

L'HISTOIRE D'UN MYTHE : L'INVENTION DES TERREURS DE L'AN MIL

Étude et critique historiographique,
d'Abbon de Fleury à Richard Landes

Est-ce dû à l'approche de l'an 2000 (dont on oublie parfois qu'il n'est que la dernière année du millénaire en cours) ou à l'état de crise que traversent les sociétés du monde occidental ? Il est en tout cas aisé de constater que les travaux des historiens se portent de nouveau, depuis environ dix ans, sur la question naguère tant débattue des «terreurs de l'an mil », souvent dans le but d'en accréditer l'existence, procédant de la sorte à une révision de perspectives et d'interprétations tenues jusqu'alors pour cohérentes et pertinentes.

Depuis la publication en 1989 de l'article de J. Fried ¹, suivie des travaux de R. Landes ², une nouvelle vision de la période 950-1040 tend à s'imposer, sans provoquer autant de débats qu'il serait peut-être souhaitable ³. Partisans de l'existence non de frayeurs milléna-

Je remercie pour leur relecture et leurs remarques ou conseils, D. Barthélémy, F. Dolbeau, H. Inglebert, L. Morelle, M. Parisse et P. Rosier.

1. J. FRIED, « Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende », *Deutsches Archiv*, 1989, t. 45, p. 381-473.

2. En particulier, « Millenarismus absconditus », *Le Moyen Âge*, 1992, t. 98 p. 355-377 et t. 99, p. 5-27 et « Lest the millenium be fulfilled : apocalyptic expectations and the patterns of western chronography », *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages*, éd. W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, Louvain, 1988. Voir aussi la reprise de ses arguments dans sa récente étude sur Adhémar de Chabannes, *Relics, Apocalypse and the deceipts of History. Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge (Mass.)/Londres, 1995, en particulier les chapitres 6, 14 et 15. Dans un article récent, R. Landes interprète dans un sens millénariste les *Histoires* de Raoul Glaber : « Rodolfus Glaber and the dawn of the new millenium : eschatology, historiography, and the year 1000 », *Revue Mabillon*, n.s., t. 7 (= t. 68), 1996, p. 57-77.

3. À notre connaissance, un seul ouvrage récent renouvelle la vision critique de l'an mil, en fournissant un vaste panorama historiographique tout en proposant une thèse séduisante sur la naissance du mythe : D. MILLO, *Trahir le temps*, Paris, 1991, 267 p., spécialement les chapitres 3 : 1000 : de l'an mil et 4 : Raoul Glaber invente

ristes telles que J. Michelet les avait dépeintes, mais à tout le moins d'une atmosphère chargée d'angoisses eschatologiques, voire d'espoirs messianiques ⁴, ces deux historiens en ont inspiré plusieurs autres, si bien qu'un courant se dessine qui manifeste ouvertement son hostilité à l'école positiviste, dont F. Lot fut l'un des représentants majeurs. Livres et articles se multiplient, les manuels se chargeant à leur suite de semer le doute dans les consciences. Il est devenu légitime de penser qu'aux abords de l'an mil les hommes furent en proie, à travers l'Europe entière, à des inquiétudes eschatologiques. Qui en doute devient l'objet de ricanements condescendants.

L'idée en soi n'est pas neuve, même si les arguments ont considérablement évolué. Seule une lecture attentive des sources, trop souvent sollicitées, permettrait d'évaluer ce que furent réellement les croyances et les comportements religieux des hommes de la période 950-1050. Nous y procédons par ailleurs ⁵ et voudrions nous livrer ici à une reconstitution généalogique de ce que nous tenons pour une simple légende, transformée en mythe par les historiens successifs qui, en s'en emparant, ont voulu lui donner corps. Nous nous efforcerons de montrer comment les partisans de l'existence des terreurs ont constamment appuyé leurs hypothèses sur des bases fragiles voire des raisonnements fautifs. Les interprétations n'ont cessé d'évoluer, souvent en réaction aux théories précédentes. Étaient en jeu chaque fois le contenu des sources mais aussi l'idée que l'on se faisait de la rationalité, voire de l'intelligence des hommes du Moyen Âge. Que

l'an mil mais rate le siècle. D. Milo semble parfois céder à la fascination du mythe puisque, à l'issue de ses analyses, il hésite encore, au point de se contredire : « Les terreurs de l'an mil, réalité ou fiction ? Jamais on ne le saura », p. 97. Mais il rassemble sa thèse en une formule claire : « Si l'An mil n'a jamais existé comme fait historique, il a bel et bien existé — il existe — comme fait historiographique, il existe même comme fait « imaginaire » massif (...). Chassé par la porte de l'érudition, il revient par la fenêtre du fantasme », *op. cit.*, p. 131.

4. J. Fried comme R. Landes reprochent à « l'école anti-terreurs » de ne voir l'eschatologie que sous l'angle des frayeurs, alors que l'approche du dernier combat eschatologique aurait au contraire pu enthousiasmer les croyants. R. Landes écrit ainsi : « Once we conceive of the passage of 1000 as something that would not only induce 'paralysis before and relief after', but also feverish activity and deep disappointment, Glaber'comment begin to make sens... », « Rodulfus Glaber and the dawn of the millenium », *Revue Mabillon*, n.s., t. 7, 1996, p. 67.

5. Nous développons cette étude dans *Les fausses terreurs de l'an mil. Attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi ?*, Paris : Picard, 1999.

l'on n'oublie pas le caractère très longtemps largement français — et à un moindre degré italien — de ce débat historiographique : « l'an mil » évoque chez nous des perspectives eschatologiques, ce qui n'était guère le cas, du moins il y a encore quelques années, en Allemagne où l'on n'identifiait pas spontanément cette date avec la question de l'existence ou l'inexistence de terreurs millénaristes.

Trois attitudes, trois écoles historiques se sont succédées. Dans un premier temps, du XVI^e au XIX^e siècle, on admit l'existence des peurs, pour s'en affliger et les attribuer à la crédulité des foules ou à la rapacité de l'Église, cherchant à s'emparer des biens cédés par des laïcs affolés. Puis, les historiens que l'on a désormais coutume de qualifier de positivistes, reprirent le dossier pour conclure à l'inexistence de ces paniques, en raison du silence des sources. De nos jours, une troisième école est apparue pour qui les inquiétudes millénaristes ont bel et bien existé, furent même largement répandues, en-deçà comme au-delà de l'année 1000 ; les sources ne sont pas forcément silencieuses, et si elles le sont, il faut en rendre responsables la censure ecclésiastique. Le silence n'est qu'un leurre, un faux-semblant, au-delà duquel il faut savoir atteindre la réalité millénariste des années 950-1040. Dès lors les historiens qui s'en tiennent à la lecture proposée par l'école positiviste sont accusés d'aveuglement scientifique, de méconnaissance des sources ⁶, voire de collusion avec les clercs du XI^e siècle qui voulurent étouffer les aspirations messianiques des masses paysannes.

Il n'est pas inutile de remarquer au préalable que l'idée d'une peur de la fin du monde lors de la fin du siècle ne peut se répandre que si une majorité d'hommes connaît le numéro d'ordre de l'année en cours. Les historiens positivistes avaient en leur temps avancé cet argument que l'on considère aujourd'hui comme spécieux alors qu'il conserve, selon nous, toute sa force. Qui, entre 950 et 1040, en dehors des chroniqueurs et des moines, connaît à coup sûr le numéro d'ordre de l'année en cours ? ⁷ Ou, ce qui revient au même, qui

6. "Neither in the case of Ademar, nor in that of the year 1000 have these historians seriously looked at the material and explained it differently", R. LANDES, *Relics...*, p. 299. Les historiens opposés à l'existence des terreurs sont des « déboulonneurs » ("debunkers").

7. Les moines se devaient d'être rompus aux calculs de comput car sans cela il était impossible de célébrer Pâques à la bonne date. Mais pour célébrer Pâques il n'était pas nécessaire de connaître le numéro d'ordre de l'année à partir de l'Incarnation, il suffisait de pouvoir la situer dans le cycle pascal des 19 ans en cours.

use régulièrement de l'ère de l'Incarnation au lieu de compter en fonction des règnes en cours ? ⁸ Enfin l'idée même de fin de siècle n'a guère de sens : un siècle ne vit ni ne meurt, il n'est qu'un découpage, arbitraire et modifiable, effectué par les hommes. Si l'idée de siècle n'est pas répandue, les hommes ne sauraient craindre la fin du siècle en cours et il est vain de se mettre en quête de frayeurs millénaristes provoquées par l'arrivée d'une date ou de la fin d'un siècle. Le calendrier n'est pas le temps, de même que la carte n'est pas le paysage.

Afin de mettre en lumière les lectures successives des prétendues peurs de l'an mil, nous commencerons en partant des textes contemporains (Abbon de Fleury, Raoul Glaber, Thietmar de Mersebourg) puis nous rappellerons comment le mythe des terreurs fut forgé à partir du XVI^e siècle, avant d'être réfuté par l'école méthodique des XIX^e et XX^e siècles. Il faudra ensuite montrer l'importance des réflexions de G. Duby qui imposèrent une vision nouvelle de la période des années 950-1040 et analyser en détail les récentes interprétations avancées par J. Fried, R. Landes ou J. P. Poly. Notre objectif étant de montrer que la thèse d'une inquiétude diffuse régnant pendant près d'un siècle, thèse qui a remplacé celle plus abrupte d'une vague de terreur aux abords immédiats de l'an mil, n'est pas convaincante.

1) Aux origines de la légende : des premiers témoignages rares et incertains.

L'historiographie commence avec l'histoire. En bonne logique, il faut s'appuyer sur les seuls textes connus par les historiens qui, du Cardinal César Baronius ⁹ à Jules Michelet ¹⁰, forgèrent le mythe des terreurs. C'est bien dans les sources contemporaines de l'an mil que

8. Raoul GLABER, dans ses *Histoires*, compte les années aussi bien à partir de la naissance du Christ qu'en fonction des années écoulées depuis le début du règne des souverains (en particulier Robert le Pieux et Henri II).

9. C. BARONIUS, *Annales ecclésiastiques*, t. 16, p. 399, édition de 1738 (ces *Annales* furent publiées à partir de 1588, le volume consacré à la période 842-1000 parut en 1602).

10. J. MICHELET, *Histoire de France*, Paris, 1833, rééd. coll. Bouquins, Paris, 1981, p. 229-235.

l'on doit chercher avant tout la mention d'éventuelles frayeurs. Or la moisson est maigre ¹¹. Ce sont toujours les mêmes auteurs qui reviennent : Abbon de Fleury, témoin vers 970 d'une prédication millénariste, Raoul Glaber, Adhémar de Chabannes, ainsi que quelques brefs extraits de Chroniques (Sigebert de Gembloux) ou d'Annales (*Annales de Saint-Amand*). Ces textes, demeurés célèbres, ont fourni les matériaux nécessaires à l'élaboration du mythe. Il est tout de même frappant que nous n'ayons conservé aucune prophétie, aucune spéculation théologique, aucun calcul de computiste, qui ait situé la fin du monde en l'an mil tout en ayant été rédigé avant cette date. Certes, on peut supposer que ceux qui auraient cru à la fin du monde aient pu détruire leurs œuvres une fois la date fatidique passée, mais on ne peut guère prouver quoi que ce soit de la sorte.

a) Un clerc millénariste à Paris en 970 et un moine inquiet à Saint-Amand en l'an mil.

Il y a toutefois une exception : une relation due à Abbon de Fleury (940/945-1004), qui figure dans toutes les anthologies consacrées à notre thème. Lors de la prédication d'un prêtre en l'église cathédrale de Paris vers 970, il est question de l'attente de la fin du monde :

« Pour ce qui est de la fin du monde, encore jeune j'ai entendu tenir dans l'église cathédrale de Paris un sermon sur la fin du monde prêché aux fidèles, selon lequel l'Antichrist arriverait aussitôt accomplis les mille ans, et que, peu de temps après, lui succéderait le jugement dernier ; à cette prédication, j'ai fait front avec toute l'énergie dont j'étais capable, en m'appuyant sur les Évangiles, l'Apocalypse et le livre de Daniel. Enfin, mon abbé Richard, d'heureuse mémoire, repoussa avec un esprit sagace cette erreur à propos de la fin du monde qui s'enracinait, après qu'il eut reçu une lettre des Lorrains à laquelle il m'ordonna de répondre ; en effet la nouvelle s'était répandue à travers presque tout le monde entier, que lorsque l'Annonciation arriverait le Vendredi saint, ce serait la fin des temps, sans aucun doute. A propos du début de l'Avent, qui se passe tous les ans avant la nativité du Seigneur, une erreur très grave s'éleva un jour (...) et comme des affrontements d'une telle diversité ont pris l'habitude de croître dans l'Église, il faut fixer la tenue d'un concile, afin que nous tous qui

11. Certes les travaux de J. Fried et R. Landes insistent sur l'importance de ce que les sources révèlent à condition de savoir les lire entre les lignes, d'y discerner le non-dit millénariste. Mais même en prenant en compte ce « non-dit », quitte d'ailleurs à torturer quelque peu les textes, on n'obtient pas, sur la longue durée 950-1040, une récolte très importante de phénomènes eschatologiques, encore moins millénaristes.

vivons en elle sachions la même chose, concile auquel consente votre zèle, qui veut nous avoir unanimes en sa demeure.»¹²

Vaincu au concile de Saint-Basle en 991 par les adversaires d'Arnoul de Reims (dont Gerbert, Seguin de Sens, Arnoul d'Orléans), Abbon de Fleury fut ensuite accusé en 995 d'avoir fomenté les troubles de Saint-Denis (993 ou 994) : les évêques reprochaient aux moines d'accaparer le revenu des dîmes. Lorsque Gerbert vint célébrer une messe dans l'église abbatiale, sans l'autorisation de l'abbé, les moines, y voyant une atteinte à leurs privilèges, se révoltèrent, l'émeute éclata et les évêques furent molestés. Saint-Denis fut alors frappé d'interdit et ses moines excommuniés. Abbon se défendit des accusations portées contre lui dans l'*Apologeticus*, adressé aux rois Hugues Capet et Robert le Pieux. C'est dans ce discours, qui tient autant du réquisitoire que du plaidoyer, que l'on trouve le passage célèbre concernant la fin des temps.

On remarquera qu'il est question de deux erreurs distinctes à propos de la fin du monde. Dans un premier temps, vers 970 sans doute, Abbon réfute la prédication d'un clerc entendue à la cathédrale de Paris, annonçant que l'Antéchrist arriverait sitôt la millième année écoulée. Mais s'agit-il de l'an mil ? La date n'est pas précisée et le prêche semble aussi vague que le verset de l'*Apocalypse*. Abbon sous-entend que c'est un prêtre qui en est à l'origine, et non un moine, écho du conflit entre les moines et les évêques qui dure depuis quelques années. R. Landes¹³ estime pour sa part que le clerc en question est le porte-parole d'un enseignement ecclésiastique courant, qui lutte contre les millénaristes croyant à l'arrivée du règne millénaire du Christ en rappelant la théorie augustinienne d'un règne en réalité ouvert depuis l'Incarnation. S'il en était ainsi le clerc en

12. *Apologeticus*, PL, T.139, col. 472 : *De fine quoque mundi coram populo sermonem in Ecclesia Parisiorum adolescentulus audivi, quod statim finito mille annorum numero Antichristus adveniret, et non longo post tempore universale judicium succederet : cui predicationi ex Evangeliiis ac Apocalypsi et libro Danielis, qua potui virtute, restitui. Denique errorem, qui de fine mundi inolevit, abbas meus beatae memoriae Richardus sagaci animo propulit, postquam litteras a Lothariensibus accepit, quibus me respondere iussit. Nam fama pene totum mundum impleverat, quod, quando Annuntiatio Dominica in Parasceve contigisset absque ullo scrupulo finis saeculi adesset. De initio etiam Adventus qui ante Nativitatem Domini persingulos annos agitur, aliquando error gravissimus exstitit...cumque de huiusmodi diversitate soleant crescere determinandum est, ut omnes qui in ea vivimus unum sapiamus, quod vestra industria concedat, qui nos unanimes vult habere in domo sua.*

13. Voir « Rodulfus Glaber and the dawn of the new millenium », *op. cit.*, p. 69.

question oubliait l'autre partie de l'argumentation de saint Augustin, à savoir que le nombre 1000 est à prendre dans un sens symbolique. Pour R. Landes c'est là une preuve de ce que l'Église a mal assimilé le message d'Augustin et que les croyances apocalyptiques surgissent par toutes les brèches possibles, signe de l'intensité de leur pression. Abbon le réfuterait donc pour éviter la diffusion des craintes eschatologiques. Mais rien n'indique dans nos sources que ce clerc n'ait pas été un isolé, un homme ayant imparfaitement compris le discours eschatologique de l'Église, n'ayant retenu qu'une partie de l'enseignement augustinien. Il est en outre possible qu'il ait simplement cherché à faire peur à ses auditeurs, de façon à les amener à faire pénitence; tel comportement n'était pas rare. La peur du gendarme eschatologique était utile et bon nombre de textes en offrent témoignage sous la forme de formules comminatoires. D'autre part ni Abbon, ni ce clerc, ne suggèrent que la croyance millénariste était répandue parmi les foules.

Par ailleurs Abbon est chargé par son abbé Richard (961-975) de dénoncer l'erreur de ceux qui pensent que le monde périra lorsque coïncideront Annonciation et Vendredi saint ; dans ce cas, il n'est pas question de l'an mil. Il s'agit donc d'une croyance eschatologique mais non millénariste, ni même apocalyptique puisque le texte de saint Jean n'est pas en cause. Cette coïncidence s'était déjà produite et allait se reproduire. Le fait que la rumeur provienne de Lotharingie paraît suspect : Abbon est en lutte contre Gerbert et ceux qu'il appelle le parti lorrain ; il essaye peut-être de montrer ici que les hommes de Lotharingie colportent des idées dangereuses. La croyance en l'arrivée de la fin des temps l'année où coïncideront Annonciation et Vendredi saint révèle l'existence d'une inquiétude suscitée par des concordances exceptionnelles de l'année sainte. Quant au passage sur l'Avent, il relève des questions de comput liturgique, mais le sens apocalyptique de la fête n'est pas aussi évident que l'affirme R. Landes. On y attend le Christ, mais davantage le Christ nouveau né que le Christ vengeur de la fin du monde ¹⁴. Ces deux croyances

14. Le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 3223-3229 rappelle l'essentiel : l'Avent (*adventum domini*) est l'équivalent latin du grec *parousia* ; il désigne la période liturgique précédant Noël et se présente comme une sorte de Carême d'hiver. L'avent est le commencement de l'année liturgique car avec l'avènement du Christ tout commence dans l'Église ; « le 1^{er} dimanche de l'avent répond en quelque sorte, au commencement du monde ». On célèbre l'avènement prochain de l'Incarnation, lorsque le monde attend son rédempteur.

ne pouvaient guère être répandues que dans le cercle étroit des computistes ; elles pourraient difficilement provenir des attentes ou des craintes de la majorité des fidèles.

Ces lignes d'Abbon ne prennent cependant tout leur sens que reliées au texte entier, dont elles sont d'ailleurs la conclusion, un ultime argument pour faire fléchir Robert le Pieux et Hugues Capet en sa faveur. Tout au long des pages qui précèdent, Abbon a dénoncé les accusations de meneur et de magicien lancées à son encontre ¹⁵ ; surtout, il a fulminé contre les désordres dogmatiques, les pratiques simoniaques ¹⁶, l'indiscipline des clercs qui ne respectent plus les canons conciliaires et refusent toute autorité supérieure au pape. Juste avant le passage qui nous intéresse, il a relevé les divergences de formulation à propos de la Trinité existant entre la Gaule et l'Angleterre. Le sujet est grave et Abbon entreprend de citer les oppositions avant d'en appeler au respect de la formule orthodoxe. ¹⁷

Abbon se glorifie donc d'avoir été l'homme de confiance de son abbé, d'avoir été capable de réduire au silence une déviation qui, venue de Lorraine, avait rempli (presque) la terre entière. S'attribuant les mérites d'un succès assurément difficile, étant donnée l'ampleur du mal, il peut alors en appeler à la réunion d'un concile, qui tranchera les problèmes importants et graves (l'appel à Rome, les pratiques simoniaques) et qui le lavera des accusations portées à son encontre. Son but explicite est de ramener la paix et l'unité dans le royaume, son intention profonde est de se disculper et de l'emporter sur ses adversaires, c'est-à-dire le parti des évêques. La longueur respective des passages ne laisse planer aucun doute, le millénarisme et les frayeurs eschatologiques sont, aux yeux de l'abbé de Fleury, d'une importance nettement inférieure au danger représenté par la simonie (il n'y consacre au total que 5 lignes dans toute

15. « *(ego) qui contra canones sensisse suspicior, in episcopos monachorum manum movisse accusor* » et quelques lignes plus bas : « *vere fateor me magicam ignorare, nec aliquid malarum artium didicisse* », PL, t. 139, col. 461-472.

16. Long passage sur ce thème, *op. cit.*, col. 465 notamment.

17. Les uns disent, comme je le pense, en suivant Athanase : « l'Esprit saint n'est ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et le Fils, mais il procède d'eux » ; mais les autres disent : « l'Esprit saint n'est ni fait, ni créé mais il procède du Père et du Fils », eux qui, alors que comme on le voit, ils enlèvent « ni engendré » affirment suivre la synodique de Grégoire où il est pourtant écrit : « L'Esprit saint n'est ni engendré, ni inengendré, mais il ne fait que procéder », *op. cit.*, col. 471.

son œuvre et n'a pas rédigé de traité anti-millénariste)¹⁸. Abbon, au début de son traité, demande aux rois Hugues et Robert de chasser de leur royaume toutes les hérésies.¹⁹ L'authenticité de la rumeur qui s'était répandue dans presque le monde entier ne semble pas établie, sans négliger de surcroît l'exagération habituelle concernant l'universalité d'un phénomène : n'est-ce pas sur le monde entier que le radieux matin de 1004 se lève, lorsque fut rétabli l'évêché de Mersebourg ?²⁰ Comment d'autre part admettre l'existence d'une rumeur aussi importante, sans qu'elle ait laissé d'autres traces, sans qu'il en soit une seule fois question dans les actes du concile de Saint-Basle, sans même qu'elle ait été capable de résister à l'argumentation d'Abbon ?

En somme il est tout juste possible d'affirmer que certains clercs tombaient dans l'erreur millénariste et qu'immédiatement la hiérarchie les reprenait en mains : il ne s'agit pas en l'occurrence d'un complot, mais de l'affirmation de l'orthodoxie. Ce n'est pas suffisant pour affirmer l'existence d'une crise apocalyptique ou d'une atmosphère millénariste universellement répandue. En 1065 encore « l'opinion vulgaire » crut que la fin du monde allait se produire car Annonciation et Vendredi saint coïncidaient de nouveau. Aucune date butoir ne pouvait alors servir de support à ces craintes : 1065 n'a rien en soi d'eschatologique²¹.

18. Il ne paraît pas possible de suivre ici J. Fried lorsqu'il propose de voir à l'origine de la réunion du concile la crainte provoquée par l'extension « universelle » des phénomènes eschatologiques : « Doch hält der Abt die Erinnerung an Weltuntergang-ängste kurz vor dem Jahre 1000 immerhin für so gravierend, dass er auch ihretwegen dem König die Einberufung einer Synode dringend empfiehlt », J. FRIED, *op. cit.*, p. 423. Et, p. 426 : « selbst Abbo, zeigt sich nicht unberührt : seine Forderung nach einer Synode, welche die Frage des Weltendes erörtern sollte, reflektiert doch wohl auch die antichristliche Polemik in Streit um Reims. » L'interprétation n'est pas fondée. Au concile de Reims l'accusation d'Antéchrist servait des fins polémiques ; dans l'*Apologeticus* il est question essentiellement de la simonie et des désordres de toutes sortes qui envahissent l'Église, en face desquels le concile convoqué par le roi est le seul remède.

19. *Depellite de regno vestro omnem haereticam pravitatem*, *op.cit.*, col. 462. La lecture de R. Landes qui voit le royaume « menacé par des troubles apocalyptiques » : comète de 989, trahison d'Ascelin en 991, essor des conciles de la paix de Dieu, (R. LANDES, « Millenarismus absconditus », p. 25) ne convainc pas. Ces signes ne sont apocalyptiques qu'aux yeux de l'historien contemporain.

20. Nous revenons plus loin sur ce passage célèbre de la *Chronique* de Thietmar de Mersebourg.

21. Passage relevé à l'occasion du récit du pèlerinage à Jérusalem entrepris par l'évêque de Bamberg : *Eo tempore multi nobiles ibant Ierosolimam, invisere sepulchrum Domini, quadam vulgari opinione decepti, quasi instaret dies iudicii, eo quod*

En l'an mil, le scribe des *Annales* de Saint-Amand nota en regard de l'année le commentaire suivant :

« En l'an 1000 de l'Incarnation, indiction 13, épacte 12, concurrent 1, le terme pascal étant le 9 des calendes d'Avril, le 4 des calendes d'Avril, la 6^e férie, les chrétiens célébrant le mystère de la sacrosainte passion et de sa rédemption, il y eut un grand tremblement de terre, non un de ces tremblements de terre ordinaires où le vent s'enfouit dans les veines de la terre et où les entrailles de la terre sont soumises à des secousses parce qu'elles absorbent ce vent, mais l'ensemble de la terre trembla partout secouée d'un vaste tremblement général, de telle sorte que devînt clair à tous ce qui avait été jadis promis par la bouche de vérité. Etant, par ces signes et par d'autres, rendues effectives les choses qui avaient été annoncées, dès lors notre espoir devint plus certain aux yeux de tous, au sujet de tout ce qui reste à accomplir dans l'ordre des choses. » ²²

Ces *Annales* sont en fait des tables pascales, accompagnées de brefs commentaires. L'éditeur du texte souligne que, dans la succession des scribes du manuscrit depuis le IX^e siècle, c'est une main contemporaine (*coaeva*) des alentours de l'an mil qui a porté cette indication. L'an mil aurait donc vu se produire un immense tremblement de terre, d'une violence et d'une extension inhabituelles ; les autres signes ne sont pas précisés. Le scribe y décèle la réalisation d'antiques prophéties — dues à « la bouche de vérité », donc au Christ ou au saint Esprit — et par conséquent la promesse de l'accomplissement de celles qui restent à l'état latent. Mais aucune indication n'est portée pour les années suivantes, ce qui, compte tenu du

pascha illo anno evenisset sexto Kalend. Aprilis, quo scribitur resurrectio Christi. Quo terrore permoti non solum vulgares, sed et populorum primores, genere et dignitate insignes et ipsi diversarum civitatum episcopi, magna gloria et summo honore fulti, patriam, cognatos et divitias reliquerunt, et per artam viam crucem baiolantes Christum secuti sunt, in *Vita Altmanni*, MGH SS XII, p. 230. Curieusement certains commentateurs rendent *decepti* par « déçus » au lieu de « trompés » (G. Duby, R. Landes).

22. *Annales Elnonenses*, MGH SS, T.V, p. 12 : *Anno dominicae Incarnationis 1000 ind. 13 epacta 12 concurrente 1 termino pascali 9 Kal. apr. 4 Kal. Apr. feria 6, celebrantibus christicolis sacrosanctae passionis ac redemptionis illius ministerium, terraemotus magnus factus est, non ita ut sepe accidere solet, vento in venas terrae condito, ubi concava terrarum viscera his motibus subiacent veluti venti capacia ; sed generali et vasto tremore totius orbis magnitudo passim contremuit, ut cunctis fieret manifestum, quod ore veritatis fuerat ante promissum. His namque et aliis signis quae praenuntiata fuerunt opere completis, hinc iam fit nostra spes certior omni visu, de his quae restant ordine complendis*. Bibliothèque municipale de Valenciennes, Mss. n° 343.

mode de rédaction de ces Annales, effectuée au fur et à mesure que se produisent les événements, semble montrer qu'il n'y eut pas de suite. Il n'est pas fait mention, notons le, d'inquiétudes eschatologiques, mais plutôt d'un espoir, celui de voir se réaliser les prophéties des Ecritures saintes. Aucune supputation chronologique n'est associée à la glose.

b) Aux origines du mythe : Raoul Glaber

Le premier auteur important à présenter l'année 1000 sous des couleurs sinon inquiétantes du moins insolites, est le chroniqueur Raoul Glaber. Il est depuis longtemps, depuis le cardinal Baronius, Robertson ²³ et Michelet, l'unique source ou presque des historiens croyant à l'existence des terreurs de l'an mil.

On sait à quel point divergent les jugements portés par les historiens sur le célèbre moine de Cluny. Les chercheurs « positivistes » du début du siècle ne lui accordent aucun crédit et sont extrêmement sévères dans leurs appréciations sur la qualité de son œuvre ; à la suite des relectures fines de G. Duby, on a procédé à une réévaluation du personnage, considéré comme un excellent témoin des mentalités de l'an mille. À l'heure actuelle, en raison de cette réévaluation, Glaber est utilisé par les partisans de l'existence des terreurs ²⁴. Mais Glaber est un auteur complexe. Des recherches récentes ²⁵ ont prouvé qu'il était en réalité un intellectuel de haut niveau, (il a lu les *Ambigua* de Maxime le Confesseur, dans la traduction de Jean Scot Erigène), auteur d'une œuvre beaucoup plus ordonnée qu'il n'y paraissait jusque là, animée par une conception théologique articulée de façon précise, digne des élaborations les plus abstraites de la pensée clunisienne ²⁶.

23. *History of Charles the fifth*, Londres, 1771.

24. R. Landes voit en lui le « great, great ancestor of both the Romantic and Annales historical schools », « Rodulfus Glaber and the dawn of the millenium », *Revue Mabillon*, n.s., t. 7, (= t. 68), 1996, p. 59.

25. Je remercie D. Iogna-Prat de ces informations qu'il a mises à ma disposition, en particulier le texte de sa conférence prononcée à Boston, lors du colloque tenu du 2 au 5 novembre 1996, organisé par R. Landes, et intitulée : « Peut-on parler d'apocalypytique clunisienne (v. 930-v. 1150) ? ».

26. Consulter pour l'aspect théologique des *Histoires* l'article de M. VOGELSANG, « Der cluniacensische Chronist Rodulfus Glaber », *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 67, 1956, p. 25-38 et 277-297 et 71, 1960, p. 151-185. Voir aussi P. E. DUTTON, « Raoul's Glaber "de divina quaternitate" » : An unnoticed reading of Eriugena's translation of the « *Ambigua* » of Maximus the Confessor », *Mediaeval Studies*, 42, 1980, p. 431-453.

Formé à l'école prestigieuse de Saint-Germain d'Auxerre, dotée d'une riche bibliothèque, disposant ensuite des manuscrits conservés à Cluny, Glaber a reçu de Guillaume de Volpiano puis d'Odilon (abbé de Cluny de 994 à 1049) la commande de la rédaction d'une Histoire universelle. Il en rédigea les trois premiers Livres entre 1030 et 1035, vint à bout du quatrième en 1040-1041 et entama alors le cinquième (inachevé) vers 1045²⁷. Voir en Raoul Glaber un témoin des mentalités collectives populaires est abusif. Dès lors, il convient de lire ses passages supposés eschatologiques à la lumière de sa vision d'ensemble. Comme le lui a demandé Guillaume de Volpiano, Raoul Glaber entend s'intéresser à des faits d'une fréquence inaccoutumée. On ne rencontre pas chez lui la norme, mais l'exception ; il ne dévoile pas le sens caché de l'histoire du monde, mais celui de signes exceptionnels, ceux qui se sont produits à des dates fondamentales, anniversaires des deux événements les plus importants pour la destinée de l'humanité : l'Incarnation et la Passion du Christ.

Or la lecture précise de ses *Histoires* laisse le lecteur moderne perplexe car la présentation des années 1000-1033 est contradictoire. On y trouve en effet pêle-mêle des éléments inquiétants et des signes d'espoir. Cela s'explique si l'on prend en considération ses objectifs : rappeler l'ensemble des événements étonnants, insolites qui s'étaient déroulés aux alentours du millénaire de l'Incarnation et de la Passion. Signes et prodiges s'accumulent alors, donnant de la période considérée un portrait déroutant. On peut déceler certaines incohérences, mais il semble surtout que la période 1000-1033 ait été, aux yeux de Glaber, l'occasion d'une véritable coïncidence d'états opposés et contradictoires. Le chroniqueur clunisien ne témoigne pas d'angoisse eschatologique. Ainsi qu'il l'écrit lui-même dans le prologue du premier Livre de ses *Histoires*, son but est de transmettre à la postérité un ouvrage recensant les événements importants dont il serait utile aux hommes de conserver la mémoire²⁸. Par conséquent il ne croit

27. Voir M. C. GARAND, « Un manuscrit d'auteur de Raoul Glaber ? », *Scriptorium*, t. XXXVII, 1983, p. 5-28. Utiliser le texte latin publié par M. Arnoux, accompagné de notes précieuses : *Raoul Glaber. Histoires*, Turnhout, 1996, 323 p. Nous avons suivi notre propre traduction.

28. *Dum videlicet constet tam in orbe Romano quam in transmarinis seu barbaris provinciis perplura devenisse quae, si memoriae commendarentur, proficua nimirum hominibus forent atque ad commodandum quibusque cautela studium potissimum iuvarent...*, *Histoires*, I, 1, p. 36.

pas à l'imminence de la fin des temps. Ce point étant acquis, il reste néanmoins à s'interroger sur la place étonnante qu'il accorde aux années 1000 et 1033. Bien plus qu'à l'accoutumée se multiplient en effet des événements mémorables lors de ces dates ²⁹. 1000 et 1033 se signalent particulièrement par l'abondance de faits extraordinaires qui sont autant de signes. Pour autant s'agit-il de signes apocalyptiques ?

L'an mil est choyé par le chroniqueur bourguignon ; on y voit se dérouler toute une série d'événements marquants. A l'approche de cette date, la charité diminue et l'iniquité s'accroît ³⁰, tandis que mouraient toute une cohorte de personnages remarquables ³¹ : l'accumulation des noms impressionne le lecteur, mais on se doit de constater que tous ces personnages disparaissent non en une année mais dans un intervalle de 10 ans. Incontestablement Glaber force la note, de façon à faire ressortir le caractère remarquable de l'an 1000, auquel il semble tenir. Par ailleurs des hérésies surgissent, celle de Leutard en Champagne ³², celle de Vilgard à Ravenne ³³, bien d'autres encore en Sardaigne ou en Espagne, ce qui conduit Glaber au commentaire suivant : «Ce présage confirme la prophétie de Jean qui disait que Satan devait être délivré, une fois achevées les mille années desquelles nous allons plus amplement traiter dans le troisième livre » ³⁴.

Le Diable est donc délivré, mille ans après la naissance du Christ. Cette reprise d'un thème de l'*Apocalypse* pourrait être interprétée

29. *...non secius ergo quae dicuntur, quin solito multiplicius circa millesimum humanati Christi salvatoris contigerunt annum...*, *Histoires*, I, 1, p. 36.

30. *Histoires*, II, 12, p. 116.

31. *Histoires*, II, 14, p. 118. meurent en effet aux alentours de l'an mil : Gilbert évêque de Paris en 992, Manassès évêque de Troyes l'année suivante, saint Maieul en 994, le pape Jean XV (996), Eudes de Blois et Richard de Normandie (996), Henri I^{er} de Bourgogne (octobre 997), Hugues de Toscane (1001) etc. Curieusement, Glaber ne mentionne pas ici les noms d'Otton III mort en 1002 et de Gerbert-Silvestre II décédé en 1003.

32. *Histoires*, II, 22, p. 134.

33. *Histoires*, II, 23, p. 136. Cette hérésie date-t-elle bien de l'an 1000 ? Glaber situe Vilgard lors de l'épiscopat de Pierre de Ravenne, or celui-ci a exercé ses fonctions entre 927 et 971. Y a-t-il erreur sur le nom de l'archevêque ou le cas de Vilgard a-t-il été déplacé dans le temps pour renforcer l'aspect extraordinaire de l'an mil ?

34. *Histoires*, Livre II, XII, 23, p. 138 : *Quod presagium Johannis prophetie congruit, quia dixit Sathanam solvendum, et expletis mille annis de quibus in tercio jam libello prolixius tractabimus.*

comme le signe d'une croyance en l'arrivée du Millenium ³⁵, dans une perspective non augustinienne, ou de la fin des temps, cette fois dans la ligne de l'enseignement eschatologique de l'Eglise qui considère que le règne millénaire du Christ est en cours depuis l'Incarnation (mais sans lui attribuer une durée de 1000 ans). Or, Raoul Glaber ne contredit nulle part l'enseignement de saint Augustin pas plus qu'il ne témoigne d'une quelconque croyance en l'arrivée du Millenium. Par conséquent ce déchaînement de Satan ne pourrait signifier que l'approche de la fin des temps. Mais cette deuxième solution est également impossible, puisque Glaber écrit ses trois premiers Livres des *Histoires* entre 1030 et 1035. Quel sens dès lors donner à ce texte ?

Remarquons au préalable d'une part que Glaber ne développe aucunement ce thème eschatologique au début de son Livre suivant où il entend explicitement parler des événements qui ont marqué la millième année de l'Incarnation du Verbe ³⁶. Commenant par signaler que le monde fut presque privé d'hommes véritablement religieux ou nobles à l'approche de l'an mil, il se réjouit aussitôt de voir surgir en Gaule et en Italie des laïcs et des clercs « dont la vie et l'œuvre peuvent constituer pour les générations futures des exemples à suivre » ³⁷. En somme, Glaber ne fait que constater le décès quasi simultané d'importantes personnalités aux alentours de l'an mil, heureusement compensé par l'apparition d'hommes de talent, dont l'exemple servira « aux générations futures ». Il n'y a là rien d'eschatologique.

35. Le terme de Millenium, qui désigne le règne de mille ans du Christ avant le Jugement Dernier, ne se rencontre pas chez les auteurs patristiques ni dans les dictionnaires médiolatins jusqu'à 1200 voire 1300 et il convient donc d'être prudent quant à son usage (je remercie F. Dolbeau à qui je dois ce renseignement) : voir l'appendice, p. 188-190.

36. R. LANDES (« Rodulfus Glaber and the dawn of the millenium », *op. cit.*, p. 61) émet l'hypothèse que cette phrase aurait déplu à Guillaume de Volpiano qui aurait alors intimé l'ordre à Glaber de cesser toute spéculation apocalyptique, ce qui rendrait compte de l'absence de perspectives eschatologiques du Livre III. Celui-ci n'aurait pu reprendre ses idées qu'après la mort de Guillaume, lors de la rédaction du Livre IV. S'il en était ainsi, pourquoi n'en aurait-il pas profité pour corriger le Livre III et insérer ses croyances eschatologiques (d'autant que l'étude du manuscrit autographe prouve à l'abondance l'existence de corrections) ?

37. *Histoires*, III, 1, p. 140 : *quorum vita et operatio queunt posteris immitabilia informare exempla*.

En outre il ne procède pas à un raisonnement de type eschatologique. Que dit-il en effet ? Que les hérésies se développent, signe du déchaînement de Satan au bout de mille ans d'enfermement. Soit. Il utilise un verset de l'*Apocalypse* qui rend compte de la situation vécue, et il suit en cela la manière habituelle d'utiliser le texte de saint Jean. Mais il n'écrit pas que cela annonce la fin du monde. Il constate simplement qu'une prophétie contenue dans le livre de saint Jean est en train de se réaliser. Mille ans après l'Incarnation, Satan se déchaîne. Mais Glaber ne reprend pas la suite du texte de l'*Apocalypse* et laisse par conséquent de côté la fin de Satan comme la résurrection des morts et le Jugement dernier. L'an mil, millième anniversaire de l'Incarnation, est une année où ne peuvent pas ne pas se produire des événements marquants. Il serait en outre inconcevable qu'une prophétie contenue dans les Ecritures saintes ne se réalise pas.

D'autre part, la phrase concernant la délivrance du Diable est absente du manuscrit autographe ³⁸ et n'existe que dans un seul des manuscrits des *Histoires*, de surcroît le plus récent, puisqu'il date de la fin du XII^e siècle, donc environ 150 ans après la mort de Raoul Glabe. ³⁹ On ne peut par conséquent exclure l'hypothèse d'une addition effectuée par un copiste impressionné par les scènes de l'*Apocalypse*, peut-être en relation avec la lutte alors menée contre les hérétiques présents par exemple à Arras en 1172 et entre 1180 et 1185 ⁴⁰. Par ailleurs, ce passage ne reflèterait qu'une lecture apocalyptique circonstancielle, qui n'est pas de règle chez Raoul Glaber, et non la présence de mouvements populaires millénaristes.

Si les hérésies prolifèrent en l'an 1000, trois ans plus tard, le monde entier, secouant les haillons de sa vieillesse, se couvre d'une blanche robe d'églises ⁴¹. En 1008 enfin sont partout découvertes des reliques : « comme si elles avaient attendu la gloire de la résurrection, sur l'ordre de Dieu, elles se dévoilaient aux regards des fidèles » ⁴². Bref, il y a bel et bien aux yeux de Raoul Glaber un tour-

38. Bibliothèque Nationale de France, Mss n° 10912. Voir M. C. GARAND, « Un manuscrit d'auteur de Raoul Glaber ? », *Scriptorium*, t. XXXVII, 1983, p. 5-28.

39. Bibliothèque Nationale de France, Mss n° 6190.

40. Une autre possibilité étant que la phrase ait bel et bien existé, dans un manuscrit antérieur, aujourd'hui disparu.

41. *Histoires*, III, 13, p. 162.

42. *Histoires*, III, 19, p. 176.

nant mémorable aux environs de l'an mil. L'état ancien disparaît, de grandes figures meurent, tandis que d'autres naissent. Les hérésies diaboliques coïncident avec la fièvre des fidèles construisant une foule d'églises nouvelles.

Une situation identique prévaut pour les années entourant le millénaire de la Passion et 1033 semble l'écho de 1000. D'ailleurs, nous dit Glaber, des esprits sagaces l'avaient prédit :

« À la suite des multiples signes et prodiges qui se produisirent tant avant qu'après la millième année du Christ Seigneur sur toute la terre, il se trouva nombre d'hommes ingénieux et d'esprit sagace pour prédire que des signes non moindres se produiraient à l'approche du millénaire de la Passion du Seigneur , ce qui de toute évidence se produisit partout » ⁴³

Raoul Glaber ne parle pas ici de déception ⁴⁴ mais souligne la perspicacité des contemporains, autrement dit leur aptitude à bien comprendre le sens des signes envoyés par Dieu ⁴⁵.

De fait, des personnages célèbres disparaissent à leur tour : le pape Benoît VIII en 1024, Fulbert de Chartres en 1028, Robert le Pieux et Guillaume de Volpiano en 1031 ⁴⁶. Surtout une épouvantable famine ravage le monde durant trois ans, à tel point, nous dit Glaber, que l'on crut arrivée la fin du genre humain ⁴⁷ ; elle culmina au début de 1033 avant que ne reviennent la prospérité et la paix ⁴⁸, tandis que les foules, mêlant nobles et humbles, hommes et femmes, se précipitaient en direction de Jérusalem en ce millième anniversaire de la

43. *Histoires*, IV,1, p. 222 : *Post multiplia prodigiorum signa, quae, tam ante quam post, circa tamen annum Christi Domini millesimum in orbe terrarum contingere, plures fuisse constat sagaci mente viros industrios, qui non his minora propinquante eiusdem dominicas passionis anno millesimo fore predixere ; quod utique evidentissime contingit.*

44. R. Landes estime que ce passage permet de définir une « génération apocalyptique », déçue par l'an mil et qui aurait reporté ses espoirs sur l'année 1033 (*Relics, Apocalypse...*, p. 297). Cette idée, inspirée par le comportement des mouvements messianistes du XX^e siècle ne trouve pas de support dans les sources du XI^e siècle.

45. Lui-même partage cette vision du monde ; il note ainsi à propos de la comète de 1014 : *Illud habetur probatissimum, quoniam quotiens huiusmodi hominibus ostenditur fieri in mundo paulo post quoddam mirum ac terribilis patenter innuitur*, in *Histoires*, III, 9, p. 158.

46. *Histoires*, IV, 9, p. 238 et p. 240.

47. *Histoires*, IV, 10-13, p. 240-246.

48. *Histoires*, IV, 14, p. 248.

Passion ⁴⁹. Aucune autre source n'atteste ce pèlerinage et il semble bien que Glaber ait amalgamé ceux, bien connus, de 1027 et de 1035. Il signale ainsi que l'évêque d'Orléans Oury aurait rapporté en 1033 des cadeaux de Constantin VIII à Robert le Pieux, ce qui est impossible, les deux souverains étant morts en 1028 et 1031. Ce pèlerinage annonçait aux yeux de certains la prochaine arrivée de l'Antéchrist, mais Glaber ne reprend pas cette idée à son compte. Il faut examiner de près ce passage ; voici, intégralement, ce que rapporte le chroniqueur bourguignon :

« Il se trouva alors beaucoup de gens pour interroger les esprits sur la signification d'une telle affluence à Jérusalem, phénomène inconnu des temps passés. Prudemment, certains répondirent que ce ne pouvait être qu'un présage de l'arrivée de l'Antichrist, qui, au témoignage de l'autorité divine viendra à la fin de notre temps. Une fois ouvert à tous les peuples le chemin de l'orient, par où il viendra, toutes les nations s'avanceront à sa rencontre : ainsi se réalisera la prédiction faite par le Seigneur selon laquelle même les élus, si cela est possible, céderont à la tentation. Nous arrêtons ici sur ce sujet : nous n'entendons pas nier que la peine et la dévotion des fidèles recevront à la fin leur salaire et leur récompense du juste juge » ⁵⁰.

Il ne s'agit donc que d'un commentaire effectué par quelques clercs, non le mobile animant les foules de pèlerins. Glaber, prudemment, n'y souscrit pas et explique lui-même dans un autre passage de ses *Histoires* l'afflux des pèlerins par le fait que la conversion des Hongrois au christianisme rendait désormais bien plus aisé le voyage ⁵¹.

Il semble, à lire ces lignes, que Glaber prenne ici la défense des pèlerins. Reprenons le fil de son récit. Le pèlerinage à Jérusalem connaît une vogue inouïe, à laquelle les clercs cherchent une explication. Aux yeux de certains un tel afflux présage la future rencontre entre l'Antéchrist, qui viendra de l'orient, et les chrétiens qu'il aura

49. *Histoires*, IV, 18, p. 254-256.

50. *Histoires*, IV, 21, p. 260.

51. *Histoires*, III, 2, p. 142. Pour G. Duby, toutefois, le pèlerinage de 1033 constitue pour lui [Glaber] un présage, in *L'an mil*, Paris, 1967, p. 179. En 1015 un pèlerinage massif avait eu déjà lieu (Glaber parle d'une « incroyable foule d'hommes exultant »), *Histoires*, III, 25, p. 186. On sait par ailleurs qu'en 1025-1026 Guillaume d'Angoulême et Richard abbé de Saint-Vanne de Verdun ont accompagné plusieurs centaines de personnes à Jérusalem. C'est peut-être 3000 pèlerins que l'évêque de Cambrai encadra en 1045. 7 à 12 000 dévôts furent conduits dans la ville sainte par plusieurs prélats allemands dont l'évêque de Bamberg en 1064-1065, pour ne rien dire des pèlerins orientaux.

séduits. Une lecture rapide verrait ici l'expression d'angoisses apocalyptiques réveillées par la concordance entre les prophéties scripturaires et le phénomène constaté par les contemporains, mais ne serait-ce pas plutôt la marque de la méfiance de l'Église envers cet engouement intense et surtout inédit, donc suspect, qui montre les croyants en passe d'échapper à l'encadrement ecclésiastique et qui, en outre, mêle toutes les catégories sociales comme Glaber l'a signalé peu auparavant ? Autrement dit il s'agirait, en assimilant ces pèlerins à des hommes séduits par l'Antichrist, de jeter le discrédit sur leur comportement religieux, attitude qui, on le sait, n'était pas rare aux X^e et XI^e siècles de la part d'un certain nombre de clercs ou de moines réticents en face des dévotions populaires non canalisées. Cette interprétation malveillante est rendue aisée, dans la mesure où les prophéties affirment que l'Antichrist viendra un jour, après que les routes de l'orient ont été ouvertes, ce qui correspond à la situation des années 1000-1033 à la suite de la conversion des Hongrois.

Glaber n'entend pas infirmer les vérités scripturaires : nul doute pour lui qu'un jour l'Antichrist viendra et séduira les nations, mais pour l'instant il ne reprend pas la lecture faite par certains de cet immense pèlerinage qui n'est pas à ses yeux un quelconque présage de la fin des temps. Sa dernière phrase exprime ses convictions : il ne veut pas débattre sur ce sujet mais confirme sa volonté de défendre les pèlerins — il ne doute pas qu'ils soient de fidèles dévots (on sait qu'il en a rencontrés personnellement plusieurs lorsqu'il résidait au monastère de Saint-Pierre de Bèze et dans les passages précédents il a mis en valeur la piété de Liébaud d'Autun ou celle d'Oury d'Orléans⁵²) et donc qu'ils seront récompensés de leurs peines par le Christ — et laisse donc penser que l'interprétation avancée provenait d'une volonté de les dénigrer. On ne saurait par conséquent y voir l'expression de craintes apocalyptiques. Ajoutons

52. L'épisode concernant Liébaud d'Autun (*Histoires*, IV, 18) mérite tout un commentaire. L'homme, ému par sa présence dans les Lieux mêmes où a vécu et où est mort le Christ, se jette au sol dans la position des pénitents puis se redresse et, dans un discours qui est un appel, s'en remet à la volonté de Dieu pour ce qui est du jour de sa mort. Tout ce qu'il demande c'est, s'il doit mourir cette année là, que ce soit à Jérusalem où il se trouve. Il dresse un parallèle intéressant : son corps, par le truchement du pèlerinage se retrouve là où s'est trouvé le corps du Christ, donc son âme ira là où est désormais celle du Christ : au paradis. On notera que l'idée d'un jugement dernier n'apparaît pas, le jugement ayant manifestement lieu, aux yeux de Liébaud, à l'instant de sa mort. L'eschatologie n'est pas adventiste mais immanente.

que, dans un chapitre antérieur, Glaber note au sujet de la conversion du roi de Hongrie Etienne ⁵³, que celui-ci avait lancé un appel à un pèlerinage massif en direction de Jérusalem, pèlerinage qui attira une foule d'hommes et de femmes ⁵⁴. Dans ces conditions, et après avoir fait l'éloge de ce prince qui avait entraîné avec lui la christianisation de tout son peuple, Glaber ne pouvait décemment accorder son crédit à ceux qui lisaient dans l'ébranlement des foules vers la ville sainte un signe des menées de l'Antéchrist. Au contraire toute la sympathie qu'il éprouve envers la dévotion des pèlerins ne pouvait qu'être accentuée par la participation d'une figure aussi prestigieuse que le saint roi Etienne à l'entreprise ⁵⁵.

Autrement dit, ce n'est pas la réalité qui fut millénariste, mais la lecture qu'en firent, occasionnellement et vraisemblablement pour des raisons polémiques, certains clercs. Point sensible du débat, qui contredit en partie les interprétations de R. Landes. Il n'y a pas eu conspiration du silence ; au contraire même, quelques clercs lisaient dans l'immense déplacement de foules vers Jérusalem le signe de tensions eschatologiques. Mais ils étaient apparemment minoritaires et ne croyaient peut-être même pas à la vision qu'ils proposaient. L'interprétation qu'ils forgèrent et que Glaber mentionne presque en passant fut ensuite retenue par les historiens et considérée comme l'expression de la réalité historique. Interprétée à contre-sens, la dévotion des foules devient le signe de l'arrivée prochaine de l'Antéchrist. Lu trop vite, ce passage de Raoul Glaber se mit à signifier que des foules entières se rendirent à Jérusalem pour y vivre la fin des temps. Le mythe était né.

On peut donc, à partir de ces passages, conclure aussi bien à l'apparition de troubles graves, qu'à la naissance d'un monde nouveau ; on peut aussi lier les deux et lire l'histoire du tournant du X^e siècle comme celle d'un soulagement, voire d'une renaissance, succédant à une époque tourmentée et sombre ; tournant accompagné de soubre-

53. En fait Etienne ne s'est pas converti puisque son père, le duc Géza avait fait le pas décisif de la conversion au début de son règne (977-997). Consulter la très utile mise au point de M. SÁGHY, « Le baptême d'Étienne de Hongrie », dans *Clovis, Histoire et mémoire*, t. 2, p. 437-452 (dir. M. Rouche).

54. *Cuius rei gratia provocata innumerabilis multitudo, tam nobilium quam vulgi, populi Hierosolimam abierunt*, Glaber, *Histoires*, III, 1, p. 142.

55. Étienne avait fait bâtir des hospices pour les pèlerins à Rome, Constantinople, Ravenne et Jérusalem, autre preuve de l'importance qu'il accordait aux pèlerinages.

sauts inquiétants comme l'éclosion d'hérésies ou l'apparition de signes manifestant la colère divine. Les hommes se repentant, accomplissant pénitence, Dieu se réconcilie avec eux dans le cadre d'une « nouvelle alliance ». Mais rien dans les écrits de Glaber ne permet de parler de peurs collectives liées à l'approche de l'an mil ni même de la fin des temps. Selon R. Landes, si Raoul Glaber s'intéresse autant aux années 1000 et 1033 alors qu'il sait pertinemment qu'elles n'ont pas amené la fin du monde, cela prouve la puissance de l'impact eschatologique de ces deux années ⁵⁶. Ne serait-il pas plus simple de penser que le chroniqueur clunisien a focalisé son attention sur ces deux dates pour d'autres raisons que celles supposées a priori par l'historien américain ? C'est davantage la nature symbolique que le contenu eschatologique potentiel de ces deux dates qui fascine Raoul Glaber. C'est donc en raison des erreurs de lectures, intentionnelles ou non, commises par J. Trithem ou C. Baronius, prolongées par la suite, que l'on cherche dans les *Histoires* des perspectives eschatologiques. ⁵⁷

Les analyses de Raoul Glaber relèvent en fait d'une conception deutéronomiste de l'histoire ⁵⁸. Il l'écrit lui-même en toutes lettres : « Il a semblé bon de rappeler cela même à la fin de ce troisième livre : comment la puissance vengeresse de Dieu, modératrice de tout bien, se montre comme vengeresse de l'insolence du genre humain, même à notre époque » ⁵⁹. En 1033 se produit une éclipse qui emplit les hommes de stupeur et d'épouvante ; le fait se reproduisit en 1044 ⁶⁰, incitant les hommes à se repentir. La famine de 1030-

56. "Glaber's incorporation of apocalyptic perspectives, which should have been buried by the time he wrote, reflects the profundity of these beliefs in the culture at large and the inertial force they continued to carry decades after their alleged term and had expired", « Rodulfus Glaber and the dawn of the millenium », *Revue Mabillon*, n.s., t. 7, 1996, p. 64.

57. D'où, en dernier ressort, les efforts désespérés de R. Landes pour rendre cohérent ce qui ne peut l'être !

58. Consulter l'article de E. Ortigues et D. Iogna-Prat, « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », *Studi medievali*, 3^e série, 26/2, 1985, p. 537-572.

59. *Histoires*, III, 39, p. 216 : *Illud etiam commemorari in calce tertii libelli placuit : qualiter vindex divina potestas, totius boni moderatrix, insolentiae humani generis ultrix vel in presentiarum extiterit.*

60. *Histoires*, IV, 24 p. 266 et V, 20, p. 302.

1033 est ainsi qualifiée de « vengeresse »⁶¹ ; c'est en raison des péchés des hommes que des guerres éclatent telle la discorde opposant le roi des Francs, Louis IV d'Outre-mer, et celui des Saxons, Otton I^{er}⁶². Dieu envoie des signes aux hommes lors de dates commémoratives, anniversaires d'événements fondateurs, l'Incarnation et la Passion⁶³. Aurait-on oublié que Glaber était un moine, formé à Auxerre et à Cluny, l'ami et le biographe du réformateur Guillaume de Volpiano ?

Il est évident que ce qui le retient ne sont pas les dates en elles-mêmes, mais la durée écoulée depuis l'Incarnation et la Passion. Raoul Glaber n'attend pas la fin des temps, il célèbre le millièm^e anniversaire des deux événements fondateurs du christianisme. Cette tendance à marquer la commémoration des épisodes centraux de la vie du Christ se retrouve dans l'explication donnée par Glaber à la Trêve de Dieu. En substance, il est interdit d'employer les armes le dimanche, en souvenir de la Résurrection, et du jeudi au samedi en mémoire de la Cène et de la Passion⁶⁴. Le chrétien doit vivre au rythme du Christ.

Il n'y a pas chez Raoul Glaber de description de phénomènes millénaristes, ni d'interprétation apocalyptique de l'histoire. Le cas est très net à propos du pèlerinage à Jérusalem. De même il souligne le caractère inachevé de la christianisation alors que pour tout chrétien, la fin du monde ne saurait survenir avant que tous les peuples aient été convertis. Par conséquent Glaber ne peut croire à l'imminence de la fin des temps. Il ignore presque complètement le personnage d'Otton III, sauf pour en souligner les qualités d'intelligence, rappeler sa lutte contre les Romains et évoquer les liens d'amitié l'unissant à Gerbert⁶⁵. La mort du jeune empereur est rapportée sobrement, en moins d'une ligne !⁶⁶

61. *ceperat enim primitus haec sterilitas ultionis in partibus orientis*, in *Histoires*, IV, 10, p. 240.

62. *Histoires*, I, 22, p. 76.

63. G. Duby le suggérait déjà, mais sans s'y attarder : « Il paraît donc tout à fait normal que, en mémoire du Christ, le temps du millénaire soit celui des plus grands prodiges », in *L'An mil*, p. 105.

64. *Histoires*, V, 1, p.

65. *Histoires*, I, 11-13, p. 60-64.

66. *Histoires*, I, 16, p. 68 : *Suscepit igitur post Ottonem, videlicet tertium, regnum Saxonum illius consanguineus Heinricus, qui etiam nono regni sui anno imperator creatus est Romanorum.*

En fait son propos essentiel n'est absolument pas eschatologique et les fins dernières lui importent peu. Victime de lectures erronées, de C. Baronius à J. Michelet, il est considéré comme le témoin numéro un des peurs de l'an mil, de l'atmosphère eschatologique des années 950-1040, alors qu'il cherchait à souligner l'importance du tournant des années 1000-1033, en dehors de toute considération apocalyptique ⁶⁷.

Comme le remarque astucieusement D. Milo ⁶⁸, Raoul Glaber a bel et bien « inventé l'an mil », dans la mesure où il a fait de cette date une date-charnière, un point privilégié d'observation de la chrétienté (d'où ces indications de date données par rapport à l'an mil : trois avant l'an mil, sept ans après...), ce qui est d'autant plus étonnant qu'à l'époque, personne ne pense en termes de siècle et par conséquent personne ne songe à voir dans l'année 1000 la dernière année du X^e siècle. Mais Glaber ne songeait pas au siècle : il avait en vue le millième anniversaire de l'Incarnation et de la Passion. C'est le nombre 1000 qui le fascine et non la date en soi.

Moins qu'une question de rhétorique, comme le suggère D. Milo, il semble qu'il s'agisse avant tout de foi, de religion, au service d'un réel travail d'historien, cherchant à construire les faits. C'est l'attention portée à la vie du Christ qui a incité Glaber à centrer ses regards sur les années 1000-1033. Dieu, nécessairement, devait adresser aux hommes des signes pour leur rappeler que 1000 ans auparavant son Fils était né, que 1000 ans auparavant son Fils était mort. 1000 et 1033 sont dans l'esprit de Glaber deux dates-charnières, deux points nodaux, qu'il n'associe nullement aux angoisses ou aux attentes eschatologiques, mais qui constituent deux étapes essentielles de l'économie du salut telle que l'a fixée la providence divine. À l'occasion des anniversaires les hommes peuvent accomplir leur pénitence et se réconcilier avec la Divinité, en méditant sur le sens des mystères que sont l'Incarnation et la Passion.

67. Au contraire, R. Landes estime que l'articulation opérée autour des années 1000 et 1033 reflète l'importance des aspirations eschatologiques du temps (« Rodulfus Glaber and the dawn of the millenium », *Revue Mabillon*, n.s., t. 7, 1996, p. 58). Mais l'historien américain nous semble partir de ce qu'il veut démontrer. Si l'on oublie la thèse des terreurs de l'an mil et si on lit ce que Glaber écrit on ne trouve guère matière à nourrir des théories eschatologiques.

68. D. MILO, *Trahir le temps*, Paris, 1991, p. 89-100.

c) Une invasion hongroise à l'approche de l'an mil ?

Le bilan est donc fort mince. Aussi certains furent tentés d'y adjoindre des textes, non datés, mais que l'on pouvait opportunément tenter de rapprocher de la date fatidique. L'exemple le plus célèbre est celui de la *Lettre sur les Hongrois*, éditée par R. B. C. Huygens et qui est devenue, au prix d'un raisonnement circulaire, un élément central du dossier des partisans de l'existence des terreurs de l'an mil ⁶⁹.

R. B. C. Huygens étudie les différentes leçons de cette lettre, attribuée à Remi d'Auxerre, et s'efforce de montrer que les craintes soulevées par les invasions hongroises étaient liées à la peur de l'approche de l'an mil ; elles auraient donc été une des composantes des angoisses eschatologiques de la fin du X^e siècle :

« Ceci dit, écrit-il, je donne maintenant le texte de la lettre II, qui traite des Hongrois d'une façon bien remarquable, et qui est en même temps une des plus anciennes sources occidentales connues pour la connaissance de l'histoire de ce peuple et un témoin précieux de la crainte de l'an 1000 » ⁷⁰.

La lettre n'étant pas datée, son destinataire étant inconnu (il s'agit d'un évêque de Verdun, peut-être Dadon ?), d'évidentes difficultés se présentent. Le raisonnement se poursuit :

« Notre lettre, au contraire, est la seule qui donne l'indication évidente que d'innombrables gens croyaient à la proximité de la fin du monde. Une telle croyance ne peut s'emparer des masses qu'à l'époque où les gens s'attendent à être eux-mêmes témoins d'un événement menaçant ; parmi ceux, au contraire, qui savent qu'ils seront morts à ce moment, une telle attente de ce qui se passera dans l'avenir et dont ils ne seront plus témoins, n'est pas concevable du tout. Aussi, il est a priori déjà fort probable que notre lettre date de la seconde moitié du X^e siècle ; et ceux qui n'acceptent pas ce raisonnement et soutiennent la vieille opinion qui attribuait la lettre à Remi d'Auxerre, devront avouer que s'il s'agit d'*innumeri* vers 910 déjà, ce nombre doit avoir été encore beaucoup plus grand vers le moment critique. » ⁷¹

69. R. B. C. HUYGENS, « Un témoin de la crainte de l'an 1000 : la lettre sur les Hongrois », *Latomus*, XV, 1956, p. 225-239. La lettre figure dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Vienne n° 956 datant de la fin du X^e ou du début du XI^e siècle.

70. *op. cit.*, p. 228.

71. R. B. C. HUYGENS, *op. cit.*, p. 236. Je laisse ici de côté les arguments de l'auteur en défaveur de l'attribution de la lettre à Remi d'Auxerre, mais je noterai néanmoins que si l'auteur de la lettre se présente comme un *minimus servulorum eius ser-*

L'auteur part de ce qu'il veut démontrer et l'on voit assez comment l'argumentation tourne en rond : il y a eu peur très répandue de la fin du monde en l'an mil, or cette lettre nous informe que cette crainte est ressentie par des hommes *innumeri*, par conséquent elle date des approches de l'an 1000. Cela ne tient pas : la lettre sur les Hongrois ne peut être datée des abords de l'an mil en raison de l'existence de craintes eschatologiques et servir ensuite de preuve à ces craintes. Le raisonnement circulaire de l'auteur lui fait en outre commettre un contre-sens à propos du texte. La lettre nous informe que d'innombrables personnes, effrayées par les raids hongrois voient en eux des signes de l'approche de la fin des temps. Cela ne prouve en aucune façon qu'une attente eschatologique régnait alors. Il faut partir du point de départ, l'invasion d'un peuple inconnu, au comportement terrible. Les peurs qui en résultent sont normales et il est logique de voir les victimes se poser des questions angoissées. La crainte eschatologique est une conséquence inévitable de l'intensité des frayeurs engendrées par les Hongrois.

D'autre part la chronologie même des invasions hongroises aurait dû mettre en garde l'auteur contre son interprétation. Les grands raids ont eu lieu au début du X^e siècle, en particulier en Bourgogne en 911 et en Lorraine entre 917 et 920. Comme le soulignait L. Musset, les Hongrois ont été entourés d'un halo terrifiant par les lettrés et l'on parle volontiers d'eux « sur un ton d'Apocalypse »⁷². Le danger apparaît à tous comme gigantesque, ainsi en 919 Charles le Simple convoque tous les grands du royaume. Après la victoire

vulus, c'est pour obéir à un topos littéraire, à des exigences d'humilité ; en aucun cas ces qualificatifs ne suffiraient à écarter Remi d'Auxerre comme étant l'auteur de cette lettre. Par ailleurs la structure de l'exposé, les connaissances et la qualité de la réflexion historique présentées, sont d'un lettré, d'un homme versé dans l'étude des textes (il y a des références à Augustin et à Tyconius). Enfin, on ne voit pas l'évêque de Verdun demander conseil à un moine inconnu et inculte. Un moine de l'abbaye de Saint-Germain d'Auxerre a conscience au milieu du X^e siècle de la qualité de sa formation comme de ses aptitudes intellectuelles et pense certainement ne le céder en rien en ce domaine à un prince ecclésiastique du royaume de Germanie.

72. L. MUSSET, *Les Invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne*, Nouvelle Clio, t. II, Paris, 1969, p. 73. Voir les travaux de G. FASOLI, en particulier, *Le incursioni ungare in Europa nel secolo X*, Florence, 1945, et « Points de vue sur les incursions hongroises en Europe au X^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, II, 1959, p. 17-35 et V, 1962, p. 461-462. Consulter aussi les remarques critiques d'A. d'HAENENS, « Les incursions hongroises dans l'espace belge », *Cahiers de civilisation médiévale*, IV, 1961, p. 423-440.

d'Otton le Grand en 955 à la bataille du Lechfeld, les Hongrois demeurent au sein de leur territoire ⁷³ et se convertissent à la suite de leur prince, Vajk/Étienne en 996. Par conséquent la lettre ne saurait être postérieure à 955. Enfin, dernier argument pouvant infirmer la thèse de R. B. C. Huygens, puisque les Hongrois semblent inconnus de leurs victimes ⁷⁴, notre texte ne peut guère avoir été écrit après 920 ; sans doute date-t-il des années 917-919 qui virent la Lorraine victime de leurs incursions.

Malgré ses aspects contestables, l'article de R. B. C. Huygens a servi par la suite de point d'appui aux partisans de l'existence de troubles apocalyptiques qui utilisent souvent ses conclusions. Selon J. Fried, par exemple, le moine auteur de la lettre sur les Hongrois ne peut par ses arguments apaiser les craintes de l'évêque de Verdun ; en historicisant les Hongrois, en leur refusant toute similitude avec les peuples de Gog et Magog, il ne fait en fait que repousser le problème : « la mystique soulage le présent mais elle alourdit l'avenir » ⁷⁵. La formule veut faire entendre qu'en interprétant l'*Apocalypse* comme un ouvrage mystique, dépourvu de résonance historique, on s'interdit de voir dans les Hongrois l'équivalent de Gog et Magog. De la sorte la fin du monde est repoussée : on peut donc respirer, mais c'est alors l'avenir qui se trouve investi des craintes apocalyptiques. Le raisonnement est tout à fait admissible, à condition de supposer que les craintes eschatologiques préexistent à l'invasion hongroise. Dans ce cas elles demeureraient, même après l'explication fournie par le moine d'Auxerre. En revanche, si ces craintes sont provoquées par les invasions, comme il est plus logique de le penser, alors la réfutation apportée par le moine, plus savant que ne le supposent R. B. C. Huygens ou J. Fried, suffit à les apaiser. Le point crucial, déterminant, étant de savoir si les angoisses eschatologiques étaient permanentes, même en sourdine, ou si elles ne sur-

73. Devenu royaume en l'an 1000 grâce à l'action d'Otton III et de Gerbert-Silvestre II.

74. Voir l'expression utilisée par l'auteur de la lettre : *dicunt enim nunc esse novissimum saeculi tempus finemque imminere mundi, et idcirco Gog et Magog esse Hungros, qui nunquam antea auditi sint, sed modo, in novissimo temporum, apparuerint*, R. B. C. HUYGENS, *op. cit.*, p. 231.

75. « Die Mystik erlöst die Gegenwart, aber sie belastet die Zukunft », J. FRIED, *op. cit.*, p. 387. Et il ajoute : « Denn die Möglichkeit des nahenden Weltendes wird ganz und gar nicht geleugnet ; mit ihr rechnet auch der gelehrte Mönch ».

gissaient que lors de catastrophes ou de prodiges inexplicables. J. Fried souligne que la lettre du moine n'élimine pas l'hypothèse d'une prochaine fin du monde. Mais elle ne l'avance pas non plus. Datant certainement du début du siècle, elle n'annonce rien de précis pour l'an mil. En définitive, elle nous montre l'importance des frayeurs provoquées par les Hongrois, en qui leurs victimes ont été portées à voir les peuples de l'*Apocalypse*, livre que les fidèles étaient loin d'ignorer et l'Eglise loin d'occulter.

d) le matin radieux de l'an 1004 : soulagement eschatologique ou satisfaction épiscopale ?

Le cas de Thietmar de Mersebourg est remarquable car l'interprétation millénariste, retenue par J. Fried ou R. Landes, repose tout simplement sur une citation tronquée. On ne cite en effet toujours que le début du texte de la Chronique de l'évêque allemand :

« Étant achevée la ligne du nombre mille après l'enfantement salutaire de la Vierge immaculée, à la cinquième place de l'ordre cardinal, au début de la quatrième semaine, au mois de février, que l'on dit purgatoire, un clair matin illumina le monde (...) »

en interrompant ici la phrase comme si elle s'achevait alors qu'en réalité elle se poursuit, de la manière suivante :

« et Henri, roi par la grâce de Dieu, désireux de réparer le déshonneur de ses prédécesseurs et de mériter pour lui la grâce éternelle, ayant pris toutes les dispositions concernant ces choses par un décret personnel, se dirigea vers sa demeure, où il avait toujours coutume de se refaire une santé physique, afin également de s'y recréer l'esprit par un aliment longtemps désiré. Convoquant auprès de lui tous les princes du royaume, il donna l'épiscopat de la sainte église de Mersebourg à son propre chapelain, du nom de Wigbert, avec le bâton de l'archidiacre Tagino, avec lequel lui-même rendit en souriant pour la rénovation de celle-ci tout ce que son prédécesseur avait injustement cru pouvoir ôter à cette église, avec le consentement du prévôt Arnulf, des évêques Eido et Hilliward, par les diocèses desquels elle avait été divisée, sous les applaudissements du peuple tout entier. Ensuite Wigbert fut conduit jusqu'à son siège au milieu de chants religieux, et le même jour il fut consacré par son archevêque Taginon et par ses collègues Hilleric et Wigo avec les évêques susdits. » ⁷⁶

76. Chronique, Livre VI, § 1, p. 242 : *Post salutiferum intemeratae virginis partum consummata millenarii linea numeri, et in quinto cardinalis ordinis loco, ac in eiusdem quartae inicio ebdomadae, in februario mense, qui purgatorius dicitur, clarum mane illuxit seculo, et Heinricus, Dei gratia rex, antecessorum nequam suorum*

La thèse, avancée par R. Landes, d'une conspiration ourdie par les clercs et visant à faire apparaître comme un matin radieux l'épouvantable année 1000 ⁷⁷ comme sa proposition de lire ici le soulagement des hommes une fois passée l'année porteuse d'angoisses ne tiennent pas ; pas plus ne tient la dernière suggestion de l'historien américain qui voudrait que les années 1003-1004 aient été vécues de façon universelle comme un tournant historique majeur ⁷⁸. Thietmar se réjouit simplement de la restauration de l'évêché de Mersebourg et de la fin d'une trop longue vacance. Il est d'ailleurs lui-même le successeur du prélat choisi par Henri II ⁷⁹. Malheureusement, on se borne depuis longtemps à ne citer que le début de la première phrase, et l'on perpétue ainsi le mythe du « matin radieux de l'an mil ».

2) De l'invention des terreurs à la réfutation critique

a) Les terreurs auraient existé, dues à la crédulité des foules ou à la rapacité des clercs

Les sources contemporaines offrent donc peu de mentions explicites de l'existence de peurs collectives. Isolé parmi les chroniqueurs du Moyen Âge central, Sigebert de Gembloux (1030-1112) constate l'apparition d'événements catastrophiques en l'an mil :

cupiens emundare sibique veniam promereri aeternam, dispositis secundum suimet placitum ad haec pertinentibus cunctis, perrexit ad domum suam, ubi se corporaliter semper solebat reficere, ut ibi desiderato diu alimento paululum recrearetur in mente. Consideransque ad se omnes regni primates, dedit episcopatum sanctae Merseburgensis ecclesie cuidam capellano suimet, nomine Wigberto, cum archiantistitis baculo Taginonis, cum quo ipse, quicquid antecessor suus injuste de hac auferre presumpsit ecclesia, renovationi eiusdem arridens reddidit, consentiente hoc Arnulfo presule, Eido quoque et Hilliwardo episcopis, quibus diocesis illa fuit divisa, ac omni populo applaudante. Ductus mox cum divina iubilatione ad sedem suam Wigbertus, eodem die ab archiepiscopo suimet Taginone, et a confratribus Hillerico et Wigone cum predictis coepiscopis consecratur, éd. W. Trillmich, *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, Bd IX, 1970, 516 p.

77. R. LANDES, « Millenarismus absconditus », *Le Moyen Âge*, t. 99, 1992, p. 17, note 53.

78. R. LANDES, « Rodulfus Glaber and the dawn of the millenium », *Revue Mabillon*, n.s., t. 7, 1996, p. 71.

79. Sur le rétablissement de l'évêché de Merseburg, consulter R. HOLTZMANN, « Die Aufhebung und Wiederherstellung des Bistums Merseburg », *Sachsen und Anhalt*, 2, 1926, p. 755 sq.

« La millième année de l'Incarnation du Christ, suivant le calcul de Denys, on vit de nombreux prodiges. Il se produisit le plus grand tremblement de terre jamais vu et une comète apparut. Le 19 des calendes de janvier, aux environs de la neuvième heure, à travers une ouverture du ciel, quelque chose de semblable à une torche enflammée tomba sur la terre avec une longue traînée de foudre ; son éclat était tel que non seulement ceux qui étaient dans les champs, mais aussi ceux qui étaient à l'abri sous les toits périrent lors de l'irruption de la lueur. Peu à peu cette trouée dans le ciel s'évanouit et ensuite on vit comme la forme d'un serpent, dont la tête ne cessait de grandir et aux pieds rougeoyants. »⁸⁰

Bien évidemment le serpent fait référence au dragon de l'*Apocalypse*, mais Sigebert ne se livre ici à aucune surenchère eschatologique, pas plus qu'il ne signale de frayeurs populaires. Une météorite en tombant a occasionné plusieurs morts et les hommes ont cru voir dans le ciel l'image d'un dragon. Cela prouve la diffusion des images du texte de saint Jean, ce qui ne saurait étonner étant donné l'usage liturgique fait de l'*Apocalypse*, mais n'atteste en rien l'existence de craintes eschatologiques.

Il faut attendre le XVI^e siècle avant de voir de nouveau figurer en regard de l'an mil, la mention de phénomènes inhabituels et même, pour la première fois semble-t-il, de peurs. C'est l'érudit abbé de Sponheim, Jean Trithème (1462-1516) qui a le premier popularisé les terreurs de l'an mil, en amplifiant sans doute ce qu'il avait lu dans la Chronique de Sigebert de Gembloux⁸¹ :

« La 12^e année de l'abbatit de Conrad, qui fut la millième de la Nativité du Seigneur, il y eut à travers toute l'Europe de grands tremblements de terre (...). Une terrible comète apparut cette même année, qui en terrorisa beaucoup par son aspect, ceux-ci craignant l'arrivée du dernier jour : en effet, plusieurs années auparavant, il avait été prédit par certains hommes, abusés par une fausse pensée, que ce monde visible devrait finir la millième année du Christ. »

80. Sigebert, *Chronique*, MGH SS, t. VI, p. 354 : *Anno Iesu Christi millesimo secundum supputationem Dionisii multa prodigia visa sunt. Terraemotus factus est permaximus, cometes apparuit. 19 Kal. Januarii circa horas nonam fissio caelo quasi facula ardens cum largo tractu instar fulguris illabatur terris, tanto splendore, ut non modo qui in agris erant sed etiam in tectis, irrupto lumine ferirentur. Qua celi fissura sensim evanescente, interim visa est figura quasi serpentis, capide quidem crescente, cum ceruleis pedibus.*

81. *Annales Hirsaugienses, Johannis Trithemii...opera historica*, consulter l'édition princeps, vol. 1, Francfort, 1601, p.143. Sur J. Trithème, lire l'ouvrage de J. ARNOLD, *Johannes Trithemius*, 1462-1516, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, XXIII, Würzburg, 1991, 154 p.

Deux phrases, c'est bien peu, mais suffisant pour donner naissance à une légende. Ces *Annales d'Hirsau* sont une fabrication de l'abbé, connu par ailleurs pour être un humaniste, un théologien et un bibliophile enthousiaste, très réservé à l'égard de l'imprimerie et qui avait doté son monastère d'une des plus riches bibliothèques de l'époque (près de 2000 volumes dont 800 manuscrits⁸²). L'abbé de Sponheim n'est cependant pas réputé avoir partagé des croyances millénaristes ; au demeurant, cette notation est isolée dans son œuvre.

À la fin du XVI^e siècle paraissent les *Annales ecclésiastiques* du cardinal Baronius (1538-1607), champion de la Contre-Réforme, qui rapporte l'affolement des contemporains de l'an mil et l'attribue à leur manque de jugement :

« Alors commence la première année après l'An mille. On avait faussement prétendu qu'elle marquerait la fin du monde ou sa ruine prochaine . L'homme du péché, le fils de perdition, l'Antéchrist, en un mot, devait bientôt paraître. Ces bruits se répandirent de la Gaule dans l'univers. Presque tout le monde y crut ; les simples en furent effrayés, mais les savants n'y crurent guère. »⁸³

Nous avons ici la première expression d'une analyse critique du phénomène des peurs de l'an mil. Celles-ci auraient donc existé et relèveraient de la crédulité des foules. L'argument sera souvent repris par la suite.

Remarquons que, selon Baronius, les terreurs portèrent non sur l'année 1000 mais sur 1001 ! On ne saurait sous estimer dans la critique des peurs millénaristes la réfutation par l'Église, depuis saint Augustin, de l'erreur millénariste : les hommes effrayés par l'approche de la fin des temps sont dans le pire des cas des hérétiques, puisqu'ils contredisent l'enseignement officiel, au mieux des idiots⁸⁴, de toutes façons leur crédulité représente un danger.

82. Voir P. LEHMANN, « Nachrichten von der Sponheimer Bibliothek des Abtes Johannes Trithemius », *Festgabe Hermann Grauert gewidmet*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 205-220.

83. *Annales ecclésiastiques*, t. 16, p. 399, édition de 1738.

84. Ce que rappelle Ermoni dans un article plus théologico-historique plus qu'historiographique : « Les phases successives de l'erreur millénariste », *Revue des questions historiques*, t. 70, 1901, p. 353-388.

Baronius n'innove pas dans la mesure où son jugement reflète celui des Pères de l'Église qui, de saint Ambroise à saint Augustin en passant par saint Jérôme, s'opposèrent aux millénaristes, bien vivaces dans les premiers siècles du christianisme. Ces *Annales ecclésiastiques* furent rédigées à partir de 1588, en réponse aux *Centuries* dûes aux Centuriateurs protestants de Magdebourg, parues à Bâle entre 1559 et 1574⁸⁵. L'intérêt de ce texte est de contenir l'idée que la majorité des hommes furent effrayés par le passage du premier millénaire et d'opérer une dichotomie entre les humbles, crédules, et les savants, raisonnables. Cela étant, Baronius est le seul de ses contemporains à faire allusion au phénomène des terreurs : les grands historiens du XVI^e siècle sont muets sur cet événement ; pas plus Paul-Émile que Nicole Gilles, Papire Masson ou Jean de Serres n'en parlent. Il faut donc supposer que Baronius a repris une source dont les autres ne disposaient pas ou à laquelle ils ne prêtaient pas attention. Selon D. Milo, il s'agirait des *Histoires* de Raoul Glaber, dont un manuscrit existait au Vatican et que Baronius cite abondamment⁸⁶.

En 1633 l'abbé Le Vasseur utilise Raoul Glaber et l'interprète de manière à lui faire dire que le renouvellement des Eglises fut une conséquence des terreurs de l'an mille :

« Sera noté qu'un faux bruit s'était épars par toute la Chrétienté qu'en la première année après l'an mille, l'homme de péché, le fils de perdition, c'est à dire l'Antéchrist, devait apparaître au monde. Cette fausseté ayant été promulguée par toutes les Gaules, prêchée à Paris, semée par l'univers, tenue pour article de foi par les consciences simples et timorées, chacun ne songeait qu'à bien mourir et à se disposer à soutenir courageusement les assauts de cet ennemi du ciel. Tout autre soin de bâtir, rebâtir, acquérir, conquérir pour soi, pour l'Église, d'enrichir, d'enjoliver la maison de Dieu, s'étant converti en une frayeur de calamités, de persécutions, de mort imminente, toute manufacture d'œuvre mortelle allait en ruine, les plus nobles temples en décadence. »⁸⁷

On retrouve ici la condamnation de l'erreur millénariste, exprimée en des termes que n'aurait pas désavoués Michelet. L'idée que les

85. Les *Centuries* ignorent par contre les terreurs de l'an mil, sans doute parce que leurs auteurs n'avaient pas à leur disposition les œuvres de Glaber, Abbon de Fleury ou Sigebert de Gembloux.

86. D. MILO, *op. cit.*, p. 68.

87. *Annales de l'Église cathédrale de Noyon*, p. 131.

chrétiens de l'an mil étaient terrorisés fut reprise par Mabillon en 1707⁸⁸. Du XVI^e au XVIII^e siècles, les clercs ont donc cru à l'existence de mouvements de panique aux alentours de l'an mil, à l'instar de ceux qui avaient existé à l'époque de saint Jérôme ou de saint Augustin. Leur condamnation empruntait largement à celle des Pères de l'Église. Leur source sans doute unique était l'ouvrage de Raoul Glaber et principalement les deux passages sur les hérésies se multipliant en l'an mil et la catastrophique famine de 1033.

Une autre lecture de l'an mil fut propagée par des historiens, marqués cette fois par la phrase de Glaber sur la « blanche robe d'églises ». C'est ainsi qu'en 1773 l'italien Bettinelli écrit : « Mais quand le terme fatal fut passé, et que chacun se trouva, comme après une tempête, en sûreté sur le rivage, ce fut comme une vie nouvelle, un jour nouveau et de nouvelles espérances. »⁸⁹ La même idée avait été exprimée dès 1683 par l'abbé Cl. Fleury, puis en 1724 par H. Sauval et en 1734 par le père Jacques Longueval⁹⁰. Reliant cette ère de reconstruction aux frayeurs qui la précédèrent, ils forgèrent ainsi une vision de l'an mil promise plus tard à un long succès, (alors qu'eux mêmes ne furent guère lus ; au total le mythe des terreurs de l'an mil ne trouve pas d'audience aux XVII^e et XVIII^e siècles). Au chaos ou à la peur du chaos succéda un monde nouveau. L'an mil était devenu une date charnière séparant l'ancien du nouveau, l'obscur du lumineux, l'ignorance du X^e siècle de la « renaissance » du XI^e siècle.

Cette thèse fut reprise et popularisée à partir des années 1830-1833. L'historiographie romantique, persuadée de l'existence de ces angoisses, les a décrites au fil de superbes pages, foisonnantes de reconstructions qui étaient autant de fables. Il suffit de rappeler ces lignes de J. Michelet pour s'en convaincre :

88. *Annal. Ord. S. Bened.*, 1703, t. IV, p. 136. Robertson exprime le même avis dans son *History of Charles the fifth*, Londres, 1771, p. 26-27, en traçant une continuité entre les terreurs de l'an mil et les pèlerinages massifs à Jérusalem décrits par Glaber.

89. Abbé Claude Fleury, *Mœurs des chrétiens*, Paris, 1683, p. 387 ; Henry SAUVAL, *Histoire et recherches des Antiquités de la ville de Paris*, Paris, 1724, t. I, p. 295 ; Père Jacques LONGUEVAL, *Histoire de l'Église gallicane*, Paris, 1734, t. VII, p. 102-105 (références empruntées à D. MILO, *op. cit.*, p. 71-72).

90. Abbé S. BETTINELLI, *Del Risorgimento d'Italia negli studi, nelli arti e ne costumi dopo il mille*, Venise, 1773, t. I, p. 36-38, repris par P. L. GINGUÈNE, *Histoire littéraire d'Italie*, Paris, 1811, t. I, p. 111-112 (cf D. MILO, *op. cit.*, p. 72).

« Cet effroyable espoir du jugement dernier s'accrut dans les calamités qui précéderent l'an mille. Il semblait que l'ordre des saisons fût interverti, que les éléments subissent des lois nouvelles. Une peste terrible désola l'Aquitaine... Ces misérables couvraient les routes des lieux de pèlerinage, assiégeaient les églises, particulièrement St-Martin à Limoges ; il s'étouffaient aux portes et s'y entassaient. La puanteur qui entourait l'église ne pouvait les rebuter... La famine ravagea le monde... Les pauvres rongèrent les racines des forêts, plusieurs se laissèrent aller à dévorer des chairs humaines... Cette fin du monde si triste était tout à la fois l'espoir et l'effroi du Moyen Âge... Malheur sur malheur, crime sur crime ; il fallait qu'il vînt autre chose et l'on attendait... L'Empire romain avait coulé, celui de Charlemagne s'en était allé aussi... tous souhaitaient de sortir de peine à n'importe quel prix... Dans cet effroi général, la plupart ne trouvaient un peu de repos qu'à l'ombre des églises... Les puissants se réfugiaient parmi les Moines et sous leur habit... Ils leur demandaient, dans leurs couvents, une toute petite place où se cacher. » ⁹¹

Les tableaux légués par J. Michelet ou E. Gebhart ⁹² méritent de figurer dans une anthologie de la littérature française, mais ne sauraient en aucun cas être considérées comme scientifiques. Dans la ligne de ce courant romantique de nouvelles interprétations furent avancées. On ne mettait plus en cause la stupidité des foules mais, en constatant l'afflux de donations pieuses, on en vînt à accuser l'Église du X^e siècle d'avoir volontairement propagé cette croyance terrifiante afin de s'emparer des biens des laïcs ⁹³. Les terreurs auraient

91. C'est l'une des plus célèbres pages de J. Michelet, aussi belle que fausse (*Histoire de France*, Paris rééd. 1981, coll. Bouquins, p. 229-235). Elle date de 1833, mais dès 1831, dans son *Introduction à l'histoire universelle*, Michelet parlait de l'an 1000 en des termes équivalents : « Vers l'an 1000, le monde du Moyen Âge, étonné d'avoir survécu à cette époque, pour laquelle on lui annonçait depuis si longtemps sa destruction, se mit à l'ouvrage avec une joie enfantine, et renouela la plupart des édifices religieux. C'était, dit un contemporain, comme si le monde, se secouant lui-même, et rejetant ses vieux lambeaux, eût revêtu la robe blanche d'églises. »

92. E. GEBHART, *Au son des cloches*, La St-Silvestre de l'an mille, 1898, p. 144 sq. au fil de pages extraordinaires, qui ne doivent rien à l'histoire mais mériteraient de figurer parmi les plus belles nouvelles de fiction.

93. Simonde de Sismondi émettait cette hypothèse dès 1823 (*Histoire des Français*, t. IV, p. 86 : « la terreur des catastrophes s'était emparée des esprits. Le clergé qui y trouvait avantage l'avait fortement répandue »). Arcisse de Caumont la reprenait dans son *Abécédaire archéologique de 1833*, qui fut, selon l'expression de F. Lot, longtemps l'unique instrument d'initiation à l'art médiéval à la portée du public (« Le mythe des terreurs de l'an mille », *Mercure de France*, 300, 1947, p. 639-655, repris dans *Recueil des travaux historiques de F. Lot*, t. 1, Genève/Paris, 1968, p. 411). Henri Martin affirmait l'existence des peurs : « Dans toute la chrétienté s'était répandue la croyance que le jour suprême approchait... Dans la dernière année

donc été un des faits majeurs du temps, paralysant toutes les activités humaines, au seul profit de l'enrichissement matériel des clercs qui auraient parallèlement accru leur emprise intellectuelle sur les fidèles.

b) La réfutation critique : l'argument crucial du silence des sources

Les romantiques, emportés par le souci de rendre évocateur leur récit des temps anciens, avaient incontestablement forcé la note. Aucune source ne témoignait de l'arrêt total des entreprises humaines. Attaché à la critique des documents, le courant positiviste⁹⁴ du dernier quart du XIX^e siècle dénia toute réalité à ces terreurs puisqu'aucune trace n'en était visible dans les textes. Ce courant était relayé par celui des historiens catholiques qui entendaient disculper l'Église des accusations portées contre elle et par conséquent trouvaient intérêt à nier l'existence des peurs de l'an mil⁹⁵. Jusqu'à une période très proche, cette approche l'emportait largement et les arguments déployés par exemple par F. Lot paraissaient indestructibles⁹⁶.

du X^e siècle, tout était interrompu. Quand les frayeurs se calment il notait que « cette seule année indemnisa l'Eglise des innombrables usurpations exercées sur son patrimoine », *Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*, t. I II, 2^e éd., Paris, 1855. L'idée fut reprise, de manière polémique, par les historiens anticléricaux dont Cl. FLAMMARION, *La fin du monde*, 1894, cf p. 179.

94. Courant représenté par J. ROY, *Bibliothèque des Merveilles. L'an mille. Formation de la légende de l'an mille*, Paris, 1885. Il faut aussi mentionner certains travaux parus en Allemagne comme l'article de H. VON EICKEN, « Die Legende von der Erwartung des Weltuntergangs und der Wiederkehr Christi im Jahre 1000 », *Forschungen zur deutschen Geschichte*, Göttingen, 1883, Bd. XXIII, p. 302 sq. Il est à noter que cet article ne mentionne que des historiens français ce qui montre bien l'origine du mythe des terreurs. En Italie, P. Orsi s'attache aussi à détruire le mythe (« L'Anno mille, saggio di critica storica », *Rivista storica italiana*, 1887).

95. Voir par exemple Dom PLAINE, « Les prétendues terreurs de l'An Mille », *Revue des questions historiques*, 1873, t. 13, p. 144-166, qui s'efforce de montrer que les sources contemporaines sont muettes sur la peur de l'an mille, les hommes ayant continué à vivre et à faire des projets ce qui était incompatible avec les peurs-paniques décrites par Michelet ; voir aussi F. DUVAL, *Les terreurs de l'An Mille*, Paris, 1908, ou le duc de LA SALLE DE ROCHEMAURE, *Gerbert. Silvestre II. Le savant. Le faiseur de rois*. *Le pontife*. Paris, 1914, 600 p., spécialement p. 488-526.

96. F. LOT, « Le mythe des terreurs de l'an mille » (1947) repris dans *Recueil des travaux historiques de F. Lot*, t. 1, Genève/Paris, 1968, p. 398-414.

F. Lot multipliait les remarques de bon sens, issues d'une réelle connaissance des sources. Après avoir rappelé que la plupart des contemporains ignoraient la date de l'année en cours, il notait ainsi que la plupart des textes ne disaient rien des prétendues affres millénaristes. Ni les chroniques, ni les diplômes ne recélaient d'inquiétudes eschatologiques. Il écartait à juste titre du dossier les *Annales d'Hirsau* rédigées par Jean Trithem au début du XVI^e siècle, montrait qu'Adson de Montier-en-Der ne croyait pas à l'imminence de la fin des temps, rappelait que la *Chronique* de Guillaume Godel ne saurait être utilisée comme source puisqu'elle datait de 1173 et ne retenait pour finir que les textes d'Odon de Cluny, largement antérieurs à l'an mil, le célèbre abbé étant mort en 942.

Les protocoles des chartes ont servi un temps à la thèse des terreurs, mais on sait désormais que les formules du genre *appropinquante fine mundi* étaient rédigées par les moines bénéficiaires de ces chartes et non par les donateurs de terres ou de biens⁹⁷. D'autre part ces chartes datent d'époques très différentes et on ne rencontre pas l'association de ces formules avec la date 1000 ; enfin l'expression *appropinquante mundi termino* se rencontre à toutes les époques (dans le formulaire de Marculf du VIII^e siècle par exemple). D'ailleurs J. Fried concède que les preuves diplomatiques ne doivent pas être surévaluées ; à côté de quelques diplômes à la tonalité vaguement eschatologique, une foule d'actes ne portent aucune trace d'une allusion à la fin des temps⁹⁸. Nul concile de la fin du X^e siècle

97. D. Barthélémy rappelle que ce sont souvent les églises destinataires qui rédigent les chartes. En outre, il souligne que, dans le centre-ouest de la France, il n'y a pas eu une vague unilatérale de donations, mais une série complexe de tractations et d'échanges entre moines et chevaliers. Les donations s'accroissent à partir de 980 lorsque Cluny triomphe et intensifie le culte des reliques (A. Giry fournissait d'ailleurs des exemples de préambules eschatologiques datant des années 1062-1072 dans son *Manuel de diplomatique*, Paris, 1894, p. 543-544) ; cf D. BARTHÉLÉMY, « La paix de Dieu dans son contexte (989-1041) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1997, p. 3-35. F. Lot faisait remarquer que si les moines avaient cru à l'approche de la fin des temps, ils ne se seraient guère souciés d'enrichir leur temporel, *op. cit.*, p. 407.

98. « Gleichwohl dürfen die urkundlichen Belege nicht überbewertet werden. Denn nur wenige Dutzend bieten überhaupt einen entsprechenden Hinweis. Doch stehen ihnen Tausende von Urkunden ohne jegliche Spur von Naherwartung des Weltendes gegenüber », J. FRIED, *op. cit.*, p. 442, qui signale que l'école anti-terreur

n'évoque de quelconques terreurs ou simples attentes. Il en va de même des bulles pontificales. F. Lot en dénombrait 150 comprises entre 970 et 1000 : aucune ne faisait allusion à la fin des temps. Enfin les chroniques des XII^e et XIII^e siècles sont muettes : or elles recopient bien souvent des chroniques antérieures ou, à tout le moins, s'en inspirent largement ⁹⁹. Le silence des sources semble bel et bien réel.

Cela étant, on pouvait reprocher à F. Lot de s'être focalisé sur l'an mil et d'étendre abusivement ses conclusions. L'absence de frayeurs repérables lors du tournant du siècle n'implique pas nécessairement qu'il en ait été de même tout au long d'une période large, allant du milieu du X^e au milieu du XI^e siècles ; en outre pourquoi présupposer que l'approche de la fin des temps suscite la peur plutôt que l'espoir ¹⁰⁰ ? Il faudrait donc à la fois élargir le champ chronologique de la recherche et adopter un autre point de vue, en bannissant tout *a priori* psychologique qui risquerait fort de n'être qu'un anachronisme. Si les textes renseignent sur les faits, ils révèlent aussi des mentalités. Sous cet angle, les travaux de G. Duby ont introduit un renversement de perspectives dans l'histoire des peurs de l'an mil.

c) L'An mil de G. Duby : le temps des « inquiétudes diffuses »

Le grand historien récemment disparu publia en 1967 un ouvrage devenu un classique, à la suite de celui de E. Pognon ¹⁰¹. La finesse des analyses et la variété des points de vue adoptés tranchait nettement avec les exaltations romantiques ou les méfiances positivistes. Tout en niant l'existence d'une vague de terreurs apocalyptiques en l'an mil, qu'il qualifiait de « mirage historique », G. Duby admettait la présence « d'inquiétudes diffuses » entre 980 et 1040, en s'ap-

a depuis longtemps vu cela mais qu'elle en a fait un « argumentum e silentio das auf brüchigem Boden ruht » (qui repose sur un sol fragile). Si l'école anti-terreurs pêche, c'est par généralisation abusive, mais le silence des sources pose un problème que l'on ne peut escamoter.

99. Il n'y a ainsi rien à propos de l'An mil dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, pas plus que dans les *Grandes Chroniques de France* de Primat.

100. J. Fried comme R. Landes s'appuient sur cette interrogation pour développer leurs investigations.

101. G. DUBY, *L'an mille*, Paris, coll. Archives, 1967. E. POGNON, *L'an mille : œuvres de Liutprand, Raoul Glaber, Adhémar de Chabannes, Adalbéron*, Helgaud, Paris, 1947.

puyant largement sur les *Histoires* de Raoul Glaber ¹⁰². Il proposait le schéma suivant : un Occident en proie à une vaste crise au X^e siècle (au point que « l'usage de l'écriture se perdit presque entièrement » assure-t-il ¹⁰³) et qui connaît un véritable renouveau après l'an mil lié à ce qu'il qualifie de « véritable révolution, le grand bouleversement des relations politiques et sociales qui fait éclore les structures que nous appelons féodales » ¹⁰⁴. Par conséquent la période apparaît comme un « temps d'espoir et de crainte » qui vit les contemporains se préparer à « affronter ce qui fut pour eux un nouveau printemps du monde » ¹⁰⁵. Aussitôt les dates fatidiques passées, fleurit un monde nouveau, marqué par la « blanche robe d'églises » de l'année 1003 ou le retour à la prospérité de 1033, assorti d'un immense pèlerinage à Jérusalem. Dieu a passé avec les hommes une nouvelle alliance. C'est un âge nouveau, empli de promesses de bonheur, qui commence avec le millénaire de la Passion. Cette idée, G. Duby la puise dans les *Histoires* de Raoul Glaber ; ces craintes eschatologiques, que les sources n'expriment pas directement, il les déduit de son schéma historique. Tout au long de son ouvrage s'il renouvelle mises en garde et dénégations contre la croyance en l'existence des terreurs de l'an mil, il n'en affirme pas moins à maintes reprises que les hommes de ce temps vécurent en proie à des attentes, des espoirs ou des angoisses eschatologiques ¹⁰⁶.

Il est intéressant de constater que cette vision du rôle de l'an mil comme date charnière, séparant un X^e siècle obscur d'un XI^e siècle où le monde renaît, est chère aux historiens français depuis Guizot. Celui-ci datait la naissance de la France de l'extrême fin du X^e siècle. Michelet, en mettant en outre l'accent sur l'an mil lui-même, reprit cette périodisation, suivi par Sismondi qui parle du commencement d'un « monde nouveau succédant à l'attente presque universelle de la fin du monde à cette période » ¹⁰⁷.

102. Glaber que G. Duby qualifie de « meilleur témoin de son temps, et de très loin », *L'an mil*, p. 21. Il avait néanmoins remarqué les adjonctions gratuites dont avaient été victimes certains textes comme le passage célèbre de Sigebert de Gembloux, *id.*, p. 33.

103. G. DUBY, *L'an mil*, p. 10. L'affirmation est excessive.

104. *id.*, p. 13.

105. *id.*, p. 30.

106. C'est ainsi qu'il attribue à une « pulsion mystérieuse » les pèlerinages en direction de Jérusalem, *op. cit.*, p. 179.

107. C.-L. SIMONDE DE SISMONDI, *Histoire de la chute de l'empire romain et du déclin de la civilisation de 250 à 1000*, Paris, 1835, t. II, p. 399 et 396 ; référence empruntée à D. MILO, *op. cit.*, p. 82.

À plusieurs reprises, dans sa présentation des sources, G. Duby extrapole ou insère des remarques qui toutes tendent vers le même but : accréditer l'idée que les hommes vivaient dans l'attente d'une fin des temps imminente. Or les textes qu'il cite ne contiennent pas l'expression d'une peur ou d'une attente eschatologique. C'est dans leur présentation que G. Duby avance une interprétation millénariste ou angoissée, au risque d'ajouter aux sources ses propres sentiments, liés à sa vision générale de la période 980-1040. C'est ainsi qu'il attribue à Otton III des sentiments angoissés¹⁰⁸, que les sources n'expriment pas, de même qu'il évoque, à propos de la réfutation du clerc millénariste par Abbon de Fleury, l'existence d'un sentiment général d'attente peu avant l'an mil :

« Certes, le savant, le docteur qu'est Abbon ne partage pas ces craintes, et, comme il écrit en 998, il est même permis de penser que si celles-ci, dans l'immédiate proximité du millénaire, avaient été vraiment violentes parmi le peuple chrétien, il aurait tenu, pour les dissiper, à développer bien davantage ses arguments. Reste du moins indubitable, qu'à l'orée du XI^e siècle, un sentiment d'attente se trouvait établi au centre de la conscience collective »¹⁰⁹.

L'Apologeticus date en fait de 995 et la prédication rapportée a eu lieu dans l'adolescence d'Abbon, entre 965 et 970 vraisemblablement. Cette « conscience collective » est néanmoins difficile à appréhender¹¹⁰. Si les hérétiques rejettent la croix, c'est qu'elle est pour eux « le symbole de toutes les innovations, et de la nouvelle inquiétude ». Si la chrétienté se dilate, si des peuples païens sont convertis, G. Duby suggère que les contemporains y lisent un signe de l'approche de la fin des temps (« la fin des temps, qui s'approche, ne doit-elle pas être précédée par la réunion de toutes les nations autour de la croix ? »¹¹¹), ce que ne confirme pas, par exemple, la lecture de la *Vie d'Adalbert*.¹¹²

108. « L'empereur de l'an mil n'était-il pas poussé par l'angoisse du peuple, et par sa propre angoisse, à raffermir par des gestes symboliques les assises du monde ? », *L'An mil*, p. 35.

109. *id.*, p. 36.

110. De même lorsqu'il dépeint les rapports entre le monde visible et invisible et l'attitude des hommes habitués à discerner dans les troubles du monde visible la révélation des soubresauts du monde invisible, il ajoute, presque de façon incidente, que ces hommes « étaient persuadés de la cohésion cosmique et [qui] vivaient dans l'attente de la fin des temps », *id.*, p. 102.

111. *id.*, p. 207.

112. Voir l'étude de B. Barbati, « Der heilige Adalbert von Prag und der Glaube an den Weltuntergang im Jahre 1000 », *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 35, 1953, p. 123-141.

Il lit dans les *Histoires* de Raoul Glaber la preuve que les hommes parlent de la fin des temps, s'en inquiètent, alors que le texte du chroniqueur bourguignon note simplement que les signes de l'intervention divine se multiplieront au fur et à mesure que l'on se rapprochera de la fin du monde : « Aussi plus s'approchera la fin de ce monde, plus fréquemment se produiront ces choses dont on parle » ¹¹³. Il n'y a chez Glaber ni attente, ni angoisse, mais simple reprise de l'enseignement traditionnel de l'Église. La phrase rappelant que « Satan doit être délivré au terme de mille ans », est abusivement appliquée à l'attitude mentale de tous les contemporains ¹¹⁴, de même que l'invention des reliques est rapportée par G. Duby, et non par Raoul Glaber, à la résurrection finale ¹¹⁵.

On peut même lire chez G. Duby ce qui va devenir le fil conducteur de l'argumentation de J. Fried ou R. Landes, à savoir la volonté d'aller au-delà du silence des sources :

« En vérité un tel silence ne signifie pas grand-chose. Tous ces textes ne furent-ils pas écrits après la fin de cette année, c'est-à-dire l'effroi passé, s'il eut lieu, et dans un moment où, considérant que ces craintes avaient été vaines, il ne paraissait point nécessaire d'en parler » ¹¹⁶.

Dès lors, les pogroms, les excommunications et les bûchers d'hérétiques ou de sorcières deviennent autant d'actes purificateurs que G. Duby relie à « l'attente de la Parousie » ¹¹⁷. La lecture eschatologique de la période culmine dans l'analyse du mouvement de la Paix de Dieu :

113. R. GLABER, *Histoires*, I, 25 : *Atque idcirco quanto presentis seculi terminus imminet propius, tanto ista fieri que dicuntur contigerit frequentius*, *op. cit.*, p. 82.

114. « Les mille ans étant accomplis, selon la parole de l'Écriture, ils ne peuvent douter que les puissances sataniques ne soient proprement déchaînées (...). le millénaire, c'est d'abord cette déroute de l'armée divine et le retour au chaos qui s'ensuit », G. DUBY, *L'an mil*, p. 136.

115. « Mais pour Raoul Glaber, et pour tous les moines de son temps, ces reliques semblaient ressusciter de la terre, comme bientôt, à l'appel des trompettes, le feraient tous les défunts de l'humanité », *op. cit.*, p. 201 ; l'adjonction est gratuite, le texte de Glaber ne faisant nullement allusion aux derniers temps, et comparant l'invention des reliques à une résurrection : *anno octavo infra predictum millesimum humanati salvatoris annum, revelata sunt diversorum argumentorum indiciis quorsum diu latuerant plurimorum sanctorum pignora. Nam veluti quoddam resurrectionis decoramen prestolantes Dei nutu fidelium obtutibus patuere, quorum etiam mentibus plurimum intulere solamen*, R. GLABER, *Histoires*, III, 19, p. 176.

116. G. DUBY, *L'an mil*, p. 34.

117. *id.*, p. 149.

« Mais dans les années qui avoisinent l'an mil, la chrétienté sent qu'elle va tout entière franchir le passage. Elle s'y prépare donc en s'appliquant les pénitences que s'imposent les mourants. C'est pourquoi l'on voit tous les rites de purgation non seulement se multiplier, mais devenir collectifs ; ils sont proposés à l'ensemble du peuple, tout entier coupable, et appelé à traverser en un seul corps l'épreuve qui débouche sur le Royaume » ¹¹⁸.

De nouveau il semble bien que l'interprétation soit excessive, les textes émanant du mouvement de paix, s'ils appellent clairement à la pénitence, ne parlent guère de Jugement dernier ou de fin du monde. L'obsession pénitentielle manifestée par l'Église paraît moins reliée à un sentiment d'urgence provoqué par l'imminence de la fin des temps qu'à la volonté de prendre en mains le peuple des fidèles. D'ailleurs, il est souvent fait allusion aux bénéfices que les hommes tireront ici-bas de l'instauration de la paix :

« Tous en effet étaient terrifiés par la récente calamité, et craignaient de ne pouvoir jouir de l'opulence de la récolte prochaine. » ¹¹⁹

Que l'on examine la « conscience collective » ou la chrétienté tout entière, rien dans les sources ne permet en fait de parler d'une telle tension eschatologique ; l'idée même de passage paraît davantage provenir de l'imagination de l'historien que des mentalités du temps. D'une certaine manière il semble que, presque de façon subreptice, le millénarisme se soit imposé à G. Duby comme une grille de lecture nécessaire des événements des années 980-1040.

À la crise brutale d'une année, G. Duby a donc substitué la lente et angoissante attente d'une fin chaque jour plus proche : « On a tort de croire aux terreurs de l'an mil. Mais on doit admettre, en revanche, que les meilleurs chrétiens de ce temps ont vécu dans une anxiété latente et que, méditant l'Évangile, ils faisaient de cette inquiétude une vertu » ¹²⁰. On aura remarqué que c'est tantôt la chrétienté tout entière, la « conscience collective » qui est imprégnée de millénarisme, tantôt seulement ses âmes d'élite. G. Duby semble hésiter, vraisemblablement parce qu'il n'a pas fait définitivement son choix. La période a-t-elle connu une ambiance eschatologique ? Plusieurs remarques de l'historien laissent à penser qu'il y songe. Mais dans sa conclusion, il propose de lire l'an mil comme « le pas-

118. *id.*, p. 168.

119. Raoul GLABER, *Histoires*, IV, 5, p. 248.

120. G. DUBY, *L'an mil*, p. 146.

sage d'une religion rituelle et liturgique à une religion d'action et qui s'incarne »¹²¹. Cette interprétation finale recoupe celle des historiens du christianisme. Ne peut-on faire l'économie des frayeurs ou des obsessions apocalyptiques ? La question la plus judicieuse à poser n'est-elle pas celle de l'absence de textes antérieurs à l'an 1000 et annonçant la fin du monde soit pour cette date soit pour l'ensemble de la période 980-1020 ?

Au total G. Duby a livré une lecture ambivalente de la période. Moins que les sources citées dans *L'an mil*, ce sont ses commentaires, certains ajouts et quelques remarques incidentes dans la présentation précédant la traduction des sources qui transmettent, par petites touches successives, l'impression que les années 950-1040 baignèrent dans une atmosphère eschatologique. Proposant d'aller au-delà du silence des sources, comme de resituer l'an mil au sein d'une période plus vaste, bâtissant le schéma d'une crise brutale accouchant d'une société nouvelle au début du XI^e siècle, G. Duby a ouvert la voie à des chercheurs persuadés de l'existence non seulement de ces « inquiétudes diffuses », mais davantage encore d'une ambiance générale apocalyptique et millénariste. Aux terreurs de l'année mil succèdent désormais les angoisses des années 950-1040.

3) À travers le mur du silence : la « Stimmung » apocalyptique

Les partisans de l'existence des terreurs rejoignent leurs adversaires sur un point : les sources ne présentent pas de témoignage direct d'une quelconque explosion millénariste, hormis les rares documents cités ci-dessus. Or, ce silence agace. Fermement persuadés que l'approche du millénaire n'a pas pu ne pas provoquer d'angoisses, plusieurs historiens ont cherché à rendre compte de ce mutisme. Ce faisant, ils affirment leur opposition à l'école positiviste. On peut également remarquer qu'ils ne citent guère les recherches de G. Duby. Les théories nouvelles s'appuient sur des considérations de méthode. On souligne ainsi que le silence des sources peut cacher l'expression de craintes réelles ; il faut savoir lire les textes autrement qu'au premier degré, le silence pouvant s'expliquer ou par une conspiration des clercs opposés aux mouvements millénaristes popu-

121. *id.*, p. 226.

laïques (thèse de R. Landes), ou par le tabou empêchant tout un chacun d'exprimer ses peurs (analyse de J. Fried). L'argumentation critique des positivistes ne vaudrait rien car elle ne serait qu'une démonstration *e silentio*.

D'autre part, la croyance en l'approche de la fin des temps n'aurait pas forcément provoqué des peurs paralysantes mais au contraire une activité enfiévrée afin de préparer le monde à la venue du Christ : c'est ce que montrent les études anthropologiques des mouvements adventistes du XX^e siècle. Dans cette perspective, le « blanc manteau d'églises » évoqué par Raoul Glaber devient une preuve des espoirs eschatologiques de l'an mil. Malgré leur naïveté ou leur méconnaissance relative des sources, les historiens des siècles passés qui ont cru à l'existence des peurs de l'an mille ont eu raison et il est possible de le prouver. Bien sûr, à condition d'étudier ces peurs non dans un bref laps de temps, mais tout au long d'une large période, qui couvrirait approximativement l'intervalle 950-1040. Enfin, on fait désormais remarquer, à la lueur des événements du XX^e siècle finissant, que nous sommes mal placés pour ridiculiser les peurs, justifiées, des hommes du Moyen Âge ¹²².

En 1989 le médiéviste allemand Johannes Fried ¹²³ publiait un article très dense, très précis, où il s'attachait à rassembler tous les indices, toutes les données permettant de conclure à l'existence non de terreurs millénaristes mais d'une vaste ambiance ou atmosphère ¹²⁴ apocalyptique, susceptible de provoquer aussi bien la crainte que l'espoir. On aura reconnu ici le cœur de la démarche de G. Duby. Prenant le contre-pied de l'argumentation de F. Lot, selon laquelle les hommes du X^e siècle auraient tout laissé aller s'ils avaient cru à la fin des temps, l'historien allemand estime au contraire qu'ils auraient multiplié les actes pieux ¹²⁵. Tout en rejetant explicitement

122. Le triste phénomène des sectes attendant la fin des temps pour l'an 2000 est utilisé à rebours comme la preuve que les hommes de l'an 1000 connurent aussi des terreurs apocalyptiques. C'est oublier que sans le mythe des peurs de l'an mille il n'y aurait peut-être pas de terreurs de l'an 2000.

123. J. FRIED, « Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende », *Deutsches Archiv*, 1989, t. 45, p. 381-473.

124. Je rends ainsi le terme de « Stimmung » employé par l'auteur : « So herrscht um 1000 in der Tat eine verstärkt gegenwartsbezogene Endzeitsstimmung... » *op. cit.* p. 412.

125. « Höchste Aktivität und baldige Erwartung des Jüngsten Tages schliessen sich keinesfalls aus », J. FRIED, *op. cit.*, p. 438. La coexistence des deux phénomènes

l'idée qu'il y aurait eu une peur panique en l'an mil, J. Fried affirme qu'on ne saurait éliminer de l'histoire l'attente de plus en tendue, de plus en plus inquiète, la peur collective, née de l'incertitude du délai séparant les contemporains de la fin des temps ¹²⁶. Les signes de ces peurs se trouvent en abondance dans les sources : ce sont les comètes, les tremblements de terre, les prodiges (pluie de sang, apparition de dragon dans le ciel), les invasions de peuples barbares qui évoquent Gog et Magog comme les Hongrois, les pèlerinages massifs à Jérusalem ¹²⁷.

En outre J. Fried note que s'affliger de la fin du monde pouvait passer pour sacrilège car ce serait montrer son attachement au monde (mais Tertullien avait en son temps réfuté une telle attitude). La conclusion dès lors s'impose : comme personne ne peut oser avouer sa crainte de la fin des temps on ne peut compter sur un nombre important de témoignages ¹²⁸. J. Fried souligne que la plupart des textes carolingiens ignoraient toute dérive apocalyptique, il voit cependant dans le X^e siècle l'émergence d'une atmosphère millénariste qui imprégnerait les âmes entre 950 et 1040. Se serait peu à peu répandue une peur de plus en plus réaliste, qu'exprimerait Hugues abbé de Farfa (997-1038) en écrivant : « tout le monde ressent profondément crainte et peur inouïes et aucun jour ne se passait sans que l'on pense à la mort » ¹²⁹. En somme, l'époque carolingienne aurait

est possible, mais il semble difficile de faire l'économie d'une crainte réelle, si souvent exprimée par les chrétiens, celle de ne pas avoir rempli les conditions nécessaires à son salut qui aurait dû l'emporter. Quoiqu'il en soit, l'argumentation de J. Fried ne permet pas de conclure à la réciproque de sa thèse, autrement dit ce n'est pas parce que les hommes ont multiplié les signes d'activité qu'ils croyaient à l'approche de la fin des temps.

126. J. FRIED, *op. cit.*, p. 471 : « sie [les terreurs de l'an mil] sind gewiss aus der Geschichte zu streichen, nicht aber die gesteigerte bange Erwartung eines real, vielleicht sogar "im Jahre 1000" eintretenden Weltbrandes, nicht die aus wissender Ungewissenheit gespeiste kollektive Angst der Zeitgenossen vor einem möglicherweise gerade "jetzt" anhebenden Untergang. »

127. Un tableau de ces signes et de la permanence séculaire des angoisses eschatologiques avait déjà été présenté par N. COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1983, p. 31.

128. « nicht auf die Zahl der Belege kommt es also an, sondern auf ihre Qualität und auf den Kontext, dem sie entstammen », J. FRIED, *op. cit.*, p. 392-393.

129. *Destruction du monastère de Farfa*, éd. U. Balzani, *Il chronicon farfense di gregorio di Catino. Precedono la « Constructio Farfensis » e gli scritti di Ugo di Farfa*, t. I, Rome, 1903 (*Fonti per la storia d'Italia*, 33), p. 301. Mais le texte est imprégné des frayeurs liées aux destructions arabes.

collationné un savoir théologique dont le X^e siècle aurait recueilli les fruits eschatologiques. Partout, écrit J. Fried, s'accroît la tension et il s'appuie sur l'historien J. Adamek pour qui « il est certain que dans la deuxième moitié du X^e siècle et dans la première moitié du XI^e siècle, plus qu'à d'autres époques du Moyen Âge, la quête de la fin du monde inquiétait les âmes »¹³⁰ pour enchaîner aussitôt et présenter sa thèse :

« So herrscht um 1000 in der Tat eine verstärkt gegenwartsbezogene Endzeitsstimmung, die freilich, so doch in einigen Regionen und Kommunikationsgemeinschaften deutlicher hervortritt als in anderen, die hier und da, wenn auch im schriftwidriger Weise, zeitlich präzisiert wird, gewöhnlich aber unbestimmt und vage und damit höchst beunruhigend bleibt. Keine terminierte Furcht schlägt dabei die Zeitgenossen vorübergehend in ihrem Bann, vielmehr quält sie banges Warten voller Wiederholungen : Ist es jetzt soweit ? Noch nicht ? Vielleicht also jetzt ? Oder jetzt ? »¹³¹

L'effet rhétorique est remarquable, mais les interrogations angoissées naissent de la plume de l'historien, non de ses sources. La thèse d'une atmosphère chargée d'inquiétude diffuse, plus ou moins intense selon les régions, mais d'autant plus prégnante qu'elle demeure imprécise et que l'Église refuse de fixer un terme chronologique clair à cette attente angoissée, n'emporte pas la conviction. Pourquoi, si l'atmosphère était autant imprégnée d'eschatologie, la destruction du Saint-Sépulchre en 1009 n'a-t-elle pas entraîné de réactions millénaristes, du type des Croisades ?

Il n'empêche, J. Fried a rassemblé une foule d'indices épars, allant des textes connus d'Abbon de Fleury, Adhémar de Chabannes, ou Raoul Glaber à ceux, ardue, d'Odon de Cluny, en passant par les Livres de miracles ou les Homélies anglo-saxonnes, sans négliger les sources iconographiques, et en s'efforçant d'approcher les croyances populaires par l'intermédiaire des processions, du culte des saints ou

130. J. FRIED, *op. cit.*, p. 412. La citation est reprise de J. Adamek, *Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung*, Diss. Berlin, 1938 : « So viel ist sicher, dass gerade in der zweiten Hälfte des 10. und ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts mehr als in anderen Zeiten des Mittelalters die Frage nach dem Weltende die Gemüter erregte. » De manière quelque peu subreptice, J. Fried cite un historien de 1938 juste après de nombreuses références à des sources des IX^e-X^e siècles dont il relève le vide eschatologique. Mais la citation d'Adamek ne vaut que si l'on produit les sources l'attestant, ce qui n'est pas le cas ici.

131. J. FRIED, *op. cit.*, p. 412.

de l'adoration des crucifix. L'ensemble, impressionnant, mérite plus qu'un simple survol. J. Fried rejette l'idée qu'il s'agisse de cas isolés, artificiellement rassemblés ¹³² ; au contraire tout témoignerait en faveur d'une ambiance, d'une atmosphère imprégnée d'une attente eschatologique, partagée par les clercs et les humbles. Les appels répétés à la pénitence devraient être envisagés comme autant de manifestations des montées d'angoisse à l'approche de la date ultime. L'angoisse serait renforcée par l'incertitude de cette date : la dernière heure pouvant survenir à tout moment, le moindre phénomène extraordinaire, le moindre prodige, le premier signe décelé dans le ciel ou sur la terre peuvent donc révéler que Dieu a décidé de mettre fin au monde ¹³³ ; elle ne pourrait que croître au fur et à mesure que le temps passe, que le délai se rétrécit. Cette aura eschatologique serait en fin de compte l'indice d'une christianisation plus profonde.

La multiplication des indices, l'affirmation faite avec force de sa lecture de la période 950-1040, n'empêchent cependant pas l'historien allemand d'avancer avec prudence. A plusieurs reprises il concède que les sources qu'il utilise ne permettent pas de conclure à l'existence de croyances eschatologiques ou qu'à tout le moins le doute est possible. Ainsi il admet que l'accusation d'« Antéchrist » lancée contre un adversaire peut relever uniquement de la propagande ¹³⁴, il rappelle qu'on ne trouve pas dans l'entourage d'Otton III de preuves

132. « Alles was bisher erörtert wurde, verweist nicht auf zufällige Gleichzeitigkeit einer chaotischen Fülle isolierter Einzelereignisse ; es steht vielmehr in einem engen glaubensgeschichtlichen Zusammenhang, bei dem es ebenso müßig wie unzulässig wäre einzelne Elemente, Faktoren und Fremdeinflüsse als Ursachen hervorzuheben, oder bestimmte Entwicklungsstränge als unbeteiligt herauszuschneiden. Hier schlägt sich vielmehr insgesamt die langsame Verchristlichung der mittelalterlichen Welt in den äusseren Formen und mit den geistigen Mitteln nieder. » J. FRIED, *op. cit.*, p. 467.

133. « Beklommenheit und Angst sind also ein signum der Epoche, wenn auch keine bis zur letzten Stunde des Jahres 1000 terminierte Furcht, sondern jene unterschwellige, immer erneuerte, und von Zeit zu Zeit dramatisch aktualisierte Angst vor dem mystischen Jahre 1000, von dem die christlichen Eschatologen durchweg reden, und das in seiner unberechenbaren Gewissheit jederzeit — vielleicht gerade « jetzt » um das reale Jahr 1000 — erfüllt sein kann. », J. FRIED, *op. cit.*, p. 437.

134. J. FRIED, *op. cit.*, p. 427, à propos du concile de Saint-Basle-de-Verzy (991). De même il reconnaît volontiers que Gerbert n'use guère des arguments apocalyptiques contre ses opposants. Déjà au IV^e siècle Constance II fut victime d'une telle accusation (je remercie H. Inglebert de cette remarque).

certaines de l'existence de croyances millénaristes ¹³⁵ et il insiste également sur le fait que l'on ne peut rien déduire des trop rares formules eschatologiques insérées dans les préambules des chartes ¹³⁶. Les textes lui donnent ici raison et l'on peut, à simple titre d'illustration, rappeler le contenu de la philippique d'Arnoul, évêque d'Orléans, prononcée en 991 au concile de Saint-Basle de Verzy, et dirigée contre Abbon de Fleury et les partisans de l'appel au pape dans l'affaire du procès d'Arnoul de Reims traître à Hugues Capet :

« O temps de misère, dans lesquels nous sommes frustrés du patronage d'une telle Eglise ! Vers quelle ville irons-nous chercher refuge, maintenant que nous constatons que la maîtresse de tous les peuples est dépouillée de ses forces humaines et divines ? Il faut le dire très clairement, l'avouer ouvertement, cette ville [Rome], après la chute de l'Empire, a perdu l'Eglise d'Alexandrie, elle a perdu celle d'Antioche et, pour ne pas parler de l'Afrique et de l'Asie, l'Europe se sépare désormais d'elle. L'Eglise de Constantinople se dérobe, l'Espagne intérieure ignore ses jugements. C'est la révolte dont parle l'apôtre qui se produit, révolte non seulement des peuples mais des Eglises. En effet ses agents [ceux du pape] ont occupé la Gaule et nous oppriment de toutes leurs forces ; on dirait que l'Antéchrist est aux portes. » ¹³⁷

135. *Idem*, p. 428. Quelques pages plus loin (p. 431) il concède également que l'Evangélaire d'Aix ne permet pas de conclure qu'Otton III, à qui il était peut-être dédié, était hanté par la crainte de la fin des temps.

136. *Idem*, p. 442. O. Guyotjeannin constate pour sa part qu'en France du nord, les préambules des actes épiscopaux du X^e siècle « brodent, de façon concordante, sur le thème de la charité comme ciment de la foi », « Penuria scriptorum : le mythe de l'anarchie documentaire dans la France du nord (X^e-première moitié du XI^e siècle), *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 155, 1997, p. 18. Les formules apocalyptiques, adventistes, sont absentes, même si le souci sotériologique ne cesse de s'exprimer, au travers de formules du genre de celle-ci : *pro amore Dei et pro redemptionem anime meae*, citée dans un acte du chartrier de la cathédrale de Clermont 1021, transcrit par O. Guyotjeannin, *op. cit.*, p. 42.

137. *Actes du concile de Reims à Saint-Basle*, MGH SS, III, p. 676 : *Sed o infelicia tempora, quibus patrocinio tantae frustramur ecclesiae ! Ad quam deinceps urbium confugiemus, cum omnium gentium dominam humanis ac divinis destitutam subsidiis videamus ? Ut enim planius dicamus palamque fateamur, post imperii occasum haec urbas Alexandrinam ecclesiam perdidit, Antiochenam amisit, et ut de Africa teneamus atque Asia, ipsa iam Europa discedit. Nam Constantinopolitana aecclesia se subduxit, interiora Hispaniae eius iudicia nesciunt. Fit ergo discessio, secundum apostolum, non solummodo gentium, sed etiam ecclesiarum. Quoniam cuius ministri Gallias occupaverunt, nosque totis viribus premunt, Antichristus instare videtur, et ut idem apostolus ait : « Iam misterium iniquitatis operatur, tantum, ut qui nunc tenet, teneat donec de medio fiat, ut ille perditionis filius reveletur, homo peccati, qui adversatur et extollitur supra Dei nomen Deique culturam » (II Thess., 7,8).*

L'argumentation est de toute évidence polémique. J. Fried admet d'ailleurs que l'accusation relève de la pure et simple propagande, d'une topique de lettré. Il estime que de telles invectives reflètent néanmoins la prégnance des préoccupations eschatologiques et parle de « hochgepeitschte Angst », mais les actes du concile de 991 ne témoignent guère de cette peur fouaillant les âmes ¹³⁸.

Les textes mentionnent ces signes sans les accompagner de commentaires apocalyptiques, parce que, selon J. Fried, l'expression de la peur est tabou, parce que l'on a honte d'avoir peur. Cet argument est avancé à propos de la lettre du moine d'Auxerre à l'évêque de Verdun sur les invasions hongroises :

« [Dieser] Brief dürfte den entscheidenden Fingerzeig geben. Man schämt sich der Angst ; Scham aber verbirgt sich am liebsten, und Angst will nicht gerne bei Namen genannt sein. » ¹³⁹

J. Fried reproche à l'école anti-terreurs de ne pas s'être interrogée sur l'histoire des sentiments humains et de ne s'appuyer sur aucune « théorie de la peur » ; il achève son article en reprenant l'idée du tabou ¹⁴⁰ et en associant les progrès de la raison à l'intensité de la peur : la raison (« die Vernunftkultur ») se serait développée pour combattre la peur liée à la croyance en l'approche de la fin des temps (« die Sorge vor dem raschen nahenden Weltende »). Là où les progrès culturels sont faibles on ne voit pas de signes de l'attente de la fin des temps : il y aurait, conclut J. Fried, un lien entre la réforme monastique, le développement de la culture et l'attente de la fin des temps ¹⁴¹.

138. J. FRIED, *op. cit.*, p. 427. Embarrassé par le silence de Richer de Reims qui rapporte sans les commenter les invectives apocalyptiques lancées au concile de Verzy, J. Fried estime que ce silence ne doit pas être utilisé comme argument contre la diffusion des peurs eschatologiques (« Richer von Reims jedenfalls berichtet um 996-998 in seinen Historien ausführlich über die berühmte Synode von St-Basle, die Invektiven gegen Rom mit ihrem endzeitlichen Kolorit aber übergeht er stillschweigend. Wiedrum also darf das Fehlen eschatologischer Angaben nicht einfach als Argument gegen die Verbreitung entsprechender Anschauungen unter den Zeitgenossen gewertet werden »). En ce cas le débat est clos car, quoi que l'on trouve dans les textes, il sera toujours possible d'y lire des angoisses millénaristes.

139. J. FRIED, *op. cit.*, p. 392.

140. « Die Angst wird als solche kaum thematisiert und ist gewöhnlich — gerade wenn sie den Menschen beherrscht — tabuisiert », *op. cit.* p. 472

141. « Man gewinnt den Eindruck, das ein teilweise enger Zusammenhang zwischen steigender Bildung, monastischem und kirchlichem Reformbemühen und Endzeiterwartung besteht », *op. cit.* p. 471.

Néanmoins les sources, me semble-t-il, apportent d'autres éléments de réflexion. D'une part sont parfois signalées des angoisses dans des régions au développement culturel moins affirmé, ainsi, en 1018, ces Saxons que Thietmar, évêque de Mersebourg (975-1018) cherche à rassurer :

« Que le cœur d'aucun fidèle n'en vienne à un quelconque désespoir à cause de cette infortune, ou ne dise que le jour du jugement approche, parce que, selon l'avertissement de saint Paul, 'il ne faut se laisser abuser d'aucune manière' par les prédictions annonçant la venue de l'Antéchrist avant la venue exécration de celui-ci. C'est la confiance qui doit régner parmi les chrétiens... il faut être vigilants et attentifs parce que nous ne devons pas être certains du futur... personne ne doit craindre qu'arrive le dernier jour, ni souhaiter plus prompte sa venue, car il doit être craint par les justes, et beaucoup plus par ceux qui ont péché. » ¹⁴²

D'autre part, les progrès de la connaissance, les efforts intellectuels des théologiens se sont effectués dans un cadre augustinien, repoussant à une date indéterminée la fin des temps. Ils s'intéressent à la question des fins dernières sans pour autant être aiguillonnés par la peur. L'idée de tabou, pour suggestive qu'elle soit, ne paraît pas ici suffisamment étayée. Il faudrait imaginer une censure collective, dont on devine mal les moyens.

L'ensemble ne convainc donc pas entièrement. Certains textes paraissent sollicités outre-mesure, ou ne sont cités que de manière tronquée. C'est le cas du récit de Thietmar de Mersebourg, cité plus haut, mais aussi de ce bref passage d'Adam de Brême, présenté comme l'indice d'un soulagement une fois passé l'an mil alors qu'il s'agit de toute autre chose, comme le montre le texte en son entier. Dans sa *Geste des évêques d'Hambourg*, Adam de Brême (mort en 1085) écrit à propos de l'an 1000 :

« Entretemps s'est achevée heureusement la millièème année depuis l'Incarnation du Seigneur. » ¹⁴³

142. Chronik, Livre VIII, § 6, p. 446 : *Nullius fidelis cor ob hanc infelicitatem in aliquam desperationem veniat, vel diem iudicii appropinquare dicat, quia secundum veredici ammonicionem Pauli ante dissensionem et Antichristi execrabilem adventum non debet e talibus aliquis oriri sermo ; nec inter chisticolas subita venire commotio, cum esse debeat stabilitas... Nemo ultimae diei adventum aut venire aut celeriter contingere exoptet, quia timendus est iustis ac multo magis corrigibilibus cunctis.*

143. *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, MGH Scriptores rerum germanicarum in us. schol., Hanovre 1917, p. 101, c. XLII : *Interea millesimus ab Incarnatione Domini annus feliciter impletus est.* La phrase est reprise d'Orose, VII, 20, 2.

La phrase, on s'en doute, a retenu l'attention des historiens en quête de millénarisme. Le terme de *feliciter* étant la clé de leur interprétation. Mais si on lit les lignes immédiatement précédentes, le sens change totalement :

« Ayant tué Craccaben [Olaf Tryggvason], Swein [Swein à la barbe fourchue] posséda les deux royaumes. Aussitôt il ordonna lui-même par un édit, après avoir détruit les rites idolâtres, que la religion chrétienne soit adoptée dans les pays du nord. Alors il installa comme évêque de Scanie un certain Gotbald, docteur venu d'Angleterre ; lui dont on dit qu'il avait jadis évangélisé la Suède et la Norvège »¹⁴⁴.

Adam de Brême ne se fait donc pas le témoin d'un quelconque soulagement consécutif à l'écoulement sans drame de l'an mil mais au contraire exprime sa joie devant l'extension du christianisme dans des contrées, dont il fait l'histoire, et qui jusque là étaient restées rétives à toute pénétration de la religion chrétienne. La thèse du retour à l'espoir après les craintes eschatologiques ne tient donc pas.

D'autre part il n'est pas assez tenu compte de certains traits fondamentaux du christianisme. Il faut ainsi replacer l'affirmation de vivre à la fin des temps dans son contexte théologique : l'Incarnation inaugure le dernier des âges de l'humanité. Le prologue de la *Vie de Léon IX* comporte par exemple la phrase suivante :

« En effet la divinité immuable, dont le regard embrasse toute chose accomplie ou qui le sera, établit la succession des phénomènes éphémères de façon que, pour elle, rien n'arrive jamais trop tôt ou trop tard dans l'ordre des événements. Ainsi, pour ne donner que quelques exemples, la rédemption, qui est la plus nécessaire au genre humain, ne s'accomplit qu'à la fin des siècles. »¹⁴⁵

De même, un homme exprimant sa crainte du Jugement dernier ne croit pas nécessairement à son imminence, mais il sait n'avoir que

144. *Suein interfecto Craccaben duo regna possedit. Ipse igitur mox destructo ritu ydolatriæ christianitatem in Nortmannia per edictum suscipi iussit. Tunc etiam Gotebaldum quendam ab Anglia venientem episcopum in Sconia posuit doctorem. Qui aliquando in Suedia et norwegia evangelizasse narratur*, idem, ibid., c. XLI.

145. *La vie du pape Léon IX*, édition et traduction par M. Parisse et M. Gouillet, Paris, Belles-Lettres, 1997, p. 2 : *Immutabilis enim divinitas, cui cuncta assistunt acta et agenda simul, sic disponit alternationes mutabilium, ut non sibi quidquam serum aut praeposterum sentiat in ordine rerum. Nempe ut de reliquis interim taceatur, redemptio humano generi maxime necessaria in fine saeculorum exhibita comprobatur.*

cette vie pour s'amender. Les textes ne permettent pas toujours de distinguer entre la crainte du Jugement dernier et celle du jugement de l'âme qui suit immédiatement la mort. D'autre part, les moines ont l'habitude d'exprimer leur mépris du monde, par conséquent de se situer dans une perspective eschatologique, mais ils n'envisagent pas pour autant la fin des temps comme imminente. Il subsiste toujours un délai, nécessaire à l'amendement des fidèles, à l'accomplissement des pénitences, à la régénération du peuple chrétien. De ce point de vue les mentions de la fin des temps ont souvent une origine pédagogique : en mettant sous leurs yeux les scènes du Jugement dernier, on peut amener les fidèles à se comporter en bons chrétiens. Enfin, on ne peut affirmer qu'un prodige est considéré comme un signe apocalyptique uniquement parce qu'il figure dans la liste de ces signes telle que Grégoire le Grand l'a rédigée, alors qu'aucun commentaire eschatologique ne l'accompagne. Or tel est le cas des Chroniques ou des Annales où l'on trouve à foison la mention de séismes, de comètes, de chutes de pierres enflammées, sans glose eschatologique ou apocalyptique.

Plusieurs interprétations proposées par J. Fried vont par ailleurs à l'encontre de celles avancées par d'autres historiens. Ainsi, à propos du *De ortu et tempore Antichristi*, il estime que la reine Gerberge, qui interroge Adson de Montier-en-Der au sujet de l'Antéchrist, était animée d'une curiosité voire de craintes eschatologiques¹⁴⁶. Observant qu'Adson ne cherche pas à rassurer la reine, il en déduit que celui-ci était persuadé de vivre les derniers temps¹⁴⁷. En fait ni Gerberge, ni Adson ne paraissent inquiets¹⁴⁸. L'abbé de Montier-en-Der se livre à un exposé exhaustif de la vie et des actes de l'Antéchrist, accomplissant ainsi la tâche que lui avait fixée la reine.

146. « Der Königin Gerberga Anfrage bei Adso bezeugt endzeitliche Neugier oder vielleicht akute Sorgen », J. FRIED, *op. cit.*, p. 419.

147. « Adso neigt durchaus dazu, die eigene Gegenwart als Endzeit, als jene letzte, wenn auch in ihrer Dauer unbestimmte historische Epoche vor den dreieinhalb Jahren, welche der Antichrist über die Welt herrschen wird, zu betrachten », *op. cit.*, p. 420. Il poursuit en ajoutant que « Adso denkt nicht daran, um eine aufgeschreckte Königin zu beruhigen, das Weltende in weite Ferne zu verlegen : jede sedative Floskel fehlt seinem Werk », *op. cit.*, p. 421. On notera que l'inquiétude de Gerberge, simple hypothèse à la page 419, est désormais tenue pour certaine.

148. Comme le note Cl. CAROZZI : « Adson, en fait, ne se prononce sur rien », in *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, 1982, p. 190.

Si celle-ci avait été animée d'angoisses eschatologiques, elle aurait aussi voulu entendre parler du Jugement dernier. Seul l'Antéchrist l'intéresse ici, en relation avec le contexte politique troublé qu'elle vit. Hugues le Grand ne cesse de s'opposer à son mari, Louis IV d'Outremer, et une réaction païenne agite la Normandie depuis 942. C'est sans doute à ces événements que se réfère Adson lorsqu'il signale que de nombreux Antéchrists sont à l'œuvre actuellement, sans oublier par ailleurs qu'en tant que partisan de la réforme de l'Église (il a été en relation avec le courant réformateur de Gorze), il polémique contre ses adversaires :

« Maintenant également, à notre époque, nous savons qu'il y a de nombreux Antichrists ¹⁴⁹. Tous ceux en effet qui, laïc, prêtre ou même moine vivent contre la justice et bravent la règle de leur ordre et blasphèment contre tout ce qui est bon, sont des Antichrists, des serviteurs de Satan. » ¹⁵⁰

De même l'affaire de la pluie de sang tombée en Aquitaine en 1028, et qui inquiète Robert le Pieux, n'est pas interprétée dans un sens eschatologique par les deux prélats chargés par le roi d'aller chercher dans les œuvres des historiens (démarche significative alors que la pluie de sang est un phénomène figurant dans l'*Apocalypse*) si un tel événement a déjà eu lieu et ce qui l'a suivi. Le dossier a été édité et traduit par R. H. Bautier ¹⁵¹. Robert le Pieux ne fait aucune allusion à la fin des temps et Gauzlin de Fleury comme Fulbert de Chartres voient dans l'événement un encouragement à faire pénitence. Pour le premier la pluie annonce trois années de guerre civile, limitée à l'Aquitaine ; pour le second elle signifie que les hommes seront châtiés en raison de leurs péchés. Nulle lecture eschatologique dans leurs réponses. L'affaire fut ensuite close.

149. Phrase reprise de la 1^{re} épître de saint Jean (2, 18 et 20) : « Vous avez ouï dire que l'Antichrist doit venir et déjà maintenant beaucoup d'antichrists sont venus : à quoi nous reconnaissons que la dernière heure est là. Le voilà, l'Antichrist, il nie le Père et le Fils. »

150. *De ortu et tempore Antichristi*, éd. Verhelst, *Corpus christianorum, continuatio medievalis*, Turnhout, 1976, p. 22 : *Nunc quoque, nostro tempore, Antichristos multos novimus esse. Quicumque enim, sive laicus, sive canonicus, sive etiam monachus, contra iustitiam vivit et ordinis sui regulam impugnat et quod bonum est blasphematur, Antichristus est, minister satane est.*

151. R. H. BAUTIER, *André de Fleury. Vie de Gauzlin de Fleury*, Paris, 1969, p. 161-170.

4) A l'origine du silence : la thèse du complot des clercs

L'analyse de J. Fried est relayée, avec toutefois une interprétation différente, par l'historien américain R. Landes ¹⁵² qui cherche à expliquer le silence obstiné des sources, argument majeur de l'école positiviste : là où selon J. Fried la honte liée à la peur aurait empêché les contemporains d'avouer leurs angoisses, il propose de voir l'expression d'une conspiration du silence forgée par les clercs ¹⁵³. Ceux-ci auraient eu l'intention d'étouffer les aspirations millénaristes des foules.

a) la conspiration du silence

Il serait abusif de restreindre les idées de R. Landes à cette théorie, mais elle occupe dans ses travaux une place essentielle. Tu, caché, occulté, le millénarisme aurait en fait été largement répandu. Seule une poignée de clercs, détenteurs du savoir et du pouvoir de transmettre ou de censurer des informations est responsable de notre méconnaissance actuelle de l'importance du phénomène millénariste qui n'est guère abordable que de biais, de manière « négative ». Les clercs en question auraient procédé à cette conspiration du silence en raison des dangers politiques et sociaux qu'auraient pu faire courir les déchaînements fanatiques des foules en proie aux angoisses eschatologiques. C'est bel et bien cette prise de conscience qui rend compte de ce fait a priori paradoxal : la transformation d'une religion fortement millénariste à ses débuts en une religion sage, circonspecte devant la question de la fin des temps, qu'elle renvoie sans cesse à une date indéterminée ¹⁵⁴. Discredité après la crise montaniste, attaqué par Origène, le millénarisme est condamné à

152. Cf note 2.

153. « The orthodox domination of our sources from the turn of the Millenium may have inverted the reality of apocalyptic expectations for the year 1000 », R. LANDES, *Relics, Apocalypse...*, p. 298.

154. En fait le christianisme apostolique attendait le royaume des cieux mais il serait excessif de le considérer comme un mouvement d'adventistes exaltés. On exigeait des fidèles la tension eschatologique nécessaire à la conversion, il fallait prendre garde et veiller. Mais cette incertitude était également indispensable pour se prémunir des impatiences excessives. Lorsque saint Paul envisage la fin des temps, c'est pour conforter ses disciples dans l'espérance de la Résurrection (*I Thess.*, 4, 13-18), les inciter à la vigilance (*I Thess.*, 5, 1-3) et les prémunir contre des espérances hâtives (*II Thess.*, 2, 1-12).

Éphèse en 431 et anéanti intellectuellement par l'argumentation de saint Augustin. Par la suite on n'en trouverait plus trace dans les sources parce que le sujet, trop gênant, « troublant »¹⁵⁵, aurait été volontairement enterré.

R. Landes rappelle qu'à l'époque du Bas-Empire, on a fait la chasse aux écrits millénaristes, ainsi saint Jérôme qui modifie les deux derniers chapitres millénaristes du commentaire de l'Apocalypse de Victorin de Poetovio et dresse par ailleurs une liste de tous les écrits millénaristes à éviter¹⁵⁶. Tenant compte de cela, il conclut que « ceux qui veulent s'appuyer uniquement sur les textes qui nous sont parvenus peuvent affirmer sa disparition rapide ». Cette lutte menée à l'époque du Bas Empire se serait poursuivie au Moyen Âge. Très peu d'auteurs expriment ouvertement des thèses millénaristes ou apocalyptiques, mais selon lui :

« L'attitude officielle ecclésiastique devrait plutôt nous inciter à considérer ces rares textes ouvertement apocalyptiques comme autant de fissures, révélatrices des moments de crise dans l'Eglise ... plutôt que de nous arrêter à ces textes là nous devrions en chercher d'autres où le millénarisme peut se discerner entre les lignes, sinon au pied de la lettre. »¹⁵⁷

Le silence des sources prouverait donc, de manière négative (cf l'expression de *via negativa* adoptée par l'historien américain) le complot des clercs, gigantesque conspiration érigeant une impénétrable muraille autour d'un millénarisme désormais caché à nos yeux ; véritable « omerta » cléricale, étouffant l'expression des sentiments millénaristes populaires dont l'universalité est hors de doute¹⁵⁸.

155. Le terme est de R. LANDES, « Millenarismus absconditus », p. 363.

156. Consulter la mise au point de M. DULAËY, « Jérôme, éditeur du commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio », *Revue d'études augustiniennes*, 37, 1991, p. 199-236. De même les chapitres millénaristes furent-ils supprimés du *Adversus haereses* d'Irénée, cf. L. GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904, p. 176. Jérôme écrit ainsi : « Ce que j'ai trouvé dans leurs commentaires [ceux des Anciens], à propos du royaume millénaire, je l'ai ajouté à l'ouvrage de Victorin en retranchant les interprétations littérales de ce dernier », Préface de son édition au *Commentaire* de Victorin, dans *Victorin de Poetovio, recensio Hieronymi*, CSEL, 49, p. 14-15. Jérôme est totalement hostile au millénarisme comme le prouve sa formule : « Que cesse donc la fable des 1000 ans », *Commentaire sur Daniel*, VII, 17, p. 848.

157. R. LANDES, « Millenarismus absconditus », p. 374.

158. On se croirait revenu au temps du complot jésuite... Comment croire à ce vaste complot alors que les clercs à la fin du XI^e siècle lanceront les armées de la chrétienté à l'assaut de la Terre sainte, dans une entreprise aux perspectives nettement eschatologiques ?

R. Landes avance un argument complémentaire ¹⁵⁹. Les idées de saint Augustin ont triomphé mais cela ne prouve pas qu'elles étaient les plus répandues. Elles nous paraissent les plus rationnelles, mais cela ne signifie pas qu'elles représentaient l'opinion majoritaire du temps. La raison suffit-elle pour vaincre les peurs ? Dès lors les historiens actuels seraient victimes d'une illusion intellectuelle : croyant qu'Augustin avait raison, ils en déduiraient à tort qu'il représentait la pensée de ses contemporains. En outre il serait erroné de croire que le point de vue d'Augustin était majoritaire uniquement parce qu'on ne rencontre que lui dans les sources. R. Landes estime par conséquent que les clercs du Haut Moyen Âge, formés à l'école de la pensée augustinienne ne peuvent en rien nous informer sur les croyances populaires, majoritairement apocalyptiques ¹⁶⁰. Les conditions de publication des textes permettent aussi d'expliquer pourquoi les croyances millénaristes ne nous sont pas parvenues :

« même s'il y avait eu un moine surexcité qui enregistrât ses interprétations apocalyptiques des événements contemporains, son texte aurait eu peu de chances d'être copié et conservé par des moines qui se rendaient compte de son erreur » ¹⁶¹

Soit, mais l'inverse est aussi plausible et on en a d'ailleurs de nombreux exemples à propos des hérésies (il n'est pour s'en persuader que de penser à l'histoire du catharisme). Lorsque l'Église lutte contre une doctrine elle en présente les arguments (certes en les déformant ou en les réduisant) pour mieux les anéantir et surtout pour mettre en garde contre une possible résurgence : il faut connaître l'ennemi et le nommer pour le combattre. Notre problème avec les hérésies médiévales n'est pas d'en ignorer l'existence, c'est, trop souvent, de n'en percevoir le contenu qu'à travers le regard de leurs adversaires. Les débats théologiques ont fait l'objet de vives

159. Voir notamment « Millenarismus absconditus », p. 367-370.

160. « Ils avaient peu en commun avec les classes rustiques où le millénarisme a souvent tendance à se manifester. Le plus souvent, ils n'y prêtaient aucune attention », « Millenarismus absconditus », p. 370. Mais à partir de quelles données peut-on affirmer que les « classes rustiques » étaient majoritairement millénaristes ? R. Landes affirme que l'année 1000 était largement attendue et il cite comme preuves le passage de la comète de Halley en 989, les séismes, la chute des carolingiens entre 987 et 992. Nous reviendrons plus loin sur la lecture qu'il convient de faire de ces « signes ». Remarquons en attendant que le relevé de ces phénomènes n'a rien d'eschatologique et qu'il est interprété comme tel *a posteriori* par l'historien.

161. « Millenarismus absconditus », p. 372.

controverses : si les arguments des vaincus ne nous sont pas toujours parvenus, du moins savons-nous qu'ils s'opposaient aux vainqueurs. Bref, on nous a parfois caché leurs arguments, mais très rarement leur existence. Nous savons que l'Église lutta contre les écrits millénaristes aux III^e-IV^e siècle, et nous savons qu'elle les fit disparaître parce qu'elle les jugeait dangereux. Si l'Église a lutté contre la diffusion des idées millénaristes, elle n'a jamais cherché à cacher qu'elle luttait contre ces idées. R. Landes semble ici confondre les deux faits ¹⁶² et il interprète systématiquement comme anti-apocalyptique un texte qui est simplement non apocalyptique. D'autre part il étend à la période médiévale les comportements et les débats du Bas-Empire, mais rien ne permet de justifier la continuité ainsi supposée, tout plaide même en faveur de différences sensibles comme les travaux de P. Brown l'ont montré ¹⁶³. L'anachronisme n'est pas loin.

Une croyance universellement répandue parmi les couches populaires pouvait être étouffée, mais non occultée. Les trop rares indices de son existence ne permettent pas de conclure qu'ils sont les vestiges d'une masse de preuves, détruites par le mépris des clercs. Dès lors, si aux IX^e-XI^e siècles on ne trouve pas de traces de millénarisme, cela ne révèle pas un complot des clercs destiné à occulter l'existence de cette croyance. Cela signifie qu'elle était peu répandue. Certes, il est toujours possible d'affirmer que des noms, des hommes, des idées, illustrant telle ou telle hérésie, tel ou tel dogme ont été rayés de l'histoire par les vainqueurs. Le silence des sources serait dû à un effacement volontaire, effectué après coup, ex eventu, devant la non-réalisation des prophéties apocalyptiques. Mais c'est là pure supposition, qui attribue d'ailleurs aux clercs du Moyen Âge les moyens d'un « commissariat aux archives » que le XX^e siècle lui-même n'a pas totalement réalisé. Il n'y avait pas de « Big Brother » en l'an mil.

D'autre part, même si l'on admet que les chroniqueurs écrivant après l'an 1000 pouvaient difficilement annoncer la fin du monde pour cette date, cela n'explique pas pourquoi on ne dispose pas de textes d'auteurs morts avant l'an mil et qui auraient prédit la fin du monde pour cette année. Les structures nécessaires à une telle

162. La théorie du complot repose aussi sur l'histoire du comput, sur laquelle nous allons revenir.

163. P. BROWN, *L'essor du christianisme occidental*, Paris, 1997.

conspiration doivent en outre être dévoilées si l'on veut prouver l'existence du complot ; la validité d'une théorie se mesure à sa capacité de rendre compte d'elle-même, de sa cohérence interne comme de ses propres conséquences.

L'Église a combattu, et nous le savons par Abbon, Adson, Thietmar, dont les textes sont éloquents et non pas muets, la propagation d'idées apocalyptiques, mais, c'est à noter, souvent de manière préventive, au cas où des hommes se laisseraient aller à ressentir ou diffuser de telles frayeurs. Elle n'a pas dissimulé ce combat, mais si elle en parle peu, et il est important de constater la rareté de telles réfutations, c'est qu'elle n'a pas eu à vaincre de phénomènes de grande ampleur. D'autre part on ne voit pas très bien comment se concilie cette théorie du complot avec l'accumulation de signes, ouvertement apocalyptiques à ses yeux, que l'historien américain découvre dans les sources (où d'ailleurs ils ne sont absolument pas cachés, mais clairement rédigés) : qui aurait comploté si tout le monde croyait à l'arrivée de la fin des temps ?

Les historiens partisans de la conception positiviste seraient pourtant dans l'erreur et R. Landes n'a pas de mots assez durs à leur égard. Ses critiques sont parfois féroces, ainsi lorsqu'il écrit que les « déboulonneurs des terreurs » ont mal jugé Adhémar de Chabannes parce qu'ils avaient une connaissance limitée de son œuvre, qu'ils ne conçoivent les sentiments apocalyptiques qu'en termes de peur et qu'ils limitent leur analyse à la seule année 1000. Il leur reproche surtout de ne pas accorder d'importance à l'hostilité affirmée de la plupart des sources écrites envers les sentiments apocalyptiques. Pourquoi, se demande-t-il, accorder plus d'importance à Abbon de Fleury (qu'il qualifie de « *gun for hire* ») qu'au clerc parisien ou aux Lorrains propagateurs de croyances millénaristes qui se seraient répandues dans le monde entier (alors qu'Abbon paraît bien esseulé) ¹⁶⁴ ? Au total l'historien américain juge déficients voire inexistants les arguments des historiens positivistes, qui en outre demeurent imperméables à la nouvelle lecture des faits, en dépit de la publication d'une quantité de réfutations sérieuses ; ils continuent donc, déplore-t-il, à répéter « verbatim la même argumentation répétitive et fati-

164. R. LANDES, *Relics, Apocalypse...*, p. 287-288 et p. 294. L'argumentation est contradictoire : s'il y avait eu conspiration des clercs, Abbon n'aurait pas parlé des millénaristes dans un texte destiné à être lu à la cour.

guée »¹⁶⁵, et cela parce qu'ils n'aiment pas être obligés de jeter un doute radical sur leur documentation, ni de procéder à de déchirantes révisions. Bref, les « historiens “anti-terreurs” » « n'ont pas examiné sérieusement les sources »¹⁶⁶, ils refusent l'évidence que R. Landes revendique à l'appui de sa théorie. On peut se demander si au complot des clercs R. Landes ne serait pas tenté de joindre un complot des historiens anti-millénaristes.

b) le dossier des signes apocalyptiques

Affirmant que les études classiques suivies par les clercs (comput, grammaire...) étaient conçues comme un antidote à l'*Apocalypse*, l'historien américain développe cette idée d'un « millénarisme caché », qu'il faut traquer en dépit du silence apparent des sources :

« Plutôt qu'une réflexion fidèle de la situation, le discours écrit nous transmet une inversion voulue du discours oral ; et le peu d'apocalypticisme qui réussit à pénétrer le medium de l'écrit doit être pris comme le faible écho d'un phénomène bien plus large dans les conversations de l'époque »¹⁶⁸

Le phénoménal succès de Gerbert, issu d'une humble famille et devenu pape, s'expliquerait ainsi en raison de son habileté à tenir des discours qui ne disent rien de l'*Eschaton*¹⁶⁹. On disposerait en fait « d'un dossier des plus complets des signes d'une crise apocalyp-

165. *Idem*, p. 298.

166. « Neither in the case of Ademar, nor in that of the year 1000 have these historians seriously looked at the material and explained it differently », *op. cit.*, p. 299. Ainsi à propos de la vision du Christ en larmes d'Adhémar, il note que les historiens hostiles à ses idées ne veulent pas tenir compte du contexte de l'an 1010, alors qu'« ils savent que c'est une année de grandes frayeurs apocalyptiques », *op. cit.*, p. 300. R. Landes interprète ces larmes comme l'expression de la désolation du Christ devant la non-arrivée du Millénium ! Il paraît plus sage de penser que cette vision sert à montrer aux lecteurs d'Adhémar la souffrance du Christ à la suite de la destruction du Saint-Sépulchre.

167. « The alternative approach has one clear factor in its favor : it engages the evidence », *op. cit.*, p. 299. On ne voit pas comment concilier cette évidence et la nécessité de lire les sources « de biais » ou la critique faite aux positivistes dont R. Landes dit : « these historians insist, at times quite aggressively, on a most naive reading of the sources », *idem*, *ibid.* Qu'est-ce que l'évidence ?

168. « Millenarismus absconditus », p. 24. La même idée est formulée dans *Relics, Apocalypse...*, p. 298.

169. « His skill in discourse that said nothing about the Eschaton. Thus, the Pope of the year 1000 could guide all Christendom through a difficult moment without openly acknowledging why it was difficult », R. LANDES, *op. cit.*, p. 310. Il paraît difficile d'admettre cette lecture de la carrière de Gerbert, qui devrait son ascension à la lutte menée contre les foules millénaristes.

tique »¹⁷⁰. Au total les signes cachés, enfouis, seraient légion. Pêle-mêle y figureraient l'intérêt accru pour les questions de comput, les « efforts pour changer les calculs chronologiques de façon à brouiller la trace de l'année fatidique », la volonté de « traquer » l'an mil (ainsi les tables pascales démarrant ou s'arrêtant à cette année), les tentatives de détournement du message apocalyptique qui passent par la volonté de présenter le tournant du millénaire comme particulièrement heureux (allusion au « matin radieux » rapporté par Thietmar de Mersebourg), l'existence de troubles et de paniques comme celle qui frappa les troupes d'Otton le Grand lors d'une éclipse en 968, les pèlerinages et les processions pénitentielles de 1000 et 1033, le mouvement de la paix de Dieu, la mention dans les chroniques des séismes, comètes et autres prodiges, la volonté d'éliminer hérétiques et déviants ou encore la recherche d'une date de remplacement, ainsi chez Glaber l'année 1033 volant à la rescousse des adventistes déçus par le passage sans heurts de l'année 1000.

La liste impressionne par sa longueur et sa variété. Malheureusement, plusieurs aspects sont contradictoires : on ne peut ainsi à la fois rechercher l'an mil, lui accorder une place bien visible dans des tables pascales et modifier le comput de façon à l'évacuer de la conscience en l'enfouissant dans le passé. La plupart des faits relevés ci-dessus sont susceptibles d'être interprétés sans faire appel à une quelconque crise apocalyptique. Les peurs manifestées par des foules lors d'éclipses¹⁷¹, de tremblements de terre, d'invasions s'expliquent elles aussi fort bien en raison de la nature des phénomènes, elles ne signifient pas pour autant que leurs sujets redoutent la fin du monde (mais plus vraisemblablement leur propre mort) et lorsqu'elles débouchent sur l'expression de craintes eschatologiques, on voit aussitôt les clercs se faire rassurants et rappeler que nul ne peut

170. R. LANDES, « Millenarismus absconditus », p. 16.

171. Les éclipses ont provoqué des peurs, voire d'authentiques paniques, mais lorsque l'Église relate ces phénomènes elle met en garde contre ces réactions effrayées dans lesquelles elle voit avant tout la permanence de croyances païennes. Les *Dicta de singulis libris canonicis* de Pirmin de Reichenau (mort en 753) sont ainsi très clairs à ce sujet : « Luna quando obscuratur, nolite clamores emittere » (c. 22, éd. G. Jecker, *Die Heimat des heiligen Pirmin, des Apostels der Alamannen*, Münster, 1927, p. 33-73). Il ne faut donc pas interpréter de manière systématiquement eschatologique ces paniques, ni leur description et leur condamnation dans les sources ecclésiastiques.

connaître la date de la fin des temps ¹⁷². En outre, la lutte contre les hérétiques est de tous les temps et on notera que la multiplication des hérésies date du premier quart du XI^e siècle. La mention des prodiges dans les écrits des chroniqueurs n'est pas assortie de commentaires apocalyptiques. Enfin, pèlerinages et processions relèvent de mentalités pénitentielles, d'aspirations à vivre et mourir là où ont vécu le Christ ou les Apôtres. Il est plus raisonnable d'y lire la soif de vivre les temps des origines que d'anticiper ceux de la fin du monde. Vouloir mourir à Jérusalem pour y être enterré ne signifie pas que l'on croit à l'imminence du Jugement dernier.

Y a-t-il signe s'il n'y a pas interprétation ? Lorsque Grégoire le Grand dresse sa célèbre liste des signes annonciateurs de la fin des temps (y figurent pêle-mêle les tempêtes, les guerres, les famines, les pestes, les tremblements de terre, bref tous les maux qui peuvent accabler l'homme), il procure aux hommes des siècles à venir une grille de lecture, dans le but explicite de les conduire à faire pénitence ¹⁷³. Libre à eux par la suite de l'utiliser ou non, mais la mention

172. Remarquons que dans les textes du Bas-Empire les signes les plus nets de la fin des temps étaient l'arrêt de la course des astres dans le ciel, la mer cessant d'être navigable, le monde mis sens dessus-dessous. De nombreuses remarques et d'abondantes références sur ce thème sont à exploiter dans la thèse inédite de B. FAUVARQUE, *Fin de Rome, fin du monde ? L'évolution des conceptions eschatologiques de la fin de Rome de Marc Aurèle à Anastase*, Université de Paris IV, Sorbonne, 3 vol, 1994, 766 p.

173. Au sujet de l'eschatologie de Grégoire le Grand, consulter l'ouvrage de Cl. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, 1977. Dans ses *Moralia in Job*, dans ses *Homélies sur l'Évangile*, Grégoire le Grand insiste : il invite ses auditeurs à faire pénitence et à être vigilants. Dans les *Dialogues*, il lit la multiplication des phénomènes surnaturels comme la révélation anticipée de la fin du monde : « Notre Seigneur et rédempteur nous fait voir les malheurs précurseurs de la ruine du monde pour que nous soyons d'autant moins bouleversés par ces événements à venir que nous les aurons connus d'avance » (traduction empruntée à Cl. Dagens, p. 352). La liste des signes figure dans les *Homélies sur l'Évangile*, 1,1,1, PL, 76, 1078 B-C. : les nations se dressent les unes contre les autres, les hommes supportent sans arrêt des épidémies ; des signes apparaissent dans le soleil, la lune et les étoiles... Cl. Dagens souligne le fait que Grégoire le Grand est convaincu de vivre non les derniers temps mais l'époque qui les précède immédiatement et où se manifestent les préambules de la fin (*op. cit.*, p. 357). Quand il parle des signes de la fin les préoccupations de Grégoire le Grand sont avant tout pastorales. Ces signes avant-coureurs sont d'abord des avertissements salutaires. Ainsi dans sa lettre de 601 à Ethelbert de Kent il rappelle quels sont les signes précurseurs de la fin : variation d'atmosphère, signes terrifiants venant du ciel, tempêtes qui bouleversent l'ordre des saisons, famines épidémies, séismes. Mais ce serait une erreur de croire que le pape était persuadé de l'imminence de la fin ; comme le note Cl. Dagens, c'est l'intention de Grégoire qui compte : en l'occurrence il fait œuvre de pasteur, c'est donc en vue

dans une chronique ou des annales de l'un ou l'autre de ces signes ne prouve pas que leur rédacteur les ait associés à une crainte ou un espoir eschatologiques, a fortiori s'il n'assortit cette mention d'aucun commentaire apocalyptique. On peut donc repérer tous ces signes, les assembler bout à bout et construire un corpus supposé cohérent, mais l'on n'aura ainsi rien prouvé. Sans interprétation le signe est vide de sens. L'extrapolation est une erreur de raisonnement. Relever le passage d'une comète, signaler un tremblement de terre ou se faire l'écho d'une chute de pluie de sang ne signifie rien de plus qu'une simple constatation d'un phénomène sortant de l'ordinaire. Dans la liste de Grégoire le Grand, parmi les signes de la fin des temps figure le tremblement de terre, mais tout tremblement de terre mentionné dans les sources n'est pas ipso facto perçu comme un signe de la fin des temps. Par conséquent repérer ces signes dans les sources n'équivaut pas à repérer des angoisses eschatologiques ¹⁷⁴.

c) Les changements de comput

Dans l'Antiquité, où l'on croyait communément que le monde devait durer 6000 ans, Hippolyte plaça la naissance du Christ en 5500 *anno mundi*, avant que Jérôme, à la suite d'Eusèbe de Césarée, ne la situe en 5199, ce qui permettait de reporter la fin des temps aux alentours de l'an 800. Mais les spéculations eschatologiques liées au comput cessèrent assez vite après que saint Augustin eût défini la

de la conversion des Angles et d'Ethelbert qu'il fait intervenir la perspective du Jugement Dernier, ce que montre parfaitement la suite de la lettre (traduction empruntée à Cl. Dagens, *op. cit.*, p. 382) : « Si vous voyez certains de ces signes se produire dans votre pays, que votre esprit ne se trouble en aucune façon car ces signes concernant la fin du monde nous sont envoyés par avance pour nous indiquer le devoir qui est le nôtre de nous préoccuper de nos âmes, d'attendre l'heure de la mort, de nous trouver prêts au jugement à venir grâce à nos bonnes actions (...) ». Tout moine, tout clerc utilisant les œuvres de Grégoire le Grand au Moyen Âge ne pouvait en ignorer le contenu exact, les intentions réelles ni se méprendre à leur sujet. Ceux qui reprenaient la liste des signes ultimes dressée par le pape savaient bien dans quelle perspective elle avait été rédigée.

174. R. Landes les associe systématiquement à l'expression de croyances millénaristes. Ainsi à propos du relevé de tremblements de terre, d'éclipses et de signes célestes chez les chroniqueurs du V^e siècle ; « Millenarismus absconditus », p. 367-368. Il affirme qu'« il faut donc se familiariser avec ces signes avant-coureurs de la fin des temps tels que l'homme médiéval les comprenait ? » (R. Landes, « Millenarismus absconditus », p. 374). Pour la survie des computs eschatologiques au V^e siècle se reporter aux chapitres très clairs de H. INGLEBERT, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 1996, p. 595-622.

période de 1000 ans comme étant la période en cours, dont la durée n'était pas nécessairement de 1000 ans. Le monde n'était dès lors plus censé durer 6000 ans mais six âges, dont le sixième était d'une durée indéterminée, ce qui n'empêchait pas les théologiens ou les computistes de continuer à procéder à des calculs, voire à proposer des modifications importantes. A propos de ces changements de comput, les arguments avancés par R. Landes ne sont pas convaincants. Dès que l'on modifie le comput, par exemple lorsque Bède le Vénérable propose d'adopter l'ère de l'Incarnation, ou lorsqu'Abbon de Fleury reprend celui de Denys et en décale les dates de 20 ans, ce serait, selon l'historien américain, dans le but de repousser à une échéance plus lointaine l'heure de la fin des temps. Cette démarche fut effectivement adoptée aux III^e-IV^e siècles mais rien ne permet de prouver qu'elle présida aux travaux des computistes de la fin du Haut Moyen Âge. On sait en fait que l'ère de l'Incarnation fut adoptée peu à peu, sans aucun rapport avec l'échéance du millénaire de l'Incarnation ou de la Passion. D'autre part la « fièvre computistique »¹⁷⁵ qui s'empare des clercs à la fin du X^e siècle et dure jusqu'au XII^e siècle est directement liée à des problèmes arithmétiques. Bède avait noté que l'année adoptée par Denys comme étant celle de la mort du Christ, le 27 mars — jour de la Résurrection — ne tombait pas un dimanche. L'Évangile et le comput se contredisaient : il fallait remédier à cet état de fait et c'est ce à quoi s'attelèrent plusieurs computistes.

En fait, lorsqu'on lit les textes, les modifications de comput n'apparaissent jamais reliées par leurs auteurs à des préoccupations eschatologiques¹⁷⁶. Bède le Vénérable avait donné les raisons de son choix, l'adoption de l'ère de l'Incarnation :

175. L'expression est due à B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*, Paris, 1980, p. 152. B. Guenée livre en quelques pages d'une clarté lumineuse l'essentiel de ce qu'il y a à savoir sur les problèmes de comput (p. 148-164).

176. Nous avons l'intention de débattre plus amplement de ce problème dans un ouvrage à paraître, aussi ne donnons-nous ici que principales conclusions de notre étude. Selon R. Landes, le projet des computistes aurait toujours été de dater la fin du monde et non ses origines, cf *Relics, Apocalypse...*, p. 291 (« the purpose of christian chronology had ever been to date not the beginning but the End »). Les phénomènes de censure et d'occultation de l'apocalyptique, associés à des modifications de comput sont attestées chez les Juifs au moment de la recrudescence messianique des années 200-202, instaurant l'idée que le monde dure 6 millénaires et que le 6^e est un temps de repos. Sans doute R. Landes y a-t-il puisé son idée du complot des clercs.

« Mais le vénérable abbé de Rome, Denys, doté d'une science remarquable de l'une et l'autre langue, la grecque comme la latine, inscrivant les cycles de Pâques, refusa, de son propre aveu, que leur soit rattachée la mémoire de l'impie et du persécuteur, mais choisit au contraire de marquer le décompte des ans à partir de l'Incarnation de notre seigneur Jésus Christ, dans la mesure où l'origine de notre espoir apparaîtrait plus nettement, ainsi la source du rachat du genre humain, c'est-à-dire la Passion de notre rédempteur, resplendirait avec plus d'évidence. »¹⁷⁷

Il ne s'agit donc pas de lutter contre les spéculations ou les espoirs millénaristes, mais tout simplement de rendre hommage au Christ.

Bède qui place l'Incarnation en 3952 *anno mundi* précise bien que si le monde dure 6 âges, ces six âges ne forment pas un total de 6000 ans. Aussi les calculs élaborés par R. Landes sont-ils faux. L'historien américain estime que Bède avait recalculé la date de l'Incarnation pour décaler celle de la fin du monde en 2048 ($-3952 + 6000 = 2048$). Or nulle part Bède n'effectue ce calcul et ses remarques ôtent toute légitimité à l'entreprise de R. Landes. Celui-ci s'étonne par ailleurs que l'Eglise ait conservé l'ère de l'Incarnation alors que l'an mil marquait la fin de la période de 1000 ans ouverte depuis l'Incarnation et il s'étonne aussi que l'on n'ait pas procédé à un nouveau changement de comput pour décaler dans le futur la date de la fin des temps :

« Assistons-nous à la plus difficile des dates apocalyptiques du premier millénaire chrétien, date selon un système qu'on ne pouvait pas éliminer. La bombe à retardement était-elle déjà désamorcée en 1000 ? Ou a-t-elle enfin explosé ? »¹⁷⁸

C'est oublier d'une part les calculs auxquels il vient de se livrer : il ne pouvait y avoir deux dates différentes de la fin du monde : 1000

177. Bède le Vénérable, *De temporum ratione*, PL., t. 90, col. 492 A : *Sed Dionysius venerabilis abbas Romanae urbis, et utriusque linguae graecae videlicet ac latinae non ignobili praeditus scientia, paschales scribens circulos, noluit eis, sicut ipse testatur, memoriam impii et persecutoris innectere, sed magis elegit ab Incarnatione Domini nostri Jesu Christi annorum tempora praenotare, quatenus exordium spei nostrae notius nobis existeret, et causa reparationis humanae, id est, passio Redemptoris nostri evidentius eluceret.*

178. R. LANDES, *op. cit.*, p. 15. Dans *Relics, Apocalypse...*, R. Landes revient sur ce point et avance l'idée que Bède aurait « implicitement » proposé 1000 comme nouvelle date de la fin du monde tout en cherchant à repousser loin dans l'avenir la date ultime : « Bede's calculations were pointedly aimed at avoiding the second advent of a millennial year 6000 », p. 291.

et 2048 ; aucune, on le sait, n'était officiellement fixée. C'est d'autre part négliger l'impact de l'enseignement de saint Augustin que l'Eglise a fait sien et qui donne de 1000 une lecture symbolique. Cette bombe à retardement n'existe que dans l'imaginaire de l'historien. R. Landes avance néanmoins un argument supplémentaire. D'après les computs précédents, 500 et 800 *anno domini* étaient les dates annoncées de la fin des temps. Constatant que ces années ont connu à la fois des troubles millénaristes¹⁷⁹ et le silence des sources, il en conclut :

« Dans ces matières, silence des textes n'est pas forcément silence des paroles. Vu les silences littéraires qui ont entouré les deux années 6000 (*anno mundi*) c'est-à-dire 500 et 801 *anno domini*, c'est une conclusion trop facile. Ces deux millénaires prouvent que nos clercs lettrés pouvaient tenter et réussir le coup d'une conspiration du silence »¹⁸⁰.

De nouveau la thèse n'est pas démontrée : les frayeurs millénaristes n'apparaissent guère dans les sources en 500, encore moins en 800. Le raisonnement par analogie ne suffit pas non plus. Le parallèle entre les « silences » de 800 et de 1000 n'implique pas la similitude

179. S'agissant de l'année 800 la thèse de R. Landes est pour le moins étrange et réfutée par les sources : « Charlemagne et sa cour savaient-ils qu'ils vivaient en l'an 6000 ? Assurément », R. LANDES, « Millenarismus absconditus », p. 13. Idée déjà exprimée dans sa contribution : « Chronological millenarianism and Charlemagne's imperial coronation », *Visions médiévales de la fin du monde*, Congrès de Louvain, 1984. Pourtant les diplômes carolingiens suivent le comput de Bède. On dispose certes de manuscrits qui mettent en parallèle les deux computs : cela autorise-t-il à penser que le module des 6000 ans était toujours présent à l'esprit des contemporains et qu'ils pensaient vivre en 800 la fin des temps ? Poursuivant, R. Landes estime enfin que « ceux qui ne voient dans la liste des prodiges et augures qui annoncèrent la mort de Charlemagne qu'une allusion savante à Suétone, auront du mal à comprendre les forces qui déchirèrent l'Empire en peu de temps. » L'historien se ferait-il lui aussi millénariste et croirait-il aux signes et aux prodiges rapportés par Eginhard ? Il affirme également que : « Une analyse qui ne voit pas que c'est en 5998 que le pape a été chassé de Rome, et en 5999 que l'empereur byzantin a été déposé par une femme et qu'à l'aube de l'an 6000 comme le remarque subtilement Alcuin rien n'assurait la continuité de l'empire romain (Ep. 174 MGH Ep. IV, p. 288) est loin de pénétrer la pensée de l'époque », R. LANDES, *op. cit.*, p. 13.

180. *op. cit.*, p. 16. R. Landes critique ceux qui estiment qu'une telle conspiration étant impossible à réaliser n'a donc jamais eu lieu, et il y voit la preuve que la conspiration a bien fonctionné. L'argumentation *e silentio* opère ici sur deux étages : d'abord la conspiration du silence expliquant que nos sources soient muettes, ensuite l'argument de la conspiration utilisé comme sa propre preuve ; en quelque sorte, « il y a eu complot, la preuve en est que personne ne peut prouver qu'il y a eu complot »...Y a-t-il dès lors quoi que ce soit d'impossible à prouver ?

des causes de ces silences. Partir du principe que s'il y a terreurs, il y a silence des clercs, puis déduire du silence des sources l'existence des terreurs est abusif. D'autre part encore une fois, rien ne prouve que les changements de comput aient eu lieu pour des motifs anti-apocalyptiques. Il n'y en a d'ailleurs pas en 800, et les tentatives d'Abbon au début du XI^e siècle (ou celles d'Hériger de Lobbes) sont assez isolées, sans compter le fait qu'elles sont clairement liées à ses travaux d'arithméticien ¹⁸¹. Autrement dit, à la fin du X^e siècle, l'Eglise ne juge pas nécessaire de décaler la chronologie de Denys et ainsi d'évacuer le problème qu'aurait posé l'an mil. Il est sans doute dès lors sage de juger que l'an mil ne posait pas de problème particulier bien que R. Landes y décèle une nouvelle trace du complot. S'il y avait eu complot, les calculs d'Abbon se seraient imposés !

Enfin, il ne semble pas que les chrétiens de l'Antiquité tardive ou du Moyen Âge aient pu oser penser que par leurs simples calculs ils amèneraient Dieu à reculer l'heure des derniers temps. Aussi les modifications de comput doivent-elles être reliées aux recherches des computistes plus qu'au souci de modifier le calendrier dans l'intention aléatoire et présomptueuse de faire reculer la fin du monde. La seule réponse apportée par l'Eglise aux craintes millénaristes n'était pas un report de la date ultime, mais l'affirmation sans cesse répétée que nul ne connaissait cette date. En somme, le silence sans la conspiration.

d) les clercs contre le peuple ? L'anthropologie au secours des lectures millénaristes

Toujours dans le but d'éclairer le silence des sources, R. Landes porte son attention sur le contexte général du temps qui aurait été propice à l'éclosion de fièvres millénaristes. Utilisant les travaux des anthropologues sur les mouvements adventistes, il rappelle que ces mouvements se développent chaque fois dans des contextes politiques et économiques bien précis : déracinement ou effondrement social, économique et surtout culturel, désastres naturels et conflit fondamental entre deux types de société, dont l'un est évolué, doté de structures politiques liées à une culture écrite, et dont l'autre est

181. Sur l'œuvre scientifique d'Abbon, A. van DE VYVER, « Les œuvres inédites d'Abbon de Fleury », *Revue bénédictine*, 47, 1935, p. 125-169.

« primitif », caractérisé par des structures tribales, fondé sur une culture orale ¹⁸².

L'application des découvertes des anthropologues à la société médiévale trouve ici ses limites. Il est pour le moins difficile de repérer des structures tribales dans l'Europe de l'an mil. Les rapports entre l'écrit et l'oral ne sont pas ceux d'une opposition ni d'une altérité radicale. La société médiévale n'est pas divisée en deux mondes que tout distinguerait, l'un associé à la culture écrite, l'autre dominé par l'oralité. La plupart des textes étaient rédigés pour être lus en public, à haute voix ; l'écrit n'était bien souvent que le support de la voix. Les fidèles n'avaient guère accès aux Écritures Saintes que par l'intermédiaire de la parole des clercs. Par ailleurs le monde des lettrés, des élites, continuait d'accorder une grande place au domaine oral, à celui des gestes et des rites, et ce dans des secteurs aussi importants que la liturgie ou la justice ¹⁸³.

Les études des anthropologues et des sociologues sur les mouvements millénaristes du XX^e siècle ont porté sur des faits réels, des explosions messianiques collectives qui ont laissé des traces. Si elles concordent dans leurs analyses des composantes et des motivations de ces mouvements, elles ne peuvent être appliquées là où les sources ne décèlent pas de phénomènes collectifs similaires ¹⁸⁴. En revanche les travaux des anthropologues nous montrent bien qu'il n'y a pas d'explosion millénariste qui ne soit accompagnée de

182. R. LANDES, *op. cit.*, p. 356. Les termes de déracinement et d'effondrement social ne sont pas adaptés à la société des X^e-XI^e siècles même en acceptant la thèse de la mutation féodale ; l'Allemagne connaît ainsi le règne des Ottoniens et la restauration impériale. L'archéologie ne relève guère de traces de destructions violentes et le phénomène de l'*incastellamento* prouve davantage l'encadrement des hommes que leur isolement et leur abandon.

183. Lire à ce sujet les remarques pénétrantes d'O. GUYOTJEANNIN, « Penuria scriptorum : le mythe de l'anarchie documentaire dans la France du nord (X^e-première moitié du XI^e siècle) », *Bibliothèque de l'école des Chartes*, t. 155, 1997, p. 11-44. Avec force l'auteur rappelle (p. 13) qu'« Il faut, surtout, cesser de poser 'l'écrit' comme antithèse de 'l'oral' (ou du geste), pour analyser des configurations mouvantes où seules varient la part de l'un et de l'autre, placés en situation de complémentarité, voire d'interdépendance, plutôt que d'antagonisme ».

184. Un très bon dossier, assorti d'une analyse comparatiste extrêmement utile, est fourni par W. MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris, 1968, 389 p. On y trouve une étude détaillée des structures mythiques et psychologiques des mouvements millénaristes et messianiques. B. SAURA, *Les bûchers de Faaité*, Papeete, 1990, présente une étude très intéressante d'une explosion apocalyptique récente (les événements de Faaité se sont produits en septembre 1987).

l'émergence de leaders charismatiques, de personnages prophétiques, doués de pouvoirs thaumaturgiques ou de capacités visionnaires. Aux alentours de l'an mil, et contrairement à ce que l'on sait pour d'autres périodes du Moyen Âge, de telles figures n'apparaissent pas ¹⁸⁵.

Les anthropologues nous invitent d'autre part à réfléchir à la notion même de « mouvement ». S'agissant de phénomènes collectifs, un tel terme n'est pas innocent et ne peut être assimilé à la simple mobilité des hommes. Un mouvement comme celui des pèlerinages suppose des structures d'encadrement. Si des foules entières se déplacent pour se rendre à Jérusalem, les autorités sont au courant, le ravitaillement et le transport sont assurés et la spontanéité impossible dans le long terme, d'autant que le voyage prend plusieurs mois. Par conséquent l'Église connaît bien les pèlerins et leurs aspirations. Aussi la thèse de la conspiration ne tient-elle pas. Puisque les clercs nous renseignent sur l'existence de cette dévotion populaire, sans nous parler de frayeurs ou d'attentes eschatologiques, elle devait en être exempte. Si, au contraire, ils avaient tenu à dissimuler d'éventuelles composantes eschatologiques (l'auraient-ils pu ?), ils auraient été conduits ou bien à ne rien dire des pèlerinages ou bien à s'opposer vigoureusement aux pèlerins.

Les sources ne nous renseignant pas de façon directe sur les croyances populaires il est risqué de prétendre en connaître le contenu. Les masses populaires seraient irrationnelles et sujettes aux angoisses eschatologiques ? Mais lorsque des processions tournent au délire collectif, les chroniqueurs qui nous en informent montrent bien que toutes les catégories sociales sont contaminées et que les clercs ou les moines n'y échappent pas, bien au contraire. C'est ce que l'on peut lire chez Eginhard, Adhémar de Chabannes, dans le récit de la procession de Saint-Agill comme dans la description des miracles de sainte Foy. Le fossé entre une émotivité, une réceptivité au merveilleux populaires et une rationalité des élites cléricales est une pétition de principe, voire un anachronisme, qui ne trouve guère d'appui dans les sources, d'autant

185. Les mouvements de l'Alleluia de 1233 par exemple, ou la célèbre tentative d'usurpation messianique de Tile Kolup lors du règne de Rodolphe de Habsbourg en 1285.

qu'avant la réforme grégorienne clercs et laïcs ne vivent pas dans deux mondes à part ¹⁸⁶.

Il faut donc remettre en cause le schéma bi-partite : élites lettrées / peuple superstitieux. Il est erroné de considérer comme « lettré » tout comportement « rationnel » et « populaire » toute « superstition ». Le bon sens est la chose du monde la mieux — ou la moins bien — partagée. Le culte des saints peut être d'origine populaire mais il peut aussi fort bien avoir été lancé par les moines, être le produit d'initiatives des élites locales. Bref ce culte ou les dévotions qui s'attachent aux reliques ne sont pas nécessairement l'expression de l'invasion d'une culture populaire mais aussi un moyen d'action classique du clergé sur le peuple. La société médiévale n'est pas susceptible de la même modélisation que les sociétés dites primitives, même si l'anthropologie peut aider l'historien à la comprendre.

5) Une révolution millénariste ?

Si l'on admet l'exactitude des conclusions de J. Fried et R. Landes, il reste néanmoins à justifier ces peurs, à trouver une explication logique à ces angoisses. L'Église n'en est plus responsable : la République laïque étant affermie, il n'est plus besoin de polémiquer contre les clercs rapaces, matois et sournois. L'explication des angoisses gît désormais dans l'immense trouble social de la « mutation féodale » : opprimés, violentés et pillés par les chevaliers, dépourvus de toute protection royale ou même princière, conscients de l'écroulement des valeurs d'ordre de l'univers carolingien, clercs, bourgeois et paysans se seraient réfugiés auprès des saints, de leurs reliques, et auraient lu les désordres de leur temps comme les manifestations des agissements de l'Antichrist et donc comme les signes de l'approche du Jugement dernier. Refus de l'oppression, attentes eschatologiques et mouvements de la Paix de Dieu auraient ainsi été des faces différentes d'un même processus ; les mouvements apocalyptiques seraient la forme religieuse d'une vaste

186. C'est néanmoins ce qu'affirme R. LANDES : « [les clercs] vivent dans un monde à part », *op. cit.*, p. 370. On peut lui opposer le point de vue d'A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, 2^e éd., Paris, 1994, p. 32 : « Le processus de sécularisation, déjà entamé au IX^e siècle, s'accéléra avec la montée de la féodalité (...) et le genre de vie des clercs se rapprocha de plus en plus de celui des fidèles. » Les sources montrent d'abondance l'osmose existant entre les deux catégories.

protestation sociale contre la prise du pouvoir par les féodaux. Décrivant l'ambiance survoltée des assemblées de paix du début du XI^e siècle, J.-P. Poly la justifie par la mise en place de la « terreur féodale »¹⁸⁷. Désordres et troubles sociaux, violences chevaleresques sont à tel point répandus qu'ils sont interprétés comme des signes de la proximité de la fin du monde :

« Tout cela, les meurtres, les rapines et les idoles, la vacance du pouvoir royal précédant la venue de l'antéchrist, et les prodiges célestes où la nature elle-même annonçait la fin, les gens du X^e siècle croyaient le voir se réaliser sous leurs yeux »¹⁸⁸.

Lors des assemblées de paix, les reliques circulent, les clercs inventent l'arrivée en Gaule d'apôtres fondateurs des églises où se rassemblent les victimes des brutalités féodales, et les foules promènent les images des saints en de convulsives processions :

« un vaste et souterrain réservoir de sacré, crevant la mince croûte d'orthodoxie religieuse s'épanchait au grand jour pour briser par une contre-terreur imaginaire, les coeurs de fer de la chevalerie »¹⁸⁹.

Remarquons que les partisans de cette interprétation sont moins circonspects que J. Fried : P. Bonnassie¹⁹⁰ ou J. P. Poly parlent ouvertement des terreurs de l'an mil. Un lien est donc établi entre l'atmosphère apocalyptique et l'existence de mouvements consciemment eschatologiques et révolutionnaires, lien qu'exprime avec clarté J. P. Poly en parlant de « cette dissidence diffuse mais fondamentale

187. J. P. POLY, « Le commencement et la fin. La crise de l'an mil chez ses contemporains », in C. DUHAMEL-AMADO et G. LOBRICHON, *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, Bruxelles, 1996, p. 191-216. Article incisif, aux formules percutantes, (« ignorant que les terreurs de l'an mil n'étaient qu'une invention de l'historiographie romantique, les gens de Sens se mirent à millénariser ») mais dont ni les déductions, ni les conclusions ne semblent assurées.

188. J. P. POLY, « Le commencement et la fin... », p. 194.

189. *idem, ibid.*

190. P. BONNASSIE et R. LANDES, « Une nouvelle hérésie est née dans le monde », *Les sociétés méridionales autour de l'an mille*, Paris, 1992, p. 435-459. Les auteurs brossent un tableau apocalyptique de la condition des hommes au moment du déclenchement de la Paix de Dieu : « la paix est sans cesse violée, la loi du plus fort l'emporte... La paix de Dieu est une immense protestation contre les violences... [on assiste à] des cortèges interminables, des rassemblements gigantesques, à la communion des foules dans un appel angoissé aux saints » et pour finir les auteurs concluent à « un mouvement unanimiste et messianique ».

qui portait les terreurs de l'an mille »¹⁹¹, dissidence qu'il dépeint sous les traits d'« un millénarisme judaïsant ». Les mouvements millénaristes, « néo-judaïques ou néo-manichéen » (J. P. Poly fait ici allusion à l'hérésie d'Orléans) « servent de forme à la révolution urbaine naissante »¹⁹².

L'historiographie des terreurs de l'an mille est ainsi résumée par J. P. Poly : les historiens « scientistes » ont vu dans l'existence de ces terreurs une « manifestation de la sottise médiévale »¹⁹³ et la cause des désordres du tournant du siècle. Leurs successeurs ont nié l'existence de ces terreurs, réhabilitant au passage la santé mentale des hommes du X^e siècle. En fait, il faudrait, écrit J. P. Poly, admettre que les hommes du X^e siècle ne sont pas aussi idiots que les historiens positivistes se plaisaient à l'imaginer. Ce sont les bouleversements politiques et sociaux qui ont provoqué les frayeurs millénaristes. Dès lors volerait en éclats la thèse de l'historiographie actuelle qui en était venue, par réaction, par rejet envers l'attitude condescendante des historiens « scientistes », « à nier l'existence de sentiments millénaristes en l'an mil, traitant par prétérition les textes où ils s'expriment »¹⁹⁴ : on aurait en quelque sorte refusé d'admettre l'existence des terreurs par souci de ne pas faire passer les hommes de l'an mille pour des imbéciles. Leur intelligence, que tant de preuves intellectuelles, politiques ou économiques, établissent serait incompatible avec des frayeurs apocalyptiques. J. P. Poly rejette cette attitude et s'efforce de montrer qu'il n'en est rien.

191. J. P. POLY, *op. cit.*, p. 193. Il oppose ces mouvements « dissidents » à l'attitude de Fulbert de Chartres qui prêche en 1006 contre les juifs et donc développe une argumentation totalitaire : « à la menace de la dissidence, il est répondu par le mirage d'une unité totale, déjà totalitaire », *op. cit.*, p. 207. L'anachronisme n'est peut-être pas ici évité.

192. Il y voit la préfiguration de la réforme protestante telle que la caractérisait M. Weber et l'hérésie de Sens de 1008 lui semble être « la première des étapes qui scandent l'ascension de la bourgeoisie », *op. cit.*, p. 209.

193. J'emprunte la formule à J. P. Poly, p. 194, bien qu'elle pose un problème : le mouvement des historiens « scientistes » n'est pas uniquement composé de ceux qui raillèrent les hommes du Moyen Âge en raison de leur crédulité, mais a surtout donné naissance aux historiens positivistes, qui ont mis à mal la légende des terreurs de l'an mil. Ceux que J. P. Poly dénonce sont plutôt représentés par le Cardinal Baronius ! Il ne faut pas confondre l'attitude scientifique, sceptique, adoptée envers des mythes en définitive inventés par d'autres historiens et le mépris envers les foules par trop crédules. Il semble qu'en limitant à ce mépris l'attitude positiviste on cherche en fait à la dénigrer, en passant ainsi sous silence les mérites de sa critique des sources.

194. *idem*, p. 194.

De nos jours, en France, le débat sur les peurs de l'an mille, ou les angoisses eschatologiques de la période 950-1040, vient donc recouper celui de la « mutation féodale » opposant vigoureusement J. P. Poly ou P. Bonnassie d'une part, et D. Barthélémy d'autre part. Il n'entre pas dans mon propos de traiter de ce thème. Toutefois ses liens avec la question des terreurs ne peuvent être écartés. L'existence de craintes eschatologiques viendrait évidemment servir la cause des tenants de la théorie « mutationniste » dans la mesure où on ne conçoit pas de vaste ébranlement social sans répercussions religieuses, surtout à une époque où le christianisme imprègne la vie quotidienne, dans une société que l'on peut considérer comme « saturée de religieux »¹⁹⁵. En quelque sorte, il s'agirait de confirmer sinon de prouver l'existence d'un phénomène par ses effets. En revanche, l'absence de grave crise religieuse pourrait conforter ceux qui ne croient pas à l'existence d'une crise sociale, ni à l'émergence brutale de la « féodalité ». A l'intersection des deux questions, à la rencontre des faits sociaux et des comportements religieux, se trouve le phénomène-clé de la Paix de Dieu, qui a fait l'objet de multiples études et d'interprétations contradictoires¹⁹⁶.

Mouvement lancé par l'Église, la Paix de Dieu visait avant tout à la protéger des rapines des chevaliers. Elle fut surtout, selon la formule d'A. Luchaire, la paix des serviteurs de Dieu¹⁹⁷. Le problème

195. « Pour un historien matérialiste de l'imaginaire, l'établissement de la féodalité explique l'an mil et l'imaginaire de ses terreurs », J. P. POLY, *op. cit.*, p. 94.

196. Dans une abondante bibliographie, antagoniste à souhait, je me contenterai de renvoyer à quelques titres : H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart, 1964 (Schriften der MGH, 20) ; G. DUBY, « Les laïcs et la paix de Dieu » (1966), repris dans *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, 1973, p. 227-249 ; R. LANDES, « La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques », *Annales ESC*, 1991, p. 573-593 ; H. W. GOETZ, « La paix de Dieu en France autour de l'an mil : fondements et objectifs, diffusion et participants », *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil*, Paris, 1992 ; D. BARTHÉLÉMY, « La paix de Dieu dans son contexte (989-1041) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1997, p. 3-35.

197. *Les premiers Capétiens (987-1137)*, dans E. LAVISSE, *Histoire de France*, t. II, 2^e partie, Paris, 1911, p. 133. C'est très visible dans les actes du concile de Toulouse (16 mai 1027) où l'on voit clairement la préoccupation fondamentale des ecclésiastiques : rétablir l'autorité et la hiérarchie au sein de l'Eglise. Consulter la traduction donnée par E. MAGNOU-NORTIER, *La société laïque dans la province ecclésiastique de Narbonne, de la fin du VIII^e à la fin du XI^e siècle*, Toulouse, 1974, p. 615-616.

étant de déterminer si la violence qu'elle dénonçait fut si terrible et l'enthousiasme populaire devant les reliques si fort ? Après tout ce sont les moines qui nous l'affirment. Ce fut G. Duby qui, dans *La société mâconnaise*, introduisit un thème nouveau : celui de la crise des institutions et de la société entre 980 et 1030. Dans cette optique, la paix de Dieu était une réponse, un antidote à cette crise. Selon D. Barthélémy, toutefois, cette nouvelle interprétation de la paix de Dieu serait la seule preuve événementielle de l'existence de la crise. Et la société de ce temps serait bien plus complexe que ne le laisse entendre l'adjectif réducteur de « féodale ». Mais G. Duby insistait également sur la dimension religieuse, pénitentielle, accrue des années 1020 « au sein d'une propagande de purification universelle, suscitée par l'approche du millénaire de la Passion et par l'attente, à certains niveaux du moins de la conscience collective, de la fin des temps »¹⁹⁸. Les oppositions se concentrent donc sur l'existence d'une crise brutale, accompagnée de violences, de destructions et d'oppressions dans les années 980-1030. Ou bien s'est développée une lente seigneurialisation de la société ou bien s'est très vite constituée une société féodale, à travers une violente crise d'accouchement. Dans les deux cas, il faut tenir compte de l'origine des sources : les moines cherchant à accroître leur patrimoine se heurtent aux seigneurs et les accablent d'accusations ; leurs écrits déforment donc la réalité. Il est vrai que sans les textes évoquant la Paix de Dieu, les années 980-1030 n'apparaîtraient pas plus violentes que celles qui les ont précédées. Et l'archéologie plaiderait plutôt en faveur d'une réelle croissance rurale et urbaine. Les traces de destructions violentes sont rares ce qui permet de supposer que les violences furent modérées.

Enfin le souci de faire accomplir aux laïcs des pénitences publiques collectives, alors que depuis le VII^e siècle et les innovations introduites par saint Colomban ceux-ci préféreraient de loin le système de la pénitence privée, secrète, succédant à la confession auriculaire, montre bien qu'une partie du clergé tentait d'aller à contre-courant de certaines évolutions déjà anciennes¹⁹⁹. Il n'est pas

198. « Les laïcs et la paix de Dieu », *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, 1973, p. 227-240, ici p. 235.

199. Et ce en dépit de la formule de compromis élaborée par Raban Maur en 856 dans le *De institutione clericorum* qui distinguait les deux couples : faute publique-pénitence publique, faute privée-pénitence privée.

indifférent, dans cette perspective, que le mouvement de la Paix de Dieu ait trouvé son origine en Aquitaine, région qui refusa longtemps la pénitence privée et tarifée des moines irlandais. Par le biais des processions pénitentielles et du culte des reliques, l'Église pouvait mieux contrôler les laïcs. Là résidait son objectif principal et rien ne prouve que les appels à la pénitence étaient motivés par des attentes ou des frayeurs eschatologiques.

Conclusion : l'invention d'un mythe

La théorie nouvelle s'inspire donc largement des suggestions de G. Duby, avec moins de précautions que n'en prenait celui-ci. En somme, si les frayeurs intenses décrites par Michelet et qui donnaient de nos ancêtres une image peu flatteuse n'ont pas existé, cependant des craintes « diffuses », des angoisses sourdes, largement occultées, se laissent percevoir pour qui sait lire les sources entre les lignes, pour qui sait reconnaître le non-dit chargé de sens derrière l'apparent et désespérant vide des textes. Les croyances millénaristes populaires, largement répandues, ont été provoquées par les exactions des chevaliers, conclut J.-P. Poly, et occultées par le complot clérical si l'on suit R. Landes.

On aura noté les contradictions entre les idées des partisans actuels de l'existence des peurs eschatologiques. J. Fried n'envisage pas de conspiration du silence et la mutation féodale n'entre pas dans son schéma explicatif. J. P. Poly, tout en citant R. Landes et en reprenant ses conclusions, n'utilise pas non plus la théorie de la conspiration des clercs, puisqu'il discerne au contraire nettement l'éclosion des mouvements millénaristes ²⁰⁰. R. Landes établit l'existence des inquiétudes eschatologiques malgré, ou plutôt à travers, le silence des sources ; J. P. Poly ne juge pas ces sources silencieuses car il y

200. Les oppositions entre J. Fried et les historiens plus nettement partisans de l'existence des terreurs apparaissent fort bien dans leurs interprétations divergentes des sources. Ainsi J. Fried exclut-il toute atmosphère eschatologique à l'époque carolingienne et note que le concile de Trosly de 909 dénonce les péchés du siècle tout en se tenant très à l'écart d'une quelconque interprétation apocalyptique (J. FRIED, *op. cit.*, p. 410) ; R. Landes ou J. P. Poly, au contraire, voient dans le concile de Trosly la manifestation d'angoisses eschatologiques. La lecture des actes du concile montre que J. Fried a raison, une seule phrase évoquant en effet le Jugement dernier et la comparution des évêques devant le Christ (MANSI, *Sacrorum conciliorum nova collectio*, t. XVIII, p. 263-308, HÉFÉLÉ-LECLERC, *Histoire des conciles*, t. VI, p. 147-149).

rencontre des preuves de mouvements messianiques ou millénaristes. Dès lors le complot des clercs imaginé par R. Landes est remplacé dans l'analyse de J.-P. Poly par l'aveuglement des historiens contemporains.

De manière générale, la juxtaposition de faits pulvérulents ne constitue pas un ensemble homogène, cohérent et susceptible de relever d'une interprétation unitaire. La reconstitution du passé passe par le rassemblement de faits a priori indépendants, mais elle n'a de validité que si l'on peut prouver que ces faits sont liés entre eux. Dans le cas contraire elle n'est qu'une construction mentale, une figure de l'esprit, en aucune façon une reconstitution de la réalité passée. Ce sont finalement les historiens, les commentateurs des siècles suivants, qui notent que tel événement s'est produit en l'an mil puis en déduisent son origine ou sa destination eschatologique. Mais 1000 n'est qu'une date dans le calendrier, une année parmi d'autres. Dès qu'un pays adopte une ère différente, comme c'est le cas de l'Espagne, on ne voit pas les historiens modernes débattre à ce sujet : il n'y a pas de millénarisme dans la péninsule ibérique aux alentours de l'an mil, c'est-à-dire notre année 962 (l'ère d'Espagne commence en 38 avant J.C.²⁰¹). Le millénarisme aurait dû être une vague submergeant l'Europe entière et il est cocasse de l'imaginer s'arrêtant devant une frontière.

L'insertion de « l'année extraordinaire » dans l'intervalle 950-1040, qui aurait pu être propice à la découverte d'une atmosphère apocalyptique, de tensions diffuses et souterraines s'exprimant dans la « longue durée », n'est qu'une extension de la théorie millénariste dans le temps et dans l'espace ; elle ne permet aucune déduction assurée, aucune conclusion ferme. En diluant les peurs de l'an mil dans la vaste séquence 950-1040, on ne démontre rien, pas plus qu'en substituant aux frayeurs une « atmosphère ». On retrouve simplement le caractère eschatologique de la religion chrétienne.

Il est sans doute erroné de confondre peur du Jugement dernier et angoisse du salut individuel. La peur de mourir, la peur de sa propre

201. La chronologie des Beatus paraît totalement indépendante d'une quelconque attention portée aux dates phares de 1000 et 1033 : 930 Beatus de San Millan de la Cogolla, 950 manuscrit de l'Escorial, 962 Beatus de Magius (San Miguel de Escalada), 970 manuscrit de Tavara, de Seo de Urgell, de Valladolid, 975 manuscrit de Gérone, 1047 Beatus de Facundus, — commandé par Ferdinand I^{er}, homme fort de la Reconquista — 1086, manuscrit de Burgo de Osma.

mort ne doit pas être comprise comme la peur de la fin du monde; la peur de ne pas être sauvé le jour du jugement dernier ne signifie pas que l'on croit proche celui-ci. Autrement dit, lorsque s'exprime dans les textes l'angoisse d'être damné, on doit y voir la preuve d'une réelle christianisation, d'une bonne compréhension du message chrétien et non la terreur devant la fin des temps. Celle-ci comporte des traces de paganisme : voilà pourquoi les clercs mettent en garde contre elle. Les fidèles avaient avant tout peur de ne pas être sauvés et le souci du salut individuel les conduisit à s'intéresser au Jugement de leur âme. La dévotion envers le Christ, l'usage des crucifix, l'attention portée à la Passion : tout cela n'est eschatologique que d'un point de vue personnel, individuel. Rappeler au chrétien que le Christ est mort pour lui, s'est sacrifié pour lui et a vaincu la mort permet de rassurer ceux que l'approche de leur fin inquiète. Les peurs exprimées dans les textes sont presque toujours des peurs de la mort, de sa mort et des inquiétudes nées de l'incertitude devant la sentence du Jugement dernier. On redoute donc le Jugement dernier sans pour autant croire à l'imminence de la fin des temps, tout en sachant que l'on vit dans le dernier des âges de la Création et que seule cette vie permet de faire son salut. Le délai qui ne cesse de raccourcir et qui est donc source d'angoisse est moins celui qui sépare de la fin du monde que celui qui est imparti à chacun avant la mort individuelle.

À cet égard l'importance de la liturgie doit être soulignée. L'*Apocalypse* est obligatoirement lue à Pâques²⁰², lorsque l'on commémore le trépas du Christ ; sa lecture rappelle le lien entre la Passion et la Résurrection, celle du Christ mais aussi celle, à venir, du genre humain. Moins qu'une angoisse eschatologique qui se renouvellerait tous les ans, il faut voir ici une volonté pédagogique de rappeler le message essentiel du christianisme : le sacrifice du Fils de Dieu et sa victoire sur la mort, promesse de résurrection pour l'humanité croyante. Les images du Jugement dernier inspirent une peur salutaire : celui qui les contemple s'amende à temps et peut espérer faire partie des élus, sans préjuger en rien de la date de la fin

202. En Espagne, elle est lue de Pâques à la Pentecôte, en application du canon 17 du IV^e concile de Tolède (633).

des temps ²⁰³. Il semble donc possible d'admettre que c'est l'importance de l'eschatologie comme composante essentielle de la religion chrétienne qui permet de rendre compte des résurgences, à intervalles fréquents, de craintes ou de mises en garde attendant aux fins dernières. La permanence, quasi souterraine, des thèmes apocalyptiques, alimentée par la liturgie et le souci constant du salut, en fait par le souci de la « mort de soi », est réactualisée lors d'explosions collectives, témoins brutaux d'une psychologie des foules mal connue et mal maîtrisée. Mais le tournant des X^e-XI^e siècles offre peu d'exemples de telles tensions. Ce n'est pas alors le devenir de l'humanité qui inquiète les hommes mais la vie passée du Christ.

L'attention portée au Christ, à ses souffrances, est un signe évident de la christianisation des fidèles, devenus plus réceptifs à l'essentiel du message chrétien : l'Incarnation, la Passion et la Résurrection. Dans ce contexte les immenses pèlerinages à Jérusalem ne sont pas alors provoqués par l'attente ou l'espoir de la fin des temps (en 1015, 1026 comme en 1035 la majorité des pèlerins revient en occident ce qui serait invraisemblable s'ils s'étaient rendus en Terre Sainte pour y attendre la fin du monde ! ²⁰⁴) mais par le souci de se rendre là où le Christ a vécu la Passion, voire, pour les plus âgés, d'y mourir. On se rend à Jérusalem moins pour attendre le retour eschatologique du Christ que pour rencontrer les traces de son passage sur terre ou pour être enterré près de lui. À une époque où l'on souhaitait avoir sa sépulture *apud sanctos* il n'y avait pas de meilleur emplacement que le tombeau du Christ. Ce qui importe, c'est la ren-

203. De nombreux textes livrent une telle lecture, ainsi la *Destruction du monastère de Farfa*, dûe à l'abbé Hugues de Farfa, qui décrit les ornements et la beauté du monastère avant sa destruction (897) : « il y avait là un tapis qui représentait le jour du Jugement de façon si terrifiante que quiconque le voyait était aussitôt profondément rempli d'une crainte et d'un effroi incroyables, en sorte que le souvenir de la mort le poursuivait pendant plusieurs jours », éd. U. Balzani, *Il chronicon farfense di gregorio di Catino. Precedono la « Constructio Farfensis » e gli scritti di Ugo di Farfa*, t. I, Rome, 1903 (*Fonti per la storia d'Italia*, 3202), p. 29.

204. On en a, à travers les chroniques, de multiples preuves. Ainsi Adhémar de Chabannes rapporte que Pierre I, abbé du Dorat, revient de son pèlerinage à Jérusalem en 1006 (*Chronique*, Livre III, § 45, *op. cit.*, p. 168), de même que Guillaume Taillefer, parti en octobre 1026 et revenu au mois de juin 1027 (*idem*, § 65, p. 190) ou encore Guillaume duc d'Aquitaine parti en compagnie des évêques de Poitiers et de Limoges (*idem*, § 68, p. 194) : ces hommes ne vont pas à Jérusalem pour y mourir ni pour y attendre la fin des temps. Guillaume Taillefer meurt à son retour de Terre sainte, en avril 1028 (*idem*, § 66, p. 192).

contre physique, immédiatement sensible avec les lieux de la Passion, qui replonge le pèlerin dans un autre temps, qui le rapproche du Christ, dans l'espace et dans le temps et donc le sauve. Ce n'est pas l'angoisse de la fin des temps qui aiguillonne le pèlerin, mais — à supposer qu'il en ressente une — celle de sa propre disparition ²⁰⁵. Le pèlerinage pouvait se vivre comme une préparation à la mort, l'expiation de ses péchés et une promesse de salut (la route de Jérusalem est devenue « un exercice de religion » selon la formule de P. Alphandéry) et dans ce cas il achevait et accomplissait une vie, ou bien il était le moyen de s'approprier des parcelles de sacré, des reliques saintes et d'en faire son profit ainsi que celui de son lignage ou de son église. Le voyage du pèlerin ne procède pas de la volonté d'anticiper la fin des temps ²⁰⁶ mais au contraire le ramène dans le temps, à l'époque fondatrice, *in illo tempore*, où se sont accomplis les épisodes décisifs du christianisme. Le déplacement dans l'espace permet le retour aux origines, et le contact avec les lieux saints abolit le temps, garantissant l'efficacité du contact avec le sacré. Parti en 1033, l'évêque Odalric d'Orléans rentre de Jérusalem avec un morceau de la vraie croix. Toute la religiosité du temps est présente dans cet épisode ²⁰⁷.

D'autre part, l'importance religieuse de l'an mil n'est pas dans le phénomène des tensions eschatologiques. Le christianisme de l'an mil ne saurait se résumer à ses versants aquitains ou méditerranéens :

205. À propos du pèlerinage entrepris par Adson en 992, J.-P. Poly note : « En 992 Adson partit pour Jérusalem ; si le jugement approchait, mieux valait reposer près du juge », in « Le commencement et la fin... », p. 200. Mais Adson en 990 n'a rien laissé d'écrit permettant de croire qu'il s'attendait à la fin des temps. Il est plus vraisemblable qu'il soit parti pour Jérusalem en sentant sa fin prochaine ; ce n'est pas le jugement dernier qui approchait, mais l'heure de sa mort, d'où la volonté de reposer à Jérusalem, afin d'être, au jour de la résurrection, à proximité immédiate du Christ.

206. C'est la thèse défendue par J. Fried qui, par extension, attribue à tous les pèlerinages la même origine eschatologique : « auch werden wohl nicht erst die Jerusalem fahrer von Endzeitsangst getrieben, vielmehr schon ihre Vorläufer, welche die kürzere Reise zu den Reliquien in ihrer Nähe antreten. Die Untergangserwartung steigert die Attraktivität der Wallfahrt », *op. cit.*, p. 465. Il accorde de fait une considérable importance au témoignage de Raoul Glaber rapportant que, pour certains, l'afflux de pèlerins à Jérusalem annonçait la proche venue de l'Antéchrist. Cette remarque refléterait aussi l'opinion d'une partie des pèlerins (*idem, ibid.*).

207. Il convient toutefois de noter qu'il s'agit en l'occurrence d'un don de l'empereur de Byzance au roi Robert le Pieux ; Odalric quant à lui rapporta à son église l'une des sept lampes du sanctuaire de Jérusalem.

la période charnière des X^e et XI^e siècles est celle d'une extension considérable de la religion chrétienne tant en Europe centrale ou orientale (baptême de Mieszko en Pologne en 966, conversion de Valdemar/Vladimir en Russie en 988, d'Etienne de Hongrie en 996) qu'en Europe du nord et du nord-ouest : les Danois se convertissent aux alentours de 960-966 (voire plus tôt) à la suite d'Harald à la dent bleue, les Norvégiens d'Olaf Tryggvason -lui-même baptisé en 995- en 1000 et c'est également en 999-1000 que l'assemblée des Islandais choisit d'adopter la religion du Christ. Or, il est remarquable de constater l'absence d'interprétation apocalyptique au sujet de ces conversions de la part des contemporains ²⁰⁸.

D'une manière plus générale, on aurait tort de minimiser ce glissement du catholicisme vers le nord, entraînant un considérable accroissement du nombre des fidèles, de l'ordre de 3 à 5 millions, faisant naître de nouveaux évêchés (archevêché de Gniezno créé en 1000, archevêché d'Esztergom en 1001), permettant la construction d'un grand nombre d'églises ²⁰⁹, favorisant l'apparition de nouveaux saints, objets d'un culte au développement spectaculaire tel saint Olaf (Olaf Haraldsson, mort en 1030), bénéficiant même à la papauté qui, en 992, se voyait offrir par Mieszko le royaume de Pologne. Les clercs ne pouvaient pas interpréter ce phénomène autrement que comme une contribution à la mise en ordre du monde, comme l'instauration du monde de l'ordre : des frayeurs eschatologiques, ou même des angoisses latentes ne pouvaient guère ici trouver de place. Les missionnaires partis en direction des peuples du nord ne cherchaient ni le martyre, ni à hâter la fin du monde, mais à faire triompher l'Église du Christ. Si, par ailleurs, une atmosphère eschatologique avait entouré les hommes de l'an mil, les interprétations apocalyptiques n'auraient pas manqué d'être émises à l'occasion de ces conversions. En effet, depuis les temps apostoliques, il était clairement établi que la fin des temps ne pourrait pas survenir tant qu'il resterait des peuples à évangéliser, la diffusion du christianisme à l'échelle du monde habité signifiant que les temps étaient venus pour

208. Des missionnaires de la trempe d'Adalbert de Prague, d'Anastase, légat pontifical en Hongrie, évêque de Kalocsa et archevêque d'Esztergom ou de l'allemand Thangbrand en Islande, ne sont jamais présentés dans un contexte eschatologique.

209. Selon Adam de Brême, le Danemark comptabilisait vers 1070-1075 300 églises en Scanie, 150 en Staeland, 100 en Fionie. *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Livre VII, MGH, *scriptores rerum germanicarum in us. schol.*, p. 320.

le retour du Christ ²¹⁰. Enfin si un grand nombre de ces événements se déroulèrent aux alentours de l'an mil, il ne faut pas en conclure qu'ils révèlent une activité fiévreuse, signe d'angoisses ou d'atmosphère eschatologiques, suscitées par l'approche du millénaire de l'Incarnation. Toutes ces mutations se préparaient de longue date : des princes varègues avaient adopté en Russie la foi chrétienne dès 866, les premiers évêques du Danemark apparaissent en 948 au synode d'Ingelheim, le baptême de Mieszko date de 966, etc. Si rien ne commence en 1000, rien non plus ne s'y achève : il y a en Pologne une violente réaction païenne vers 1030-1040, la carte des diocèses danois n'est pas complète avant 1070 et des païens sont encore signalés en 1060 ; les trois évêchés norvégiens de Nidaros (Trondheim), Selja et Oslo fonctionnent régulièrement à la fin du XI^e siècle seulement, et le monachisme ne fait alors qu'humblement débiter ²¹¹.

Si la peur de la fin des temps a existé, elle semble en fait avoir été répandue chez quelques lettrés, rendus inquiets par leur approche des textes, par leurs spéculations personnelles ou par les liens entre les sources scripturaires et les événements qu'ils vivaient. Fruits de l'imagination et des confusions de ces clercs, les angoisses eschatologiques n'ont atteint les foules qu'en de rares occasions, en des régions bien délimitées. C'est Adhémar qui évoque l'Antéchrist à propos des hérétiques aquitains : autrement dit, lorsque ce terme apparaît, c'est sous la plume des clercs, de ceux qui s'inquiètent de la remise en cause de l'ordre ecclésial et non dans la bouche de ceux qui le remettent en cause. Ce n'est pas la réalité qui fut millénariste, c'est le compte-rendu qu'en firent certains clercs, parfois à leur corps défendant. La peur apocalyptique n'a été vécue que par peu de personnes : des clercs, imprégnés de lectures bibliques et, accidentellement, des populations victimes d'invasions brutales (danoises en Angleterre, hongroises dans l'empire, arabes en Italie); la peur de la fin du monde n'est en général que l'expression exacerbée de la peur de sa propre fin, renforcée par la dimension collective du malheur éprouvé. Il ne peut y avoir d'angoisse eschatologique majoritaire que

210. L'idée fut exprimée, entre autres, par Hippolyte dans son traité *De Christo et Antichristo* peu avant 204 (PG, X, col 725-787). Elle fut reprise par saint Augustin.

211. Ce que souligne L. MUSSET, in P. DELACROIX, *Histoire universelle des missions catholiques*, 1956, t. I, p. 138.

si une puissante figure ennemie de la chrétienté apparaît, si un adversaire devient assez inquiétant pour pouvoir être diabolisé et tenir le rôle de l'Antichrist. Plus que de frayeurs populaires, il semble donc que l'on soit en présence d'un mythe intellectuel, forgé dès le XI^e siècle. L'histoire des terreurs de l'an mil est celle de l'imaginaire des historiens, qui ont fabriqué un mythe si beau qu'il semble immortel, quelles que soient les réfutations qu'on lui apporte ²¹².

Appendice. De l'usage des termes « millenium » et « millenarium »

Largement utilisés, notamment le premier d'entre eux, sans examen préalable, ces deux vocables abondent dans les écrits des historiens en quête d'angoisses apocalyptiques. Mais rien n'autorise en fait leur usage, du moins dans une perspective eschatologique.

D'une part, contrairement à une idée reçue, le terme de « Millenium » n'est pas un mot latin mais une création anglaise (forgée sur le modèle de « triennium ») datant sans doute de 1638 : le mot se trouve en effet dans les écrits du théologien John Mede où il désigne le règne du Christ, c'est-à-dire le jour du Jugement ²¹³. Il apparaît en France dans le dictionnaire de l'Encyclopédie en 1765. On ne trouve aucune trace de ce mot dans les grands dictionnaires de latin (Gaffiot, Quicherat, Niermeyer, Blaise, Du Cange, *Thesaurus Linguae latinae*) ni dans les sources médiévales, comme nous a permis de le vérifier la consultation par CDROM de la Patrologie latine (Patrologia latina database) et du Corpus christianorum (Cclt2). Absent du vocabulaire du latin médiéval, il ne devrait donc pas être utilisé par les historiens. Cela ne signifie pas nécessairement, il est vrai, que l'idée d'un règne millénaire du Christ n'existait pas ; cela étant, l'absence d'un terme spécifique désignant ce règne laisse penser que le concept était peu répandu ou ne faisait pas l'objet de réflexions soutenues.

Quant au terme « millenarium » on le rencontre en effet, mais en général dans des acceptions chronologique (une période de mille ans ²¹⁴) ou arithmétique où il

212. Nous retrouvons ici la conclusion désabusée de F. Lot : « Est-ce à dire que le mythe des “ terreurs de l'an mil ” soit définitivement détruit ? Ce serait une grande naïveté que de le croire. L'erreur ne périt jamais quand elle excite l'imagination et prête à des développements littéraires ou encore quand elle flatte des préjugés religieux ou anti-religieux. En dépit des historiens, l'erreur repousse comme le chardon et le chiendent », *op. cit.*, p. 413.

213. La référence est fournie par *The Oxford Dictionary of English : The Millenium of the Reign of Christ is that wich the Scriptures call The Day of Judgment*, J. Mede (1586-1638). Manifestement il s'agit d'un terme peu usité, J. Mede éprouvant le besoin d'en préciser le sens.

214. Hugues Primas (1093-1160) l'emploie dans son commentaire de l'Apocalypse (*In Apocalypsim*, 5,20 : *sexto annorum millenario*). On retrouve ici l'idée que les âges de l'humanité durent un grand nombre d'années, selon la concep-

sert à désigner une quantité infinie, un nombre qui englobe tous les autres. L'adjectif « millenarius » est fréquemment discuté en relation avec l'Apocalypse dans les différents commentaires qui ont été faits de ce livre, en particulier par Ambroise Autpert (*Expositio in Apocalypsim*). Celui qui a peut-être le mieux exprimé le sens général donné au terme de « millenarium » est Grégoire le Grand, dans ses *Moralia in Job* (Livre IX, pars 3) où il écrit : *Qui vero nonas multiplicas in denarium dicitur denarius per semetipsum ductus in centenarium dilatatur, qui rursus per denarium ductus in millenarium tenditur, cum ab uno incipimus, ut ad millenarium veniamus quid hoc loco unius appellatione, nisi bene vivandi initium quid millenarii numeri amplitudine nisi eiusdem bonae vitae perfectio designatur ?*

Seule, apparemment, Hildegarde de Bingen utilise le terme de « millenarium » pour désigner le temps de la rétribution future. Le passage figure dans le *Scivias* (Pars III, Visio 2, §19) : *Mais l'homme, alourdi par son corps périssable, est un soldat très fort, très glorieux, très saint, puisque, une fois achevée l'œuvre à laquelle il travaille pour Dieu, par son âme et son corps, il atteint par le nombre cent du labeur présent le millénaire de la rétribution future, c'est-à-dire qu'il recevra lors du dernier jour son plein salaire et il se réjouira sans fin, dans son âme et dans son corps, dans la demeure céleste.*²¹⁵

On sait tout l'attrait exercé sur la visionnaire rhénane par les événements des derniers temps, comme d'ailleurs par ceux des origines. Rappelons qu'Hildegarde écrivit le *Scivias* de 1141 à 1151. Le terme de « millenarium » désigne ici de toute évidence le Paradis et non un quelconque règne millénaire du Christ. Le sens est donné par l'interprétation habituelle conférée au nombre mille qui représente la perfection.

L'abbesse rhénane utilise une deuxième fois le terme de « millenarium » lorsqu'elle précise la place qu'occupe dans l'histoire du salut l'époque où elle vit. Se situant dans une perspective indubitablement eschatologique, Hildegarde écrit en effet : *À propos du fait que nous sommes dans le septième millénaire, six étant accomplis... En effet Dieu a accompli son œuvre en six jours, et s'est reposé de son labeur le septième. Qu'est-ce à dire ? Six jours sont six siècles, mais lors du sixième, de nouveaux miracles ont été produits dans le monde, de telle sorte que Dieu a achevé son œuvre le sixième jour. Le monde est maintenant dans le septième siècle avant le dernier jour, ainsi qu'au septième jour*²¹⁶. On notera que pour

tion augustiniennne qui ne mesure aucune de ces périodes, voire peut-être mille ans chacun, idée beaucoup moins répandue.

215. *Homo vero gravitus corporali putredine est fortissimus et gloriosissimus sanctissimusque miles cum restaurato opere quod operatur propter Deum in anima et corpore ita per centenarium numerum praesentis laboris pertingens ad millenarium future retributionis, videlicet cum in novissimo die plenam mercedem accipiens sine fine in anima et corpore gaudebit in caelesti habitatione.*

216. *Quod nos in septimo millenario sumus transactis sex... In sex enim diebus perfecit Deus opera sua, et in septimo requievit ab opere suo. Quid est hoc ? Sex dies*

Hildegarde, qui reprend ici le comput de la « semaine millénariste », il ne s'agit aucunement de période devant durer mille ans.

Le résultat de l'enquête incite donc à ne pas faire un trop large usage du terme de « millenium » et surtout à ne pas imaginer qu'il était utilisé par les lettrés du Haut Moyen Âge.

Sylvain GOUGUENHEIM

sex numeri saeculi sunt, sed in sexto nova miracula mundo edita sunt, ut etiam in sexto die Deus opera sua complevit. Nunc autem mundus in septimo numero saeculi ante novissimum diem est, sicut in die septimo (Scivias, Pars III, Visio XI, § 17).