le parallèle établi par Magnani entre le don et l'offrande eucharistique renvoie à la notion de sacrifice, car en offrant un bien terrestre à l'Église, le donateur effectuait un sacrifice

⁵²⁸ « [...] *Quia disponente Deo, ad prelationis fastigium et speculationis locum in sancta Ecclesia provehimur, ut provida vigilantia totius ecclesie paci, secundum nominis nostri proprietatem superintendamus, dignum ducimus eorum maxime providere tranquillitati, qui mundo renuntiantes, Deo vocante mundana, prout possunt, devitant negotia* ». Ce préambule se situe, mots pour mots, dans les deux chartes de donations suivantes : 236 (1138) : Étienne, évêque de Paris, approuve le don de la terre de Bouffémont à Saint-Martin-des-Champs par Hugues Tirel, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 86-87 ; 237 (1138) : Hugues III, archevêque de Rouen, confirme la donation de la terre de Bouffémont, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 87.

⁵²⁹ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 2.

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ *Ibid.*

matériel fort symbolique. À l'image de Dieu, qui a fait le sacrifice décisif de son fils pour le salut des hommes, ceux-ci devaient à leur tour imiter Dieu en sacrifiant leurs biens pour espérer la rédemption; les donateurs donnaient pour être sauvés en retour⁵³². Les donations *pro anima* étaient donc structurées autour de l'idée que Dieu a offert la possibilité aux hommes d'obtenir le salut éternel par l'entremise du sacrifice de leurs possessions terrestres⁵³³. Cette notion du sacrifice des biens pour la rédemption de l'âme est bien perceptible dans un autre préambule de la part d'Henri de France, abbé de Notre-Dame d'Étampes, qui a approuvé et a confirmé un don d'une prébende effectuée par le clerc Aubert.

*« Depuis que « le monde passe, et sa concupiscence aussi », l'instrument du témoignage de Jean passe comme une source immuable et manifeste de la Vérité. Idée inséparable de la raison, il est bien recueilli dans l'argument de la foi et il reste fidèle seulement à sa propre possession de la vérité, que ce qui passe comme l'aumône dans ce monde de la gauche dans la droite, est amassé comme trésor aux cieus. Pour cette raison, nous en jouissons temporairement, et il reste à peine avec nous aussi longtemps que nous vivons. Puisque les morts ne sont pas en mesure de suivre ce principe, ils sont, non seulement nus, mais aussi faits accusés en raison de leurs séductions, acquittés de la punition. Ce que nous faisons comme aide au pauvre, nous le faisons par la main droite au Toutpuissant, à qui les voleurs n'accèdent pas et auprès de qui le vol ne permet rien d'obtenir, et ces choses commencent alors à nous appartenir véritablement quand nous mourons, et à présent il nous restent pour le moment comme consolation de bon espoir, tant que nous vivons pendant que nous vivons. »*⁵³⁴

Ce préambule mérite d'être analysé plus en détail, car il nous offre une pastorale tout à fait unique concernant la transformation des biens offerts en donation. La première partie insiste sur le témoignage de l'apôtre Jean, qui stipule que « le monde passe et sa concupiscence aussi; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternel »⁵³⁵. Le message véhiculé par

⁵³² Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 6.

⁵³³ Eliana Magnani, « Transforming Things and Persons. The Gift *pro anima* in the XI and XII centuries », p. 272.

⁵³⁴ « [...] *Quoniam quidem « mundus transit et concupiscentia ejus », sicut immobilis Veritas per organum suum Johannem testificatur, ideo insolubili rationis, immo fidei argumento colligitur, illud solum suis possessionibus veraciter permanere, quod de sinistra hujus seculi per elemosinam trajectum in dexteram, in celestibus thesaurizatur. Ea nempe quibus temporaliter fruimur, vix permanent nobiscum dum vivimus, morientes vero quoniam sequi non possunt, non solum nudos, verum etiam suis illecebris reos factos, ad penam dimittunt. Illa autem que pauperibus subveniendo omnipotenti dextere committimus, ad quem « fures non accedunt et rapina nil proficit », et tunc incipiunt veraciter possideri cum morimur, et nunc interim spei bone solatium nobis prestant, dum vivimus. » 266 (1143) : Henri de France, abbé de Notre-Dame d'Étampes, approuve le don fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 131-132.*

⁵³⁵ Jean. 2 :17.

Jean déclare que la concupiscence, le désir des biens et des plaisirs terrestres, n'est qu'éphémère. Les fidèles ne doivent se soucier que de la Vérité, qui renvoie ici à la parole et la vérité évangélique de la volonté de Dieu qu'il faut préférer à tous les biens terrestres⁵³⁶. Cela amène l'auteur juridique de cette charte, Henri de France, à promouvoir un geste hautement symbolique auprès des fidèles concernant leurs rapports avec leurs biens terrestres : la pratique de l'aumône.

La suite de ce préambule démontre que grâce à l'aumône, « *que ce qui passe comme l'aumône dans ce monde de la gauche dans la droite, est amassé comme trésor aux cieux* ». L'idée du trésor céleste ou encore du trésor dans le ciel est véhiculée à de nombreuses reprises dans les Évangiles de Mattieu, Marc et Lucé. Ceux-ci rapportent les paroles de Jésus concernant l'idée d'un trésor inaliénable dans le ciel que tous les fidèles peuvent accumuler en utilisant leurs biens selon la volonté de Dieu⁵³⁷. Ainsi, la rhétorique de ce préambule nous apprend que lorsque les fidèles offrent leurs biens en aumône, ils agissent selon la volonté de Dieu, ce qui amène à la constitution d'un trésor céleste. Comme l'explique Eliana Magnani, la conceptualisation de ce trésor céleste correspond à un élément topographique d'une série d'homologies d'oppositions entre terre/ciel, périssable/éternel, mal/bien, riche/pauvre, etc. La pratique de l'aumône de la part d'un donateur entraîne un profond changement de nature au bien qui est donné. Ainsi, un don matériel qui est offert en aumône entraîne sa transformation nécessaire en un bien spirituel, ce qui explique le passage d'un trésor terrestre à un trésor céleste, un déplacement de l'ici-bas vers l'au-delà⁵³⁸. Ce préambule nous montre bien que les objets offerts en donations ont une double existence entre l'ici-bas et l'au-delà. Grâce à la pratique de l'aumône, ces dons matériels peuvent transiter d'un monde à l'autre⁵³⁹. L'instauration de ce trésor dans le ciel diffuse une connotation positive de la pratique du don pour les fidèles. La donation entraîne une sorte d'investissement qui résulte du sacrifice des possessions à Dieu et dont le résultat recherché est le salut éternel.

⁵³⁶ Eliana Magnani, « Un trésor dans le Ciel : de la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels (IV^e-IX^e siècle) », p. 56.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 51-52.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁵³⁹ Dans cet article d'Eliana Magnani, nous remarquons quelques exemples très intéressants de récits et de chroniques qui relatent cette transformation des biens offerts en aumône, dont la chronique galicienne d'Iria (*Cronicón Iriense*), rédigée à la fin du XI^e siècle, de même que dans le récit *Vie de l'empereur Henri II*, écrit au milieu du XII^e siècle. Eliana Magnani. « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 314.

La suite du préambule concrétise davantage la symbolique de la pratique de l'aumône et du rapport entre les fidèles et le trésor céleste. Il est mentionné que les chrétiens ne jouissent que temporairement de leurs biens terrestres et que ces possessions ne sont profitables que de leur vivant. À l'inverse, les morts qui ont poursuivi la vérité évangélique et la parole de Dieu n'ont plus besoin de se préoccuper de leurs biens. La possession des biens matériels revient donc à une conception futile de leurs véritables valeurs, car comme le souligne ce passage, les morts ont reçu la rémission de leurs péchés pour avoir pratiqué l'aumône, et le salut éternel leur confère une richesse qui surpasse tout bien terrestre. Du point de vue des fidèles chrétiens, la perspective d'obtenir le salut, c'est-à-dire la vie éternelle, a une valeur infiniment supérieure à tout bien matériel⁵⁴⁰. Ainsi, selon cette charte, le donateur ne doit pas se soucier de la gestion de son trésor terrestre, puisqu'il lui suffit de l'offrir en aumône aux pauvres⁵⁴¹. La pastorale de l'aumône place donc les donations aux pauvres, aux églises, et plus généralement les échanges avec Dieu, au fondement même du salut des chrétiens⁵⁴². Cette réflexion est d'ailleurs élaborée par saint Augustin qui insiste sur le fait qu'en donnant aux pauvres, les fidèles qui pratiquent l'aumône prêtent leurs biens au Christ, qui rendra leurs dons avec intérêt : « Il a reçu de la terre, il rendra le ciel, il a reçu des choses temporelles, il donnera des biens éternels, il a reçu du pain, il donnera la vie. [...] Faire l'aumône, c'est préparer le repos de l'âme »⁵⁴³.

Le préambule confirme que la pratique de l'aumône permet aux fidèles d'espérer le salut. C'est pourquoi il est indiqué que les donateurs de cette charte s'engagent à pratiquer l'aumône et à porter secours aux pauvres comme le demande le Seigneur. La constitution d'un trésor céleste leur permettra de posséder véritablement leurs biens, mais seulement après la mort. La dernière phrase soulève un autre point intéressant qui confirme toute la dynamique de l'aumône comme moyen d'acquérir le salut. De leurs vivants, les donateurs ne peuvent qu'espérer la rémission de leurs péchés et le salut éternel, ce qui n'est jamais acquis. Par conséquent, les donateurs de notre corpus ont constamment rappelé que leurs donations

⁵⁴⁰ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 45.

⁵⁴¹ Eliana Magnani, « Un trésor dans le Ciel : de la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels (IV^e-XI^e siècle) », p. 58.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 55.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 56.

étaient *pro anima* et que certaines familles ont perpétué leurs donations d'une génération à l'autre envers les deux établissements monastiques à l'étude.

La donation *pro anima* est donc représentée comme un échange avec Dieu par l'entremise des moines et des moniales. Le don pour le salut de l'âme constitue à la fois une aumône et une offrande, puisqu'il a une fonction autant rédemptrice que rituelle⁵⁴⁴. D'une part, l'aumône, véhicule de la *caritas*, permet au donateur de démontrer à l'Église et à Dieu sa volonté de promouvoir cet amour spirituel divin et ainsi espérer le pardon de ses péchés et la rédemption de son âme. D'autre part, l'offrande qui découle du don *pro anima* présente le donateur et sa famille comme étant aptes à sacrifier leurs biens terrestres au nom du Seigneur pour constituer un trésor céleste. Les donateurs démontrent à l'Église leur volonté d'établir un lien de communication permanent avec les institutions monastiques et de participer activement au fonctionnement de l'*ecclesia*. Les chartes révèlent que les donateurs et leurs familles ne lésinent pas du tout sur les ressources imposantes qu'ils sacrifient dans la pratique du don. De plus, ils participent activement à la création d'un lien d'échange avec Dieu, ce qui a des impacts positifs sur l'ensemble de la communauté chrétienne. Le don aux institutions monastiques est une façon d'établir la « circularité » des échanges entre l'ici-bas et l'au-delà dans une perspective eschatologique où les donateurs espèrent la vie éternelle⁵⁴⁵. Cette participation perpétuelle de l'aristocratie à la pratique du don concrétise le rôle médiateur du clergé, alors essentiel dans l'exercice de la charité et des célébrations liturgiques concernant les donations⁵⁴⁶.

La répétition des donations par certaines familles, en particulier la famille capétienne, manifeste que le rapport d'échange entre eux et l'Église est profondément inégal, et qu'aucun bien terrestre n'est suffisant pour garantir leur accès auprès de Dieu. C'est pour cette raison que la pratique du don est si largement répétée tout au long du XII^e siècle entre l'aristocratie et les deux établissements monastiques à l'étude.

⁵⁴⁴ Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 318.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 319.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 318.

La prépondérance de cette pratique soulève également sa nécessité comme rituel constructeur de l'identité chrétienne sur plusieurs niveaux. Tout d'abord, le don permet de définir un individu comme étant un bon chrétien propageant la *caritas* envers les autres fidèles, devenant ainsi digne d'être reçu auprès de Dieu après sa mort et de gagner le Paradis. Ensuite, le don instaure une alliance permanente entre le donateur et sa famille avec l'institution monastique destinataire, permettant l'intercession des moines ou des moniales en leur faveur et en concrétisant la place du clergé comme étant à la tête de la médiation ici-bas/au-delà dans la société chrétienne. La pratique du don affirme continuellement la place de chacun au sein de cette société où le pouvoir temporel de la noblesse ne saurait exister sans l'intermédiation nécessaire du pouvoir spirituel du clergé, et vice versa. Finalement, la donation permet à ses acteurs de s'identifier à une communauté qui ne fait de sens qu'en tant que corps unis par la participation de tous à ses sacrements. Le don régularise alors les relations sociales et religieuses entre les acteurs de l'*ecclesia*, ce qui confirme la participation de tous à la préservation et la promotion de la communauté chrétienne.

3.3 Le don et l'*ecclesia*

L'engouement des familles aristocratiques en Île-de-France pour la donation et l'idéologie salutaire du don, qui est largement véhiculée dans leurs chartes, expose une pratique qui est fortement ritualisée par l'Église et qui semble suivre un cérémoniel rigoureux. La similitude des chartes concernant leurs structures dévoile qu'il s'agit d'une pratique dont le savoir-faire est largement soutenu par les clercs. Seuls les préambules diffèrent puisqu'ils développent une idéologie justificatrice de l'acte du don et ils présentent de nombreuses réflexions sur la condition humaine et les rapports de l'homme avec Dieu, la mort, la vie sur terre, l'au-delà, la justice et la richesse⁵⁴⁷. Pour le reste, la structure des chartes demeure sensiblement la même avec une série d'énoncés à nature juridique concernant les modalités de transferts des biens offerts en don. En effet, au XII^e siècle, la donation fait partie des gestes pieux fortement

⁵⁴⁷ Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 312.

pratiqués au sein de l'*ecclesia*, comme le démontre notre corpus de sources à titre d'exemple pour les deux monastères de Saint-Pierre-de-Montmartre et Saint-Martin-des-Champs.

Le don est une pratique ritualisée commune au sein de l'*ecclesia*, ce qui amène la question suivante : comment est-ce que le don est pratiqué physiquement et rituellement? Si les chartes nous transmettent de nombreuses informations qui permettent de comprendre la logique structurelle justifiant cette pratique, sa popularité et sa récurrence font en sorte qu'il n'est pas nécessaire, pour les scribes, d'en expliquer les modalités d'exécution des cérémonies qui accompagnaient le don. Notre corpus nous offre néanmoins quelques informations sur les cérémonies et rituels se déroulant devant des témoins⁵⁴⁸. Eliana Magnani a d'ailleurs fait la même observation, soulignant que les donations sont effectuées dans un cadre solennel et public⁵⁴⁹.

De plus, de nombreuses chartes de donations de notre corpus ont été écrites avec la participation d'un quatrième acteur. Nous avons déjà établi que le don inclut la participation de trois acteurs : le donateur, le destinataire et Dieu. Cependant, près de la moitié de notre corpus est constitué de chartes de donations qui sont confirmées par une quatrième entité qui incarnait une autorité reconnue autant par les donateurs que les destinataires, comme la royauté française, les grands aristocrates et les évêques. Un tel geste de confirmation de la part des puissants mérite que nous approfondissions leurs implications importantes dans la pratique du don au sein de l'*ecclesia*.

3.3.1 *Les rituels de la pratique du don*

Peu de recherches en histoire se sont intéressées aux rituels de donation de l'époque médiévale. Nous sommes devant un vide historiographique assez important en lien avec les rituels entourant la pratique du don⁵⁵⁰. C'est pourquoi cette section tentera d'émettre avant tout quelques hypothèses concernant le cadre rituel du don à partir de notre corpus de sources.

⁵⁴⁸ Dans notre corpus, 63 chartes de donations sous-entendent la mise en place d'un rituel entourant le don, soit par la présence de témoins, ou bien encore par une mention explicite d'une cérémonie entourant la donation.

⁵⁴⁹ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 8.

⁵⁵⁰ Hormis quelques articles d'Eliana Magnani, nous n'avons pas trouvé d'autre référence spécifique en lien avec les rituels entourant la pratique du don et l'écriture des chartes de donations. Eliana Magnani, « Du don aux

La cérémonie de donation peut avoir lieu dans deux endroits distincts. Elle peut être célébrée dans l'établissement religieux destinataire, comme l'indique la charte du roi Louis VII qui, à la mort de sa mère, s'est rendu à Saint-Pierre-de-Montmartre pour y effectuer une donation⁵⁵¹. Il en va de même pour de nombreuses donations envers Saint-Martin-des-Champs, où il est explicitement indiqué que les témoins étaient présents dans ce prieuré lors d'une cérémonie de donation, comme l'exemple du seigneur Gervais I^{er} de Châteauneuf⁵⁵².

Pour les donateurs, il était logique de se déplacer vers le monastère destinataire pour y offrir un don devant la congrégation des moines ou des moniales. Cependant, nous avons remarqué qu'il est aussi possible que la cérémonie de donation ait lieu à un autre endroit. Manassé II, évêque d'Orléans, a fait don à Saint-Martin-des-Champs de l'église de Bazoches pour son oncle décédé Étienne de Garlande. La charte du don nous informe que la cérémonie a été effectuée dans l'église Sainte-Croix d'Orléans par Manassé en personne⁵⁵³. Il en va de même dans le cas d'Hugues de Tirel qui a offert la seigneurie de Bouffémont à Saint-Martin-des-Champs, mais la cérémonie de donation a été effectuée dans l'église Saint-Pierre de Pontoise⁵⁵⁴. Cet exemple est intéressant, car nous avons ici une preuve que le prieur et quelques moines de Saint-Martin-des-Champs se sont déplacés à Saint-Pierre de Pontoise pour venir assister en tant que témoins aux dons d'Hugues de Tirel. Rappelons qu'il s'agissait d'un noble assez important, considérant que la donation avait été confirmée par la suite par Louis VII, l'évêque Étienne de Paris et l'archevêque Hugues III de Rouen. La renommée

églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique »; Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche »; Eliana Magnani, « Transforming Things and Persons. The Gift pro anima in the XI and XII century ».

⁵⁵¹ « [...] *sepulturam regine matris nostre volumus videre, et congregationem dominarum Montis martirum visitantes* [...] ». 19 (1154) : Donation de la terre, justice et seigneurie de Barbery, par Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 89-90.

⁵⁵² « [...] *quidam nobilis Gervasius, regis Philippi quondam dapifer* [...] *predictæ æcclesiæ Sti Martini dedit, et donum super altare posuit, audientibus testibus quorum hæc sunt nomina* [...] ». 127 (1106-1109) : Gervais I^{er} de Châteauneuf-en-Thymerais donne à Saint-Martin le tiers de la seigneurie de St-Omer-en-Chaussée, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 202-204.

⁵⁵³ 305 (1148) : Manassé II, évêque d'Orléans, pour le repos éternel de son oncle Étienne [de Garlande], *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 192-194.

⁵⁵⁴ « *Facta est hec donatio apud Pontisaram in ecclesia Beati Petri, super altare, presente ipso Theobaldo priore Sancti Martini de Campis et, ex parte ipsius, monachis Petro suppriori, Waleranno, Arnulfo, Rogerio priore de Conflent* ». 238 (1137-1138) : Hugues Tirel, ayant donné la terre de Bouffémont à Saint-Martin-des-Champs, renonce à ce revenu de 7 livres, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 87-90.

d'Hugues de Tirel pourrait donc expliquer le déplacement du prieur et de quelques moines importants. Néanmoins, nous n'avons que cinq exemples de donations dont les cérémonies ont été exécutées dans un lieu autre que l'établissement monastique donataire. La grande majorité des donations ont eu lieu dans l'établissement destinataire. Par contre, le choix de la part des donateurs à effectuer un don dans un autre lieu que Saint-Pierre-de-Montmartre ou Saint-Martin-des-Champs pourraient s'expliquer par leur volonté d'obtenir l'intercession d'un autre établissement monastique, voire un autre saint, pour légitimer leur donation. Une telle affirmation ne peut toutefois pas être confirmée vu le faible nombre d'exemples de notre corpus. Ils nous permettent néanmoins de confirmer la pratique de célébrations rituelles dans une église entourant la donation. La charte de donation de Ébrard III du Puiset et de sa famille nous indique ainsi que le don a été célébré à l'église de Saint-Martin et la charte de donation déposée sur l'autel de saint Martin, devant des témoins⁵⁵⁵. Le terme *celebriter* révèle que le don est concrétisé lors d'une cérémonie qui incorpore le geste du don dans un cadre solennel.

L'utilisation de l'autel semble avoir joué un rôle fondamental dans la cérémonie du don. Quelques chartes de notre corpus indiquent que les dons effectués par un aristocrate et sa famille envers l'un des deux établissements monastiques sont présentés sur l'autel, tel que démontré dans les donations de Gervais I^{er} de Châteauneuf et d'Hugues de Tirel. Les chartes mentionnent que les dons ont été offerts *super altare*⁵⁵⁶. L'utilisation de la préposition *super* sous-entend qu'il y avait des rituels entourant la cérémonie du don par lesquels le donateur présentait sur l'autel le don qu'il souhaite offrir, le tout devant un groupe de représentants de l'établissement destinataire. L'expression *super altare* indique également que la cérémonie était reliée à un véritable don physique, exprimant symboliquement le transfert de la possession du bien offert. La charte de donation faisait ainsi office de symbole du bien concédé par un rituel bien défini, comme le précise Eliana Magnani :

« On sait que les dons et leur écriture ont lieu au cours de cérémonies publiques, en présence d'une assemblée plus ou moins importante, où se côtoient clercs et laïcs. Les actes de donation sont dictés, lus et entendus; certains sont même rimés, indicent de leur

⁵⁵⁵ « [...] *Et postea posuit super altare Sancti celebriter illud donum, audientibus tam ex parte ejus quam ex nostra his testibus* ». 129 (1109) : Ébrard III, vicomte de Chartres aliéna divers droits féodaux dépendant de sa châtellenie du Puiset en faveur de St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 206-207.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

oralité. Souvent le donateur dépose le parchemin sur l'autel consacré au saint patron de l'église. Le don est ainsi à l'origine d'un véritable rituel qui passe par la parole, parlée et écrite, et par les gestes. »⁵⁵⁷

La charte est donc l'objet qui entérine le geste rituel de donation. En présentant la charte sur l'autel à l'intérieur d'une église lors d'une cérémonie religieuse en présence de témoins, les acteurs instaurent, à l'aide de ce parchemin, une affiliation unique et spirituelle qui unissait le donateur et sa famille avec Dieu par l'intermédiaire de la communauté monastique destinataire⁵⁵⁸. Le cadre cérémoniel de ce rituel en fait un lieu idéal pour permettre aux donateurs et aux donataires de dialoguer et de négocier les modalités du don, considérant que certaines chartes incluent des clauses importantes en lien avec la donation.

Eliana Magnani explique davantage la nature des gestes qui accompagnaient ces cérémonies de donation. Les chartes étaient dictées, lues et entendues, mais nous n'avons malheureusement pas assez de preuves concrètes dans notre corpus pour nous permettre d'élaborer sur ce point. Une seule charte de notre corpus apporte quelques indices. Elle concerne la donation d'une prébende de la part d'Henri de France, abbé de Notre-Dame d'Étampes⁵⁵⁹. La gestuelle exprimée dans la charte manifeste un transfert physique commençant avec Aubert, clerc détenteur de la prébende, qui passe d'abord le pain et le livre entre les mains d'Henri de France, qui les restitue par la suite entre les mains du prieur de Saint-Martin-des-Champs, Thibaud. La prébende constitue un revenu fixe qui est accordé à un ecclésiastique, ce qui veut dire qu'Henri de France a offert en donation une rente annuelle reliée à Saint-Martin-des-Champs. Cependant, ce n'est pas une somme monétaire qui est offerte sur l'autel, mais un pain et un livre. Ces deux objets symbolisent le pain eucharistique et le livre liturgique, des objets dont l'utilisation se transpose à un sacrement très fréquent : la célébration de la liturgie de la messe.

⁵⁵⁷ Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 311.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 316.

⁵⁵⁹ « [...] *Domnus Albertus cantor in illa ecclesia prebendam habebat, et quoniam monachis de Campis maxima astringebatur amicitia, eam in manibus meis per panem et librum reddidit ; et ego consequenter, similiter per panem et librum, in manibus venerabilis Theobaldi prioris de Campis, eam seposui, et per illum ecclesie cui preerat in perpetuum possidendam contradidi.* ». 266 (1143) : Henri de France, abbé de Notre-Dame d'Étampes, approuve le don fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 131-132.

Rappelons que le préambule de cette même charte insiste sur le lien du don avec l'offrande eucharistique⁵⁶⁰. Comme l'indique Eliana Magnani, le phénomène de la transformation des biens terrestres et périssables en biens célestes et intemporels permettait la constitution d'un trésor dans le ciel, engageait un vaste réseau d'« amis spirituels » intercédant en la faveur du donateur et sa famille, et confirmait que la donation était assimilable au mystère eucharistique⁵⁶¹. Dans l'optique où les dons étaient offerts dans une église sur l'autel, la symbolique eucharistique prend ici tout son sens. Les dons *super altare* cherchaient à reproduire des gestes propres à l'offrande eucharistique lors de la messe⁵⁶². La nature sacrificielle du don évoquait le sacrifice eucharistique où les offrandes données par les fidèles étaient placées sur l'autel pour y être consacrées et célébrées, et ainsi être agréées par Dieu et transformées en biens célestes⁵⁶³. La connotation eucharistique et solennelle du don rappelait que ce geste était avant tout destiné à la célébration du sacrifice. C'est grâce à ce sacrifice que les donateurs pouvaient espérer leur salut et celui de leur famille⁵⁶⁴.

Nous pouvons donc émettre l'hypothèse que si la description de la cérémonie du don est si peu présente dans notre corpus⁵⁶⁵, c'est fort probablement parce que les cérémonies de donations s'apparentaient au cadre de la liturgie eucharistique et qu'elles faisaient partie de l'expérience spirituelle quotidienne des fidèles.

La forte majorité des chartes manifeste la présence de témoins lors des cérémonies de donation. Sur les 160 chartes de notre corpus, nous en possédons 114 qui indiquent les noms de témoins à la fin du document. Des formules telles qu'« *en présence des témoins* »

⁵⁶⁰ Le préambule en question fait partie de notre analyse au 3.2.2.

⁵⁶¹ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 10.

⁵⁶² Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 8.

⁵⁶³ Eliana Magnani, « Un trésor dans le Ciel : de la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels (IV^e-IX^e siècle) », p. 60.

⁵⁶⁴ Eliana Magnani. « Le don au Moyen Âge... », p. 316.

⁵⁶⁵ Hormis les 9 chartes de donations qui nous indiquent que les dons sont offerts sur l'autel et la charte d'Henri de France qui laisse présager un indice d'une gestuelle en lien avec la cérémonie du don, la seule autre preuve majeure que nous possédons est le grand nombre de témoins lors de la signature des chartes.

suivants »⁵⁶⁶, « en la présence des témoins dont les noms figurent ci-dessous »⁵⁶⁷, ou bien simplement « les témoins sont »⁵⁶⁸ introduisent des listes de témoins plus ou moins longues. Seulement six témoins étaient présents lors d'un don de Froger, chambellan du roi, confirmé par Bouchard V de Montmorency⁵⁶⁹. 21 personnes ont porté témoignage de la donation du seigneur Milon d'Attilly⁵⁷⁰. La liste de témoins de la charte de donation de Galeran du Puiset, seigneur de Villepreux, est particulièrement diversifiée :

« Ce don est fait [...] en la présence des témoins de l'auditoire dont les noms figurent ci-dessous : le chapitre de Saint-Martin-des-Champs, les anciens du prieuré, Hugo d'Avenièrre, Mathieu de Villepreux, Gauthier frère du Maire, Bernard d'Annet-sur-Marne, John le pauvre, Ansold le cordonnier, Walter le frère de Drogo, Otran le serviteur, Belin l'hospitalier [...] Mathieu I^{er} comte de Beaumont-sur-Oise, Bouchard IV de Montmorency, Walter fils de Rosseti, Warner son frère, le préfet Walter et son fils Oilard, Pierre de Pierrefonds, Thomas d'Intreville, Walter le garde, Bernard fils de Warner le Long, Ralph le fils de Malgoti, Walter le vicaire, Roger fils de Jocelyn, Bernard pères de Rainard Rufus, Bernard fils d'Haimeric, Théobald le maître de Hugo. »⁵⁷¹

Peu importe la puissance temporelle ou spirituelle du donateur, le rituel du don était fait devant un public diversifié qui était pris en témoin du don. L'identification des témoins se fait

⁵⁶⁶ « [...] *coram his testibus* : [...] ». 30 (1167) : Donation devant l'évêque de Thérouanne, d'un demi marc, et de 20 sols d'argent de rente, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 105-106.

⁵⁶⁷ « [...] *et accedens ad altare, posuit donum super illud, coram positis his testibus* [...] ». 123 (1108) : Galeran du Puiset, seigneur de Villepreux, donne la terre d'Aulnay, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre V, p. 194-195.

⁵⁶⁸ « [...] *Hujus rei testes sunt*: [...] ». 177 (1124) : Hugues Fresnel, du consentement de Pierre II de Maule, son seigneur, concède aux moines de Saint-Martin une voie et un cens, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p.289-290.

⁵⁶⁹ 424 (1174) : Bouchard V de Montmorency approuve le don fait à Saint-Martin de la dîme de Bezons par Froger, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 336-337.

⁵⁷⁰ 406 (1170) : Maurice, évêque de Paris, constate la cession de droits sur les dîmes de Brie faite par Milon d'Attilly, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, édition latine par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 312-314.

⁵⁷¹ « [...] *Hugo de Aveneriis, Matheus de Villaperor, Warinus frater majoris, Bernardus de Aneto, Johannes pauper, Ansoldus sutor, Walterius frater Drogonis, Otrannus famulus Prioris, Belinus de Hospicio. [...] Matheo comite Bellimontis, Burchardo de Montemaurincio, Walterio filio Rosseti, Warnerio fratre ejus; Walterio preposito, Oilardo filio ejus, Petro de Masnile, Petro de Petrefonte, Thoma de Entrevilla, Walterio scutario, Bernerio filio Warnerii Longi, Radulfo filio Malgoti, Walterio vicario, Rotgerio filio Joscelini, Burdino cognato Rainardi Rufi, Bernardo filio Haimeric (omnes hi de Belvaco); Teobaldo magistro ejusdem Hugonis* ». 123 (1108) : Galeran du Puiset, seigneur de Villepreux, donne la terre d'Aulnay, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre V, p. 194-195.

simplement à l'aide de leur prénom. Certains noms sont néanmoins accompagnés de leur profession. D'un côté, nous avons les témoins ecclésiastiques, du simple moine au haut dignitaire comme les évêques, les abbés et les abbesses⁵⁷². Les noms de témoins laïcs issus de l'aristocratie⁵⁷³ sont généralement suivis de l'indication du siège de la famille, de la seigneurie, ou du nom du père. Parmi les témoins nobles, nous remarquons même des membres de la famille royale voire le roi et la reine en personne⁵⁷⁴. Les chartes offrent aussi de nombreuses mentions de laïcs artisans ou paysans : des cuisiniers, des aubergistes, des maçons, des bouchers, des cordonniers, et évidemment des paysans. Certains laïcs sont des dignitaires locaux, des maires, des prévôts, des monnayeurs ou des changeurs. Les témoins des donations dans les chartes proviennent donc de toutes les sphères sociales, du roi et des évêques jusqu'au plus simple cordonnier et boucher. De ce fait, non seulement les cérémonies étaient accessibles à l'ensemble de la population, des plus grands seigneurs au plus modeste paysan, mais la fréquence des rituels et la densité des témoins suggèrent aussi un véritable engagement des populations à participer à l'acte cérémoniel du don.

Par ailleurs, nous avons remarqué que de nombreux témoins sont également des donateurs. De la famille Montmorency, Bouchard IV et Mathieu I^{er} sont tous les deux donateurs envers Saint-Martin-des-Champs, mais nous les retrouvons également en tant que témoins dans deux chartes de donation dédiées au même prieuré⁵⁷⁵. Il en va de même pour les seigneurs Hugues du Puiset, Gauthier II d'Aulnay-lès-Bondy, Galeran II comte de Meulan ou encore le chevalier Geoffroi de Sevrans. Cela nous montre qu'il y a une volonté partagée des donateurs et des témoins à participer activement aux cérémonies de donation et à reconnaître les dons de leurs pairs, puisqu'en retour, les donateurs deviendront des témoins de leurs confrères qui offriront des biens aux moines. Ce qui nous amène à nous interroger sur le rôle des témoins lors des cérémonies de donation.

⁵⁷² Les témoins ecclésiastiques sont bien présents dans les chartes, où nous pouvons en identifier au sein des témoins dans près de 57 chartes des 114 chartes de donations ayant des témoins.

⁵⁷³ Dans 79 des 114 chartes de donation indiquant la présence de témoins, nous observons des témoins issus de l'aristocratie française.

⁵⁷⁴ C'est le cas de la donation d'Henri de France, où nous trouvons le roi Louis VII et sa mère la reine Adélaïde parmi les témoins présents lors de la cérémonie. 266 (1143) : Henri de France, abbé de Notre-Dame d'Étampes, approuve le don fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 131-132.

⁵⁷⁵ Nous les observons dans la liste des témoins des chartes 123 et 266.

Plusieurs chartes soulignent le rôle important des témoins lors de ces cérémonies. Dans une charte de donation du chevalier Rembault à Saint-Pierre-de-Montmartre, il est indiqué dans le préambule que cette charte devait être observée attentivement par tous ceux présents⁵⁷⁶. Il s'agit évidemment d'une notification assez conventionnelle. Elle forme cependant, avec la liste des témoins, une parenthèse de sorte que les témoignages individuels renvoient *par pro toto* à la prise de connaissance d'un public universel. Rappelons que les chartes de donation servent de preuve écrite pour attester le transfert de propriété du donateur à l'établissement religieux. Les témoins présents lors de ce transfert devenaient ainsi les garants du geste posé et validaient la donation à titre de représentants du cadre universel de l'*ecclesia*. Une autre charte de donation par un certain Adam et son épouse Béatrice indique que leur donation est déposée sur l'autel de Saint-Martin devant les témoins présents afin qu'ils puissent écouter et voir la cérémonie du don⁵⁷⁷. Les deux verbes « écouter » et « voir » confirment que les témoins participaient au rituel en attestant le geste du donateur au même titre que les *circumstantes* de la messe, c'est-à-dire la congrégation des fidèles. Les témoignages conféraient au geste du don une légitimité reconnue par l'ensemble des personnes présentes. Comme l'indique Galon, évêque de Paris, dans la charte de donation de Galeran de Villepreux, le don est décrété par le témoignage et la signature des témoins⁵⁷⁸. Ce témoignage véridique ne pouvait être confirmé que par la présence des personnes lors des cérémonies, attestée par la signature de leur nom dans les chartes.

Les rituels publics devant des témoins nous démontrent trois implications sociales directes de l'action du don. D'une part, la forte présence de témoins dans les chartes de notre corpus confirme la nécessité de l'approbation généralisée de cette pratique au sein de l'*ecclesia*. La participation de témoins aux cérémonies révèle un autre niveau de consentement global. Elles

⁵⁷⁶ « [...] *omnibus presentes litteras inspecturis, in Domino salute* ». 67 (1207) : Donation de Jean Rembault, Chevalier de XX setiers de blé pour Montmartre, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 144-145.

⁵⁷⁷ « [...] *testibus existentibus his, qui in supradicta communi æcclesia erant, et ad hoc videndum et audiendum vocati sunt* ». 122 (1108) : Donation de deux arpents de terre à Issy par Adam-Payen et Béatrice, sa femme, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, édition latine par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre V, p. 193.

⁵⁷⁸ « [...] *presentem cartam fieri decrevimus, et in testimonium veritatis figuris nominum nostrorum illam signavimus* ». Voir Annexe 4. 124 (1108-1109) : Galon, évêque de Paris, confirme la donation de la « villa » d'Aulnay par Galeran le Villepreux à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 197-199.

peuvent être reproduites et donc renforcées par des confirmations. Par les cérémonies, le don ritualisé est placé dans un cadre spirituel qui réclame la médiation ecclésiastique pour concrétiser la donation comme un geste pieux. Par les rituels structurant le don, les donateurs et les témoins étaient unifiés au sein d'un pôle spirituel commun, le monastère ou encore une simple église paroissiale. Ils partageaient par le fait même une affiliation privilégiée avec l'institution donataire qui reconnaissait, par une cérémonie solennelle, l'implication de tous dans la célébration et la confirmation du don. Finalement, la participation généralisée des donateurs, des donataires et des témoins aux cérémonies de donation renforçait le lien d'appartenance qu'ils entretenaient avec l'*ecclesia*⁵⁷⁹. La cérémonie du don s'insérait dans ce cadre comme pratique qui régissait les relations sociales entre les acteurs en consolidant leur représentation du monde fondée entre l'ici-bas et l'au-delà. L'Église consolidait par le fait même son autorité comme la seule institution médiatrice entre les donateurs et Dieu. La participation de tous aux célébrations du don fortifiait inexorablement l'affiliation des acteurs du don à l'*ecclesia*. Le rituel entourant la donation n'est cependant pas la seule preuve qui permet de concevoir le don comme un élément intrinsèque de l'*ecclesia*.

3.3.2 La confirmation des donations : les autorités temporelles et spirituelles à la défense des donations

Dans près de la moitié des chartes de notre corpus, nous observons que l'auteur juridique n'est pas le donateur, mais plutôt une autre personne dont la tâche est de confirmer la donation effectuée par le donateur. Il s'agit donc de chartes de confirmation de donation où les auteurs juridiques du document étaient une autorité reconnue. Au-delà du fait que les chancelleries laïques en dehors de l'administration royale n'existaient pas vraiment avant le XIII^e siècle, l'omniprésence des chartes de confirmation évoque une pratique sous-jacente à celle plus globale de la donation. Elle révèle une participation active de la part des autorités temporelles et spirituelles dans la pratique du don alors qu'elles ne sont pas, à proprement parler, les instigatrices des donations. La royauté française a cumulé de nombreuses confirmations de chartes, au même titre que plusieurs évêques. Leur confirmation ses chartes de donations suggèrent qu'ils cherchaient à assurer la pérennité de ces gestes pieux en

⁵⁷⁹ Anita Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », p. 220.

garantissant publiquement les biens appartenant à l'Église. C'est pourquoi nous analyserons dans cette section leurs implications dans la pratique du don par lesquelles ils deviennent, pour ainsi dire, les quatrième acteurs du don à côté des donateurs, des donataires, et de Dieu.

Une forte majorité des chartes provenant des rois de France viennent confirmer des donations effectuées par leurs prédécesseurs ou des membres de la famille royale, comme nous l'avons observé précédemment, ou bien encore des dons d'aristocrates. Sur les 46 chartes de donations provenant de la famille capétienne, 28 d'entre elles sont des chartes de confirmation de donation⁵⁸⁰. Alors pourquoi les rois de France deviennent-ils des auteurs juridiques de nombreuses chartes pour ainsi confirmer les donations provenant de membres de l'aristocratie?

À la fin de chacune des chartes de confirmation, nous observons dans l'eschatocole une clause finale qui transmet souvent le même formulaire. Il se lit, par exemple, dans toutes les chartes de confirmation de donations des rois Louis VI⁵⁸¹, Louis VII⁵⁸² et Philippe II⁵⁸³. Dans ces chartes, il est indiqué que le geste de confirmation par le roi ne doit pas tomber dans l'oubli, que les descendants des donateurs ne peuvent briser le don et que le don est préservé à perpétuité au nom de l'autorité royale⁵⁸⁴. Nous remarquons deux éléments complémentaires qui reviennent dans les clauses finales des chartes de confirmations. D'une part, il est primordial pour les rois des Français que ces donations ne soient pas oubliées et qu'elles soient préservées à perpétuité. D'autre part, pour préserver la pérennité des chartes, la royauté utilisait son autorité pour confirmer et fortifier la charte en tant que document royal, ce qui

⁵⁸⁰ Dans la section 3.1.2, nous avons largement analysé 5 de ses 28 chartes de confirmation de donations, car elles concernent des confirmations de dons des prédécesseurs de la famille capétienne, en particulier Henri I^{er}, Philippe I^{er} et Louis VI. Dans cette section, nous aborderons le reste de ces chartes qui concernent avant tout des dons effectués par l'aristocratie et qui ont été confirmées par la royauté.

⁵⁸¹ 158 (1120) : Louis VI confirme la donation à Saint-Martin, par Froger et Agnès sa femme, de tous leurs droits sur l'église d'Attilly, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 258-259.

⁵⁸² 235 (1137-1138) : Le roi Louis VII approuve la donation à Saint-Martin, par Hugues Tirel, de la terre de Bouffémont, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 84-86.

⁵⁸³ 46 (1192) : Confirmation de Philippe-Auguste de la donation faite par Anceline de maisons à Paris, et de vignes à Bagneux, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 127-128.

⁵⁸⁴ « [...] *Quod ne valeat oblivione deleri, scripto commendavimus, et ne possit a posteris infringi, sigilli nostri auctoritate et nominis nostri karactere subterfirmavimus* ». 158 (1120) : Louis VI confirme la donation à Saint-Martin, par Froger et Agnès sa femme, de tous leurs droits sur l'église d'Attilly, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 258-259.

conférait au don une légitimité publique. En complément, l'impression du sceau royal offrait une marque physique concrétisant l'autorité du roi sur la charte. Certes, ces clauses et l'apposition du sceau font partie du formulaire et de la procédure de chancellerie. Une mise en lien avec les préambules des mêmes chartes permet cependant d'aller au-delà de cette dimension formaliste.

Plusieurs préambules des chartes nous permettent de comprendre davantage la logique de l'intervention des rois français, comme dans une charte où le roi Louis VII a confirmé le don de la dîme de Bezons à Saint-Martin-des-Champs de la part de son chambellan Froger⁵⁸⁵. Le préambule exprime la volonté du roi de contribuer à la stabilisation du patrimoine de l'église, non seulement par ses propres donations, mais en confirmant aussi les donations de son entourage aristocratique. La royauté cherchait à promouvoir les dons envers l'Église de la part de l'aristocratie en affirmant concrètement que ces donations seront protégées à l'avenir contre toutes tentatives d'opposition et d'usurpation.

Au XII^e siècle, la royauté française incarnait l'autorité temporelle qui avait la vocation d'assurer la protection de l'Église⁵⁸⁶. Sous l'influence de la réforme grégorienne, cette protection s'est transformée en une paix royale reliée à la volonté du roi de préserver la paix sur son royaume et d'assurer la garde des églises⁵⁸⁷. En protégeant les propriétés ecclésiastiques, le roi est devenu le gardien de l'Église et, par le fait même, des donations qui sont effectuées envers elle. Cette logique de protection de l'Église revient régulièrement dans près de 12 préambules des chartes de confirmation de donation de la part du roi. Un exemple frappant se trouve dans la charte confirmant les cessions des droits sur la seigneurie de Clamart à Saint-Martin-des-Champs⁵⁸⁸. Louis VII y a affirmé à nouveau que l'autorité royale

⁵⁸⁵ « *Dignum est et regie benignitati conveniens non solum ecclesias regni beneficiis ampliare, verum etiam ipsis ab aliis collata vel vendita eo modo confirmare, ne malignantium incurso valeant in posterum ab aliquo revocari* ». 425 (1175) : Le roi Louis VII confirme la cession de la dîme de Bezons à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI. p. 337-339.

⁵⁸⁶ La paix du roi instauré par Louis VI, et ensuite perpétuée par son fils Louis VII, est un exemple probant de la volonté des rois de France de défendre l'Église. Claude Gauvard, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècle*, p. 233.

⁵⁸⁷ Jean-François Lemarignier, *La France Médiévale : institutions et société*, p. 262.

⁵⁸⁸ « *Ex regie majestatis officio est ut ea que, a predecessibus nostris Francorum regibus, Religiosis in regno nostro constitutis benigne collata sunt et concessa, Nos quoque regia liberalitate concedamus et illibata conservare studeamus* ». Voir Annexe 3. 323 (1150) : Le roi Louis VII confirme à Saint-Martin la cession des

devait servir à protéger, d'un règne à l'autre, l'intégrité des propriétés ecclésiastiques. La confirmation des donations par le roi permettait de légitimer cette pratique auprès des fidèles tout en assurant la préservation des donations par l'office royal. Dans une perspective où les donateurs aristocrates cherchaient à préserver leurs affiliations avec les deux établissements monastiques à l'étude, une telle vocation de la part de la royauté ne pouvait que signifier la préservation des liens bénéfiques pour les donateurs et leur famille envers les monastères.

Les deux préambules les plus éloquentes à ce propos sont ceux des chartes où Louis VII a confirmé les donations de plusieurs de ses vassaux à Saint-Martin-des-Champs⁵⁸⁹. Issus de deux chartes différentes écrites à deux ans d'intervalle, ces préambules révèlent la véritable conception de Louis VII concernant la vocation du roi de France. Son rôle n'était pas seulement d'assurer la protection de l'Église, mais d'éloigner toutes nuisances qui pourraient lui porter atteinte pour ainsi stabiliser la régularité de la prière monastique. La royauté avait tout intérêt à perpétuer la pratique du don, car son idéologie salutaire et bénéfique pour les âmes des fidèles concernait également la famille capétienne. C'est pourquoi il était du devoir du roi de protéger les institutions ecclésiastiques pour qu'elles puissent perpétuer la célébration et la dispensation des sacrements. En confirmant des chartes de donations, la royauté participait activement à la perpétuation de la pratique du don et contribuait à la préservation des biens ecclésiastiques. Cela permettait à l'Église d'assurer pleinement son rôle d'autorité spirituelle au sein de la société médiévale. En tant qu'autorité temporelle la plus puissante, la royauté française légitimait la pratique du don au sein de l'*ecclesia* en confirmant régulièrement les chartes des vassaux et celles de ses prédécesseurs. Mais la

droits de coutume à Clamart, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 214-215.

⁵⁸⁹ « *Quia preordinante Spiritu sancto, per Ysaïam de Ecclesia dicitur quod « Mamilla Regum lactabitur, et Reges erunt nutricii ejus », regalis serenitas decet tranquillitati et paci Sancte Ecclesie per omnia providere quatinus ipsius Ecclesie filii a malignantium infestationibus aliquatenus relevati, Dei servitio attentius vacare, et catholicum regem ad regni gubernationem orationum assiduitate propensius adjuvare valeant. « Multum enim valet », ut habet Jacobi epistola, " deprecatio justii assidua ; orante nempe justo Moyse, Israel superabat regem Amalech »* ». 242 (1138) : Le roi Louis VII accorde à Saint-Martin-des-Champs la confirmation générale des dons faits par ses vassaux, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 91-94; 252 (1140) : Louis VII confirme à Saint-Martin les cinq marchés annuels, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 111-112.

confirmation des donations n'était pas seulement l'affaire du roi, car si une bonne part des chartes de confirmations proviennent de la royauté, la vaste majorité provient de l'Église.

Sur l'ensemble de notre corpus, près de 48 chartes de confirmation de donations proviennent d'autorités ecclésiastiques, en particulier d'évêques du nord et du centre de la France. La fréquence de ces chartes peut être expliquée de plusieurs façons. D'une part, le contexte de réforme grégorienne expliquait en grande partie la volonté du clergé d'assurer la préservation des biens reçus en donation⁵⁹⁰. D'autre part, le clergé ne se faisait pas d'illusion quant à la réalité de son temps. Si le XII^e siècle en Île-de-France a été une période de prospérité, les conflits entre seigneurs pouvaient aisément entraîner des violences au sein du royaume et mener au vol et même à la destruction de propriétés ecclésiastiques⁵⁹¹. Par conséquent, les chartes de confirmation de donations provenant d'évêques et d'archevêques avaient pour objectif de préserver les biens ecclésiastiques reçus en donation par les donateurs.

Les donations effectuées envers les deux monastères à l'étude étaient offertes à perpétuité. Les biens terrestres, aussi variés soient-ils, devenaient donc des possessions ecclésiastiques une fois transmises par le biais de la donation à l'Église. Aux yeux des acteurs qui participaient à la donation, le bien terrestre, une fois offert en don, était la propriété définitive de l'établissement monastique donataire, puisqu'il revenait indéniablement à Dieu⁵⁹². Dans un préambule de confirmation de donation, Hugues III, archevêque de Rouen, nous observons que le bien offert revient directement à Dieu, qui tient la position la plus élevée au sein de l'*ecclesia*⁵⁹³. En tant que membre du haut clergé, l'archevêque avait le devoir de soutenir la paix de la seigneurie concédée et d'assurer qu'elle reste entre les mains de l'Église.

⁵⁹⁰ Claude Gauvard, *La France au Moyen Âge du V^e au XV^e siècle*, p. 199-200.

⁵⁹¹ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p. 147.

⁵⁹² Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 318.

⁵⁹³ « *Quia, disponente Deo, ad prelationis fastigium et speculationis locum in sancta Ecclesia provehimur ut provida vigilantia totius ecclesie paci, secundum nominis nostri proprietatem, superintendamus, dignum ducimus eorum maxime providere tranquillitati qui, mundo renunciantes, mundana devitant negotia; ideoque, sagaci provisione, que in futurum obesse possent sunt precavenda, ut pacis firmentur stabilimenta* ». 237 (1138) : Hugues III, archevêque de Rouen, confirme la donation de la terre de Bouffémont, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 87.

La préservation des biens ecclésiastiques était une autre préoccupation notable des hauts dignitaires ecclésiastiques. Le préambule de la charte de Maurice de Sully, évêque de Paris, sur les concessions du droit sur les dîmes de Brie effectuées par le seigneur Milon d'Attily précise cette idée qu'il est du devoir de l'évêque de préserver les biens consacrés à Dieu⁵⁹⁴. Les interventions en faveur de Saint-Pierre-de-Montmartre et de Saint-Martin-des-Champs s'insèrent dans un programme de confirmation systématique des biens offerts en donation aux deux établissements⁵⁹⁵. En 1175, Maurice de Sully a d'ailleurs confirmé tous les biens ecclésiastiques que le prieuré clunisien a reçus en donation et qui étaient situés au sein de l'évêché de Paris. Non seulement cette charte détaille tout un éventail de propriétés appartenant à Saint-Martin-des-Champs, mais le préambule insiste aussi sur le rôle particulier de l'évêque⁵⁹⁶. Maurice de Sully se définissait lui-même comme défenseur du « troupeau des croyants du seigneur » et comme garant de la paix du clergé tant au présent qu'à l'avenir. Il a confirmé les possessions de Saint-Martin-des-Champs afin que ces biens soient reconnus par tous comme appartenant à l'Église, et par le fait même à Dieu, concrétisant l'inviolabilité de ces possessions. Ce souci de la part de Maurice de Sully n'était pas seulement une préoccupation personnelle. Il s'agissait d'une obligation qui passait d'un évêque à l'autre.

L'intervention des évêques dans la confirmation des biens ecclésiastiques est généralement justifiée par les effets de dépossession des églises de leurs possessions en raison des aléas du temps et les usurpations des hommes par les violences et les guerres. Si ces raisons sont souvent présentées de façon assez topique, trois préambules de chartes de confirmation épiscopales présentent les pertes de bien comme des conséquences directes d'un manque

⁵⁹⁴ « *Quoniam ad episcopalem dignitatem spectat, ut diligenti vigilancia ecclesiastice paci semper intendat, dignum duximus eorum maxime providere tranquillitati, qui mundo renunciantes, Deo vacantes, mundana devitant negotia* ». 406 (1170) : Maurice, évêque de Paris, constate la cession de droits sur les dîmes de Brie faite par Milon d'Attily, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 312-314.

⁵⁹⁵ L'évêque de Paris Maurice de Sully est très présent dans notre corpus, avec huit chartes de donation qu'il a confirmées en tant qu'auteur juridique (trois pour Saint-Pierre de Montmartre et cinq pour Saint-Martin-des-champs).

⁵⁹⁶ « *Pastoralem condecet sollicitudinem ex alta Providencie speculatione creditum sibi gregem dominicum amalorum infestatione defendere et Deo servientibus pacem inviolabilem, multum quidem in presenti, sed magis in posterum providere. Eapropter ego Mauritius, Dei gratia, Parisiorum episcopus, predecessorum meorum vestigia sequens, monachis Sti Martini de Campis ea que subscripta sunt inviolabiliter possidenda concessimus et confirmavimus* ». 426 (1175-176) : Maurice évêque de Paris confirme à Saint-Martin tous les bénéfices de Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 339-340.

flagrant de *caritas* et donc comme une injustice envers tous les membres de l'*ecclesia*. Le préambule d'une charte d'Étienne, évêque de Paris, est particulièrement éloquent à ce propos⁵⁹⁷. Ce préambule insiste sur la faiblesse des fils de Dieu qui auraient délaissé la vérité évangélique et oublié les vertus du message divin. Ils seraient ainsi possédés du mal, ce qui les aurait amenés à commettre des crimes contre les fidèles de l'Église et à provoquer un « refroidissement de la charité ». Il est intéressant que l'auteur de l'acte établisse une relation directe entre l'augmentation des injustices au sein de la société comme un manque de *caritas*. Devant les malveillances commises par l'homme, Étienne affirmait qu'il était de son devoir d'agir pour réduire les violences en augmentant vigoureusement les bonnes œuvres au sein de l'Église. En tant qu'autorité ecclésiastique, l'évêque de Paris utilisait le poids juridique, spirituel et symbolique de la charte pour confirmer le don effectué (ici par un chevalier restituant la dîme de Bobigny au prieuré de Saint-Martin-des-Champs). Le préambule confirme ainsi le rôle essentiel de la charte comme un rempart contre les violations de biens de l'Église par des laïcs. Un autre préambule de l'évêque Eude III de Beauvais véhicule l'idée eschatologique de la fonction des possessions terrestres comme outils du salut des chrétiens⁵⁹⁸. En suivant une logique comparable à celle présentée dans la charte d'Étienne de Paris, la charte d'Eude III insiste sur la surabondance d'iniquités au sein de la société qui aurait amené un refroidissement énorme de *caritas*. Il est aussi question des « étrangers », que nous pourrions interpréter comme des hommes qui ne respectaient pas le dogme chrétien, et qui propageaient les brutalités et les agressions envers l'Église. Devant ces pillages, la charte de l'évêque de Beauvais mentionne que tous les fidèles de l'*ecclesia* s'assemblent pour protéger l'Église pour préserver et protéger les institutions ecclésiastiques contre ces « usurpateurs impies ». Il est important d'ajouter que cette charte énumère tous les biens et les

⁵⁹⁷ « *Quia, juxta prophetiam et evangelicam vocem, « veritates a filiis hominum diminui » et, refrigescite caritate, iniquitatem, proh dolor! videmus habundare, oportunit, immo necessarium est nos operam omnimodis dare quatinus iniquitatis multiplicitati et habundantie, per bonorum operum incrementa valeamus insistere* ». 253 (1140) : Étienne, évêque de Paris, concède et confirme aux moines de Cluny le tiers de la dîme de Bobigny, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 112-113.

⁵⁹⁸ « *Quoniam, secundum veredictam Domini sententiam, propinquante seculi fine, jam habundat iniquitas, et refrigescit caritas multorum, qui magis aliena appetere quam propria largiri, magis bona ecclesie diripere quam tueri noscuntur, necesse est ut omnes quibus dominici gregis cura committitur, Ecclesie fidelibus in posterum provideant, et bona ipsorum contra impios pervasores munimentis quibus possunt tueantur et muniant* ». 286 (1145) : Eudes III, évêque de Beauvais, confirme tous les bénéfices ecclésiastiques à l'Église St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 155-158.

bénéfices ecclésiastiques dans l'évêché de Beauvais qui ont été restitués par des laïcs à Saint-Martin-des-Champs, d'où l'intérêt d'Eude. La circulation des biens dans la société médiévale par les donations constituait donc une part importante de la manifestation de la *caritas*, ce qui souligne le rôle structurant de l'institution ecclésiastique⁵⁹⁹. Mais le vol de biens ecclésiastiques par des usurpateurs cassait la circulation de l'amour spirituel, endommageant d'un côté le clergé qui ne pouvait plus utiliser ses possessions pour subvenir à ses besoins, et d'un autre côté les donateurs qui se basaient sur ces donations pour établir un lien avec l'établissement monastique donataire.

La confirmation des chartes de donation par les évêques était donc un moyen de préserver les biens entre les mains de l'Église, ce qui permettait ainsi de sauvegarder la circulation de la *caritas* entre les fidèles. Il serait important d'amener une certaine nuance devant les propos soulevés dans les chartes de confirmations d'évêques. Le discours véhiculé dans les préambules de ces chartes révèle une logique ecclésiastique très prononcée sur la nécessité de protéger le patrimoine de l'Église. Cette logique est directement issue des perceptions des évêques sur le monde. Les passages mentionnant les violences envers l'Église et son patrimoine dérivent de la conception du monde des évêques, qui est ensuite utilisée pour légitimer le discours entourant la préservation des biens ecclésiastiques. Il n'en demeure pas moins que ces préambules sont excessivement riches et apportent plusieurs éclaircissements sur le rôle joué par les évêques dans la confirmation des chartes de donation.

De plus, nous pouvons ajouter que les menaces d'excommunication reviennent régulièrement dans les chartes de donation pour dissuader efficacement les laïcs de s'en prendre à l'Église et ses possessions⁶⁰⁰. L'excommunication et l'anathème étaient deux des mesures punitives lourdes au sein de la société médiévale. Ces mesures excluaient les

⁵⁹⁹ Anita Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », p. 225.

⁶⁰⁰ Dans près de 18 des 48 chartes de confirmation de donation du haut clergé, nous remarquons des avertissements de risques d'excommunication et d'anathème envers ceux qui oseraient s'attaquer aux biens de l'Église. Nous pouvons présenter deux exemples à cet effet : « *Si quis hanc nostre confirmationis paginam sciens eam infringere temptaverit, donec errorem suum satisfactione correxerit, anathema sit.* ». 30 (1167) : Donation devant l'évêque de Théroüanne, d'un demi marc, et de 20 sols d'argent de rente, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 105-106; « [...] *et eos qui res superius nominatas, vi vel fraude, pred. monachis auferre vel minuere temptaverint, perpetuo anathemate dampnavimus* ». 286 (1145) : Eudes III, évêque de Beauvais, confirme tous les bénéfices ecclésiastiques à l'Église St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 155-158.

coupables de l'*ecclesia* et leur accès aux sacrements. Ce dernier aspect pointe sur les moyens d'exercice d'autorité punitive du haut clergé pour assurer l'autonomie des églises et la préservation du contrôle ecclésiastique sur les biens appartenant à l'Église et à Dieu. Les chartes de confirmation permettent à l'Église d'instituer son autorité sur ses nouvelles possessions et d'asseoir physiquement l'autorité spirituelle du clergé sur le monde terrestre, concrétisant son assise au sein des laïcs.

Pour conclure cette section et ce chapitre, une remise en contexte s'impose. Le don au sein de la société médiévale, comme étudié à travers les deux cas d'étude choisis, était une pratique ritualisée qui faisait partie du quotidien des fidèles. S'il est vrai que la majorité des chartes était issue de l'aristocratie, les biens offerts en donation, par exemple les terres, les seigneuries et les paroisses, concernaient également un grand nombre de personnes résidant sur les terres données aux deux monastères. Ce passage des mains d'un seigneur laïc à un seigneur ecclésiastique, en l'occurrence des institutions monastiques, devait être symbolisé d'une façon ou d'une autre, même si les chartes ne nous en disent pas davantage à ce sujet. Il n'est donc pas étonnant que les chartes de donation en faveur de Saint-Pierre-de-Montmartre et de Saint-Martin-des-Champs impliquent souvent une participation directe et indirecte de la part des populations concernées par ces dons. Cette participation directe concernait les acteurs du don (les donateurs et leurs familles, le monastère, l'auteur juridique de la charte, les témoins de la cérémonie du don). Une participation plutôt indirecte devait être sous-entendue dans le cas des personnes qui étaient concernées par les biens offerts en donations (changement de seigneurs, redevances offertes au monastère pour l'utilisation d'un moulin, etc.). Les répercussions de la pratique du don étaient ainsi omniprésentes dans le quotidien des fidèles, de la noblesse, du clergé et du reste des fidèles qui constituaient l'*ecclesia*.

Les cérémonies de donation s'apparentaient ainsi au rituel de l'eucharistie, démontrant une véritable interdépendance entre le don et le sacrement de la messe comme moyen d'affirmer publiquement le lien d'appartenance des acteurs à la communauté chrétienne. L'utilisation de l'autel lors des cérémonies de donation comme lieu de premier choix par le clergé pour orchestrer ces rituels révèle la haute teneur symbolique que revêt le don pour l'ensemble des acteurs participant à ces rituels. Rappelons à ce propos la transformation subie par les biens

offerts en donation d'un bien terrestre en un bien céleste. Cette métamorphose du don matériel en un don spirituel témoigne de l'emprunt de la symbolique eucharistique du pain et du vin subissant la transsubstantiation, devenant le corps et le sang du Christ. La fréquence des cérémonies de donations dans les deux établissements monastiques à l'étude prouve que ces rituels constituaient un élément paraliturgique éminent.

La participation de témoins dans les rituels de donations confirme l'acceptation globale par tous les membres de la société. En étant présents lors de ces cérémonies, les témoins s'engageaient formellement comme garants du don, des rituels entourant les donations et des aspects juridiques de l'acte de donation. De ce fait, les témoins confirmaient le don du donateur et de sa famille envers l'établissement monastique donataire tout en octroyant leur assentiment à cette pratique, reconnue par tous.

La participation, enfin, d'un quatrième acteur dans la pratique du don venant confirmer les donations, c'est-à-dire des autorités laïques ou ecclésiastiques, exhibe une dynamique très intéressante. L'implication des rois de France et des membres du haut clergé dans les confirmations de donations de la noblesse souligne que la pratique du don au XII^e siècle était valorisée, protégée et consolidée par l'autorité temporelle et spirituelle de la société médiévale. La volonté partagée par la royauté et le haut clergé à renforcer les possessions de l'Église acquises par la voie du don suppose une acceptation globale de cette pratique au sein de l'*ecclesia*. L'autorité temporelle et spirituelle participait activement à l'affirmation de la pratique du don. Cela a eu des répercussions considérables sur la logique eschatologique et salutaire du don auprès de ces acteurs. La communauté chrétienne voyait ainsi le don comme étant une pratique garantie par les plus hautes sphères d'autorité de la société médiévale, ce qui certifie la cohérence du don comme pratique spirituelle. Par conséquent, la donation était un geste inhérent à l'*ecclesia*, fortifiant l'unité chrétienne entre ses acteurs, de la royauté au simple paysan, et renforçant cette même *ecclesia* à chaque fois qu'elle était célébrée et confirmée.

CONCLUSION

La pratique du don transcende les enjeux sociaux et religieux de la société médiévale. L'analyse de notre corpus de source confirme que la donation génère une multitude d'impacts auprès de ceux qui la pratiquent. Elle crée, consolide et perpétue aussi une dynamique d'interactions diversifiées entre religieux et laïcs, et portée par une logique communautaire idéelle à l'intérieur du cadre plus large de l'*ecclesia*. Le but de cette recherche était de comprendre la structure et le développement des formes d'interactions engendrées par les donations de la part des rois de France et de l'aristocratie en Île-de-France envers les monastères de Saint-Pierre-de-Montmartre et de Saint-Martin-des-Champs au XII^e siècle. Cette conclusion nous permettra de revenir sur trois éléments essentiels qui caractérisent le don en tant que moteur à la fois religieux et social.

Dans un premier temps, nous n'avions pas rédigé de définition globale du concept du don. En sachant que la conceptualisation de cette pratique change d'une société à l'autre, nous nous étions contentés de présenter les caractéristiques du don en fonction des recherches en histoire médiévale. Il était préférable d'analyser d'abord en profondeur notre corpus de sources avant d'élaborer une définition concrète du don reliée au contexte historique de cette étude. À l'issue de notre travail, nous proposons de revenir sur les trois caractéristiques du don en apportant les nuances qui se dégagent du contexte de l'Île-de-France au XII^e siècle.

Nous avons premièrement affirmé que la valeur du don pour les contemporains ne résidait pas dans l'objet matériel offert en donation, mais bien dans le geste lui-même. La donation dans la société médiévale mettait en marche plusieurs mécanismes qui favorisaient une circulation des échanges sociaux et religieux entre les acteurs : de la part du donateur, le don concrétisait la *caritas* envers le monastère destinataire et, par l'intermédiaire de celui-ci, permettait d'affirmer cet amour spirituel vers l'ensemble de la communauté de fidèles⁶⁰¹. Les nombreux préambules des chartes de notre corpus exposent clairement que les donateurs considéraient le don comme un moyen de partager la *caritas* envers les autres fidèles, notamment ceux en état de besoin, surtout grâce à l'aumône. Le don matériel permettait ainsi

⁶⁰¹ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 3.

de faire circuler la *caritas* au sein de l'*ecclesia*⁶⁰². De plus, le lien spirituel qui était établi grâce aux donations instaurait une relation privilégiée entre les donateurs et l'institution ecclésiastique destinataire⁶⁰³. Dans notre recherche, les donateurs (aristocratiques surtout) offraient à Saint-Martin-des-Champs et Saint-Pierre-de-Montmartre afin d'être intégrés aux grandes familles monastiques et profiter des réseaux d'amitié spirituelle et des bienfaits ecclésiastiques (prières et rituels célébrant l'anniversaire des défunts) de ces deux institutions. La volonté des donateurs et de leurs familles d'entretenir la commémoration des parents défunts était aussi largement véhiculée dans les chartes. La perpétuation de cette mémoire familiale ne pouvait se faire sans l'aide des moines et des moniales spécialistes de la prière. Les multiples mentions d'anniversaires liturgiques célébrant la mort des donateurs et de leur famille attestent que le don établissait un lien concret et permanent avec l'établissement monastique⁶⁰⁴. Toute la symbolique du don passait par le geste lui-même et permettait au donateur d'exprimer sa participation à la circulation des biens matériels et spirituels au sein de l'*ecclesia*, au bénéfice de l'ensemble de la communauté des fidèles.

La deuxième caractéristique du don était l'implication de trois acteurs principaux – terrestres et célestes –, soit le donateur, l'établissement religieux destinataire ainsi que Dieu, le Christ, les morts et les saints patrons du monastère⁶⁰⁵. Nos recherches ont démontré une participation encore plus vaste qui surpassait cette caractéristique initiale des trois acteurs dans la pratique du don. Près de la moitié des chartes de notre corpus sont confirmées par une autorité temporelle ou spirituelle reconnue qui renforce la légitimité de la charte par son appui. Ces confirmations incluaient donc un quatrième acteur dans la pratique du don. Nous pouvons citer comme exemples les rois capétiens et les évêques qui ont contribué à la fortification des dons de la part de la noblesse. Ce quatrième acteur confirmant le don ajoutait une valorisation sociale et religieuse importante concernant l'impact du don comme pratique reconnue au sein de l'*ecclesia*. Pour les donateurs et les destinataires, cette autorité laïque ou cléricale établissait publiquement le don comme pratique reconnue et garantissait l'intégrité

⁶⁰² Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 47.

⁶⁰³ Dominique Iogna-Prat, « Des morts très spéciaux aux morts ordinaires : la pastorale funéraire clunisienne (XI^e-XII^e s.) », p. 83.

⁶⁰⁴ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 177.

⁶⁰⁵ Eliana Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 2.

des biens matériels offerts en donation à l'Église. Dans les chartes de confirmation, les rois de France et le clergé épiscopal ont largement exprimé la prééminence des dons comme des biens ecclésiastiques. Cette autorité temporelle ou spirituelle n'a guère lésiné sur les menaces et les ultimatums envers les contrevenants qui oseraient dérober les biens appartenant à Dieu. En confirmant les donations, ces quatrième acteurs participaient activement à l'implantation du don comme pratique sociale et religieuse dans l'*ecclesia*. Ils ont également permis de préserver les nombreux bienfaits matériels et spirituels qui découlaient de la pratique du don au sein de la communauté de fidèles. Ensuite, il ne faut pas oublier le rôle essentiel des témoins présents lors des cérémonies de donation. Dans les chartes, les fréquentes mentions de témoins lors des rituels entérinent le rôle important qu'ils avaient. Par leur présence, les témoins confirmaient d'abord le geste du donateur en attestant le transfert de biens effectués dans le cadre solennel de rituel qui avait lieu sur l'autel. D'autre part, les témoins participaient à la prolifération de cette pratique au sein de l'*ecclesia*, puisque plusieurs d'entre eux pratiquaient le don à leur tour. Comme le souligne Anita Guerreau-Jalabert, l'accumulation des pratiques individuelles des fidèles visant le salut de chacun permettait de mettre en œuvre les relations binaires entre le chrétien et une église, participant ainsi à la reproduction globale du système social qui se fondait sur la participation de tous à cette communauté religieuse⁶⁰⁶. En observant les rituels et en écoutant la lecture de la charte de donation, les témoins prenaient part à la légitimation du don comme pratique sociale et religieuse au sein de la société médiévale. De plus, ils reconnaissaient les impacts positifs du don sur les donateurs sur le reste de l'*ecclesia*. La donation au sein de la société de l'Île-de-France sollicitait donc une participation massive de nombreux acteurs qui, à divers niveaux, consolidaient cette pratique à une échelle globale dans l'ensemble de la communauté des fidèles chrétiens.

La troisième et dernière caractéristique du don réside dans la liberté des donateurs à exercer cette pratique et dans la gratuité du geste. Plusieurs chartes véhiculent le consentement global des familles aristocratiques concernant cette pratique. L'approbation familiale suppose une liberté limitée des donateurs par la nécessité d'obtenir l'accord familial afin d'accomplir un don envers un établissement monastique. Dans notre corpus, nous n'avons observé aucune obligation provenant de l'Église pour inciter, voire provoquer le don

⁶⁰⁶ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 49.

chez des personnes. Toutefois, il est fort possible que les relations découlant des donations aient entraîné diverses tensions entre l'Église et l'aristocratie. Il serait alors simpliste d'affirmer que les donateurs et leur famille agissaient toujours de leur plein gré. Sur ce point, il ne faut pas oublier que les chartes de donations venaient confirmer des actes juridiques établis auparavant de façon orale. Cet aspect n'a pu être étudié à l'aide de notre corpus, ce qui signifie qu'une grande partie du contexte concernant les discussions et les négociations qui se concrétisaient par l'écriture d'une charte nous échappent.

Par ailleurs, il faut nuancer le fait que les donations semblent avoir été largement motivées par des raisons familiales, entre autres par son caractère intergénérationnel. Si l'Église ne semble pas exercer de pressions pour motiver les donations envers ses institutions, les notions de consentement des membres de la famille de sang ainsi que le consentement des pairs nobles pourrait supposer des relations conflictuelles entre les donateurs et leur famille, autant de façon approuvante que désapprouvante envers cette pratique. Il serait intéressant d'étudier davantage les pressions familiales et sociales qui entourent la pratique du don, car nos recherches ont pu démontrer que la décision concernant un don est rarement orchestrée par une seule personne. Pour y parvenir, une analyse approfondie des chartes de donation d'une seule famille aristocratique sur plusieurs générations pourrait révéler les rapports familiaux entourant ce geste. De plus, le caractère qui requiert le plus notre attention concerne la gratuité du don. Dans le premier chapitre, nous avons défini que la réclamation d'un contredon reviendrait à renier la *caritas* au détriment des intérêts personnels, altérant totalement la nature même de la donation⁶⁰⁷. Par contre, l'analyse de notre corpus nous a permis de montrer que les donateurs s'attendaient à des bienfaits ecclésiastiques à la suite de leurs dons. Le principe du don *pro anima* largement visible dans les chartes souligne ici toute la logique salutaire du don ainsi que ses effets positifs sur ceux qui la pratiquent. Les chartes évoquent fréquemment des formes d'attentes des donateurs envers les deux établissements, dont généralement la prière des moines et des moniales du monastère, et plus spécifiquement des célébrations liturgiques telles que des anniversaires en l'honneur des morts. Cependant, les donateurs des chartes de notre corpus ne sauraient exiger quoi que ce soit de la part des établissements monastiques. C'est pourquoi les dons sont majoritairement offerts pour le salut

⁶⁰⁷ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 43.

de l'âme. Les donations se rattachaient davantage à un énoncé d'espoir plutôt qu'à une requête, puisque les donateurs étaient parfaitement conscients que ce geste était avant tout adressé à Dieu et qu'il était le seul à pouvoir offrir le salut éternel⁶⁰⁸. De ce fait, l'Église ne peut qu'être la messagère, l'intermédiaire entre les donateurs et Dieu. Cette médiation ecclésiastique expose tout le pouvoir du clergé sur les laïcs, mais également toute la responsabilité qu'il avait envers eux concernant les limites de son pouvoir d'intercession spirituelle auprès des fidèles.

Ce dernier point nous amène à conclure notre définition du don en revenant sur un principe fondamental de la logique structurelle de la donation : les bienfaits ecclésiastiques offerts par les institutions monastiques à l'étude ne constituent pas des contredons. L'aide spirituelle qui est offerte par l'Église aux donateurs s'insère dans la vocation même des institutions monastiques, parce qu'il est du devoir des moines et des moniales d'offrir perpétuellement leurs prières pour le soin des âmes de tous les fidèles chrétiens, vivants ou morts, donateurs ou non⁶⁰⁹. Le don est alors considéré comme un moyen permettant la mise en place d'un lien de communication et d'échange entre les donateurs et les monastères donataires. Les laïcs pouvaient ainsi intégrer les communautés religieuses des monastères et leur réseau d'amitié spirituelle tout en bénéficiant de l'intercession du clergé. La pratique du don favorisait ainsi les interactions sociales et religieuses entre les fidèles de l'*ecclesia*.

Dans un deuxième temps, le don s'est pratiqué et développé continuellement au point de constituer un rituel largement célébré par tous, concrétisant ce geste profondément social. Les cérémonies de donations s'effectuaient dans un cadre cérémonial rigoureusement orchestré tant par le prieuré Saint-Martin-des-Champs que l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre. Notre corpus confirme que le don faisait partie du quotidien de deux monastères étudiés tout au long du XII^e siècle. La répétition de ce geste pieux s'expliquait largement par la fréquence des dons orchestrés par les familles aristocratiques qui pratiquaient continuellement la donation. En effet, l'importance accordée par la noblesse à la *memoria* familiale s'exprimait grâce au don⁶¹⁰. Les aristocrates pouvaient d'une part concrétiser leur statut social noble en exposant publiquement leurs richesses en présence de leurs pairs lors des cérémonies de donation et en

⁶⁰⁸ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 46.

⁶⁰⁹ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 145.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 140.

démontrant publiquement leur engagement spirituel⁶¹¹. D'autre part, l'ensemble des membres d'une famille aristocratique, autant vivants que morts, pouvait incorporer les communautés de prière de Saint-Martin-des-Champs et de Saint-Pierre-de-Montmartre. Ces aristocrates n'avaient qu'à assurer la continuité des donations envers celles-ci d'une génération à l'autre. La récurrence de cette pratique reliée à des rituels publics conférait une forte signification spirituelle aux donations. Cela renforçait l'importance du don au sein de la société médiévale à chaque fois qu'il était célébré.

Par ailleurs, les similitudes du discours diplomatique des chartes et les nombreux indices des rituels (la présence des témoins et les mentions expliquant les étapes des cérémonies publiques) illustrent une liturgie assez complexe qui était acquise et maîtrisée par le clergé. Les cérémonies de donations étaient donc institutionnalisées par l'Église en tant que rituel liturgique social et religieux fort important pour l'*ecclesia*. Les bienfaits et les impacts positifs affiliés à la pratique du don circulaient à travers la communauté des fidèles. C'est pourquoi nous observons une participation massive des fidèles aux donations et aux cérémonies. Les divers acteurs participant à la donation permettaient par le fait même sa promotion au sein de la société médiévale française et propageaient les bienfaits de cette pratique à l'ensemble de l'*ecclesia*.

Dans un troisième temps, il est important de revenir sur la question de l'impact spirituel du don au sein de l'*ecclesia*. De par sa logique eschatologique, la donation était une pratique fondamentale pour la cohésion sociale et religieuse entre les laïcs et l'Église. Ce geste répondait tout d'abord à un besoin impératif de la société médiévale, puisqu'elle offrait aux fidèles un moyen d'exprimer publiquement leur foi tout en leur permettant d'accomplir un geste hautement valorisé qui pouvait avoir un impact positif sur la rédemption de leur âme⁶¹². Par l'aumône, les donateurs affirmaient leur volonté d'aider les *pauperes* – dans le sens moderne restreint des pauvres, mais aussi dans le sens médiéval plus large des impuissants par opposition aux puissants – par l'entremise de l'Église. La forte majorité des chartes de notre corpus propage l'idéologie salutaire des fidèles qui, en possession de richesse, devaient

⁶¹¹ Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*, p. 191.

⁶¹² Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 313.

consentir une part de leurs biens aux plus démunis afin d'espérer le salut éternel⁶¹³. Cette pratique de l'aumône véhiculait donc directement la *caritas*, car la charité chrétienne était la condition de la valeur spirituelle de l'aumône qui conférait tout le mérite de ce geste tout en propageant cet amour spirituel au sein de l'*ecclesia*. Rappelons que dans plusieurs chartes, les donateurs ont exprimé ouvertement que leurs dons étaient effectués au nom de la *caritas*. La constitution de l'*ecclesia* se fondait sur la circulation permanente de la *caritas* entre les fidèles, l'Église et Dieu. La donation était l'une des pratiques hautement ritualisées qui permettaient justement la promotion et la perpétuation de cet amour spirituel⁶¹⁴. Le caractère salubre concrétisait l'importance de la donation comme un moteur social et religieux au sein de l'*ecclesia* en raison de sa logique eschatologique. Devant la nécessité d'exprimer des comportements conventionnels pour démontrer leurs dévotions auprès de Dieu, les chrétiens devaient adopter certaines pratiques pour espérer avoir une place à ses côtés après la mort. Les nombreux préambules de chartes ne laissent aucun doute quant à la volonté des donateurs et de leur famille qui cherchaient à assurer leur salut grâce à la pratique du don.

La convergence de la donation et de son bénéfice spirituel reconnu permettait aussi de conserver et de solidifier la place de l'Église dans la société médiévale, car la médiation ecclésiastique était essentielle pour confirmer la nature spirituelle du geste. Ce constant flux de richesse généré par la donation et convergent vers les deux monastères à l'étude s'expliquait par le pouvoir spirituel qui leur était reconnu par les donateurs et les fidèles, pouvoir qui était aussi reconnu plus globalement à l'ensemble de l'Église⁶¹⁵. Cette autorité spirituelle passait d'abord par la capacité des monastères à transformer les biens matériels offerts en donation en biens spirituels afin de constituer un trésor céleste. Le cadre liturgique des rituels de donation dévoilait toute la symbolique de ce geste et la transformation que subissaient les dons matériels. Les cérémonies débutaient par la négociation et l'écriture de la charte. Celle-ci était ensuite présentée par le donateur et sa famille à la communauté monastique destinataire. Le don était enfin exhibé sur l'autel de l'église, complétant le transfert des biens donnés et leur transformation en biens ecclésiastiques appartenant

⁶¹³ Eliana Magnani, « Le pauvre, le Christ et le moine: la correspondance de rôles et les cérémonies du *mandatum* à travers les coutumiers clunisiens du XI^e siècle », p. 16.

⁶¹⁴ Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », p. 314.

⁶¹⁵ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, de l'an Mil à la colonisation de l'Amérique*, p.. 235-236.

dorénavant à Dieu. La structure liturgique des cérémonies de donation laisse entrevoir un cadre rituel complexe qui témoigne de l'importance symbolique du don comme une pratique fondamentale de l'*ecclesia*⁶¹⁶. Le parallèle entre le don et l'offrande eucharistique ne fait que souligner la dimension sociale et religieuse de cette pratique et de son importance au sein de la société médiévale comme moyen pour les fidèles d'entrer en contact avec Dieu par l'entremise de l'Église.

Par conséquent, le don incarne le moyen par excellence pour permettre aux fidèles d'interagir directement avec Dieu. Le don *pro anima* traduisait concrètement par la mise en place d'une relation entre Dieu et les donateurs. Ceux-ci espéraient la rédemption de leur âme et ils ne pouvaient y parvenir sans la médiation des moines et des moniales. Les fidèles accordaient aux communautés des deux établissements étudiés la capacité d'intercéder en leur faveur. Les laïcs ne pouvaient se passer de l'Église et de ses institutions pour achever l'ensemble des rituels entourant la pratique du don. Saint-Martin-des-Champs et Saint-Pierre-de-Montmartre participaient ainsi à un vaste réseau d'établissements religieux qui couvrait le territoire chrétien et qui incarnait la matérialisation de l'*ecclesia*, où chaque donation envers l'une des institutions consolidait et perpétuait leur place unique au sein de la société médiévale⁶¹⁷.

Plusieurs questions demeurent en suspens, dont celle d'une différence concernant la pratique du don entre les moniales et celle des communautés masculines. Dans le cas de Saint-Pierre-de-Montmartre, il aurait été intéressant d'avoir plus de chartes de donations de la part de familles aristocratiques, comme dans le cas du prieuré de Saint-Martin-des-Champs. Ce manque de chartes de la part de grandes familles aristocratiques ne nous a guère permis d'approfondir les rapports entre la noblesse et les religieuses. Nous avons initialement comme objectif secondaire de poser une analyse comparative entre les donations envers les moines et celles envers les moniales. Hormis les louanges de la royauté française envers la prière des moniales provenant de la vocation mémorielle de l'établissement monastique pour la famille capétienne, nous n'avons observé aucune autre distinction notable entre les chartes de la noblesse et celles du prieuré de Saint-Martin-des-Champs. Il s'agit d'un indice

⁶¹⁶ Eliana Magnani. « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », p. 2.

⁶¹⁷ Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* et don dans la société médiévale occidentale », p. 47.

intéressant qui tend à révéler qu'il n'y a pas forcément de différence entre la prière des moniales était considérée d'une valeur supérieure ou moindre à celle des moines.

Une autre question en suspens concerne l'analyse plus globale de la pratique du don sur l'ensemble de la période médiévale. Plusieurs médiévistes semblent affirmer que la pratique du don s'est estompée dès le début du XIII^e siècle pour faire place à une nouvelle forme de geste charitable envers l'Église, la pratique testamentaire⁶¹⁸. Comme l'affirme Michel Lauwers, le XII^e siècle est l'époque des transformations concernant les relations qu'entretenaient les familles aristocratiques avec leurs morts par l'entremise du clergé. La pratique testamentaire s'est graduellement introduite par l'encadrement toujours plus grand de l'Église, où les ecclésiastiques intervenaient auprès des laïcs au moment du trépas pour donner l'extrême-onction et diriger la rédaction du testament⁶¹⁹. Selon cette hypothèse, le développement de la pratique testamentaire pourrait donc progressivement remplacer la donation au XIII^e siècle comme geste utilisé par les fidèles pour offrir des biens aux institutions monastiques et accéder à certains bienfaits ecclésiastiques favorables au salut de leur âme. En connaissance de ce postulat, une diminution graduelle du nombre de chartes de donations aurait pu être constatée dans notre corpus dès la fin du XII^e siècle. Cependant, nous n'avons remarqué aucune diminution notable de la sorte concernant la pratique du don qui est demeurée constante entre 1108 et 1223. Cela n'enlève rien à l'hypothèse concernant la pratique testamentaire et son développement au XIII^e siècle. Il est tout à fait possible que les deux pratiques aient perduré conjointement au moins jusqu'au milieu du XIII^e siècle. Pour pouvoir répondre clairement à cette question, il faudrait observer globalement la pratique du don sur un territoire plus grand en analysant conjointement le développement de la pratique testamentaire, ce qui pourrait aussi ouvrir des perspectives d'études intéressantes pour analyser l'évolution de l'idée de la *caritas*.

Nous espérons enfin que cette recherche a permis de clarifier la complexité de la pratique du don dans la société médiévale. À la différence d'une historiographie plus ancienne focalisée uniquement sur les dimensions uricosociales du don, la finalité de notre travail de

⁶¹⁸ Adam J. Davis, Michel Lauwers, Jean Chelini, André Vachez et Michel Mollat ont abordé sommairement l'émergence de la pratique testamentaire dès le XIII^e siècle, ce qui aurait entraîné le remplacement graduel du don vers l'utilisation du testament pour offrir des biens matériels à l'Église.

⁶¹⁹ Michel Lauwers, « La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'Occident médiéval (diocèse de Liège XI^e – XIII^e siècles) », p. 6.

recherche a été d'aborder les dimensions religieuses et sociales du don de façon conjointe pour mieux saisir l'impact global de cette pratique ancrée dans le quotidien des fidèles comme membres de l'*ecclesia*. À travers une approche par étude de cas, nous avons tâché de concevoir le don médiéval non pas comme une simple pratique de transfert matériel à effet social, mais comme une pratique sociale et spirituelle commune à une large partie des fidèles qui contribuaient ainsi à la stabilisation de l'idée de l'*ecclesia*.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

De Barthélemy, Édouard. *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, publié et annoté par Édouard de Barthélemy. Paris, H. Champion, 1888, 347 pages.

Depoin, Joseph. *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*. Paris, Ligugé, 1913-1921, 5 vol. (*Archives de la France monastique*, 13, 16, 18, 20, 21).

Chartes constituant notre corpus

Cartulaire de l'abbaye Saint-Pierre-de-Montmartre (39 chartes)

- 1 (1116) : Donation de l'église de Montmartre au prieuré Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 57-59.
- 2 (1133) : Donation de l'église de Montmartre au roi Louis VI, et à Adélaïde sa femme, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 59-60.
- 3 (1134) : Charte de fondation de l'abbaye de Montmartre par Louis VI, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 60-63.
- 4 (1134) : Donations de Louis VI à Saint-Pierre-de-Montmartre, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 63-65.
- 5 (1134) : Donation par le roi Louis VI, de la terre du Pré-Hildouin, et de la terre de Mirabel, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 65-66.
- 6 (1137) : Bulle d'Institution de l'abbaye de Montmartre, du pape Innocent II, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 67-69.
- 7 (1137) : Charte de Louis VI, accordant une grâce à un prêtre, sous la condition d'une donation en faveur de l'abbaye de Montmartre.⁸ (1137) Confirmation des donations de Louis VI, par le roi Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 71-73.
- 10 (1142) : Donation de la ferme et des prés de Bethisy, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 75-76.
- 11 (1143) : Donation du verger de l'étang et du moulin de Saint-Léger, par Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 76.
- 17 (1153) : Confirmation par Louis VII des acquisitions de l'abbaye, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 85-87.

- 19 (1154) : Donation de la terre, justice et seigneurie de Barbery, par Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 89-90.
- 21 (1155) : Donation par Louis VII de la terre de Pierre le Coq, à Barbery, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 91-92.
- 24 (1158) : Concession d'une charrette à deux chevaux par jour par le roi Louis VII, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 94.
- 25 (1159) : Confirmation de la vente faite par Théon de Nanteuil, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 94-95.
- 26 (1160) : Charte de Louis VII restituant à l'abbaye de Montmartre la terre au Pont-la-Reine, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 95-96.
- 30 (1167) : Donation devant l'évêque de Thérouanne, d'un demi marc, et de 20 sols d'argent de rente, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 105-106.
- 32 (1171) : Donations faites à l'infirmerie de l'Abbaye par Constance, sœur du roi, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 107-109.
- 35 (1180) : Donation d'un muid de blé à Chamissi, et d'un arpent de vigne à Taregni, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 112.
- 36 (1180) : Donation de XX sols VI deniers de rente par Constance, sœur du roi, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 112-113.
- 42 (1185) : Donation d'une maison aux Hospitaliers de Paris, à condition qu'ils servent une rente de cent sols à Montmartre, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 123-124.
- 43 (1188) : Donation d'un arpent de vigne à Sèvres par Païen Du Bosc, chevalier, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 124.
- 44 (1188) : Donation de 4 arpents et demi de vignes à Sèvres, par l'abbé de S. Denis, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 125-126.
- 45 (1190) : Confirmation par Philippe-Auguste de la donation de cent sols de rente pour l'infirmerie de l'abbaye, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 126-127.
- 46 (1192) : Confirmation de Philippe-Auguste de la donation faite par Anceline de maisons à Paris, et de vignes à Bagneux, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 127-128.
- 47 (1193) : Donation de 30 sols de rente à Gentilly, Par Pierre de Chaumont, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 128.

- 48 (1194) : Donation de différentes terres par Pierre de Chaumont, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 129-130.
- 49 (1195) : Vente d'une maison, sise entre les ponts, à Paris, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 130.
- 50 (1197) : Donation de 11 arpents de terre à Rouvray, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 131.
- 52 (1197) : Donation de deux muids d'hivernage de rente, par Laurence, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 132.
- 54 (1197–1200) : Donation d'un étal dans le marché de Paris, par Hugues le Loup, frère de Guy, bouteiller du roi, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 134.
- 55 (1197–1200) : Donation de VII arpents et demi de vignes à Sévres, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 134-135.
- 58 (1202) : Donation de dix arpents de terre à Barbery, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 137-138.
- 59 (1202) : Donation de 23 sols et 3 deniers de rente, par Pierre et Robert de Béhtisy, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 138.
- 61 (1205-1206) : Confirmation par Philippe-Auguste de la donation faite par Gui de Danemois de 20 sols de rente.
- 63 (1206) : Confirmation par Philippe-Auguste de la donation faite par Nicolas, sergent royal, d'une voûte placée devant le Châtelet, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 139-140.
- 64 (1206) : Donation de 40 livres faite par Gautier, chambrier du roi, pour servir à payer la voûte du Châtelet, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 142.
- 65 (1206) : Investiture donnée par Eude de Sully, évêque de Paris, de la voûte, dont il est question dans les chartes précédentes, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 143.
- 67 (1207) : Donation de Jean Rembault, Chevalier de XX setiers de blé pour Montmartre, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 144-145.
- 70 (1213) : Donation d'une maison rue du Sablon par l'abbé de Sainte-Geneviève, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 148-149.

Cartulaire du prieuré Saint-Martin-des-Champs

VOLUME 1

- 121 (1108) : Adam, chanson du roi, donne pour la rédemption de son âme 12 arpents de terre à Survilliers, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, p. 192-193.

- 122 (1108) : Donation de deux arpents de terre à Issy par Adam-Payen et Béatrice, sa femme, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre V, p. 193.
- 123 (1108) : Galeran du Puiset, seigneur de Villepreux, donne la terre d'Aulnay, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre V, p. 194-195.
- 124 (1108-1109) : Galon, évêque de Paris, confirme la donation de la « villa » d'Aulnay par Galeran le Villepreux à St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 197-199.
- 125 (1108-1109) : Heutrude de St-Cloud donne à Saint-Martin douze hôtes à Aulnay près Saint-Cloud, et, après sa mort, tous ses biens meubles, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 199-200.
- 127 (1106-1109) : Gervais I de Châteauneuf-en-Thymerais donne à St-Martin le tiers de la seigneurie de St-Omer-en-Chaussée, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 202-204.
- 129 (1109) : Ébrard III, vicomte de Chartres aliéna divers droits féodaux dépendant de sa châellenie du Puiset en faveur de St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 206-207.
- 133 (1110) : Constance donne ses vignes et toute sa fortune à St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 211-214.
- 140 (1111) : Louis VI confirme les dons de ses devanciers (Henri I^{er} et Philippe I^{er}) à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 220-222.
- 141 (1113) : Jean, évêque de Térouanne, concède à St-Martin l'église de Frévent, à la prière d'Eustache III, comte de Boulogne, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 222-223.
- 145 (1115) : Louis VI autorise Guillaume II de Garlande à constituer une rente perpétuelle de vingt sols au prieuré de St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 228-229.
- 147 (1106-1116) : Etienne, comte d'Aumale, concède à St-Martin tout ce qu'il possédait dans les églises d'Airains, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 230-231
- 148 (1116) : Louis VI autorise Bouchard IV de Montmorency à constituer une rente avec le péage du chemin de Pontoise, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 231-232.

- 152 (1117) : Louis VI, à la prière de Mathieu I, prieur de St-Martin, donne le serf royal Ansoud à ce monastère, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 237-238.
- 153 (1118) : Dreux II de Mello, archidiacre de Brie, donne à St-Martin-des-Champs, du consentement de Louis VI, tout ce qu'il possède, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 238-240.
- 157 (1119) : Bulle de Calixte II confirmant toutes les possessions de St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 245-250.
- 158 (1120) : Louis VI confirme la donation à St-Martin, par Froger et Agnès sa femme, de tous leurs droits sur l'église d'Attilly, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 258-259.
- 161 (1120) : Adèle, comtesse douairière de Vermandois, et son fils, Raoul de Péronne, concèdent une donation à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 255-257.
- 162 (1122) : Louis VI confirme la donation à St-Martin, par Gui le Rouge et sa femme Aélis, de l'église Notre-Dame et St-Jean à Gournay-sur-Marne, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 257-259.
- 164 (1122) : Bouchard, évêque de Meaux, donne l'église du Vieux-Crécy à St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 262-263.
- 173 (1124) : Louis VI confirme la fondation et la donation du prieuré de St-Nicolas [d'Acy] par Gui de la Tour [de Senlis], *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 278-279.
- 177 (1124) : Hugues Fresnel, du consentement de Pierre II de Maule, son seigneur, concède aux moines de St-Martin une voie et un cens, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p.289-290.
- 183 (1127) : Renaud II, comte de Clermont, concède aux moines de St-Martin l'église de Viarmes et la dîme, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 296-297.
- 187 (1127-1128) : Thibaud IV, comte de Blois et de Chartres, donne pour le service des infirmes à St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 301-302.

VOLUME 2

- 196 (1132) : Louis VI approuve la donation faite par Bouchard, clerc de Clamart, et Jean le Noir, son frère, à St-Martin-des-Champs. *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre VII, p. 6-7.
- 201 (1133-1134) : Thibaud II, prieur de St-Martin, reconnaît avoir cédé au roi Louis VI, à la reine Adélaïde l'église de Montmartre, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre VII, p. 13-14.
- 203 (1131) : Louis VI confirme les biens donnés à l'église de Montmartre, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre VII, p. 15-18.
- 208 (1129) : Thibaud IV, comte de Blois, confirme le don du domaine de Choisy-en-Brie, fait à St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre VII, p. 24-26.
- 211 (1135) : Louis VI confirme à St-Martin l'église de Janville-en-Beauce que lui a donnée le roi Henri I^{er}, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre VII, p. 29-30.
- 215 (1136) : Le pape Innocent II, à la sollicitation du prieur Thibaud II, confirme les possessions de St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre VII, p. 41-45.
- 235 (1137-1138) : Le roi Louis VII approuve la donation à St-Martin, par Hugues Tirel, de la terre de Bouffémont, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 84-86.
- 236 (1138) : Etienne, évêque de Paris, approuve le don de la terre de Bouffémont à Saint-Martin-des-Champs par Hugues Tirel, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 86-87.
- 237 (1138) : Hugues III, archevêque de Rouen, confirme la donation de la terre de Bouffémont, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 87.
- 238 (1137-1138) : Hugues Tirel, ayant donné la terre de Bouffémont à Saint-Martin-des-Champs, renonce à ce revenu de 7 livres, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 87-90.
- 239 (1138) : Le roi Louis VII concède à Gente [filleule de son père] une maison et un four au faubourg de Champeau, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 90-91.
- 242 (1138) : Le roi Louis VII accorde à St-Martin-des-Champs la confirmation générale des dons faits par ses vassaux, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin*

- des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI.
- 244 (1138) : Guérin, évêque d'Amiens, confie à Saint-Martin-des-Champs l'église Saint-Gervais d'Encre, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 94-98.
- 252 (1140) : Louis VII confirme à St-Martin les cinq marchés annuels, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 111-112.
- 253 (1140) : Etienne, évêque de Paris, concède et confirme aux moines de Cluny le tiers de la dîme de Bobigny, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 112-113.
- 261 (1143) : Accord entre le prieur Thibaud II et Ausende, femme du banquier Evrard, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 121-122.
- 266 (1143) : Henri de France, abbé de Notre-Dame d'Étampes, approuve le don fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 131-132.
- 267 (1143) : Le roi Louis VII confirme la donation d'une prébende à Notre-Dame d'Étampes approuvées par son frère, l'abbé Henri. *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 122-123.
- 273 (1144) : Le roi Louis VII confirme les dons de ses ancêtres au prieuré, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 138-140.
- 275 (1143-1144) : Eudes II, évêque de Beauvais, confirme la cession de l'église de Presles à Saint-Martin-des-Champs par Simon l'Orphelin et sa femme Basle, dite Pucelle, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 141-142.
- 286 (1145) : Eudes III, évêque de Beauvais, confirme tous les bénéfices ecclésiastiques à l'Église St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 155-158.
- 290 (1146) : Le roi Louis VII approuve la vente qu'Adam de Villeron a faite de sa terre à Saint-Martin avant son départ pour la croisade, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 162.
- 290 BIS (1146) : Le roi Louis VII écrit à la communauté de Chaalis pour l'informer qu'Adam de Villeron, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 162-163.
- 291 (1147) : Aveline, femme de Guillaume le Queux de Melan, donne en pure aumône à St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs*,

- monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 163-165.
- 298 (1147) : Simon III de Montfort, comte d'Évreux, confirme la donation de la terre de la Couperie par son père, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 178-180.
- 304 (1148) : Le prieur Eudes II accorde à Avoie, en remerciement de ses dons généreux, le bénéfice des charités, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 192.
- 305 (1148) : Manassé II, évêque d'Orléans, pour le repos éternel de son oncle Etienne [de Garlande], *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 192-194.
- 313 (1148) : Pierre II de Milly, en présence de l'évêque Eudes III de Beauvais, donne son bois d'Achy, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 203-205.
- 314 (1148) : Ébrard IV du Puiset confirme à Saint-Martin-des-Champs un marché sur dix au Puiset que lui ont accordé ses aïeux, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 205-206.
- 315 (1148) : Sanson Mauvoisin, archevêque de Reims, constate que Gaucher de Bazoches a donné cent dix sols de rente, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 206-207.
- 322 (1150) : Ébrard IV du Puiset accorde une nouvelle charte sur les droits de St-Martin-des-Champs sur cinq marchés par an au Puiset, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 213-214.
- 323 (1150) : Le roi Louis VII confirme à St-Martin la cession des droits de coutume à Clamart, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 214-215.
- 328 (1151) : Manassé III, évêque de Meaux, confirme aux moines de St-Martin-des-Champs la dîme d'Oissery et de Chauconin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 221-222.
- 334 (1153) : La reine-mère Adélaïde avec son mari Mathieu I de Montmorency approuve, comme dame de Senlis, le don fait à St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 227-228.
- 337 (1147-1154) : Galeran II et Agnès de Meulan donnent au prieuré de Gournay 5000 harengs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 230-231.

- 338 (1147-1154) : Galeran II et Agnès de Meulan donneni au prieuré de Gournay un muid de sel à Meulan, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 231-232.
- 339 (1147-1154) : Galeran II mande ses vassaux pour confirmer le don de la dîme à Gournay, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 232.
- 340 (1147-1154) : Galeran II mande ses vassaux pour confirmer le don de ses dîmes de Paris à Gournay, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 232-233.
- 341 (1147-1154) : Galeran II donne à Gournay la moitié de deux moulins et la permission de construire un pont, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 233-235.
- 342 (1147-1154) : Galeran II et Agnès donne à Gournay la dîme de tous leurs revenus de plusieurs seigneuries, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 235-236.
- 343 (1147-1154) : Hugues III, archevêque de Rouen confirme les libéralités de Galeran II à Gournay, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 236-237.
- 344 (1154) : Le pape Adrien IV confirme l'ensemble des libéralités faites par Galeran II, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 237-238.
- 350 (1154-1157) : Galeran II approuve la donation d'une terre à Gournay par Ouri le concierge, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 245-246.
- 351 (1154 -1157) : Thibaud, évêque de Paris, confirme au prieuré de Gournay ses biens donnés par Galeran II, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 247-249.
- 354 (1157) : Le roi Louis VII confirme la fondation et la dotation du prieuré de Gournay, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 250-253.
- 354 Bis (1147-1157) : Donations à St-Martin-des-Champs sous le règne de Louis VII, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 253-254.
- 359 (1157) : Thibaud, évêque de Paris, a donné au monastère Saint-Martin ses propriétés, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 261-262.
- 363 (1159) : Thibaud, évêque de Paris confirme la cession faite à St-Nicolas d'Acy par Jean, échanson du Roi, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des*

- Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 265.
- 370 (1160) : Adam IV confirme les dons de ses devanciers et de ses vassaux à l'église Notre-Dame de l'Isle, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 272-274.
- 377 (1161-1164) : Le prieur Thibaud III rappelle qu'Aubert offrit en outre à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 280-282.
- 397 (1155-1168) : Béatrice de Rochefort, femme de Dreux de Pierrefonds, donne à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 303-304.
- 398 (Sans Date) : Agathe de Pierrefonds [fille de Dreux] renonce au droit de tensemement qu'elle percevait à Viarmes, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 304-305.
- 399 (1167-1168) - Gui II de Montjay et sa femme Aélis [de Montmorency] concèdent aux hôtes de St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 305-306.
- 402 (1166-1170) : Le prieur Gautier [De SMDC] vend à Foulques des setiers d'avoine pour fonder son anniversaire, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 307-310.
- 405 (1169) : Le roi Louis VII constate qu'en sa présence Milon Queriel d'Attilly a donné à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 311-312.
- 406 (1170) : Maurice, évêque de Paris, constate la cession de droits sur les dîmes de Brie faite par Milon d'Attilly, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 312-314.
- 407 (Vers 1170) : Guillaume Ier d'Aulnay-lès-Bondy confirme le don d'un moulin à Villepinte, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 314-315.
- 420 (1174) : Aubert, préchantre de Notre-Dame de Paris, ayant donné à St-Martin une prébende à Notre-Dame d'Étampes, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 331-332.
- 423 (1174) : Maurice, évêque de Paris, constate que Froger, chambellan du roi, a cédé au prieuré la dîme de Bezons, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 335-336.

- 424 (1174) : Bouchard V de Montmorency approuve le don fait à St-Martin de la dîme de Bezons par Froger, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 336-337.
- 425 (1175) : Le roi Louis VII confirme la cession de la dîme de Bezons à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 337-339.
- 426 (1175-176) : Maurice évêque de Paris confirme à St-Martin tous les bénéfices de Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 339-340.
- 433 (1176) : Guillaume, archevêque de Sens, confirme à St-Martin-des-Champs les églises et les dîmes qui lui ont été données, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 352-355.
- 440 (1177) : Le roi Louis VII confirme l'accord conclu entre Geofroi de Sevrans et le Prieur de St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 361-362.
- 441 (1177) : Maurice, évêque de Paris, atteste que, pour faire admettre leur frère Hugues à St-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 362-363.
- 445 (1177) : Simon II, évêque de Meaux, constate qu'au moment de son départ pour la Croisade, Guillaume de Barres, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 365-367.
- 451 (1178) : Ebrard IV du Puiset concède à Saint-Martin la dîme de Berchères-la-Maingot, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 373.

VOLUME 3

- 454 (1180) : Jean Petit de Salisbury, évêque de Chartres par la grâce de Dieu, notifie la renonciation par le chevalier Gohier de Lannery, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 24-26.
- 471 (1184) : Le pape Luce III confirme tous les bénéfices et les principales propriétés de Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 51-57.
- 479 (1185) : Philippe, évêque de Beauvais, confirme à St-Martin-des-Champs l'église Notre-Dame de l'Isle-Adam, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 67-68.

- 507 (1188-1191) - Etienne, évêque de Noyon, notifie une donation faite par la dame Ève de Cappy, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 98-100.
- 508 (1190) : Maurice, évêque de Paris, constate la cession de droits de cens sur des vignes à Méjafin par Jean Cornu, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 100-101.
- 514 (1191) : Le roi Philippe-Auguste, en échange, leur donne une rente de six livres, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 106.
- 528 (1192) : Guillaume I d'Aulnay-lès-Bondy donne en pure aumône à Saint-Martin la dîme, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 122-123.
- 529 (1192) : Simon II, évêque de Meaux, approuve le don de nouvelles dîmes fait au prieuré de Mauregard, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 123-124.
- 553 (1197) : Jean de Drancy lègue à Saint-Martin une rente pour fonder son anniversaire, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 153-154.
- 578 (1200) - Mathieu II de Montmorency assigne les revenus donnés en divers lieux à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 181-182.
- 579 (1200) : Simon IV de Montfort et Gui son frère (seigneur de Beynes) confirment les dons de leur trisaïeul Amauri III, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 182-184.
- 587 (1140) : Geofroi Coudecercf, évêque de Châlons-sur-Marne, confirme à Saint-Martin-des-Champs cinq autels dans son diocèse, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 191-192.
- 597 (1202) : Galeran d'Aunay-sous-Auneau a donné à Saint-Martin une rente en blé sur la dîme de Gouillons, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 200-201.
- 605 (1203) : Eudes, évêque de Paris, notifie que Pierre de Montreuil, chevalier, concède aux moines de Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 210-211.
- 609 (1203) : Eudes, évêque de Paris, ratifie le don de trois quartiers de terre avec la justice plénière, fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 215-216.

- 615 (1204) : Renaud de Mouzon, évêque de Chartres, ratifie l'abandon gracieux fait à Saint-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 219-221.
- 621 (1204) : Guillaume de Garlande notifie la concession par son neveu, Hugues de Pomponne, à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 226-228.
- 622 (1204) : Hugues Clément, doyen de Paris, et l'archidiacre de Notre-Dame [Garnier] notifient la concession de Hugues de Pomponne, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 228.
- 628 (1204) : Simon II, évêque de Noyon, sur la déclaration de Robert, constate que ce dernier ayant légué au prieuré douze arpents de terre, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 233-234.
- 676 (1208) : Pierre II de Nemours, évêque de Paris, constate qu'Étienne Cotereau et Marie, sa femme, ont engagé pour 140 livres parisis, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 276-277.
- 678 (1208) : Adam, archidiacre de Paris, notifie que le chevalier Harcher de Montreuil a aumôné à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 279.
- 680 (1209) : Pierre II, évêque de Paris, notifie le consentement donné, par le Prieur de Saint-Martin et son couvent par un chevalier, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 280-281.
- 691 (1209) : Pierre II, évêque de Paris, notifie que Simon Boucheau a chargé sa maison au profit de Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 297.
- 706 (1213) : Le prieur Foulques Ier laisse au prieuré divers ornements du culte et soixante sols de rente pour fonder son anniversaire, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 310-311.
- 712 (1214) : Adam IV, vicomte de Melun, notifie la cession qu'il a faite à Saint-Martin d'une portion de bois du côté de Rablais, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 316-317.
- 713 (1214) : Le roi Philippe-Auguste confirme l'accord conclu entre Adam IV, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 317.
- 741 (1217) : Ferri II de Gentilly, chevalier, concède, à titre d'aumône, à Saint-Martin-des-Champs sa part du dîmage de Gentilly, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de*

- Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 342-343.
- 753 (1218) : Aubri de Clencourt, chevalier, notifie que Robert [II de Poissy], chevalier de Fresnes, ayant concédé à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 353-354.
- 760 (1219) : Payen III de Presles et son fils Raoul confirment le don fait par le chevalier Robert de Chennevières à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 357-358.
- 776 (1220) : Roger II, seigneur de La Queue, notifie qu'il a donné en aumône à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 372.
- 809 (1223) : Guillaume II, évêque de Paris, notifie que les chevaliers Pierre de Coudreau fait un legs à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 393.

**Chartes utilisées pour étudier l'histoire du prieuré Saint-Martin-des-Champs.*

- 1 (710) Charte de Childebert III, roi des Francs adjuge à l'abbaye de Saint-Denis la totalité des revenus de la foire de la fête de Saint-Denis, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre 1, p. 1-3.
- 12 (1067) Philippe I^{er} dédicace solennellement l'église collégiale Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 28-31.
- 15 (1070) Philippe I^{er} confirme le don du frère Jean et offre aussi plusieurs donations à l'église Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 33-35.
- 18 (1079) Philippe I^{er} transfère l'église Saint-Martin-des-Champs à l'abbaye de Cluny, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre IV, p. 38-39.
- 130 (1110) Louis VI concède aux moines de Saint-Martin-des-Champs les privilèges de basse justice sur son territoire à Paris, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 207-209.
- 227 (1128) Louis VI accorde aux hommes de Saint-Martin le privilège de ne pouvoir être pris par la justice royale et de ne pas répondre au service militaire, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 48-49.

Monographies et articles

- Balard, Michel, dir. *L'histoire médiévale en France : bilan et perspectives*. Paris, Du Seuil, 1991, 567 pages.
- Barthélemy, Dominique. *L'ordre seigneurial: XI^e-XII^e siècle - Tome 3*. Paris, Du Seuil, 1990, 321 pages. (Coll. « Nouvelle histoire de la France Médiévale »).
- Baschet, Jérôme. *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. 3^e éd. Paris, Flammarion, 2006, 865 pages.
- Baschet, Jérôme. « Âme et corps dans l'occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme ». *Archives de sciences sociales des religions*, 112 (2000), p. 5-30.
- Baumgartner, Mireille. *L'Église en Occident : Des origines aux réformes du XVI^e siècle*. Paris, PUF, 1999, 275 pages. (Coll. « Histoires »).
- Bernard, Vincent. *Les Rois de France : De Clodion à Louis-Philippe*. Paris, Sud-Ouest, 2013, 126 pages. (Coll. « Repère d'Histoire »).
- Bournazel, Éric. *Louis VI Le Gros*. Paris, Fayard, 2007, 524 pages.
- Britain-Bouchard, Constance. *Sword, miter and cloister. Nobility and the Church in Burgundy. 980-1198*. Ithaca, Cornell University Press, 1987, 463 pages.
- Caby, Cécile et André Vaucher, dir. *L'Histoire des Moines, Chanoines et Religieux au Moyen Âge*. Belgique, Brepols, 2003, 373 pages. (Coll. « L'Atelier du Médiéviste »).
- Caillé, Alain. « Ce qu'on appelle si mal le don... Que le don est de l'ordre du don malgré tout » dans Eliana Magnani, dir. *Don et sciences sociales : Théories et pratiques croisées*, Dijon, Presses universitaires de Dijon, 2007, p. 146-152.
- Chelini, Jean. *Histoire religieuse de l'occident médiéval*, Paris, Armand Colin, 1968, 672 pages.
- Contamine, Philippe, dir. *Histoire de la France politique : le Moyen Âge. Le roi, l'église, les grands, le peuple, 481– 1514*. 2^e éd. Paris, Point, 2006, 624 pages.
- Davies, Wendy. « Buying with masses « Donation » *pro remedio animae* in tenth century Galicia and Castile-León » dans Bougard, François, Cristina La Rocca et Régine Le Gan, dir. *Sauver son âme et se perpétuer : Transmission du patrimoine et mémoire au Haut Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2015, p. 401-416. (Coll. « L'École française de Rome 351 »).
- De La Selle, Xavier. « La confession et l'aumône : confesseurs et aumôniers des rois de France du XII^e au XV^e siècle ». *Journal des savants*, 31 (1993), p. 255-286.
- Denoel, Charlotte. « La bibliothèque médiévale de Saint-Martin-des-Champs à Paris ». *Scriptorium : Centre d'Études des Manuscrits*, 65 (2011), p. 67-108.

- Derville, Alain. *La société française au moyen âge*. Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, 270 pages.
- Dessert, Daniel. *Les Montmorency, Mille ans au service des rois de France : 950-1922*. Paris, Broché, 2015, 336 pages.
- Dove, Boris et Claude Gauvard, dir. *Le Paris du Moyen Âge*. Paris, Belin, 2014, 277 pages.
- Duby, Georges. *Guerriers et paysans. VIIe-XIIIe siècle. Premier essor de l'économie européenne*. Paris, Gallimard, 1973, 308 pages.
- D. Johnson, Penelope. « La théorie de la clôture et l'activité réelle des moniales françaises du XIe au XIIIe siècle » dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours: acte du deuxième colloque international du CERCOR*, Poitiers, 1988, p. 491-505.
- Faggion, Lucien et Laure Verdon, dir. *Le Don et le Contre-Don*. Aix-en-Provence, Publications universitaires de Provence, 2010, 169 pages. (Coll. « Temps de l'Histoire »).
- Foulon, Jean-Hervé, « Réflexions autour de l'application de la Réforme pontificale en France. Le cas du Val de Loire ». *Revue d'histoire de l'Église de France*, 96 (2010), p. 107-134.
- Galland, Bruno. *Philippe Auguste – le bâtisseur du royaume*. Paris, Belin, 2014, 211 pages.
- Gauvard, Claude. *La France au Moyen Âge du Ve au XVe siècle*. 3^e éd. Paris, PUF, 2014, 592 pages.
- Gauvard, Claude. *Le temps des capétiens*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 193 pages.
- Gorby, Ivan. *Histoire des Rois de France : Louis VII, père de Philippe II Auguste*. Paris, Pygmalion, 2002, 348 pages.
- Godelier, Maurice. *L'Énigme du Don*. Paris, Flammarion, 2002, 315 pages.
- Grierson, Philip. « Commerce in the Dark Ages: A critique of the evidence ». *Transaction of the Royal Historical Society*, 9 (1959), p. 123-140.
- Guerreau, Alain. *Le féodalisme : un horizon théorique*. Paris, Le Sycomore, 1980, 229 pages.
- Guerreau, Alain. « Féodalité » dans Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, dir. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 387-406.
- Guerreau, Alain. « Le sens des lieux dans l'Occident médiéval: structure et dynamique d'un "espace" » dans Enrico Castelnuovo et Giuseppe Sergi, dir. *Artie Storia Nel Medievo*, Turin, 1 (2002), p. 201-239.
- Guerreau-Jalabert, Anita. « Caritas et don dans la société médiévale occidentale ». *Hispania: Evista Espanola du Historia*, Espagne, 60 (2000), p. 27-62.

- Guerreau-Jalabert, Anita. « *Spiritus et Caritas*. Le baptême dans la société médiévale » dans Françoise Héritier et Élisabeth Copet-Rougier, dir. *La parenté spirituelle*, Paris / Bâle, Les archives contemporaines, 1995, p. 133-203.
- Guerreau-Jalabert, Anita. « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques » dans Eliana Magnani, dir. *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Presses universitaires de Dijon, 2007, p. 193-208.
- Guerreau-Jalabert, Anita et Bruno Bon. « Le trésor au Moyen Âge : étude lexicale » dans Lucas Burkart, Philippe Cordez, Pierre-Alain Mariaux et Yann Potin, dir. *Le trésor au Moyen Âge : Discours, pratiques et objets*, Florence, Del Galluzzo, 2010, p. 11-31.
- Guerreau-Jalabert, Anita. « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale » dans Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle, dir. *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, de la Sorbonne, 2002, p. 219-226.
- Guerreau-Jalabert, Anita. « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 6 (1981), p. 1028-1049.
- Helvetius, Anne-Marie et Jean-Michel, Matz. *Église et société au Moyen Âge : V^e-XV^e siècle*. Paris, Hachette, 2008, 303 pages. (Coll. « Carré Histoire »).
- Iognat-Prat, Dominique. *La Maison Dieu – Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Du Seuil, 2006, 683 pages.
- Iogna-Prat Dominique. « Le « baptême » du schéma des trois ordres fonctionnels : l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, 1 (1986), p. 101-126.
- Iogna-Prat, Dominique. « Des morts très spéciaux aux morts ordinaires : la pastorale funéraire clunisienne (XI^e-XII^e siècles) ». *Médiévales*, 31 (1996), p. 79-91.
- Jobert, Philippe. *La notion de donation : convergences, 630-750*. Dijon, Belles Lettres, 1977, 235 pages.
- J. Davis, Adam. « The social and religious meanings of charity in Medieval Europe ». *Historical Compass*, 12 (Décembre 2014), p. 935-950.
- J. Geary, Patrick. « Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du Haut Moyen Âge ». *Droit Et Culture*, 12 (1986), p. 3-17.
- J. Geary, Patrick. « Gift exchange and social science modeling: the limitations of a Construct » dans Gady Algazi, Valentin Groebner et Bernard Jussen, dir. *Negotiating the gift. Pre modern figurations of exchange*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2003, p. 269-284.

- Kilian Weigand, Rudolf. « Proclaiming *Caritas*: The propagation of the way of life in sermons » dans Von Gert Melville, dir. *Aspects of charity: concern for one's neighbour in medieval vita religiosa*, Münster, LIT Verlag, 2011, p. 147-166.
- Lallemand, Léon. *Histoire de la charité - le Moyen Age du X^e au XVI^e siècle*. 1906, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1906, 375 pages.
- Lauwers, Michel. *La mémoire des ancêtres – le souci des morts : Morts, rites et société au Moyen Âge*. Paris, Beauchesne, 1997, 537 pages.
- Lauwers, Michel. « Le cimetière dans le Moyen Age latin: Lieu sacré, saint et religieux ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, 5 (1995), p. 1047-1072.
- Lauwers, Michel. « La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'occident médiéval (diocèse de Liège XI^e – XIII^e siècles) ». *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne]. 11 (1993). <http://journals.openedition.org/ccrh/2760> (Page consultée le 5 septembre 2016)
- L'Hermite-Leclercq, Paulette. « Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne]. 8 (1998). <http://clio.revues.org/323> (Page consultée le 1 octobre 2016)
- Lombard-Jourdan, Anne. « L'invention du « roi fondateur » à Paris au XII^e siècle : de l'obligation morale au thème sculptural ». *Bibliothèque de l'école des chartes*, 155 (1997), p. 485-542.
- Le Goff, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, Flammarion, 2008, 366 pages.
- Le Goff, Jacques. *Le Moyen Âge et l'argent : essai d'anthropologie historique*. Paris, Perrin, 2010, 244 pages.
- Le Jan, Régine. *Histoire de la France. Origines et premier essor. 480-1180*. 4^e éd. Paris, Hachette Supérieur, 2012, 272 pages.
- Lemarignier, Jean-François. *La France Médiévale : institutions et société*. Paris, Armand Colins, 2010, 426 pages. (Coll. « U »).
- Lobrichon, Guy. *La religion des laïcs en Occident : XI^e au XV^e siècle*. Paris, Hachette, 1994, 242 pages.
- Magnani, Eliana. « Enregistrer une donation. Acte diplomatique, vers et image dans la « chronique versifiée de Saint-Martin-des-Champs » » dans Lucien Faggion et Laure Verdon, dir. *Le Don et le Contre-Don. Usages et ambiguïté d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, Aix-en-Provence, Publications universitaires de Provence, 2010, p. 23-38. (Coll. « Temps de l'Histoire »).
- Magnani, Eliana. « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne » dans Eliana Magnani, dir. *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Auxerre, EUD, 2007, p. 15-28.

- Magnani, Eliana. « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-IX^e siècle) : le paradigme eucharistique ». *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [En ligne]. 2 (2008). <http://journals.openedition.org/cem/9932> (Page consultée le 28 Octobre 2016)
- Magnani, Eliana. « Un trésor dans le Ciel : de la pastoral de l'aumône aux trésors spirituels (IV^e-IX^e siècle) », dans Lucas Burkart, Philippe Cordez, Pierre-Alain Mariaux et Yann Potin, dir. *Le trésor au Moyen Âge : Discours, pratiques et objets*, Florence, Del Galluzzo, 2010, p. 51-68.
- Magnani, Eliana. « Transforming Things and Persons. The Gift *pro anima* in the XI^e and XII^e century » dans Gady Algazi, Valentin Groebner et Bernard Jussen, dir. *Negotiating the gift. Pre modern figurations of exchange*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2003, p. 269-284.
- Magnani, Eliana. « Le pauvre, le Christ et le moine: la correspondance de rôles et les cérémonies du *mandatum* à travers les coutumiers clunisiens du XI^e siècles » dans Vincent Tabbagh. *Les clercs, les fidèles et les saints en Bourgogne médiévale*, EUD, 2005, p. 11-26.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. 2^e éd. Paris, Presses universitaires de France, 2012, 241 pages.
- Merdrignac, Bernard. *La vie religieuse en France au Moyen Ag*. Paris, Ophrys, 1994, 326 pages. (Coll. « Synthèse d'Histoire »).
- Mollat, Michel. *Les pauvres au Moyen âge*. Paris, 1978, 395 pages.
- Milis, Ludo. *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Âge*. Paris, Belin, 2002, 160 pages.
- Oberste, Jörg. « Les Clunisiens et l'espace urbain en France - Les bourgs de Montierneud à Poitiers et de Saint-Martin-des-Champs à Paris (XI^e-XIV^e siècles) ». *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, Rome, 124 (2012), p. 69-89.
- Ollivier, Jean-Pierre. « L'évolution du temporel de Saint-Martin des Champs (XII^e-XV^e siècles) ». *Abbayes et prieurés communautés religieuses en Île-de-France*, 48 (1997), p. 143-150.
- Pacaut, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. 2^e éd. Paris, Nathan, 2004, 256 pages.
- Parisse, Michel. *Les nonnes au Moyen Âge*. Le Puy, Christine Bonneton, 1983, 272 pages.
- Plagnieux, Philippe. « D'une chapelle de la Vierge l'autre : l'exemple du prieuré clunisien de Saint-Martin-des-Champs à Paris ». *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [En ligne]. 61 (2013). <http://journals.openedition.org/cem/12726> (Page consultée le 22 février 2017)

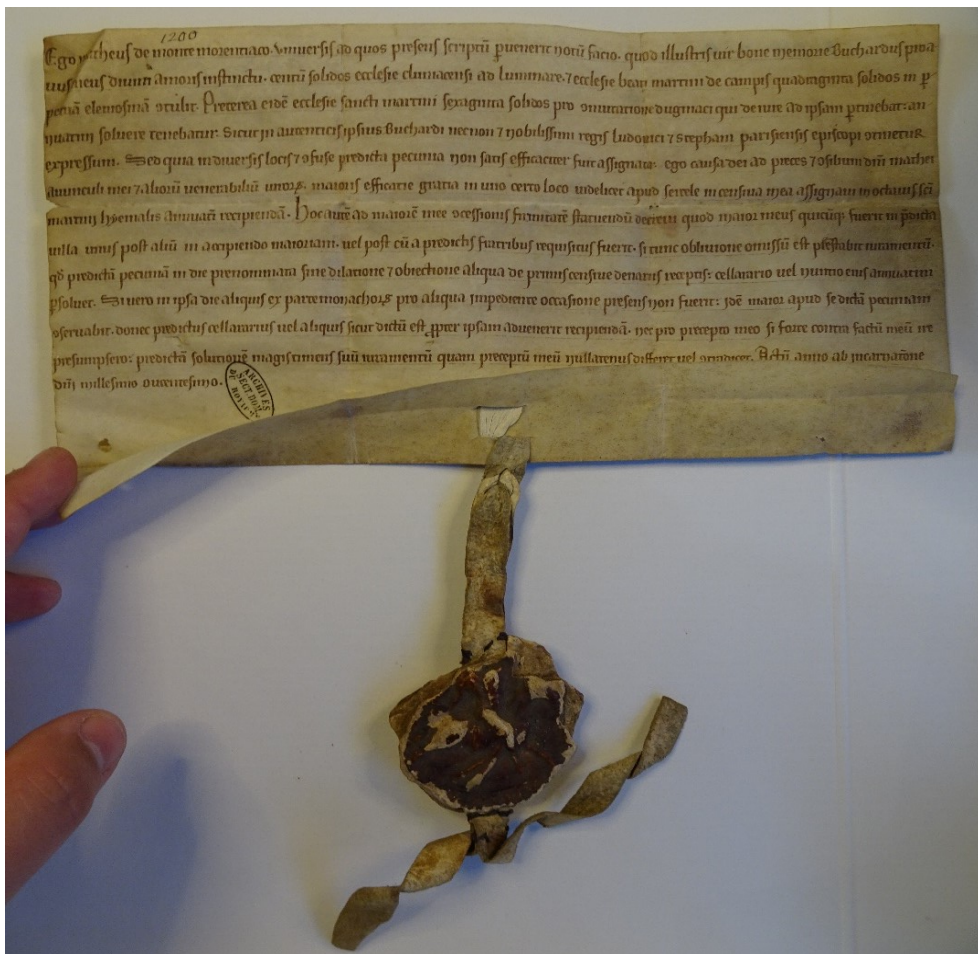
- Plagnieux, Philippe. « Saint-Pierre de Montmartre : un manifeste capétien » dans Anne-Orange Poilpré, dir. *Faire et voir l'autorité pendant l'Antiquité et le Moyen Âge. Images et monuments, actes de la journée d'étude tenue à Paris le 14 novembre 2014 à Institut national d'histoire de l'art, Paris* [En ligne]. (2016, mai), p. 40-53. https://hicsa.univ-paris1.fr/documents/pdf/PublicationsLigne/.../02_Plagnieux.pdf (Page consultée le 19 novembre 2017)
- Plagnieux, Philippe. « Le tombeau de la reine Adélaïde de Maurienne (1154) À Saint-Pierre de Montmartre : entre célébration mémorielle et béatification ». *Le Cahier de Saint-Michel de Cuxa*, 42 (2011), p. 143-152.
- Plagnieux, Philippe, « Un Chantier royal: Saint-Pierre de Montmartre (1131-1134) - Louis VI Le Gros et l'invention du Gothique ». *Bulletin monumental*, 173 (2015), p. 5-37.
- Pomian, Krzysztof. « Les trésors : sacré, richesse et pouvoir » dans Lucas Burkart, Philippe Cordez, Pierre-Alain Mariaux et Yann Potin, dir. *Le trésor au Moyen Âge : Discours, pratiques et objets*, Florence, Del Galluzzo, 2010, p. 131-160.
- Power, Eileen. *Les femmes au Moyen Age*. Paris, Aubier Montaigne, 1979, 140 pages.
- Roch, Jean-Louis. « Le jeu de l'aumône au Moyen Age ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, 3 (1989), p. 505-527.
- H. Rosenwein, Barbara. *To be the Neighbor of saint Peter. The social meaning of Cluny's property. 929-1049*. Ithaca, Cornell University Press, 1989, 258 pages.
- H. Rosenwein, Barbara. « Réforme monastique et transformation sociale ». *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [En ligne]. 15 (2011). <http://cem.revues.org/11956> (Page consultée le 13 janvier 2016)
- Rouche, Michel et Jean Heulcin. *La femme au Moyen Âge*, Mauberge, J. Touzot, 1990, 493 pages.
- Rouche, Michel. « Les religieuses des origines au XIII^e siècle: premières expériences » dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours: acte du deuxième colloque international du CERCOR*, Poitiers, 1988, p. 15-28.
- Rouland, Norbert. « Les morts et le droit : variations anthropologiques » dans *Mélanges offerts à Georges Duby, Volume 4 : La mémoire, l'écriture et l'histoire*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1992, p. 29-44.
- Rubin, Miri et Walter Simons, dir. *Christianity, Christianity and Western Europe c. 1100- c. 1500*. 2^e éd, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 577 pages.
- Sassier, Yves. *Royauté et idéologie au Moyen-âge : Bas-Empire, Monde Franc, France (IV^e-XII^e siècle)*. Paris, Armand Colins, 2012, 361 p. (Coll. « U »).

- Sonntag, Jörg. « *On the Way to Heaven. Rituals of Caritas in High Medieval Monasteries* », dans Von Gert Melville, dir. *Aspects of charity: concern for one's neighbour in medieval vita religiosa*, Münster, LIT Verlag, 2011, p. 29-54
- Stratford, Neil. *Cluny 910-2010 Onze siècle de rayonnement*, Paris, Du Patrimoine, 2010, 487 pages.
- Testard, Alain. *Critique du Don – Études sur la circulation non marchande*. Paris, Syllepse, 2007, 295 pages.
- Testard, Alain. « Qu'est-ce qu'un don ? » dans Eliana Magnani, dir. *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Presses universitaires de Dijon, 2007, p. 153-164.
- Todeschini, Giacomo. « Trésor admis et trésor interdit dans le Discours économique des théologiens », dans Lucas Burkart, Philippe Cordez, Pierre-Alain Mariaux et Yann Potin, dir. *Le trésor au Moyen Âge : Discours, pratiques et objets*, Florence, Del Galluzzo, 2010, p. 33-50.
- T. Godbout, Jacques. *Le don, la Dette et l'Identité: Homo Donator VS Homo Oeconomicus*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2013, 169 pages. (Coll. « La Bibliothèque du Mauss »).
- Vaucher, André. *Religion et Société dans l'Occident Médiéval*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1980, 382 pages.
- Verdon, Laure. « Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval » dans Lucien Faggion et Laure Verdon, dir. *Le Don et le Contre-Don*. Aix-en-Provence, Publications universitaires de Provence, 2010, p. 9-22. (Coll. « Temps de l'Histoire »).
- White, Stephen. *Customs, Kingship And Gifts To Saints. The "Laudatio Parentum" In Western France (1050-1150)*, Chapel Hill / Londres, UNC Press, 1988, 313 pages.
- W. Baldwin, John. *Paris 1200*. Paris, Flammarion, 2006, 471 p.
- Ziolkowski, Jan. «The highest form of compliment: *Imitatio* in medieval latin culture » dans John Marenbon, dir. *Poetry and Philosophy in the Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, 2001, Brill, p. 293-307.

ANNEXE I

Les annexes suivantes (I à V) sont incluses dans cette recherche afin de présenter quelques exemples de chartes de donation de notre corpus. Les photos proviennent d'un stage de recherche effectué aux archives nationales de France à Paris.

578 (1200) - Mathieu II de Montmorency assigne les revenus donnés en divers lieux à Saint-Martin-des-Champs, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 3, chapitre XIII, p. 181-182.



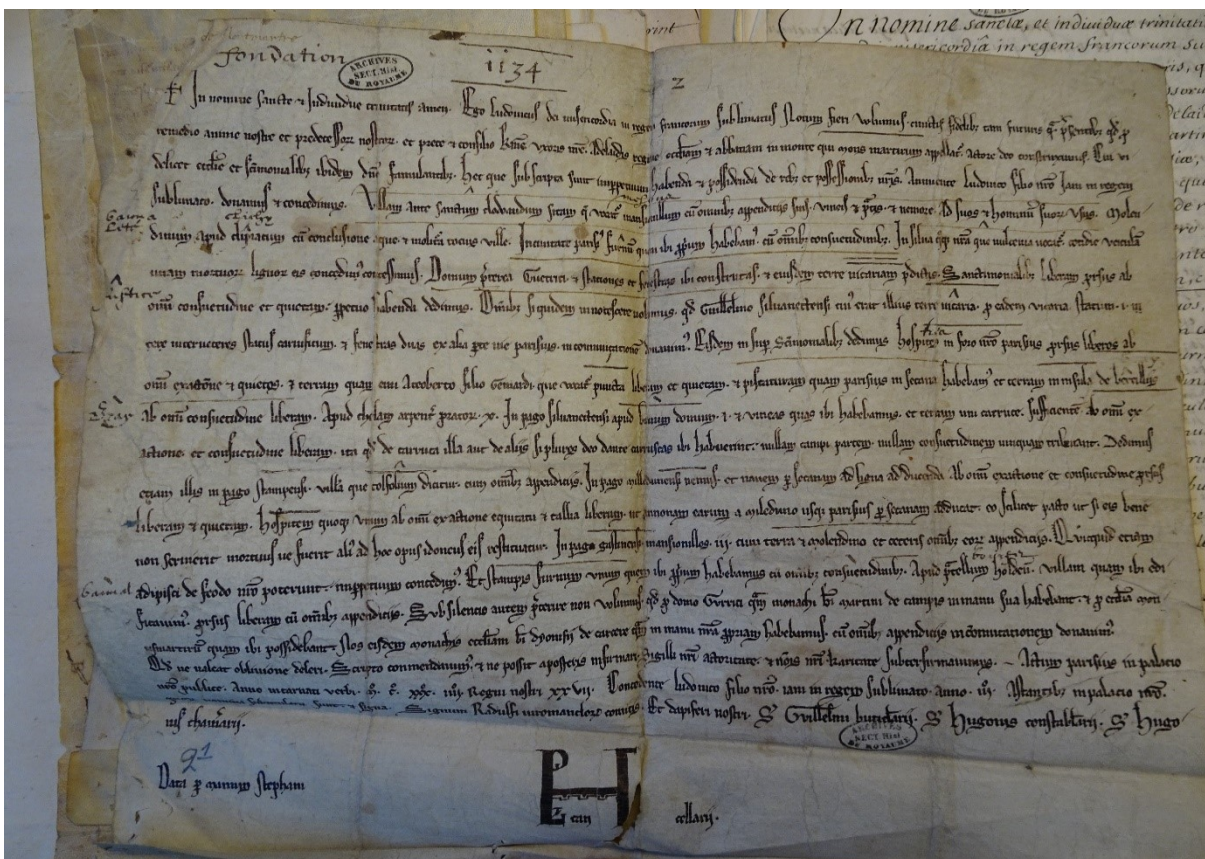
« Ego Matheus de Montemorenciago universis ad quos p. s. p., notum facio quod illustris vir bone memorie Buchardus, proavus meus, divini amoris instinctu, centum solidos ecclesie Cluniacensi ad luminare, et ecclesie Beati Martini de Campis xl solidos in perpetuam

⁶²⁰ Photo personnel, Archives nationales de Paris, Paris, 2017.

elemosinam contulit. Preterea eidem ecclesie Sti Martini lx solidos pro commutatione Dugniaci qui de jure ad ipsam pertinebat, annuatim solvere tenebatur ; sicut in autenticis ipsius Buchardi, necnon et nobilissimi regis Ludovici et Stephani Parisiensis episcopi continetur expressum. Sed quia in diversis locis et confuse predicta pecunia non satis efficaciter fuit assignata, ego, cansa Dei, ad preces et consilium domni Mathei avunculi mei, et aliorum venerabilium virorum, majoris efficacie gratiam in uno loco, videlicet apud Sercele, in censiva mea, assignavi in octavis Sti Martini hyemalis annuatim recipiendam. Hoc autem ad majorem mee concessionis firmitatem statuendum decrevi. Quod major meus, quicumque fuerit in predicta villa, unus post alium, in accipiendo majoriam vel post, cum a pr. fratribus requisitus fuerit, si tunc oblivione omissum est, prestabit juramentum quod predictam pecuniam, in die prenominata, sine dilatione et objectione aliqua, de primis censive denariis receptis, cellarario, vel nuntio ejus, annuatim persolvat. Si vero, in ipsa die, aliquis ex parte monachorum, pro aliqua impediende occasione, presens non fuerit, idem major apud se dictam pecuniam conservabit, donec predictus cellararius vel aliquis, ut dictum est, propter ipsam advenerit recipiendam ; nec pro precepto meo, si forte contra factum meum ire presumpsero, predictam solutionem, magis timens juramentum quam preceptum meum, nullatenus differet vel contradicet. Actum anno ab Incarnatione Domini millesimo ducentesimo. »

ANNEXE 2

3 (1134) : Charte de fondation de l'abbaye de Montmartre par Louis VI, *Recueil des chartes de l'abbaye royale de Montmartre*, éd. par Édouard de Barthélemy, Paris, H. Champion, 1883, p. 60-63.



621

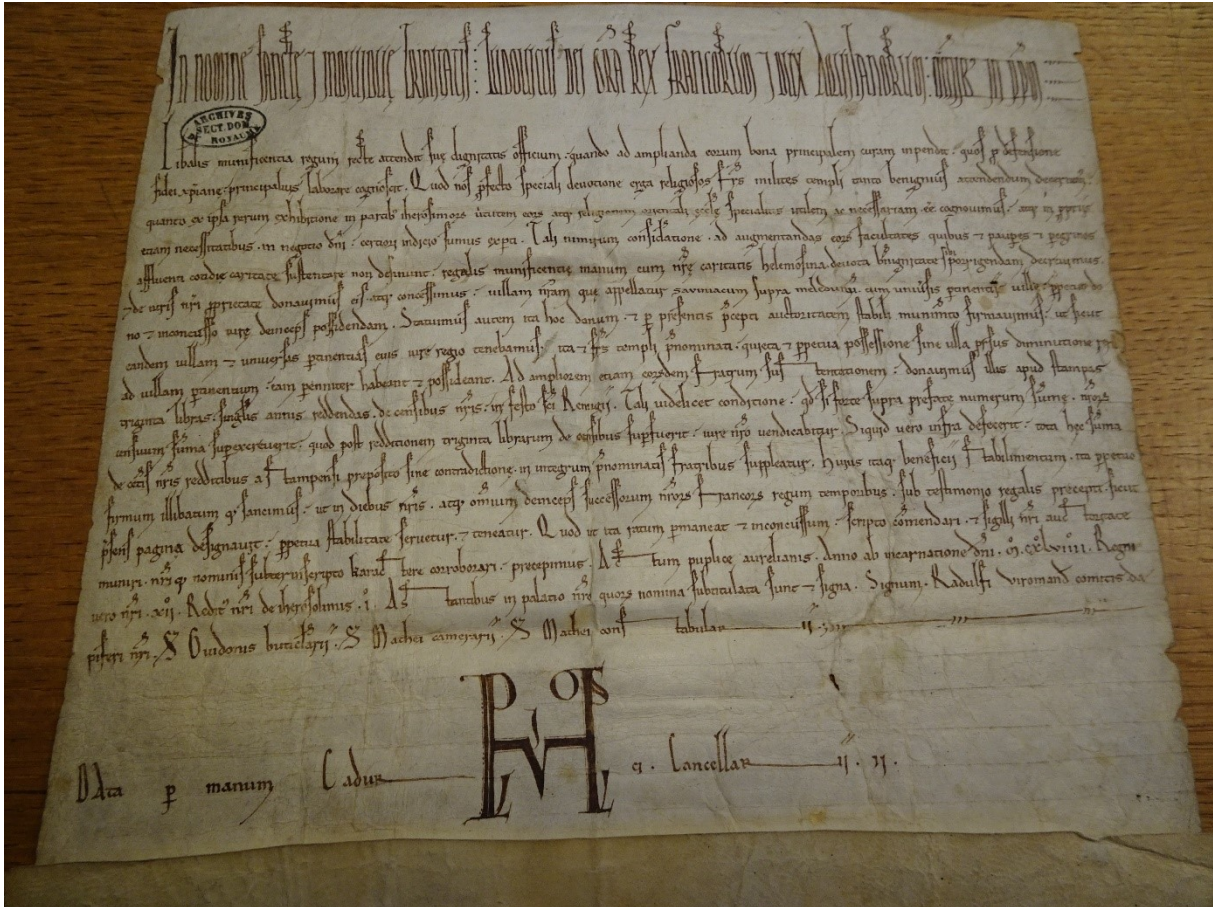
« In nomine sancte et individue Trinitatis, amen. Ego Ludovicus Dei misericordia in regem Francorum sublimatus, notum fieri volumus cunctis fidelibus tam futuris quam presentibus, quod pro remedio anime mee et predecessorum nostrorum, et prece et consilio karissime uxoris nostre Adelaidis regine, ecclesiam et abbatiam in Monte qui Monsmartirum appellatur, actore Deo, construximus ; cui videlicet ecclesie et sanctimonialibus ibidem Domino famulantibus hec que subscripta sunt, imperpetuum habenda et possidenda, de rebus et possessionibus nostris, annuente Ludovico filio nostro jam in regem sublimato, donamus et concedimus : Villam ante sanctum Clodoaudum sitam que vocatur Mansionillum, cum omnibus appendiciis suis, vineis, et pratis et nemore ad suos et hominum suorum usus ; molendinum apud Clipiacum, cum conclusionem aque et molitura totius ville ; in civitate

621 Photo personnel, Archives nationales de Paris, Paris, 2017.

Parisius furnum quem ibi proprium habebamus cum omnibus consuetudinibus ; in silva quoque nostra que Vulcena vocatur cotidie vehiculaturam unam mortuorum lignorum eis concessimus ; domum preterea Guerrici, et stationes et fenestras ibi constructas, et ejusdem terre vicariam predictis sanctimonialibus liberam prorsus ab omni consuetudine et quietam perpetuo habenda dedimus. Omnibus siquidem innotescere volumus quod Guillelmo Silvanectensi, cujus erat illius terre vicaria, pro eadem vicaria statum unum inter veteres status carnificum et fenestras duas ex alia parte vie Parisius in commutationem donavimus. Eisdem insuper sanctimonialibus dedimus hospites quatuor in foro nostro Parisius prorsus liberos ab omni excutione et quietos, et terram quam emi a Teoberto filio Gemardi, que vocatur Puncta, liberam et quietam ; et piscaturam quam Parisius in Secana habebamus, et terram in insula de Bercilliis, ab omni consuetudine liberam ; Apud Chelam arpenta pratorum decem ; in pago Silvanectensi apud Braium domum unam et vineas quas ibi habebamus, et terram uni carruce sufficientem, ab omni exactione et consuetudine liberam, ita quod de carruca illa aut de aliis, si plures Deo dante carrucas ibi habuerint, nullam campi partem, nullam consuetudinem unquam tribuant. Dedimus etiam illis in pago Stampensi Villam que Tolfolium dicitur, cum omnibus appendiciis ; in pago Milledunensi nemus et navem ad ligna per Secanam adducenda ab omni exactione et consuetudine prorsus liberam et quietam ; hospitem quoque unum ab omni exactione, equitatu et tallia liberum, ut annonam earum a Mileduno usque Parisius per Secanam adducat, eo scilicet pacto ut si eis bene non servierit mortuusve fuerit, alius ad hoc opus idoneus eis restituatur ; in pago Gastinensi mansionillos tres cum terra et molendino et ceteris omnibus eorum appendiciis ; quidquid etiam adipisci de feodo nostro poterunt in perpetuum concedimus ; Et Stampis furnum unum quem ibi proprium habebamus cum omnibus consuetudinibus ; Apud Pratellum-holdeum villam quam ibi edificavimus prorsus liberam cum omnibus appendiciis. Sub silentio autem preterire non volumus quod pro domo Guerrici, quam monachi beati Martini de Campis in manu sua habebant, et pro ecclesia Montismartirum quam ipsi possidebant, nos eisdem monachis ecclesiam beati Dionysii de Carcere, quam in manu nostra propriam habebamus, cum omnibus ejus appendiciis in commutationem donavimus. Quod ne valeat oblivione deleri, scripto commendavimus, et ne possit a posteris infirmari, sigilli nostri auctoritate et nominis nostri karactere subterfirmavimus. Actum Parisius in palatio nostro publice anno incarnati Verbi M^o. C^o. XXXIII^o, regni nostri XXVII ; concedente Ludovico filio nostro jam in regem sublimato anno III^o ; Astantibus in palatio nostro quorum nomina subtitulata sunt et signa. — Signum Radulfi Viromandorum comitis et dapiferi nostri, S. Guillelmi buticularii ; S. Hugonis constabularii, S. Hugonis camerarii. Data per manum Stephani cancellarii. »

ANNEXE 3

323 (1150) : Le roi Louis VII confirme à St-Martin la cession des droits de coutume à Clamart, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 214-215.



622

« In nomine sancte et individue Trinitatis. Ludovicus, Dei gratia, rex Francorum et dux Aquitanorum, omnibus in perpetuum. Ex regie majestatis officio est ut ea que, a predecessoribus nostris Francorum regibus, Religiosis in regno nostro constitutis benigne collata sunt et concessa, Nos quoque regia liberalitate concedamus et illibata conservare studeamus. Eo nimirum intuitu, religiosorum monachorum Bti Martini de Campis justis petitionibus annuentes, consuetudinem illam quam eis et eorum hominibus dimisit pater noster bone memorie Ludovicus apud Clamardum, que videlicet consuetudo vulgo gregaria

622 Photo personnel, Archives nationales de Paris, Paris, 2017.

nuncupatur, tam eis quam eorum hominibus nostra auctoritate dimittimus, et in perpetuum habendam concedimus. Volumus itaque et omnino prohibemus ne, propter gregariam illam, vel propter usus nemoris, quicquid operis agant in nemoribus illis vel illi vel homines eorum, aliqui servientum nostrorum, vel prepositorum, aliquam exactionem eis inferant, vel vexationem, et omnino eos in pace dimittant, de illis videlicet rebus que ad predictam gregariam pertinent. Quod ut ratum et inconcussum in posterum permaneat, scripto commendari, sigilli nostri auctoritate muniri, nostrique nominis subterinscripto caractere corroborari precepimus. Actum Parisius, anno Incarnati Verbi M° C° L°, regni nostri vero XIII°. [Astantibus in palatio nostro quorum nomina subtitulata sunt et signa. Signum Radulfi, Viromannorum comitis, dapiferi nostri. S. Guidonis, buticularii nostri. S. Mathei camerarii. S. Mathei constabularii. Data per manum Simonis cancellarii. »

ANNEXE 4

124 (1108-1109) : Galon, évêque de Paris, confirme la donation de la « villa » d'Aulnay par Galeran le Villepreux à St-Martin, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 1, chapitre VI, p. 197-199.



623

« In nomine sancte et individue Trinitatis. Quoniam juxta Apostolicum, « qui manet in caritate, in Domino manet, et Deus in eo », necessarium est confratrum nostrorum necessitatibus nos condescendere, et aurem misericordie necessaria petentibus misericorditer aperire, ut per matrem omnium virtutum Caritatem, templum Dei, vas electionis efficiamur, et in die districti examinis, si misericordes hic fuerimus, Deum nobis misericordem ac propitium

⁶²³ Photo personnel, Archives nationales de Paris, Paris, 2017.

invenire mereamur. Scriptum est enim : " Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur ». Ego igitur Gualo, Dei gratia Parisiorum episcopus, misericordia quidem motus, caritatis que non agit perperam, igne accensus, quamdam terram que vocatur Alnetum ecclesie Sti Martini de Campis, concordii quidem canonicorum nostrorum assensu, jure perpetuo habendam concessi : salvis quidem consuetudinibus quas Parisiensis episcopus in terram illam habebat, tempore Gualeranni de Villaperor qui pred. villam possidebat. Huic autem dono Robertus comes de Mellento, qui terram illam a nobis in feodum habebat ; Guido etiam de Puteaco et Gualerannus frater ejus ; Hugo quoque filius Evrardi de Puteago ad quem pertinebat hereditas illius feodi ; isti, inquam, omnes legitimum assensum prebuerunt ; ita scilicet ut ecclesia Sti Martini terram illam possideret sicut predictus Gualerannus possidebat, eo die quo donum istud factum est. Facta est autem hec concessio et hoc donum hac conditione ut, salvo in omnibus jure et consuetudine Parisiensis episcopi, neque hospites nostri neque res eorum contra voluntatem nostram vel successorum nostrorum in predictam terram recipiantur. Diffinitum est etiam et omnino concessum ut quandocunque aut ego aut quilibet successor noster, Parisiensis episcopus, centum libras monete ad medietatem prefate ecclesie Sti Martini inponderet, eadem ecclesia vel nobis, vel successoribus nostris medietatem pred. terre et omnium ad illam pertinentium ex integro habendam, concederet ; ea videlicet conditione ut denominata pecunia de rebus quidem episcopi propriis vel sibi commodatis, traderetur, et nulla alia persona, quasi sub nomine episcopi, ad possidendam terram illam admitteretur. Determinatum est etiam ut postquam medietas illa in dominium episcopi deveniret, neque episcopus absque priore Sti Martini, neque ille absque assensu episcopi, vel talliam, aut aliquem alium questum a predicta terra exigeret. Ut autem hec concessio et conditio perpetue stabilitatis muniantur privilegio, presentem cartam fieri decrevimus, et in testimonium veritatis figuris nominum nostrorum illam signavimus. † Signum Gualonis episcopi. S. Berneri decani. S. Ade precentoris. S. Guilelmi archidiaconi. S. Stephani archidiaconi. S. Rainaldi archidiaconi. S. Duranni presbiteri. S. Alexandri presbiteri. S. Landonis presbiteri. S. Fulconis levite. S. Hilduini levite. S. Guineranni levite. S. Fulberti subdiaconi. S. Guidonissubd. S. Robertisubd. Actum publice Parisius in capitulo Bte Marie anno ab Incarnatione Domini M^o C^o VIII^o, indictione xv^{ma} epacta xvii, concurrente III^o, Ludovico rege regnante anno i, anno episcopatus Gualonis iii^o. Girbertus cancellarius subscripsit. »

ANNEXE 5

445 (1177) : Simon II, évêque de Meaux, constate qu'au moment de son départ pour la Croisade, Guillaume de Barres, *Recueil des chartes et documents de l'abbaye de Saint-Martin des Champs, monastère parisien*, éd. par Joseph Depoin, Ligugé, 1913-1921, vol. 2, chapitre XI, p. 365-367.



624

« In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, amen. Ego Symon, Dei gratia, Meldensis episcopus, notum fieri volo presentibus et posteris quod dominus Willelmus de Barris, pro remissione peccatorum suorum, Iherosolimam petens, hoc quod in decima de Oisseriaco et in decima de Furfreio, cujus terciam partem ecclesia Sti Martini de Campis habet, et nos ab ipsa ejusdem tercie partis medietatem tenemus, injuste in parte nostra usurpavit ; penitentia ductus quiete in perpetuum dimittit. Insuper etiam terciam partem decime novalium nemoris de Chasnelo, que novalia vel jam culta sunt, vel deinceps excolentur, pro excessibus suis nobis et ecclesie Bti Martini tranquille in perpetuum possidendam concedit. Actum est hoc in

⁶²⁴ Photo personnel, Archives nationales de Paris, Paris, 2017.

presentia nostra, laudantibus filiis ejusdem Willelmi, Willelmo et Johanne, et reliquis ipsius filiis, anno ab Incarnatione Domini M° C° LXX° VII°. Hujus rei testes sunt : Roricus et Herbertus archidiaconi ; Adam, Hubertus. De laicis : Teobaldus de Crispiaco, Hugo de Cornilione, Hugo de Furfreio, Hugo Eventatus, Johannes de Porta Sancti Melori. Ex parte Sti Martini : Robertus prior de Causiaco, Aigulfus prior de Cresceio, Ranulfus prior de Marnoa. Ut autem hoc ratum et inconcussum permaneat, sigilli nostri auctoritate firmamus, et predictus Willelmus de Barris suum pariter apponit sigillum. »