



Force, violence et fin amor dans quelques textes narratifs du XIIe siècle : un discours laïc sur l'ordre social ?

Éléonore Andrieu

► To cite this version:

Éléonore Andrieu. Force, violence et fin amor dans quelques textes narratifs du XIIe siècle : un discours laïc sur l'ordre social ?. Travaux de littérature, 2016, La Force, S. Lefay, F. Roudaut dir., Vol. XXIX, p. 33-51. <hal-02148278>

HAL Id: hal-02148278

<https://hal.science/hal-02148278v1>

Submitted on 24 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Force et fin'amor dans quelques textes narratifs du XII^e siècle : le chevalier dans le monde

Éléonore ANDRIEU

VERSION AUTEUR avant EPREUVES

Au moment de leur émergence au XII^e siècle, les premiers textes « littéraires » de langue d'oïl (chansons de geste et romans) mobilisent le terme *force* pour signifier la valeur. Le terme permet de mettre en œuvre un « invariant épique¹ », dans les chansons de geste aussi bien que dans les romans de Chrétien de Troyes. La stabilité du *topos* en diachronie (par son intégration aux différents systèmes évaluatifs, depuis le héros homérique jusqu'aux systèmes antiques puis chrétiens des « vertus² ») est remarquable. Pourtant, les régimes narratifs et les systèmes de valeurs et de représentations subissent des modifications radicales, d'abord quand s'impose un système de représentation *chrétien* durant le très haut Moyen Âge, ensuite dans le contexte plus étroit de la « réforme grégorienne » à partir du XI^e siècle³. Il convient donc de prendre la mesure de l'impact subi par le *topos* de *force* avant qu'il ne soit accueilli par les nouveaux énoncés de langue romane.

De fait, au XII^e siècle, l'utilisation du *topos* dans les premiers énoncés épiques ou romanesques, surtout quand il sert à dire la plus haute valeur d'un personnage de *grand aristocrate laïc*, ne va pas du tout de soi : le contexte de discours, autrement dit les énoncés ecclésiastiques qui environnent chansons de geste et romans, rend son usage problématique. Comme l'explique A. Boureau, notre difficulté à « voir le lieu », et à l'analyser, résulte de cette « curieuse » et incontestable « réussite » du discours ecclésiastique médiéval : « faire

¹ La notion est utilisée par D. Madelénat, *L'épopée*, Paris, PUF, « Littératures modernes », 1986.

² « La tradition des vices est de longue date traitée tout autrement que celle des vertus : la première, spécifiquement chrétienne, est, dès les origines patristiques, foncièrement homogène et destinée à se reproduire en termes quasi-immuables pendant près d'un millénaire ; la seconde plonge au contraire ces racines dans la réflexion philosophique grecque et latine, qui impose une conciliation difficile avec les nouvelles valeurs que propose le christianisme » (C. Casagrande, S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, « Collection historique », 2003 (éd. it. : 2000), p. 291). Cf. pour l'histoire du *topos* : E. R. Curtius, « Héros et souverains », *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, « Pocket », 1956 (éd. al. : 1948), chap. IX, p. 277-299.

³ J.-Y. Tilliette, « Leçons d'infidélité : le rapport aux lettres antiques et la création de nouveaux modèles. I. Le Moyen Âge latin », *Histoire de la France littéraire. T. 1. Naissances, Renaissance. Moyen Âge-XVI^e siècle*, F. Lestringant et M. Zink dir., Paris, PUF, « Quadrige », 2006, p. 691-702. Cf. à titre d'analyse exemplaire du mécanisme : F. Mora-Lebrun, « L'*Ylias* de Joseph d'Exeter : une réaction cléricale au *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure », *Progrès, réaction, décadence dans l'Occident médiéval*, É. Baumgartner, L. Harf-Lancner éd., Genève, Droz, « Publications romanes et françaises », 2003, p. 199-213 ; *ead.*, *L'Énéide médiévale et la chanson de geste*, Paris, Champion, 1992. Sur la notion de *récit chrétien*, cf. A. Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, « Histoire », 1993.

oublier » qu'il « a traversé un paysage, tant il s'y est projeté et l'a façonné⁴ ». Or les énoncés ecclésiastiques contemporains des textes dits littéraires ont bien accaparé le terme *force*, d'abord dans leurs portraits des *potentes* laïques qui révèlent l'« annexion de la chevalerie par l'Église⁵ » à la période grégorienne (XI^e-XII^e siècles). Mais dans ces énoncés, les portraits des *clerici*, moines ou non, mobilisent le terme tout autant que les premiers, au cœur de la « fabrication⁶ » de valeurs configurant au XI^e siècle une forme d'idéal social absolu de type plutôt « monastique⁷ ».

C'est aux modes d'annexion du terme *force* par les énoncés ecclésiastiques que nous nous intéresserons en premier lieu, avant de décrire le travail spécifique de *remploi* de quelques-uns des premiers textes épiques et romanesques. Il s'agit de retrouver par ce biais un peu d'étonnement par rapport à un « idéal chevaleresque » en réalité déjà « défini par l'Église⁸ » de la période. Le *récit médiéval* en langue romane est comme tout récit « un fait historique dont on doit chercher les circonstances, les agents et les effets⁹ ».

1- *FORTITUDO* : UN « INVARIANT EPIQUE » DANS LES ENONCES ECCLESIASTIQUES

1.1 L'ENTREE DU TERME *FORTITUDO* DANS LE SYSTEME CHRETIEN DE REPRESENTATION : *FORTISSIMUS DEUS* ET ANALOGIE GENERALISEE

Il faut revenir d'abord brièvement sur le premier épisode marquant de l'histoire du terme, lors du passage du terme *fortitudo* au latin *chrétien* : une première réorganisation affecte en effet l'ensemble du lexique de la valeur. Les entreprises de rédaction des notices du nouveau du Cange¹⁰ en témoignent : dans le latin chrétien, « tout phénomène positif n'existe

⁴ *L'événement sans fin...*, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Nous citons ici M. Parisse, « La conscience chrétienne des nobles aux XI^e et XII^e siècles », *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente : coscienza e strutture di una società*, Milano, Pubblicazioni dell'Università cattolica del sacro cuore, « Miscellanea del centro di studi medioevali X », 1983, p. 259-280, p. 269.

⁶ Cette expression est empruntée au titre de l'étude de K. Allen Smith sur le motif de la guerre : *War and the Making of Medieval Monastic Culture*, Woodbridge, The Boydell Press, « Studies in the History of Medieval Religion », vol. XXXVII, 2011.

⁷ Il est impossible ici de prétendre résumer la bibliographie sur ce point. Pour une synthèse, cf. G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, New York, Cambridge UP, 1996. Il y présente cette « monachisation » de l'ensemble des *clerici* et les évolutions profondes qui impactent les « valeurs monastiques » au cours de la période (d'un idéal de retrait du monde et de « liturgie pour les autres » à une intériorisation de ces valeurs et à une valorisation progressive de l'action dans le monde, etc.). Les « valeurs monastiques », comme les autres, ont une histoire et ne sont pas des « essences »...

⁸ M. Parisse, « La conscience chrétienne... », *art. cit.*, p. 269.

⁹ A. Boureau, *L'événement sans fin...*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰ Les difficultés posées par la rédaction des notices du Nouveau du Cange ou *Novum Glossarium Mediae Latinitatis* ont été commentées par A. Guerreau-Jalabert, responsable de l'entreprise, dont nous suivons ici les conclusions : cf. par exemple B. Bon, A. Guerreau-Jalabert, « *Pietas* : réflexions sur l'analyse sémantique

que pour autant qu'il est présent en Dieu et que ce dernier permet aux hommes de se l'approprier¹¹ », ce qui implique par exemple que la personne divine manifeste une forme d'*amor*, de *paraula*, et donc aussi de *fortitudo* par rapport à laquelle sera désormais définie et évaluée toute incarnation sociale d'*amor*, de *paraula*, et de *fortitudo*. Cette révolution dans l'organisation du système de représentation suppose une *indifférenciation* du lexique, perceptible dès les premières traductions de la Bible : les termes latins *fortis*, *fortitudo* et *fortia* sont en effet utilisés pour dire la personne divine et rendre un de ses « noms » hébreux (par les formules du type *Ego sum Fortissimus Deus*, Gen 46, 3¹²) puis désignent, dans le *De officiis* d'Ambroise ou les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, l'un des attributs dévolus aux *praedicatores* et aux martyrs, à tout chrétien et enfin aux *potentes* « armés de la corne de l'orgueil » et configurés d'après Jb 39, 9 par l'image, promise à un grand avenir à la période grégorienne, du *rhinocéros* jugulé ou non par l'*amor Dei*¹³. À l'indifférenciation du lexique correspond une forme de *hiérarchisation* en fonction de la plus ou moins grande *analogie*¹⁴ de l'objet considéré (le *fortitudo* du *potens* par exemple) avec le paradigme divin, pôle idéal qualifié de *spiritualis* dès les écrits pauliniens, ou avec le pôle inférieur de l'échelle, qualifié de *carnalis*. La *fortitudo*, comme l'*amor*, appartient donc au paradigme divin : même les plus dégradées de ses formes « jouissent d'une forme propre, quoiqu'humiliée, de reconnaissance¹⁵ ».

Dans ce système, et comme l'explique A. Guerreau-Jalabert, la « matrice binaire » *caro / spiritus* permet de décrire et d'évaluer toutes les pratiques et situations, tous les objets

et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 73-88 ; A. Guerreau-Jalabert, « Parole/parabole. La parole dans les langues romanes : analyse d'un champ lexical et sémantique », dans *La parole du prédicateur*, R. M. Dessi, M. Lauwers dir., Nice, « Collection d'études médiévales de Nice. Vol. 1 », 1997, p. 311-339.

¹¹ B. Bon, A. Guerreau-Jalabert, « *Pietas* : réflexions... », art. cit., p. 83.

¹² Cf. C.-A. Bernard, art. « Force », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, tome V, col. 685-694 ; E. Beaucamp, art. « Force », dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 400-403.

¹³ Nous utilisons ici Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, Livres XXX-XXXII, M. Adriaen éd., trad. par les moniales de Wisques, intro. et notes d'A. de Vogüé, Paris, Le Cerf, « Sources Chrétiennes 525 », 2009.

¹⁴ Cf. A. Guerreau-Jalabert, « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », J.-P. Genet dir., *La légitimité implicite (Les vecteurs de l'idéal, I)*, Paris/Rome, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, « Collection de l'École française de Rome 485 », 2015, p. 457-476 et P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, NRF Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 2006, pour une synthèse sur ce « mode de pensée et de représentation » qui marque encore profondément la Renaissance en Europe, comme le montrent les travaux de J. Lecointe. Cf. aussi l'article fondateur d'A. Boureau, « Un obstacle à la sacralité royale en Occident : le principe hiérarchique », *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, A. Boureau et C. S. Ingerflom dir., Paris, Les Éditions de l'EHESS, 1992, p. 29-37 ; D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, « Collection historique », 1998 et J. Morsel, *L'aristocratie médiévale*, Paris, Armand Colin, « collection U », 2004.

¹⁵ Selon la formule de J. Lecointe, qui utilise les travaux de L. Dumont dans son ouvrage majeur : *L'Idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 1993, p. 113 sq.

du monde. Un tel système rend très variable la désignation de « ce qui est mauvais » ou « moins bon » par rapport aux valeurs spirituelles absolues : la *fortitudo* du *potens* jugulé par l'*amor* de Dieu est, selon Grégoire le Grand, du côté de *caro* par rapport à la *fortitudo* de Paul subissant le martyre par *amor*, mais elle reste meilleure par rapport à la *fortitudo* orgueilleuse du *potens* non jugulé. Tout dépend de la situation sociale¹⁶ dans laquelle les objets sont placés par le discours qui les évoque. Dans le système chrétien de représentation du haut Moyen Âge, il est ainsi une première situation fondamentale : celle de l'individu dans-le-monde¹⁷, pris dans le « siècle » et de ce fait placé à distance plus ou moins grande du pôle *spiritualis*¹⁸. La *fortitudo* du *potens*, dans les *Moralia in Job*, n'a jamais qu'une valeur « mauvaise » ou « relative » parce qu'elle s'exerce seulement dans les affaires du monde. Définissant de la sorte un « groupe », Grégoire assigne aux *potentes* certains devoirs statutaires, comme l'usage de la force armée contre les ennemis de l'Église. Avant le moment grégorien, les affaires du monde (propriété, mariage, usages de la force...) donnent d'ailleurs lieu à une grande labilité d'interprétation¹⁹, ce qui témoigne de leur *relativité* irréductible par rapport aux valeurs absolues : les discours sur la *fortitudo* armée ou la sainteté militaire (saint Martin, la légion thébaine²⁰...) sont très peu unifiés, encore chez Grégoire VII ou Bernard de Clairvaux.

L'autre situation sociale fondamentale dans le premier système chrétien de représentation est celle de « l'individu hors-le-monde », considéré dans sa seule relation individuelle à Dieu, selon les valeurs spirituelles qui s'y incarnent : la pureté sexuelle, le retrait du monde marquent cet hors-monde où le moine, par exemple, goûte les plaisirs de

¹⁶ Concept développé par E. E. Evans-Pritchard, notamment dans *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 1968 (éd. angl. : 1940), par exemple p. 295-301 ou p. 163.

¹⁷ Ces concepts ont été développés, en particulier à propos du système des castes en Inde, mais aussi à propos du système chrétien médiéval, par L. Dumont, s'inspirant en ce point des travaux d'E. Troeltsch et M. Weber, autant que d'E. E. Evans-Pritchard : cf. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, « Points-Essais », 1985 (éd. or. 1983), chap. « Genèse. I. De l'individu-hors-le-monde à l'individu-dans-le-monde », p. 36-81 et pour une synthèse : D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*, *op. cit.*, p. 42-45.

¹⁸ La théologie (et une grande part du discours mystique) permet de systématiser et surtout, d'explicitier une partie de ces mécanismes mais comme le précisent I. Rosier-Catach ou A. Guerreau-Jalabert, le caractère exceptionnel d'une telle explicitation abstraite et écrite ne doit pas masquer le fait qu'elle ne fait que porter au jour une partie du système de représentation qui est celui de la communauté et qui n'est en aucun cas réservé aux « intellectuels ».

¹⁹ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme...*, *op. cit.*, p. 51.

²⁰ Cf. J. Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, « Collection historique », 2001, p. 125 sq. ; M. Lauwers, « La *Vita Wicberti* de Sigebert de Gembloux : modèles ecclésiologiques et revendications locales en Lotharingie à la fin du XI^e siècle », *Guerriers et moines (Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval ; IX^e-XII^e siècle)*, M. Lauwers dir., Antibes, « Collection d'études médiévales de Nice. Vol. 4 », 2002, p. 493-500.

l'*amor Dei* le plus parfait²¹, et mène les combats les plus violents. Les paradoxes pauliniens (repris par Grégoire en *Mor.* 31, 68, à propos de Paul) rendent compte de ces deux situations, et de la description analogique et hiérarchisée des usages de la *fortitudo* : *quod stultum est Dei sapientius est hominibus et quod infirmum est Dei fortius est hominibus* (1 Cor 1, 25). S'articulent ainsi durablement la *fortitudo* charnelle du *potens* dans-le-monde et la *fortitudo* spirituelle du moine hors-le-monde.

2. LES USAGES ECCLESIASTIQUES DU TERME *FORTITUDO* A LA PERIODE GREGORIENNE : DEFINIR LES GROUPES DE LA SOCIETE CHRETIENNE ET AUXILIARISER LE GRAND LAÏC

Dans le contexte grégorien du XI^e siècle, le terme *fortitudo* et ses paradigmes sont mobilisés par les énoncés ecclésiastiques pour définir des identités sociales selon les situations dans lesquelles elles peuvent ou non agir, ce qui permet de leur donner une valeur spirituelle ou non. Pour divers qu'ils soient, ces énoncés (dont découle un fort pouvoir de *faire-croire*) unifient et durcissent certaines identités au point de les fonder en nature, comme en témoignent les schémas d'« ordres », par exemple les schémas « ternaires » (fondés soit sur les « rôles remplis », soit sur l'« usage du sexe²² »). La fonction dumézilienne²³ correspondant à l'usage de la *fortitudo* y est également répartie entre l'ordre des « vierges », celui des « continents » et celui de certains des *conjungati*, ou encore entre « l'ordre de ceux qui prient » et « l'ordre de ceux qui combattent ». En revanche, « ceux qui peinent » ne la possèdent pas puisqu'ils ne possèdent presque aucun des attributs divins : s'ils s'en emparent comme dans les « communes²⁴ », une forme de désordre maléfique règne. Pour décrire les usages de la *fortitudo* des groupes dont elle est l'attribut légitime, le lexique, les images, les personnages, les motifs narratifs (le corps, le combat, la blessure, l'armée...) et l'écriture épique sont identiques : le combat des moines n'est pas forcément immatériel ou allégorique !

²¹ P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, NRF Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1995 (éd. am. : 1988).

²² G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, NRF Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1978, p. 105. Il existe d'autres classements cependant : cf. G. Constable, « III. The Orders of Society », *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, New York, Cambridge UP, 1995, p. 249-360.

²³ G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Paris, NRF Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines », 1958 [repris sans introduction et sans bibliographie dans l'édition de B. Sergent, Paris, Gallimard, « Quarto », 2011, p. 611-711]. Il faut rappeler l'extrême prudence du chercheur quant à l'utilisation du concept de « fonction », que les médiévistes ont beaucoup sollicité : B. Grévin a récemment reconstitué l'histoire de cet héritage dans « La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes », *Francia*, n°30/1, 2003, p. 169-189.

²⁴ Y. Sassier, « L'Histoire du monastère de Vézelay de Hugues de Poitiers, reflet des tensions idéologiques du XII^e siècle », dans *Structures du pouvoir, royauté et Res Publica (France, IX^e-XII^e siècle)*, Rouen, PUR, 2004, p. 163-175, en donne un excellent exemple.

Les récits hagiographiques mettant désormais en scène, surtout au XI^e siècle²⁵, des *milites* laïques convertis insistent sur l'extraordinaire *fortitudo* (du corps et de l'esprit : *virtutem animi, corporis vires*²⁶) du *miles* dans-le-monde avant de célébrer dans les mêmes termes (*nec viribus deficiat* ou les *virtutum dona*²⁷) la constance de sa *fortitudo* après la *conversion* à la vie hors-le-monde, mais aussi sa valeur plus haute, absolue. Le prologue de la Règle de saint Benoît évoque les *oboedientiae fortissima atque praeclara arma* (« les armes très puissantes et glorieuses de l'obéissance²⁸ ») de celui qui se voue à la Règle et le *coenobitarum fortissimum genus*²⁹, ce qui rappelle la supériorité de la *fortitudo* du moine hors-le-monde (et de ceux qui, *spiritu fortiores*, veulent mener le combat érémitique) sur la *fortitudo* des *laici* pris dans le siècle.

Mais l'une des « idée-force » des réformateurs du XI^e siècle consiste en « la division de la société chrétienne en deux catégories rigoureusement distinctes », soit « les clercs et les laïcs³⁰ », alors redéfinies et mieux que jamais distinguées et hiérarchisées³¹ : cette distinction binaire *clerici/laici*, inscrite dans le *Decretum* de Gratien, structure les schémas ternaires de la société, qui n'en sont que des variantes³². Le *clerus* est situé dans tous les écrits ecclésiastiques de la période à proximité de ce pôle spirituel, avec lequel il doit présenter (par ses droits et devoirs, ses fonctions et ses gestes³³) la plus forte analogie possible. La hiérarchisation des usages de la *force* dans-le-monde et hors-le-monde participe à fonder (comme le rapport à la sexualité) la partition *laici / clerici*. Y. Sassier a analysé l'un des effets très concrets de cette hiérarchisation des usages de la *force* pendant la période grégorienne :

²⁵ Cf. les dossiers réunis dans *Guerriers et moines...*, *op. cit.* et les analyses de K. A. Smith, *War and the making...*, *op. cit.*, p. 174 sq.

²⁶ *Vita sancti Willelmi*, éd., trad. d'après le ms. de l'abbaye de Saint-Guilhem-le-Désert par A. Colby-Hall, Montpellier, Arts et traditions rurales, 2014, §2, p. 34.

²⁷ *Ibid.*, §30, p. 86 ; §31, p. 88 et §32, p. 88.

²⁸ *La Règle de saint Benoît*, intro., trad. et notes A. de Vogüé, éd. et présentation J. Neufville, Paris, Le Cerf, « Sources Chrétiennes 181 », 1972, tome I, p. 412.

²⁹ *Ibid.*, chap. 1, l. 35. Une des lettres d'Anselme de Cantorbéry au novice Lanzon, destinée à le prévenir du dur combat qu'il lui faudra mener, évoque aussi le *coenobitarum forte propositum* (*L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Lettres 1 à 147. Pendant le priorat et l'abbatit au Bec*, M. Corbin dir., intro. de H. Kohlenberger, trad. et notes d'H. Rochais, Paris, Le Cerf, 2004, vol. 6, p. 124, l. 46.

³⁰ F. Mazel, « Introduction », *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI^e-début XIII^e siècle)*, Cahiers de Fanjeaux n°48, Toulouse, 2013, p. 9-38, p. 20.

³¹ La bibliographie est immense, et en plein renouvellement : pour une synthèse, une bibliographie et des analyses récentes, cf. *La réforme « grégorienne » dans le Midi*, *op. cit.* et la *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 96, n°236, « La réforme grégorienne », janv.-juin 2010.

³² G. Constable présuppose lui aussi plutôt ce mode de fonctionnement, qui hiérarchise un ordre par rapport un autre (Cf. « III. The Orders of Society », *op. cit.*, p. 287 sq.).

³³ Dans ce type d'énoncé, aux *homines spirituales* que sont les *clerici*, il revient par exemple désormais de « s'affranchir de l'argent et du sexe », ce qui « ne tient [plus] simplement de l'idéal, à dire vrai relativement peu pratiqué par les clercs des siècles antérieurs ; c'est désormais un devoir, assorti d'interdits » (D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*, *op. cit.*, p. 27).

l'« auxiliarisation » inédite des pouvoirs juridiques des grands et des princes³⁴, contraints à renoncer à la plénitude de leur *potestas* pour devenir les humbles « défenseurs des pauvres et de l'Église » et la « main armée » de l'Église. En mettant l'accent sur l'*utilitas* de leur *fortitudo* dans-le-monde, en insistant sur la nécessité de sa régulation par l'Église, les écrits ecclésiastiques les confinent à « une simple fonction d'exécution » par le moyen de la *force armée*, de la violence et de la peur, à l'écart de toute prise en charge de la justice de paix publique³⁵. C'est à la conception la plus *carnalis* de la *potestas* qu'est réduit en ce cas l'exercice du *gouvernement* laïc (princier ou seigneurial). Y. Sassier a ainsi confronté les lettres adressées par le pape Etienne III à Louis VII, d'un « ton des plus condescendants » (pour appliquer sa pleine *justitia*, le pape y exige du roi qu'il exerce sa force coercitive), et les diplômes royaux qui insistent au contraire sur la justice *complète* et *autonome*, au caractère nettement spirituel, qui doit revenir au prince³⁶.

Si cependant, Louis VII peut envisager de revendiquer une autonomisation et une *spiritualisation* de sa *potestas* dans-le-monde, comme Charlemagne, c'est bien parce que la période grégorienne a considérablement infléchi le système de représentation chrétien du haut Moyen Âge, en rendant mieux que jamais concevable l'exercice mondain d'une *fortitudo* de valeur spirituelle. C'est un grand « changement idéologique », désiré déjà par Augustin³⁷. L'Église de la période grégorienne marque en effet sa volonté de gouverner dans-le-monde au nom de sa valeur spirituelle hors-le-monde, au nom de Dieu, en revendiquant la parfaite analogie de son gouvernement des hommes avec le gouvernement idéal de Pierre, de *fortitudo* et d'*amor* mêlés³⁸. L'« inclusion grégorienne³⁹ » du monde dans l'orbite d'intervention de l'Église se manifeste de diverses manières : une territorialisation croissante (paroisse, diocèse,

³⁴ « Le début du XII^e siècle est [...] le temps où fut exprimée de la façon la plus rigide l'idée d'une 'auxiliarité' de la fonction princière, notamment au travers d'une volonté tenace des partisans de la réforme d'affirmer le rôle moteur de l'Église dans la prise en charge de la paix publique, et de confiner rois et princes dans une simple fonction d'exécution » (« L'Histoire du monastère de Vézelay... », art. cit., p. 165).

³⁵ Cf. P. Buc, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, « Théologie historique », 1994.

³⁶ Y. Sassier, « Louis VII et la pénétration de la paix royale en Nivernais et Auxerrois », *Structures du pouvoir, royauté...*, op. cit., p. 139-161, surtout p. 150 sq.

³⁷ P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, Le Seuil, « Points Histoire », 2001 (éd. am. : 1967), p. 288 sq.

³⁸ Cf. P. Buc, *L'Ambiguïté du Livre...*, op. cit. ; J. Dalarun, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma, 2012.

³⁹ D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*, op. cit., p. 42-46. A. Vauchez souligne aussi, après G. Tellenbach, ce « glissement sensible » qui caractérise la « spiritualité » grégorienne, soit ce « désir » nouveau de l'Église « de construire *hic et nunc* le royaume de Dieu » et de « [s'incarner] dans des structures visibles » « en ayant recours, le cas échéant, aux moyens de puissance » (A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, Le Seuil, « Points Histoire », 1994, p. 61).

seigneuries ecclésiastiques...), des conflits accrus avec les *laici*⁴⁰... Or la mondanisation de l'Église permet de penser l'incarnation des valeurs spirituelles non plus seulement hors-le-monde, mais dans-le-monde. Dans son *Éloge de la nouvelle chevalerie* (vers 1135), Bernard de Clairvaux dit hésiter à trouver un nom pour désigner ceux qui sont à la fois *milites et monachi* à Jérusalem dans le nouvel ordre du Temple, puisqu'ils possèdent aussi bien, « chose étonnante », la *monachi mansuetudo* que la *militis fortitudo*⁴¹. Le moine-soldat à Jérusalem est placé là au-dessus du moine. Pourtant Bernard (comme aussi Pierre le Vénérable) valorise avant tout le moine hors-le-monde, réfugié dans la forteresse de son âme et une « Jérusalem céleste » que l'on n'atteint pas « par ses pieds » (Lettre 399). Mais il n'y a là aucune contradiction : le moine-soldat templier agit dans une situation relative aux « affaires dans le monde », qui sont devenues désormais les *affaires de l'Église*. Dans cette situation, les valeurs du moine hors-le-monde et ses usages de la *fortitudo* sont insuffisants. Il faut donc recourir aux usages du *miles* dans-le-monde : la guerre, le port des armes, le massacre sans quartiers, l'importance d'une tenue et d'une monture adéquates, l'entraînement physique, etc. Mais de la sorte, le moine hors-le-monde n'est inférieur au moine-soldat, pour paraphraser L. Dumont, que dans une situation inférieure. Reste la grande « nouveauté » que souligne Bernard : le moine-soldat exerce dans-le-monde une *fortitudo* dont la valeur ne saurait être que très éloignée du pôle charnel par rapport à la *fortitudo* du *miles* laïc ancré dans-le-monde. Plus que la situation désormais, plus même que les formes de la *force* (y compris les armes et la violence⁴²), l'identité sociale des acteurs, *clerici* ou *laici*, est un critère fondamental d'évaluation de ses usages.

Mais cette évolution n'est pas linéaire : les discours sur l'usage de la force armée restent labiles⁴³, comme encore tout ce qui concerne les « affaires du monde ». La thèse d'une « sacralisation » de l'usage de la *fortitudo* dans les énoncés ecclésiastiques en contexte grégorien, puis de croisade, pose problème de ce point de vue : ces énoncés distinguent encore bien souvent la valeur des usages de la *force* selon la situation. Et le dépôt des armes et le retrait du monde sont au XI^e siècle un idéal éthique largement partagé par les *laici*. Mais l'Église comme le divin entrent dans le monde : les conditions de possibilité d'une incarnation

⁴⁰ Cf. par exemple F. Mazel, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, n°633, 2005, p. 53-95 et les analyses réunies dans le numéro des *Cahiers de Fanjeaux* sur la réforme grégorienne (*op. cit.*).

⁴¹ *Éloge de la nouvelle chevalerie*, intro., trad., notes et index de P.-Y. Emery, Bernard de Clairvaux. *Œuvres complètes XXXI*, Paris, Le Cerf, « Sources Chrétiennes 367 », 1990, § 8, l. 30-31, p. 72.

⁴² Sur la violence dans la culture monastique, cf. B. H. Rosenwein, T. Head, S. Farmer, « Monks and Their Enemies : A Comparative Approach », *Speculum*, n°66, 1991, p. 764-796 ; L. K. Little, « La morphologie des malédictions monastiques », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°1, 1979, p. 43-60.

⁴³ Cf. J. Flori, *La guerre sainte...*, *op. cit.*, surtout chap. 4 (p. 101-124) et 5 (p. 125-159).

des valeurs spirituelles dans-le-monde et d'une *spiritualisation* de l'usage mondain de la *force* sont réunies.

II- LE TRAVAIL DE *REMPLOI* DES TEXTES « LITTÉRAIRES »

La mobilisation du terme *force* dans les premières chansons de geste et romans au XII^e siècle signale le *remploi* d'une tradition épique, comme l'a montré par exemple M. de Combarieu⁴⁴ ; de la structure ancienne de la tripartition indo-européenne⁴⁵ et/ou d'une idéologie « aristocratique » et « féodale » décrite notamment par J. Flori⁴⁶. Mais il signale aussi le *remploi* des portraits ecclésiastiques des *laici* et des *clerici* : au cours du XII^e siècle, la *chevalerie* revêt un « aspect » (des valeurs, des comportements, des rituels...) « qu'on a cru à tort être le sien à l'origine » alors qu'il a été modelé par « l'intervention de l'Église⁴⁷ ». La présence insistante d'un « invariant épique » dans les textes dits littéraires incite donc à ne pas oublier ce qu'implique son emploi à propos du *laicus* en contexte : l'auxiliarisation de la *force* du *laicus* et la relativisation de sa valeur. La comparaison, par Suger, de la force des bras du roi Louis VI avec la force des bras d'Hector⁴⁸ ne fonde pas la légitimité spirituelle du roi, bien au contraire. Il est certes désormais possible de penser un usage mondain de la *force* à la valeur quasiment spirituelle, mais à la condition nécessaire et suffisante de le mettre en lien avec un état de vie qui n'est pas *a priori* celui du *laicus*, ni celui de l'« idéal chevaleresque tel que l'Église l'a défini⁴⁹ ».

Les nouveaux énoncés s'inscrivent dans le *système chrétien de représentation* mais ils présentent tous, quoi qu'il en soit de la diversité de leurs propositions, une irréductible différence avec l'ensemble des énoncés ecclésiastiques, y compris avec ces « vies » idéales de laïcs restés dans-le-monde comme Géraud d'Aurillac : ils contestent tous, en effet, la place attribuée aux *potentes* laïcs dans le schéma charnel/spirituel par les énoncés ecclésiastiques. Un tel projet suppose qu'ils confèrent une valeur spirituelle et autonome à l'usage *laïc* de la

⁴⁴ M. de Combarieu du Grès, *L'idéal humain et l'expérience morale chez les héros de chansons de geste, de l'origine à 1250*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, « Études littéraires », 1979, p. 10 sq.

⁴⁵ G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens...*, éd. de B. Sergent, *op. cit.*, p. 628.

⁴⁶ Par exemple dans *L'Idéologie du glaive. Préhistoire de la Chevalerie*, Genève, Droz, « Titre courant », 2010 (1^{ère} éd. : 1984).

⁴⁷ M. Parisse, « La conscience chrétienne des nobles... », art. cit., p. 268.

⁴⁸ Suger, *La vie de Louis VI le Gros*, éd. et trad. d'H. Waquet, Paris, Champion, « Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge », 1929, livre 19, p. 144. Les textes de Suger forment un tout cohérent : il est donc nécessaire de considérer, à côté du portrait du roi, celui de l'abbé et des moines dans le *De administratione*, par exemple.

⁴⁹ M. Parisse, « La conscience chrétienne des nobles... », art. cit., p. 269.

force : c'est un projet inédit, mais qui ne conteste pas le schéma charnel/spirituel en lui-même⁵⁰. Le emploi pratiqué repose donc sur une série d'emprunts et « d'écarts distinctifs » par rapport aux énoncés existants : ce type de fonctionnement est propre à produire une identité qui « situe le groupe en relation aux autres, tout en le définissant comme différent⁵¹ ».

1. DES EMPRUNTS FIDÈLES AUX PORTRAITS ECCLESIASTIQUES

Les nouveaux énoncés pratiquent dans leurs mises en scène des usages et incarnations de la *fortitudo* des *laici potentes* une forme de *citation littérale* des discours ecclésiastiques environnants : le *chevalier* de la « littérature » est issu en grande partie des énoncés ecclésiastiques⁵².

Aussi étonnant que cela puisse paraître tant l'évidence du *topos* tend à faire oublier le contexte de discours, le fait que le *topos* de *force* soit mobilisé dans tout portrait de héros « littéraire » relève bien d'un emprunt aux portraits ecclésiastiques du grand laïc, qui font de l'usage mondain de la *force*, incarnée essentiellement dans la fonction guerrière et le combat et figurée par la mise en œuvre de traits épiques⁵³, un de ses traits définitoires (avec la *conjugalité*) et une marque charnelle. Or l'énoncé « littéraire » renchérit sur le durcissement et l'unification du portrait ecclésiastique du grand laïc autour de l'usage de la force armée. Tels sont les éléments du *problème* que posent en contexte les énoncés « littéraires » : son analyse semble cependant souvent superflue, tant le *topos* de la *force* apparaît étroitement constitutif du portrait du chevalier épique ou romanesque tout au long du XII^e siècle⁵⁴. Pourtant la transparence de ce *topos* ne doit pas faire oublier qu'il structure en contexte le portrait ecclésiastique du grand laïc en « bras armé » de l'Église, mais aussi le portrait du *clerus* plongé dans une *militia* et une Histoire plus hautes. En ce sens, la *chevalerie* ne saurait

⁵⁰ Comme l'ont montré d'autres travaux sur ce problème, et en particulier les analyses d'A. Guerreau-Jalabert sur l'alimentation, le cœur, l'*amor fin*, la parenté, etc., dans les nouveaux énoncés en langue romane, « la contestation de l'ordre social/ecclésial énoncée par la littérature courtoise porte sur la place des laïcs dans le schème orthodoxe, non sur le schème lui-même » (A. Guerreau-Jalabert, « Occident médiéval et pensée analogique... », art. cit., p. 469).

⁵¹ A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca and London, Cornell UP, 1995, p. 3. La traduction est nôtre.

⁵² Nous empruntons la formule à G. Lobrichon : cf. « Les réformateurs ont-ils inventé les laïcs ? », dans la *Revue d'Histoire de l'Église de France*, n°236, *op. cit.*, p. 29-41.

⁵³ Sur ce « déclic épique » (expression empruntée à C. Buridant qui l'étudie dans les chroniques du XIII^e siècle) qui s'enclenche dès lors qu'il s'agit de transcrire une scène de combat, outre le travail minutieux de F. Mora-Lebrun dans *L'Énéide médiévale...*, *op. cit.*, cf. F. Suard, « L'épopée », *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VIII¹ : *La littérature française aux XIV^e et XV^e siècles*, D. Poirion dir., t. 1 (partie historique), Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1988, p. 161-177.

⁵⁴ Comme le rappelle J. Grisward, dans « Triades de calamités et médecine tripartite », dans *É. Benveniste aujourd'hui : Grammaire comparée. Études iraniennes*, J. Taillardat, G. Lazard, G. Serbat, dir., Louvain, Peeter Publischers, « Bibliothèque de l'Information Grammaticale », 1984, t. II, p. 62-75, p. 71 *sq.*

renvoyer à l'identité réelle d'un groupe social qui aurait d'emblée, pour s'auto-définir, adopté les armes comme attribut générique : c'est une identité humiliée, justement réduite à l'usage des armes, qui est proposée par l'Église. Pourtant, dans les textes dits littéraires, la *force* est complaisamment incarnée en situations *mondaines* de nature *guerrière*. La possession de la *terre* chrétienne ou non encore chrétienne est un objet narratif central dans les chansons de geste mais dans ces récits, les personnages la *conquièrent* ou la *défendent*, exerçant une justice coercitive, plus qu'ils ne semblent la gouverner. Les romans et lais s'inquiètent tout autant de la conquête armée et de la gestion coercitive d'une terre et d'une héritière, de biens et de liens. Les mises en scène du *corps* surlignent encore le portrait du *chevalier* en *combattant* : le gigantisme du corps de Rainouart ou de Guillaume, ou de leurs adversaires, va de pair avec les manifestations d'une force guerrière purement corporelle. Rainouart comme Guillaume, Bégon de Belin ou Olivier sont adeptes du coup de poing, du corps à corps, du combat avec des armes non chevaleresques. On peut évoquer le *topos* épique, et le schéma indo-européen du *héros* pour expliciter ce trait, mais il reste que, par ce grossissement parfois burlesque du *corps*, les nouveaux énoncés semblent renforcer la réduction de l'identité du grand laïc à une *main* ou un *bras* armés... Il n'arrive que très rarement cependant que les textes dits littéraires évoquent l'auxiliarisation ecclésiastique de la *force* de grands laïcs soumis à l'Église, sauf pour la refuser. La scène d'ouverture du *Couronnement de Louis*⁵⁵ présente ainsi d'abord le point de vue du narrateur sur la forme complète de *potestas* que doit posséder le prince : *Rois qui de France porte corone d'or/ Preudom doit estre et vaillant de son cors*, soit peut-être « Le roi qui porte la couronne d'or de France doit être accompli en esprit et vigoureux de corps »⁵⁶. Puis, le discours de Charlemagne au jeune Louis qu'il entend couronner de sa main évoque la lutte *par force* sur les territoires *païens*. La suite du discours emprunte beaucoup aux *Historiae* de Raoul Glaber, vouées à justifier « la prise en charge par les spirituels de ceux qui détiennent la force »⁵⁷. Celui qui devient empereur dans-le-monde devra ainsi montrer sa *morum probitas* (livre I, 23), retenir sa chair et son orgueil, avant d'être approuvé par le pape qui en fera le bras armé et soumis de l'Église. Or il se trouve que *desmesure*, exactions (*tolir, fals loiers*), *luxure* et *pechié* sont les termes employés par Charlemagne pour exposer sa mission à Louis, qui recule alors devant la couronne. Ce recul

⁵⁵ *Les Rédactions en Vers du Couronnement de Louis*, éd., intro et notes d'Y. G. Lepage, Paris-Genève, Droz, « Textes littéraires français », 1978. Nous citons la rédaction C ou la rédaction AB.

⁵⁶ *Couronnement de Louis*, AB, laisse III, v. 21-22. Traduction empruntée à D. Boutet, *Le cycle de Guillaume d'Orange. Anthologie*, choix, traduction, présentation et notes de D. Boutet, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres Gothiques », 1996, p. 77.

⁵⁷ « Continence et virginité dans la conception clunisienne de l'ordre du monde autour de l'an mil », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n°1, 1985, p. 127-146.

ne suggère-t-il pas le rejet par « l'enfant » des propos franchement auxiliarisants du personnage épique de Charlemagne, qui auraient fait frémir le Charlemagne historique ? Mais quoi qu'il en soit, dans les textes dits « littéraires », le *chevalier* n'est jamais le « bras armé de l'Église ».

Les textes dits littéraires reproduisent aussi la situation d'usage de la *force* dévolue aux *laici* par les énoncés ecclésiastiques : le *chevalier* et les autres personnages de seigneurs agissent dans les « affaires du monde » à eux attribuées dans le *Decretum* de Gratien. Ainsi, « le héros épique se présente comme un être doublement orienté, à la fois terrestre (combattant, époux, membre d'un lignage...) et exemplaire⁵⁸ », autrement dit comme étant susceptible de donner lui-même à son action mondaine (mariage, guerre, *dominium* seigneurial) une valeur spirituelle normalement réservée aux actions des *clerici*. Le roman tient le même propos : les aventures d'Yvain ou d'Erec et Enide, dont le cadre est le mariage initial du héros, concernent des affaires d'héritages, de vols, de terres, de mauvaises coutumes... Les textes dits littéraires proposent des parcours de perfection spirituelle exhibant les usages de la *force* d'un personnage qui ne change pas d'*état de vie ni d'usages de sa force dans le cadre d'une institution ecclésiale*, même pas *ad articulo mortem*, même pas par l'adoption dans-le-monde d'un ensemble de valeurs « monastiques » comme Géraud d'Aurillac, même pas graduellement comme Simon de Crépy-en-Valois. Les *chevaliers* restent des laïcs dans-le-monde, *non convertis aux structures cléricales et aux valeurs monastiques*. À la fin d'*Aliscans* comme de la *Chanson de Guillaume*, Rainouart qui est le chevalier sarrasin le plus *fort* du monde gagne une fois baptisé par Guillaume un statut politique et un statut social (il est adoubé dans *Aliscans*), une épouse, des terres, des biens. Il entre dans-le-monde, ce qui inverse le schéma hagiographique de la conversion.

Chansons de geste et romans empruntent aussi aux énoncés ecclésiastiques les éléments qui configurent les traits les plus charnels de la *fortitudo* : ceux du rhinocéros furieux non jugulé par l'*amor* du Livre de Job commenté par Grégoire le Grand, ceux de la *militia* laïque selon Guibert de Nogent ou Bernard de Clairvaux. Armés de la corne d'orgueil, exerçant la cruauté, la violence et la peur, certains personnages de seigneurs sont possédés par l'*ira* et sont dévorés par le *gloriae appetitus* et la *cupiditas*. La mise en scène de la *force* charnelle de seigneurs convoitant les *temporalia* (femmes et vassaux, objets et/ou terres) les uns des autres par *cupiditas* et/ou *orgueil*, est ainsi récurrente dans les romans et les chansons de geste. Dans le *Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes, le roi Arthur est appelé à rendre un

⁵⁸ D. Boutet, « *Aliscans* et la problématique du héros épique médiéval », *Comprendre et aimer la chanson de geste (À propos d'Aliscans)*, Fontenay, Feuillet de l'ENS, 1994, p. 47-62, p. 47.

arbitrage entre deux sœurs qui se disputent l'héritage paternel⁵⁹ : l'aînée veut tout garder et entend imposer son droit par les armes. La cadette (et le narrateur) déplore devant le roi que sa sœur ait fait usage, en la matière, de *force* et non pas d'*amor*⁶⁰ et le roi décrit ce déshéritement *par force et par male merci* (v. 6381). Il soumettra finalement la sœur aînée par la *peor* (v. 6418) et par la *force*, qui est à ce moment-là la seule forme de gouvernement à même de rétablir le droit :

[...] Il s'est aperceüz molt bien
Que ele ne l'en randist rien
Por quan que dire li seüst
Se force ou crieme n'i eüst.
Por ce que ele dote et crient,
Li dit : « Biax sire, or me convient
Que je face vostre talant... »

(Il s'était en effet très bien rendu compte qu'elle ne lui en aurait rien rendu du tout, quoi qu'il puisse lui dire, sauf à exercer sa force et à susciter la crainte ! Et parce qu'elle s'effraie, parce qu'elle ressent la crainte, elle lui répond : « Cher seigneur, il me faut désormais accomplir votre volonté... », v. 6415-6425)⁶¹

L'*ira* est un des attributs qui accompagnent le couple *fortitudo/cupiditas*, comme l'« appétit » de l'*honor*, des biens ou encore la *fornicatio*, le viol *par force* dont se rend coupable le héros du lai de Graelent par exemple⁶². On peut aussi faire entrer dans cette catégorie d'incarnations négatives de la *force* laïque le *topos* narratif insistant, donc signifiant, des *voleurs*, celui des *jaloux* et/ou des *avares* restreignant la circulation des femmes, des hommes et/ou des biens *par force*. Les conséquences de la manifestation d'une *fortitudo* charnelle sont le désordre et le chaos : Guillaume par sa réclamation au roi dans le *Charroi de Nîmes* court le risque d'enclencher cette circularité tragique qui caractérise le cycle des chansons de geste dit des « barons révoltés ». Là, l'exercice de la *fortitudo* charnelle déchaîne sans limite, de vengeance privée en vengeance privée, la bestialité des adversaires bien au-delà du *tort* et du *droit*⁶³. Un tel mécanisme d'acquiescement à ce portrait ecclésiastique du mauvais *miles* sert à signifier le désordre social et à désigner des personnages de *seigneurs* à la valeur très négative, mais aussi à décrire les héros des chansons ou des romans. Les termes de *desmesure*, ceux d'*estultie*, de

⁵⁹ Scène complexe, à confronter avec les analyses de P. Haugeard sur « L'héritage et la succession dans les textes du XII^e siècle », selon le titre du premier chapitre de son livre *Du 'Roman de Thèbes' à 'Renaut de Montauban'. Une genèse sociale des représentations familiales*, Paris, PUF, « Perspectives littéraires », 2002.

⁶⁰ *Le Chevalier au Lion* (Yvain). *Les Romans de Chrétien de Troyes édités d'après la copie de Guiot* (BN fr. 794), éd. M. Roques, Paris, Champion, « Les Classiques français du Moyen Âge », 1960, tome IV, v. 4777.

⁶¹ *Le Chevalier au Lion* (Yvain). Nous nous inspirons de la traduction de C. Buridant et J. Troitin, *Chrétien de Troyes. Le Chevalier au Lion*, Paris, Champion, « Traductions », 1971.

⁶² *Lais féériques des XII^e et XIII^e siècles*, présentation, trad. et notes d'A. Micha (d'après l'édition de P. M. O'Hara Tobin : *Les lais anonymes des XII^e et XIII^e siècles*), Paris, Flammarion, « GF Bilingue », 1992, p. 36.

⁶³ Cf. P. Haugeard, « Envie, violence et sacré dans *Girart de Roussillon*. Lecture anthropologique et interprétation politique d'une chanson de geste », *Mimétisme, violence, sacré. Approche anthropologique de la littérature narrative médiévale*, H. Heckmann et N. Lenoir dir., Orléans, *Medievalia* n°78, 2012, p. 75-96.

folie, de *desverie* désignent cette *fortitudo* charnelle des héros et des mauvais seigneurs, que M. de Combarieu du Grès a commenté selon le *topos* antique *fortitudo/sapientia* défini par E. R. Curtius⁶⁴. Nous y reviendrons, mais on peut rappeler que l'on a souvent commenté de ce point de vue la mort en armes de Roland, ou celles de Vivien dans la *Chanson de Guillaume* et dans *Aliscans*, et on pourrait aussi évoquer la scène de la fausse mort d'Erec, criblé de blessures. Le détail de leur déroulement semble, là encore, souligner à l'envi combien ces morts au combat découlent d'une identité *laïque*. En premier lieu, l'Église ne donne pas l'ordre de la guerre ni la direction éthique du combat dans les énoncés littéraires : Vivien meurt, comme Roland, dans un combat qui ne fait pas intervenir l'institution ecclésiale, où elle ne joue aucun rôle. Ensuite, la chaîne de causalité entraînant la mort de Vivien dans les deux chansons relève *a priori* (surtout dans *Aliscans*) d'un pur héroïsme sans transcendance et de l'orgueil (*l'estultie*), péché premier du puissant armé. Le chevalier doit sa mort sous les coups des sarrasins en surnombre à un serment qui n'a rien à voir avec la défense de la chrétienté, ce qui le rapproche fort de Roland et de son *honor* : le serment de ne pas reculer d'un pas sur un champ de bataille devant ses ennemis. Aussi la mort de Vivien manifeste-t-elle selon J. Frappier une « contradiction ultime d'héroïsme et de sainteté à l'approche de la mort⁶⁵ » : le texte dit littéraire relève là le défi d'enraciner dans un héroïsme qui reste guerrier, dans la violence continue du corps, une valeur absolue de nature spirituelle et un portrait de « martyr » comportant au moins dans la *Chanson de Guillaume*⁶⁶ d'indéniables composantes christiques. De plus, Vivien mourant ne connaît pas la « force de la faiblesse » sous la forme que lui donne le corps soumis aux coups du saint Paul de Grégoire le Grand. La chute de son corps au sol ne le rend en rien comparable aux martyrs chrétiens qu'il invoque avant la bataille (v. 545). La scène *littéralise* au contraire le paradoxe paulinien : le corps exténué, courbé, perdant ses entrailles et son sang, redevient sans cesse un corps de *miles* laïc, plus violent encore, plus meurtrier, plus fort jusqu'au moment même de la mort où il s'éloigne, au lieu de tomber.

La reprise fidèle du *topos* de *force*, devenu quasi-générique dans les portraits ecclésiastiques du grand laïc, fournit donc aux textes dits littéraires un matériau important pour la diégèse, les personnages, l'écriture. On ne peut que constater en ce point précis ce que le concept de *chevalerie* doit aux énoncés ecclésiastiques. En durcissant l'opposition *clerici/*

⁶⁴ *L'idéal humain et l'expérience...*, *op. cit.*

⁶⁵ « Le caractère et la mort de Vivien dans la *Chanson de Guillaume* », *Coloquios de Roncesvalles. Agosto 1955*, Zaragoza, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras (40), 1956, p. 229-243, p. 234.

⁶⁶ *La Chanson de Guillaume*, texte établi, traduit et annoté par F. Suard, Paris, Classiques Garnier, 1999 (nouvelle éd.), laisse LXIX, v. 856-863.

laïci, en ciselant un portrait à très gros traits du grand laïc, ils ont fourni aux nouveaux énoncés de quoi identifier de nouveaux objets du monde (*le* grand laïc et sa fonction guerrière distinctive). En leur empruntant fidèlement ce portrait, les nouveaux énoncés posent sans ambiguïté l'identité *laïque dans-le-monde* de leurs héros et y intègrent d'emblée des composantes issues des définitions ecclésiastiques, dont le motif de la *force guerrière*. Mais à partir de cette matière empruntée, signe indubitable en contexte de la faiblesse éthique des *laïci*, certains des nouveaux énoncés de langue romane relèvent le défi⁶⁷ de dire la perfection spirituelle d'un personnage qui reste un *laïc* sans conversion aux structures cléricales. Il faut pour ce faire dissocier plus ou moins complètement le statut du *grand laïc* et son territoire spécifique d'action du pôle charnel où les énoncés ecclésiastiques les avaient unanimement placés, et le rendre *autonome*. En ce sens, et en ce sens seulement, on peut parler d'une *spiritualisation* des usages d'une *force laïque* faite pour le monde : elle n'est réelle au départ que dans les énoncés « littéraires », dans le portrait du *chevalier*. Elle implique que les emprunts aux énoncés contemporains soient accompagnés d'une série d'écarts très distinctifs.

2. CONSTRUIRE LA VALEUR SPIRITUELLE DE LA FORCE CHEVALERESQUE

La spiritualisation des usages *chevaleresques*, donc *laïcs*, de la *force* se fonde tout d'abord sur une mise en scène des composantes de la société chrétienne irréductiblement différente de celles des énoncés ecclésiastiques. L'effacement de l'*Église institutionnelle*, structures, rôles et territoires, est ainsi presque complet dans les énoncés « littéraires » : n'apparaissent ni son domaine spirituel et extra-mondain d'action (médiation liturgique et sacrements, ascèse extra-mondaine...), ni les signes de son nouveau pouvoir dans-le-monde (conduite de la guerre, prédication, gestion des reliques, de la paix de Dieu, de l'espace des saints, territorialisation du *dominium* ecclésiastique, dons et dîmes, bâtiments...). Les *clerici* sont représentés soit avec des missions liturgiques auxiliarisées au service du *dominium* laïque (comme dans la *Chanson de Roland* ou lors du baptême de Rainouart, dans *Aliscans*), soit de manière négative (comme dans les *Moniages* et les *fabliaux*). Ils sont aussi absents : dans le *Charroi de Nîmes*, le héros prie un *autel* et le *cor saint hennoré* à Brioude, enfin au Puy la *Mere Dé*, autrement dit Dieu et les saints⁶⁸. Cet effacement de l'*Église* par la « littérature »

⁶⁷ R. Imbach et C. König-Pralong, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Paris, Vrin, « Conférences Pierre Abélard », 2013.

⁶⁸ *Le Charroi de Nîmes* (1140), éd. et trad. C. Lachet, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 1999, laisses XXX et XXXIII. On ne peut donc pas dire que Guillaume soit un héros « pieux » sans plus : le chevalier

donne lieu à une hiérarchisation nouvelle des usages laïcs et cléricaux de la *force*. Le réaménagement du schéma promeut le personnage du *chevalier* : il conquiert le lien à Dieu le plus parfait et les plus hautes valeurs spirituelles et sa situation d'action est autonome, décléricalisée. À ce premier niveau s'articulent des usages de la *force* à la valeur plus relative, voire franchement charnelle : ils sont dévolus à des personnages de *seigneurs*, ecclésiastiques (hors de toute situation extra-mondaine) ou laïcs. La *Chanson de Roland* met en œuvre cette nouvelle hiérarchisation des usages de la *force* proposée par le discours « littéraire ». Le personnage de l'archevêque Turpin agit bien, comme le moine-soldat de Bernard de Clairvaux, selon un usage mondain de la *force* : violence armée, force guerrière. Mais cet usage est auxiliarisé à la *potestas* laïque, dotée elle-même d'une valeur spirituelle : en ce sens, la revendication croissante de l'Église grégorienne d'exercer sur la terre un pouvoir de nature spirituelle au nom de Dieu a été « à double tranchant⁶⁹ ». Elle a permis de penser l'incarnation de valeurs spirituelles dans-le-monde mais selon le texte dit littéraire, c'est par l'intermédiaire des *chevaliers* et/ou du prince, non de l'Église, que Dieu désormais règne dans-le-monde. Ainsi, les prédications et les bénédictions de Turpin célèbrent le lien du *chevalier* combattant à Dieu et à l'empereur, pas à l'Église ou au pape (*Pur nostre rei devum nus ben murir/, Chrestientét aidez a sustenir !* dit-il avant la bataille⁷⁰) et l'archevêque, loin d'exercer la moindre *potestas*, est soumis à l'*amur* de l'empereur et de ses *compagnons*. Comme dans le *Pèlerinage de Charlemagne à Constantinople et à Jérusalem*, Charlemagne bénéficie, à l'instar de Roland, de Guillaume ou de Vivien, d'un lien direct à Dieu depuis le monde : par des songes, par des visions de la *machina mundi*, par l'ange Gabriel qui remplace là les moines conseillers de Saint-Denis, Dieu consacre la valeur spirituelle du pouvoir royal et celle de son Histoire dans-le-monde. Là encore, le texte dit « littéraire » bouleverse le schéma hiérarchique des « histoires ecclésiastiques » : les expéditions dans-le-monde des *chevaliers* contre les diverses manifestations du mal qu'ils ont à combattre (la reconquête d'un territoire pris par des païens ; la lutte contre de mauvais seigneurs et de mauvaises coutumes, etc.) ne sont plus l'ombre humiliée de la *militia* plus haute menée par les *clerici* dans l'Histoire elle-même plus haute de l'Église. Ce sont les *chevaliers*, par leurs usages de la *force* dans-le-monde, qui font l'Histoire la plus haute : il n'y en a pas d'autre devant Dieu. Quand Turpin livre sa propre conception du schéma de la société chrétienne, confinant le moine à une action

témoigne d'un lien direct et exceptionnel à Dieu, par l'intermédiaire de lieux sacrés et de corps saints, mais sans aucune structure ecclésiale susceptible de lui servir de *médiation*.

⁶⁹ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme...*, op. cit., p. 69.

⁷⁰ *La Chanson de Roland*, éd. C. Segre (trad. de l'it. par M. Tyssens), glossaire B. Guidot, Genève, Droz, « Textes Littéraires Français », 2003, v. 1128-1129. Cf. D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris, Champion, « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », 1992, p. 428.

fonctionnelle de prière pour *noz pecciez* (v. 1882), donc au service exclusif du *chevalier*, il dit du *chevalier* : *en la bataille deit estre forz e fiers* (v. 1879). Mais contrairement au *bellator* des schémas ecclésiastiques des ordres de la société, le *chevalier* selon Turpin agit par la *force* dans l'Histoire la plus haute. Quand Olivier se rend compte de l'arrivée des forces sarrasines, il fait pour les Français le vœu suivant : *De Deu aiez vertut !* (« Ayez la force de Dieu ! », v. 1045). La *force guerrière* révèle la *semblance* du *chevalier* à Dieu, comme dans le Livre des Rois. La spiritualisation des usages *chevaleresques* de la *force* exige donc d'abord de faire du monde, éventuellement d'un monde reconquis, le cadre autonome de ses usages, puis d'y incorporer des valeurs spirituelles, un lien direct à Dieu, en le décléricalisant.

La nature exacte des valeurs spirituelles incarnées dans-le-monde par les usages *chevaleresques* de la *force* peut s'appréhender grâce à un mécanisme omniprésent dans les énoncés « littéraires » : contrairement à ce que pourrait laisser penser un itinéraire chevaleresque qui ne témoigne d'aucun passage du *chevalier* à une identité *ecclésiastique*, cet itinéraire rend bien compte d'une *conversion*⁷¹. Les textes hagiographiques qui mettent en scène, surtout à partir de la fin du X^e siècle, des personnages de grands laïcs déposant les armes pour obéir à une règle font de leur *conversion* la condition même de la narration⁷² : elle est marquée par le dépôt progressif ou brutal, et de plus en plus ritualisé, des signes de l'identité laïque telle que les énoncés ecclésiastiques la configurent (terres, armes, liens...). Or jamais le *chevalier* de la chanson de geste ou du roman n'abandonne, pour atteindre aux valeurs spirituelles, ni sa *conjugalité* ni ses *liens* charnels, ni sa *fonction guerrière*, ni sa *potestas*, ni sa violence armée et coercitive, pas plus qu'il ne se soumet à une mission de « défense de l'Église et des pauvres ». Pourtant, il suit un itinéraire scandant son passage progressif à une perfection de nature spirituelle qui n'est jamais acquise au départ, ni pour Guillaume d'Orange, ni pour Yvain puisque leurs portraits contiennent au début de la diégèse tous les signes charnels des mauvais usages de la *force* : orgueil ; convoitise, *avaritia* et luxure ; *ira* et violence de la bête ; appétit de gloire, envie et amour de soi. Or tous les itinéraires montrent l'abandon de cette *force charnelle* par le *chevalier* : telle est l'axe de la *conversion* dans les textes « littéraires ». Au début du *Charroi de Nîmes* ou de la *Prise d'Orange*, ou dans la scène de la demande d'une aide militaire à Louis dans la *Chanson de Guillaume*, les arguments de Guillaume relèvent tous des mauvaises raisons qui orientent

⁷¹ Nous nous permettons de renvoyer pour de plus amples analyses à « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier *celestiel* : itinéraires de conversion et communautés textuelles (XII^e-XIII^e siècles) » (en collaboration avec J.-R. Valette), *La Conversion*, D. Boisson, E. Pinto-Mathieu dir., Rennes, PUR, « Histoire », 2014, p. 29-63.

⁷² Elle est « le thème central de ces récits, en même temps qu'elle était une condition *sine qua non* de leur mise par écrit » comme le précise M. Lauwers dans *Guerriers et moines*, *op. cit.*, p. 12.

selon Bernard de Clairvaux la *force* laïque charnelle. Puis, dans chacun de ces textes, un autre personnage de *chevalier* (toute sa parentèle dans le cas de la *Chanson*) aide Guillaume à renoncer successivement à *i gaigner* une terre pour lui devant le roi Louis, ou à désirer seulement la reine et la ville païennes d'Orange, ou à défendre seulement ses neveux, sa femme et sa ville en péril. Dès lors, les bonnes raisons de l'usage de la *force* apparaissent au chevalier : il lui faut *mener son siecle* comme le lui rappelle son épouse Guibourc (*Chanson de Guillaume*, v. 2421). C'est plutôt en visant l'entrée de Nîmes, d'Orange et de Guibourc dans la chrétienté ou la protection des *corps saints* de la France, que pourra s'accomplir la plus haute forme de sa *force*. Le mécanisme de la conversion du *chevalier* le conduit ainsi de la *force charnelle* pour lui-même à un engagement croissant dans-le-monde et vers la communauté : il doit y faire régner les valeurs les plus hautes, en les imposant par l'exercice de sa *force* et de son *dominium* final sur la terre. Ces itinéraires d'engagement progressif dans-le-monde sont bien connus pour le roman, qui met en scène le même passage d'un usage charnel et *per se* de la *force* à son usage spirituel, tourné vers le monde et élargissant ce monde : Erec ou Yvain combattent les usages charnels de la *force* auxquels ils ont renoncé pour eux-mêmes, en soumettant des *seigneurs* irréductiblement mauvais.

Mais les textes dits littéraires nomment en fait très directement les valeurs spirituelles du *chevalier* et celles qu'il incarne dans-le-monde au travers de ses usages de la *force* puis de son *dominium* seigneurial. Ainsi, Erec à la fin de son itinéraire conquiert la *Joie*, selon le nom donné à sa dernière épreuve : il n'est pas de manière plus littérale de dire la spiritualisation de la *force* chevaleresque, véhicule d'une *joie* qui désigne le lien parfait du chevalier à Dieu et la nature spirituelle de son action dans-le-monde. L'identité spirituelle finalement conquise par le *chevalier* est bien plus lisible, certes, avec l'objet *graal* apparu à la fin du XII^e siècle. Mais déjà dans les chansons de geste, ensuite dans les romans et lais, l'itinéraire des *chevaliers* témoigne de la conquête de l'*amor fine*, incarnée dans telle ou telle forme analogique du lien parfait à Dieu qui est le leur : conjugalité courtoise, cour arthurienne ou communauté des compagnons épiques⁷³. Comme la *joie*, l'*amor* est un concept central en système chrétien de représentation : le terme permet de désigner la personne divine, et aussi le principe qui fonde l'ordre divin et mondain, les liens sociaux, du macrocosme au microcosme, du ciel au monastère et au couple conjugal. Or Grégoire le Grand dans ses *Moralia* évoquait déjà les liens essentiels qui unissent la *fortitudo* spirituelle et l'*amor*, images de Dieu dans la créature.

⁷³ Pour une introduction à ce problème central : A. Guerreau-Jalabert, « La culture courtoise », dans M. Sot, J.P. Boudet et A. Guerreau-Jalabert, *Le Moyen Âge. Histoire culturelle de la France - I*, J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli dir., Paris, Le Seuil (Points), 2005 (1^{ère} éd. 1997), chapitre 7, p. 207-258.

La *fortitudo* n'a aucune valeur *sine caritate*, même pas hors-le-monde comme l'expliquent Grégoire le Grand ou la Règle de saint Benoît à propos des moines. En revanche, armée par l'*amor*, la *force* devient à la fois invincible et spirituelle. Quand les énoncés « littéraires » montrent la conversion du chevalier à une *force* de nature spirituelle, dirigée désormais **efficacement** vers le monde, ils montrent que cette conversion est due à la conquête conjointe de l'*amor fine*. Ajoutons que la conversion du *chevalier*, par *amor fine*, à une force non *charnelle* tournée vers le monde, ne signifie pas l'abandon des formes *armées* et *violentes* de la *force* : il use de ces formes contre la *force charnelle* jusqu'au terme de son itinéraire, comme Guillaume en son moniage. Ainsi, les textes dits littéraires soulignent l'intégration de la violence et de la coercition aux formes spirituelles de la *force* guidée par la *bone amor* : la violence permet le maintien par le *chevalier* de l'ordre et de la hiérarchie voulus par Dieu et fait partie du *dominium* idéal final et de son organisation *amoureuse*, celle qui règne parmi les compagnons de Guillaume ou autour d'Arthur. La *force* violente et armée s'intègre donc sans solution de continuité avec l'*amor fine* au portrait du *chevalier* en *homo spiritualis* à la fin de son itinéraire, comme le montre cette scène du *Chevalier au lion* :

Mes sire Yvains qui, sanz retor,
Avoit son cuer mis en Amor,
Vit bien que durer ne porroit
Et par Amor an fin morroit,
Se sa dame n'avoit merci
de lui, qui se moroit ensi ;
et panse qu'il se partiroit
toz seus de cort, et si iroit
a sa fontaine guerroyer ;
et s'i feroit tant foudroier,
et tant vanter et tant plover,
que par force et par estovoir
li convanroit feire a lui pes,
ou il ne fineroit ja mes
de la fontaine tormanter,
et de plover, et de vanter.

(Le seigneur Yvain, qui avait remis son cœur à Amour sans retour possible, comprit alors qu'il ne pourrait pas survivre et qu'il mourrait bientôt, de la main d'Amour, si sa dame ne lui accordait sa grâce, à lui qui mourait ainsi. Et il projette alors quitter la cour, tout seul, et de s'en aller guerroyer sa fontaine. Là, il fera tant tomber la foudre, et déchaînera tant le vent et la pluie, que, sous l'effet de la force et de la contrainte, il faudra qu'elle lui accorde la paix. Dans le cas contraire, il continuera sans fin à tourmenter la fontaine, **de** faire pleuvoir et **de** déchaîner le vent !)⁷⁴

De la sorte, quand les premiers textes « littéraires » fabriquent des « portraits du grand laïc en *miles* », il ne s'agit pas seulement de promouvoir une identité seulement guerrière par le biais d'un *topos* disponible depuis l'Antiquité, mais bien de reconfigurer l'exemplarité et les fonctions du grand laïc, appelé à participer dans-le-monde, de manière autonome, à des valeurs absolues en exerçant son *dominium* par *force* et *amor*.

⁷⁴ *Le Chevalier au Lion* (Yvain), v. 6501-6516.

Il reste pour conclure à revenir sur le « groupe narrateur » des textes dits littéraires. Leur emploi des usages de la *force* dans le portrait du *chevalier* signale un désir de débattre sur les points délicats, aux conséquences sociales très concrètes, qui fondent selon les énoncés ecclésiastiques l'infériorité éthique de grands laïcs « par nature contraints à la faute⁷⁵ » : l'analyse du emploi montre qu'il s'agit de contester cette infériorité éthique, tout en restant dans un système de représentation *chrétien*. En ce sens, on peut affirmer que certains des nouveaux énoncés en langue romane apparus au XI^e siècle sont le produit d'une nouvelle « communauté textuelle » qui peut se définir par ses opérations d'interprétation⁷⁶ et de production d'énoncés comme *laïque*. Les chansons de geste ou les premiers romans produits par un groupe narrateur *laïc* présentent toujours une irréductible différence par rapport aux portraits ecclésiastiques de grands laïcs, même par rapport à ces expériences spirituelles très neuves menées par des laïcs au XII^e siècle et perceptibles dans les énoncés ecclésiastiques malgré leurs efforts d'incorporation⁷⁷ : ces textes « littéraires » dotent en effet d'une valeur spirituelle absolue et autonome, décléricalisée, un ensemble d'actions dans-le-monde (usages de la *force*, conjugalité, justice...) réservées exclusivement à ceux qui ne sont pas des *clerici*. Les textes dits littéraires qui manifestent un tel emploi de la notion de *force*, et seulement ceux-là, peuvent être qualifiés de *laïcs* : certains textes en langue romane, certaines chansons de geste, ne sont pas *laïcs*, mais certaines vies de saints et certains cartulaires, y compris en latin, le sont. Ainsi, au rebours de la vie de Géraud d'Aurillac par Odon de Cluny, souvent invoquée pourtant comme le témoin d'une valorisation de l'identité laïque, seuls les énoncés laïcs affirment l'autonomie (par rapport à l'Église) et la valeur spirituelle absolue de cette identité laïque, monopolisant un usage de la *force* porteur de valeurs absolues et apte à prendre en charge la société chrétienne.

⁷⁵ M. Parisse, « La conscience chrétienne des nobles... », art. cit., p. 271.

⁷⁶ Selon le concept développé par B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton UP, 1983.

⁷⁷ Comme le montre le dossier hagiographique d'Herluin du Bec retravaillé par J.-Y. Foulon dans « Le chevalier Herluin et la fondation de l'abbaye du Bec : un dossier complexe entre tentation érémitique et normalisation cénobitique », *Revue Historique*, n°663, 2012, p. 563-607.