HAL open science

# Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge

Françoise Laurent

**To cite this version:**

Françoise Laurent. Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge. Presses universitaires de la Méditerranée, 624 p., 2008, 978-2-84269-836-2. hal-03178962

**HAL Id: hal-03178962**

**https://hal.science/hal-03178962**

Submitted on 24 Mar 2021

**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.

Cahiers du CRISIMA

# Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge

Études recueillies par Françoise Laurent

Presses universitaires de la Méditerranée
2008

# Sommaire

*Avant-propos* 11

Claude Gauvard (Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Institut Universitaire de France)
*Introduction* 13

**Première partie**

**Écritures littéraires du serment**

Robert Baudry (Université du Congo)
*Une extraordinaire chaîne de serments : le « Merlin-Huth »* 33

Anne Berthelot (University of Connecticut, Storrs, USA)
*« Sauve ma feme et ma couroune » : le piège du don en blanc* 43

Guy Borgnet (Centre d'études médiévales de l'université d'Amiens)
*Le serment ambigu d'Yseut dans la tradition française et dans la tradition allemande des romans de Tristan* 55

Danielle Buschinger (UPJV-Amiens)
*Le serment de Ruedeger* 67

Nicole Chareyron (†) (Université Paul-Valéry — Montpellier III)
*La mise en intrigue du serment dans* La Châtelaine de Vergy *(*xiii*e siècle)* 73

Françoise Clier-Colombani
*Serments, pactes et vœux dans le roman de Mélusine* 83

Olivier Errecade
*Les serments désespérants. Une série de gabs à la cour du roi Brangoire dans le* Lancelot *(t. II, p. 176 et suiv.)* 99

Élisabeth Gaucher (Université de Nantes)
*Pacte fatal, pacte fœtal : l'enfant né sur parole. Valeur performative de la prière dans* Robert le Diable 111

Étienne Gomez
*Les promesses de Gauvain dans le* Conte du Graal *et leur devenir dans la* Première Continuation 121

Marie-Geneviève Grossel (Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrèsis)
*« Comme home a dame en ligée Par serement ». Donner sa foi en chantant : serment et service d'amour chez les trouvères* 135

Carlos Heusch (École normale supérieure lettres et sciences humaines, Lyon)
*Engagements et promesses dans* La Célestine *de Fernando de Rojas* 151

Françoise Laurent (Université de Clermont-Ferrand)
*Parole jurée, parole suspendue dans la* Vie de saint Louis *de Jean de Joinville* 167

Jean-Marc Pastré (Université de Rouen)
*Le motif du don contraignant dans les romans de Tristan* 181

Linda M. Paterson (Université de Warwick)
*Conventions et engagements dans la* Canso d'Antioca *occitane* 195

Armand Strubel (Université Paul-Valéry — Montpelier III)
*Les serments renardiens* 205

Alexandre Winkler (Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines)
*La parole du chevalier croisé : figures du serment dans les épopées du premier Cycle de la Croisade* 223

**Langue et images du serment**

Carine Durand
*L'illustration des « serments » du* Roman de Troie *dans les manuscrits français* 245

Élise Durr
*Vers un statut du « Je ». Pour une étude du serment promissoire dans les chansons de geste du* XI*e siècle* 257

Marielle Lignereux (Université Paris X — Nanterre)
*Promettre en ancien français : le dire et le faire* 265

**Seconde partie**

**Serments et engagements religieux**

Anne Brenon (Conservateur honoraire du patrimoine de France)
*« Pactum quod heretici vocant la co(n)venensa ». L'engagement religieux, au cœur des pratiques cathares* 283

Matthieu Canabady-Rochelle
*Ce que nous apprennent les contrats des pèlerins en Terre sainte dans quelques récits de voyage du* xv*e siècle* 293

Alexis Grélois (Université de Rouen)
*La promesse d'obéissance de l'abbé à l'évêque et la question des ordres exempts* 307

Armand Jamme (Chargé de recherche au C.N.R.S.)
*Le serment au pape. Rites de soumission et ordre politique dans les terres de l'Église (*xiii*e* - xiv*e siècles)* 317

Nathalie Nabert (Faculté des Lettres de l'Institut Catholique de Paris)
*Rites et paroles de la profession solennelle dans l'Ordre des chartreux* 333

Sarah Privat-Loze
*Vœux et ex-voto dans les récits de miracles des saints anglais du* xi*e et du* xii*e siècle : sens et réalité de l'engagement* 345

Chantal Senséby (Université d'Orléans)
*Un serment de mort au début du* xii*e siècle dans le Val de Loire. Réalité ou invention monastique ?* 363

**Contracts, engagements et serments en justice**

Véronique Beaulande (Université de Reims)
*Fiançailles et mariage dans le diocèse de Châlons au* xv*e siècle : l'engagement et sa rupture* 381

Pierre Charbonnier (Professeur honoraire des Universités)
*Le serment en justice à la fin du Moyen Âge* 393

Emilia Ciobataru
*Le serment des bâtisseurs : entre fondation et malédiction* 407

Jean-Claude Hocquet (UMR Cersatés, Université Charles-de-Gaulle — Lille III)
*Contrats de mutation et querelles d'investitures à Venise (xii^e-xiii^e siècles)* 421

Federica Masé (Evry-Val d'Essonne)
*Serment, promesse et engagement : rituel et modalités.* Promissiones *et* refutationes *: engagement de preneurs à bail et fidélisation ratée de paroissiens à Venise au xiii^e siècle* 447

Laurent Tournier
*Serments et pratiques juratoires à l'Université de Paris au Moyen Âge* 455

**Les serments de paix**

Dominique Dubois
*Le serment de paix, adaptation politique du sacrement de pénitence (1398-1406) ?* 471

Nicolas Offenstadt (Université de Paris I)
*Le serment de paix dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge : remarques sur une pratique politique* 489

**Serments vassaliques et féodaux**

Hélène Debax (Université Toulouse II—Le Mirail)
*Le serrement des mains : le rituel des serments féodaux en Languedoc (xi^e-xii^e siècles)* 505

Philippe Depreux (Université de Limoges)
*La prestation de serment dans le monde franc : formes et fonctions (vi^e-ix^e siècles)* 517

Alexandra Gallo
*Enjeux et significations du serment dans les consulats provençaux* 533

Emmanuel Johans (PRAG Université du Maine)
*Hommages rouergats et cévenols aux princes d'Armagnac au xiv^e siècle* 547

Corinne Péneau
*Le roi lié. L'échange de serments entre le roi et le peuple lors de l'élection royale en Suède du xiii^e au xv^e siècle* 553

Laure Verdon (UMR Telemme, Université de Provence)
*Les serments de fidélité provençaux du milieu du* XI*e au milieu du* XII*e siècle : une révision à la lumière de l'historiographie récente* 573

Michel Zimmerman (Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines)
*Le serment vassalique en Catalogne : écriture de la fidélite ou invention d'un ordre politique ?* 585

# Avant-propos

« Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge » regroupe quarante-deux articles de chercheurs français et étrangers qui ont participé au sixième colloque organisé par le C.R.I.S.I.M.A. (centre de recherche sur la société et l'imaginaire au Moyen-Âge) les 21, 22, 23 et 24 novembre 2001 à l'université Montpellier III.

En raison de la diversité des documents étudiés, de la variété des approches choisies et de l'ampleur de la période considérée (du Haut Moyen-Âge au XVe siècle), nous avons choisi de simplifier l'organisation du recueil en distinguant les communications de littéraires et de linguistes, de celles des historiens médiévistes, et de suivre au sein de chacune des deux parties dégagées un ordre alphabétique. La première partie regroupe les articles qui, privilégiant une analyse thématique ou linguistique, traitent de l'écriture littéraire du serment, de sa mise en scène et du jeu narratif que permettent les modalités de son énonciation à partir d'un vaste corpus de textes où la confrontation de versions différentes est, à l'occasion, le lieu d'une réflexion plurielle qui enrichit notre connaissance du thème. Dans la seconde partie du recueil, ont été pris en compte les aspects religieux, juridique et politique des serments, ainsi que la nature des documents qui en portent témoignage, et le rituel qui accompagne leur prestation.

Que soient ici remerciés les collègues pour leur participation au colloque et pour leur patience mise à rude épreuve par le long délai qui a suivi la publication de leur contribution. Qu'ils sachent que sans le soutien et la bienveillance d'Armand Strubel, directeur du centre de recherche MaRenBar de l'université Montpellier III, sans la compétence et la vigilance de Liliane Dulac et de Pierre André Sigal, qui ont relu avec un soin extrême la totalité des communications, et sans les qualités techniques de Mireille Mader qui a assuré le travail de correction typographique et la mise en ordre informatique de leur relecture, ce présent ouvrage n'aurait pas vu le jour. Qu'ils soient assurés de notre très profonde et amicale gratitude.

Françoise Laurent

# Introduction

*Claude* Gauvard
*Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Institut Universitaire de France*

En mettant l'analyse du serment au programme de son sixième colloque international, le C.R.I.S.I.M.A. a fait un choix judicieux. Dans une perspective interne, il s'agit de prolonger les travaux de l'un de ses colloques précédents, *Félonie, Trahison, Reniements au Moyen Âge*, tant il est vrai qu'une étude sur le serment ne peut se séparer de celle du parjure et par conséquent du traître [1]. Mais l'intérêt est surtout général, car l'histoire du serment au Moyen Âge doit être replacée dans sa perspective historiographique. Longtemps cantonné à son aspect judiciaire et à une histoire des preuves dites « irrationnelles », le serment a d'abord été un objet pour les historiens du droit [2]. Le renouvellement de son étude a été le fait des anthropologues, en particulier de Raymond Verdier, anthropologues qui ont ouvert une collaboration fructueuse avec un certain nombre d'historiens et de juristes, mais les synthèses sur le sujet ont maintenant une vingtaine d'années [3]. Ces travaux pionniers, par leur approche juridique, religieuse, éthique et politique, ont abouti à une vision riche et nuancée qui est issue de l'analyse comparative. Ils ont fait en sorte que le serment devienne un objet d'histoire. Ils ont surtout mis l'accent sur l'importance du rituel qui crée le serment. Or le lien entre le serment et le rituel n'allait pas de soi : il est significatif que le *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie* ne possède pas d'entrée « serment » et que le *Dictionnaire de Théologie Catholique* insiste sur les théories relatives au serment sans s'attarder sur la force des gestes et des mots qui l'accompagnent [4].

1. *Félonie, Trahison, Reniements au Moyen Âge. Actes du troisième colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry (24-26 novembre 1995)*, Les cahiers du C.R.I.S.I.M.A., nº 3, 1997.

2. Voir les études de J. -Ph. Lévy, *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen Âge depuis la renaissance du droit romain jusqu'à la fin du XIVe siècle*, Paris, 1939 ; *id.*, « L'évolution de la preuve des origines à nos jours », *La preuve. Recueils de la Société Jean Bodin*, t. 17, Bruxelles, 1965, p. 9-70.

3. En particulier, *Le serment. Recueil d'études anthropologiques, historiques et juridiques, séminaire 1985-1988*, dir. R. Verdier, Paris, Publidix, 1989 ; *Le serment*, t. 1, *Signes et fonctions*, et t. 2, *Théories et devenir*, dir. R. Verdier, Paris, CNRS, 1991.

4. Iung N., « Serment », *Dictionnaire de Théologie catholique*, dir. A. Vacant, E. Mangenot et E. Aman, t. 14², Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1939, col. 1939-1956 : une grande partie du développement porte sur l'origine religieuse ou profane du serment. Voir aussi R. Naz, « Serment judiciaire », *Dictionnaire de Droit Canonique*, t. 7, Paris, 1965, c. 980-985.

Pourtant, le Moyen Âge est né avec le serment. Pour s'en tenir aux langues vernaculaires, les premiers balbutiements écrits du français et de la littérature française sont issus de la pratique du serment, sous la forme des Serments de Strasbourg, le 14 février 842 [1]. Rappelons que ce jour-là, deux petits-fils de Charlemagne, Louis le Germanique et Charles le Chauve, unis contre leur frère aîné Lothaire, lisent tour à tour leur serment d'entraide, dont le texte est rédigé en deux langues vulgaires, le tudesque et le roman. Puis, le serment est confirmé par les hommes des deux chefs, qui le prêtent dans les deux langues. Au cours de cette cérémonie, le serment se présente déjà avec des traits caractéristiques qui doivent faire réfléchir ses analystes. Les protagonistes s'expriment au futur : *si saluarai eo cist meon fradre Karlo et in ad iudha et in cadhuna cosa*, « je soutiendrai mon frère Charles de mon aide en toute chose ». Le serment qui lie les deux hommes ne craint pas de se superposer aux liens de parenté qui les unit déjà. Il est aussi important de remarquer que si les deux frères fondent leur serment sur le sacré, ici directement Dieu, ils ne font pas allusion à un sacré terrible, susceptible d'entraîner la peur. Ils disent au contraire qu'ils agissent *pro Deo amur* et n'accompagnent leur acte ni de menace ni de malédiction ou d'auto-malédiction. Point de magie, ni même de reliques. La formule utilisée semble à la fois huilée et savante : *in quant Deus savir et podir me dunat*, « autant que Dieu m'en donne le savoir et le pouvoir », et le texte ajoute une référence au droit, *per dreit*, conçu ici comme l'équité ou comme le droit naturel, celui qui pousse et oblige un homme à secourir son frère [2]. L'ensemble témoigne d'une insertion réussie dans la théorie savante, juridique et religieuse et d'une pratique parfaitement intégrée dans l'exercice du lien social. D'ailleurs, le serment relève autant de la culture savante que de la culture populaire et, en appelant à Dieu, il paraît entré, de fait, dans le giron de l'Église. Enfin, la lecture du serment accompagne de façon concomitante son écriture, montrant qu'il serait vain d'opposer l'écrit à l'oral, l'écriture au rituel. Dès son apparition dans les textes, la description du serment n'est pas exactement la transposition d'une gestuelle : il est à la fois et nécessairement geste et lettre.

Le Moyen Âge a connu toutes les formes de serments qui peuvent être commodément divisées en institutionnelles, promissoires et probatoires. Les premières instituent des fraternités ou des corporations, scellent des amitiés. Les secondes consacrent des engagements entre individus, par exemple sous la forme du serment d'amour ou de fidélité. Enfin, les dernières dévoilent et prouvent, elles relèvent de la vérité et leur usage est surtout le fait de la justice. Les cas sont si nombreux que la forme latine du serment, *juramentum*, et ses associés, *jurata* et *juratores*,

1. Mise en perspective dans H. Balibar, *Histoire de la littérature française*, Paris, Que-sais-je ?, PUF, 1991.

2. Texte dans Nithard. *Histoire des fils de Louis le Pieux*, éd. Ph. Lauer, Paris, Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, Les Belles Lettres, 1926 et 1964, p. 104-109.

occupent plus de dix pages du dictionnaire Du Cange[1] ! Ces distinctions sont utiles, mais l'historien doit les dépasser pour concevoir le serment comme un bloc. La sociologie du serment l'y pousse[2]. En effet, son usage est le fait de tous, clercs comme laïcs. Les clercs l'utilisent pour prononcer leurs vœux. La seule différence entre les clercs et les laïcs — qui n'est pas mince — consiste en ce que le pape Urbain II a interdit aux clercs de prêter serment aux laïcs et à tout évêque d'exiger un serment de ses clercs, réforme grégorienne oblige[3] ! Mais remarquons quelques nuances importantes qui montrent à quel point le serment est considéré comme un fait de conscience, non comme un acte irrationnel. Il n'est pas possible de prêter serment avant l'âge de la majorité, soit 14 ans pour les hommes et 12 ans pour les femmes. L'usage du serment est réservé aux hommes libres. Les femmes prêtent peu serment, signe de leur infériorité, mais, lors du mariage, elles prêtent serment d'obéissance. Le serment n'est donc pas un rituel automatique : il ne peut être séparé de la conscience. Enfin, contrairement aux idées reçues, il est loin de se cantonner aux rapports féodo-vassaliques. Les non-nobles le pratiquent autant que les nobles et le serment juré des bourgeois des communes n'est qu'un épiphénomène de cette diffusion. Il ne faudrait pas croire que cette pratique populaire est un dérivé de modèles créés par et pour l'aristocratie. Au Moyen Âge, le serment est constitutif de l'ensemble des rapports sociaux, du moins chez les hommes libres. D'ailleurs, la syntaxe du serment conforte cette analyse.

Le comportement syntaxique du serment réfléchit assez nettement la nature du lien social qu'il crée. Sur de nombreux points, le serment se rapproche de la promesse pour en différer fondamentalement et socialement. Les deux verbe « promettre » et « jurer » sont accomplis avec des mots qui, à première vue, ont des comportements syntaxiques identiques. L'un et l'autre appellent un objet « vous » qui fait référence à un interlocuteur et le couple « je vous » semble indissociable. Les deux appellent une proposition subordonnée qui définit le contenu de l'engagement soit avec un infinitif, soit avec un futur. Celui qui parle, qui promet ou qui jure se soumet donc à une obligation qui doit se réaliser dans le futur. La force ou la faiblesse du serment, comme de la promesse, réside là, dans ce temps projeté, imprévisible, qui n'appartient pas au présent. Mais là s'arrête la similitude entre promesse et serment. Promettre, à la différence de jurer, admet un groupe nominal en fonction d'objet : on peut promettre la lune, on ne peut pas la jurer ! Et jurer admet seul le présent ou le passé dans la complétive. Je jure que je dis la vérité ou que je disais la vérité. Jurer, c'est garantir la vérité d'une affirmation, ce n'est pas seulement la renforcer. À la différence de la promesse, le serment oblige. Au sein d'une relation dont il est partie prenante, il crée bien un état et il y inscrit

1. Du Cange C., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, article *juramentum*, Paris, 1840, t. 3, p. 927-942.

2. Voir les remarques très utiles de P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, Il Mulino, 1992.

3. Articles repris dans *Décret*, *Secunda Pars*, C. XXII, q. V, c. 22 et 23.

l'homme dans la durée. Le serment se construit dans un temps où le passé se noue au présent et à l'avenir.

Cette dimension temporelle est indissociable d'une autre dimension, sacrée celle-là, que confirme l'étymologie du mot en français. Serment vient de *sacramentum* plutôt que de *juramentum*. Le serment est lié au *sacer*, d'où le fait qu'il flirte avec l'ordalie. Cette relation serait à la fois une source de force et de faiblesse de sa pratique. De nombreuses analyses partent du principe que le temps vivant du serment correspond au moment où le sacré est le plus fort dans la société médiévale, soit entre le VIe et le XIIe siècle, le basculement se situant justement au cours du XIIe siècle. Puis le serment déclinerait à la fin du Moyen Âge, en même temps que s'efface la place du sacré. La force du serment et la place du sacré dans la société suivraient donc la même courbe. Bernard Guenée, dans l'un des rares articles consacrés à la pratique du serment à la fin du Moyen Âge, ajoute encore une autre donnée pour expliquer un déclin irrémédiable[1]. Non seulement la relation au sacré aurait changé, ce qui permettrait de multiplier les serments sans crainte, mais de ce fait l'acte deviendrait galvaudé à force d'être répété. La rupture avec le sacré se serait accompagnée d'une édulcoration telle qu'elle aurait engendré la répétition, qui aurait elle-même affaiblit encore la parole donnée. Cercle vicieux d'où le serment sort exsangue. Dans tous les cas se profile l'idée d'une courbe d'évolution dans l'usage du serment qui ferait succéder un déclin inéluctable à un temps d'extrême vitalité. Cette analyse est-elle pertinente ? S'il est certain que l'évolution qui conduit du sacré au religieux ne fait pas de doute et que, comme l'a bien montre Peter Brown, la rupture affecte, au XIIe siècle, les rapports de la société au sacré, on peut se demander si cette évolution signe pour autant de la mort du serment[2]. La première question consisterait à s'interroger sur la nature des serments du haut Moyen Âge : sont-ils tous liés à un sacré terrifiant ? Le contenu des Serments de Strasbourg, dont on a pu constater la rationalité, oblige à la prudence et à ne pas lier systématiquement le temps des origines à la terreur d'un sacré magique qui porte aux malédictions. En revanche, certains serments à la fin du Moyen Âge recourent encore à la crainte du divin, comme en témoignent de simples contrats d'alliance au milieu du XVe siècle, qui invoquent en les cumulant les Évangiles, le corps du Christ et les reliques de nombreux saints[3].

En fait, et c'est sans doute là le principal objet de cette rencontre, il importe d'aller au-delà d'un évolutionnisme réducteur pour saisir la portée du serment sur

1. Guenée B., « *Non perjurabis*. Serment et parjure en France sous Charles VI », *Journal des Savants*, 1989, p. 241-257, repris dans, *Un roi et son historien. Vingt études sur le règne de Charles VI et la Chronique du Religieux de Saint-Denis*, Paris, De Boccard, 1999, p. 409-423.

2. Voir P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, 1982, trad. fr. *La société et le sacré dans l'antiquité tardive*, Paris, Le Seuil, 1985, en particulier « La société et le surnaturel. Une transformation médiévale », p. 245-272.

3. Exemples donnés par P. Lewis, « Of Breton "alliances" and other matters », *War, Literature, and Politics in the Late Middle Ages*, dir. Ch. Allmand, Liverpool, Liverpool University Press, 1976, p. 122-143, en particulier n. 60.

le long terme du Moyen Âge et comprendre pourquoi ce rituel reste pertinent dans l'exercice du lien social comme dans le nœud des créations littéraires, romanesques et poétiques. Cette introduction ne peut, à ce stade, que lancer quelques pistes. Elles porteront sur les constantes du serment comme rite, sur son évolution théorique et sur la multiplicité de ses usages.

Pendant tout le Moyen Âge, et jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, le serment puise son fondement et son efficacité dans l'invocation d'une forme supérieure, Dieu, soit directement, soit par l'intermédiaire des saints et de leurs reliques. Comment se crée ce rapport au divin et quelles en sont les conséquences ?

Le rituel est particulièrement visible, et a été bien étudié, sur la broderie de Bayeux confectionnée à la fin du XIe siècle, dans la scène qui figure le serment de fidélité prêté par le comte anglo-saxon Harold au duc de Normandie, Guillaume, le futur vainqueur de ce même Harold devenu traître, à Hastings en 1066 [1]. Ce document a l'avantage de montrer l'importance du corps dans le rituel, un corps qui entre directement en contact avec le sacré, d'autant plus facilement qu'il est dénudé dans sa partie visible, c'est-à-dire que le jureur est tête nue et sans armes, et qu'il agit surtout par l'intermédiaire de sa main droite qui prend l'initiative, comme le montrent les doigts rassemblés — ici l'index, le majeur et le pouce — ce qui apparente le serment à un geste de bénédiction. La présence du divin est garantie par l'autel, le tombeau du saint ou tout simplement des reliques. Ainsi se crée un espace sacré qui, dans le cas d'Harold, est très visible, puisque l'homme est inséré entre deux châsses marquant clairement l'éternité de l'engagement pris. À terme, ces restes de saints ont été remplacés par la Bible, ce qui n'a pas été sans critiques de la part de ceux qui pensaient que les laïcs ne devaient en connaître que les *aperta*, voire de ceux qui pensaient que le Livre ne pouvait être galvaudé, d'où, entre autres raisons, le refus des hérétiques de prêter serment dès la fin du XIIe siècle [2]. Parfois, des tremblements peuvent attester de cet influx du sacré qui passe des saints aux hommes. Grégoire de Tours et la littérature hagiographique en décrivent de nombreux symptômes [3].

Aux gestes s'ajoutent les paroles qui leur sont liées de façon indissociable et ne peuvent être distinguées que pour la commodité de l'exposé, car elles sont concomitantes. Ces paroles sont elles-mêmes codées et l'ordre des mots est important

1. Voir J.-L. Chastel, « Le serment de Harold dans la tapisserie de Bayeux et dans les sources pronormandes des XIe et XIIe siècles », *Le Serment*, t. 1, *Signes et fonctions...*, *op. cit.*, *supra*, n. 3 p. 13, p. 43-53. Sur la signification générale de la tapisserie, M. Parisse,*La Tapisserie de Bayeux. Un documentaire du XIe siècle*, Paris, Denoël, 1983 et F. Neveux, *La Tapisserie de Bayeux*, Paris, Jean-Paul Gisserot, 1995.

2. Vauchez A., « Le refus du serment chez les hérétiques médiévaux », *Le Serment*, t. 2, *Théorie et devenir...*, *op. cit.*, *supra*, n. 3 p. 13, p. 257-263.

3. Par exemple, Grégoire de Tours, *De gloria beatorum confessorum*, éd. H. L. Bordier, t. 3, Paris, Société d'Histoire de France, 1892, chapitre 92, p. 87-88 : *contremuit illico beati tumulus confessoris et sibi injuriam irrogari praesenti vibratione fatetur*. Bel exemple de serment prêté à mauvais escient, *ibid.*, chapitre 93.

à respecter. On sait que s'il ne l'est pas dans une action menée en justice, celle-ci échoue. À la fin du XIIIe siècle, Le Livre Roisin de Lille est très clair à ce sujet :

> car quiconques va as sains, soit hom, soit femme, s'il oste se main, des sains, ains qu'il ait juret et dit les parolles telles que usages et lois porte, ou s'il ne disoit les parolles, telles que il est uset, ou s'il ne les disoit si qu'il deveroit, al entente d'eschevins, ou qu'il y entrepresist au dire, il aroit se querielle perdue [1]...

L'écrit peut venir conforter la parole et le geste. Il est alors partie prenante du rituel et cela dès les premiers témoignages, ceux qui concernent des serments fondateurs comme le pacte passé avec le diable, tel qu'il est décrit par Rutebeuf au XIIIe siècle, quand Théophile écrit sa lettre de son sang, puis la scelle avec sa bague, mêlant ainsi le plus intime de son corps à l'écriture [2]. L'usage de la charte prend alors tout son sens, aussi bien dans le cadre des *convenientiae* étudiées par Michel Zimmermann que dans les chartes de la France du Nord où Laurent Morelle a montré, de façon générale, la complémentarité de l'écrit, des paroles et des gestes [3]. Cette piste mérite d'être encore développée, mais on voit jusqu'à la fin du Moyen Âge les traités de paix jurés par l'écriture, par les gestes et par la parole, le tout en des cérémonies parfaitement ritualisées [4]. Au même moment, dans les contrats d'alliance, la poignée de mains, paumée, qui s'accompagne du craché-juré, voire du baiser avec échange de salive, se mêle au serment, comme dans le cas de Du Guesclin et de Clisson en 1370 qui, devenus frères d'armes par alliance, « jurent par les foys et sermens de nos corps baillez l'un a l'autre » de « nourrir bonne paix et amour perpetuellement entre nous et nos hoirs ». Les deux hommes auraient ensuite échangé leur sang pour sceller leur serment, dans la plus pure tradition romanesque de Lancelot du Lac [5].

En fait, le serment peut s'inscrire dans un faisceau de rites, par exemple ceux qui scellent la commensalité, comme le repas ou la boisson partagée. Et cela jusqu'à la fin du Moyen Âge. Voici deux hommes du bailliage d'Amiens qui, après une

1. *Le Livre Roisin, coutumier lillois de la fin du XIIIe siècle publié avec une introduction et un glossaire* par R. Monier, Paris, Éditions Domat-Montchréstien, et Lille, Librairie Emile Raoust, 1932, paragraphe 44, p. 34-35.

2. Voir P. Palmer et R. More, *The Source of Faust tradition from Simon Magus to Lessing*, New York, New York University Press, 1936.

3. Voir l'article pionnier de M. Zimmermann, « Protocoles et préambules dans les documents catalans du Xe au XIIIe siècle : évolution diplomatique et signification spirituelle », *Mélanges de la Casa de Velásquez*, t. 10, 1974, p. 41-76, et t. 11, p. 51-79 et L. Morelle, « Les chartes dans la gestion des conflits (France du Nord, XIe-début XIIe siècle) », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 155 (1997), p. 267-298.

4. Voir les travaux de N. Offenstadt, *Discours et gestes de paix pendant la guerre de Cent ans*, thèse de doctorat d'Histoire, Paris I Panthéon-Sorbonne, 2001, dactylographiée, à paraître ; *id*, « La paix d'Arras, 1414-1415 : un paroxysme rituel ? », *Arras et la diplomatie européenne, XVe-XVIe siècle*, dir. D. Clauzel, C. Giry-Deloison, C. Leduc, Arras, Artois Presses Université, 1999, p. 65-80.

5. Le pacte d'alliance entre Bertrand Du Guesclin et Olivier de Clisson aurait eu lieu le 24 octobre 1370 à Pontorson, d'après Siméon Luce, *Chroniques de Froissart*, t. 8, Paris, Société d'Histoire de France, 1888, p. III, n. 1. L'auteur se réfère à des documents rassemblés par dom Morice et par Secousse et conclut qu'il s'agit d'un « curieux pacte ».

dispute, tentent d'être amis et le plus conciliant promet de donner à l'autre un milot de vin et « qu'ilz touchassent ensemble comme amis en lui tendant la main pour ce faire[1] ». Ici, en vain ! Mais le fait de jurer l'amitié et la paix s'accompagne partout de rites d'association. À l'inverse, le fait de trahir le serment est d'autant plus grave qu'il y a eu partage de nourriture et de boisson. Le traître le plus vil est Judas, car, comme le dit l'abbé de Cerisy dans son discours contre le duc de Bourgogne en reprenant la parole du Christ, « il a mis la main avecques moi au plat[2] ». Ces formes, très répandues et très vivantes à la fin du Moyen Âge, ne sont pas annexes de formes plus élaborées et elles ne sont pas la marque d'un affaiblissement du serment : elles le renforcent et l'ensemble contribue à créer des parentés fictives. Il s'agit bien d'un confort du lien social.

La présence du public dans le rituel confirme que l'individu qui prête serment est partie prenante de la société. Cette présence est obligatoire. C'est un élément de contrainte pour faire respecter l'engagement, c'est aussi un moyen de mémoriser, comme on l'a souvent dit, par exemple à propos du serment féodo-vassalique[3]. La mémoire est effectivement essentielle pour retenir le contenu de l'acte lui-même qui est prêté dans un but précis, *pour* quelque chose. Ainsi, le serment peut garantir l'octroi d'un certain nombre de biens concédés en fief, l'application de devoirs militaires ou politiques, etc. Mais la présence du public ne peut se limiter à cette fonction de mémoire d'un acte, quelle que soit l'importance de son contenu. Il faut revenir à celui qui prête serment devant témoins. Quels effets le serment a-t-il sur sa personne et quelle place jouent les témoins vis-à-vis de lui ? Ces témoins sont pour la plupart des égaux et, à ce stade de l'analyse, il importe de comprendre que l'usage du serment ne peut pas se séparer du code de l'honneur qui lie les protagonistes, un code certes garanti par Dieu, mais aussi par les hommes qui le jouent. Le fait de prendre un engagement solennel, puis de le respecter, relève d'une société qui a un sens aigu de l'honneur, chez les nobles comme chez les non-nobles. Les témoins présents lors de l'acte prennent alors tout leur sens. Ils sont là pour dire si l'individu concerné a respecté ce code tacite qui le lie aux autres. Mais, dans la vie courante, ces témoins sont aussi ceux qui définissent la *fama* de celui qui prête serment. Cet acte devient alors un maillon du jugement qu'ils émettent par ailleurs sur lui, mais un maillon privilégié dans la mesure où il s'agit d'un acte

1. Archives Nationales de France, JJ 155, pièce 279, novembre 1400, lettre de rémission adressée au bailli d'Amiens, citée dans C. Gauvard, *« De grace especial ». Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Paris, Publications de la Sorbonne, 1991, t. 2, p. 676. *Id.*, « Cuisine et paix en France à la fin du Moyen Âge », *La Sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges, Actes du colloque de Rouen, 1990*, dir. M. Aurell, O. Dumoulin et Fr. Thélamon, Rouen, Publications de l'Université de Rouen n 178, 1992, p. 325-334.

2. Discours prononcé en 1408, à la suite de l'assassinat du duc d'Orléans, *La chronique d'Enguerrand de Monstrelet avec pièces justificatives, 1400-1444,*, éd. L. -C. Douët d'Arcq, t. 1, Paris, Société d'Histoire de France, 1857, p. 306.

3. L'étude de J. Le Goff, « Le rituel symbolique de la vassalité », *Simboli e Simbologia nell'Alto Medioevo, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XXIII, Spolète, 1976, p. 679-788, reprise dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 349-420, reste fondamentale.

sacré. Ces témoins sont alors susceptibles de mesurer cette *fama* à l'aune du respect de la parole donnée et ce respect devient l'un des éléments de la réputation. Au XIIIe siècle, le prud'homme, l'homme d'honneur, est justement celui qui ne faillit pas. Le serment participe donc à l'établissement de ce code de valeurs tacites dont les règles ont l'inconvénient de ne pas être écrites. Pour valider le serment, il ne faut donc pas faire seulement référence au sacré et à Dieu : les hommes aussi sont importants. Il est même possible que les hommes l'aient imposé comme un élément du lien social et qu'ils aient pour cela enfreint la loi de Dieu, comme le montre un certain nombre de réticences juridique et d'obstacles scripturaires.

Les théologiens et les canonistes médiévaux n'ont jamais totalement accepté le recours au serment, ce qui place le serment dans le domaine des pratiques qui se sont imposées à la théorie, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'une irruption de la culture populaire dans le domaine savant. Tout le monde, lettrés ou non, prête serment. Les interdits ou les réserves tiennent à deux références scripturaires constamment citée : *Matthieu, 5, 33-38* et l'*Epître de Jacques, 5, 12*. Dans le premier texte, l'apôtre rappelle la parole du Christ, *Non perjurabis*, qui se termine par l'injonction : « Que votre langage soit "Oui ? Oui", "Non ? Non" : ce qu'on dit de plus vient du Mauvais » ; dans le second, qui explicite le précédent, il est dit : « Avant tout ... ne jurez ni par le ciel ni par la terre ; n'usez d'aucun autre serment. Que votre oui soit oui, que votre non soit non, afin que vous ne tombiez pas sous le jugement ». La condamnation du serment se poursuit chez Augustin et Jérôme, avec des nuances importantes. Augustin dévalorise la magie du serment et lui préfère la promesse qui met en valeur la conscience et la volonté bonne. En revanche, immergé dans une société qui pratique constamment le serment, il accepte son recours en cas de nécessité. Il engage donc à ne pas jurer par plaisir, à ne pas abuser du serment et à en faire un usage limité. La raison est simple, qui tient à une dimension morale fondamentale : la fréquence du serment conduit au parjure. De ce fait, jurer n'est pas un péché, à la différence de parjurer, qui est condamnable, car c'est un horrible péché [1]. Quant à Jérôme, il condamne plutôt le serment prononcé en invoquant les idoles que celui qui prend Dieu à témoin [2]. La patristique ne reprend donc pas totalement à son compte la condamnation radicale de l'Evangile. Le principe du serment est accepté par les Pères, seul son usage est réglementé.

La loi conforte cette bivalence à l'époque carolingienne, qui se révèle une période décisive dans l'histoire normative du serment. Charlemagne, en particulier dans ses deux capitulaires de 802 et 803, condamne certains serments en même temps qu'il développe l'usage politique du serment et le réglemente. Il interdit les conjurations de toutes sortes, les menaces contre l'ordre hiérarchique, en même

1. L'essentiel de la pensée de saint Augustin est dans l'*Épître aux Galates*, 1, 21.

2. Sur ces apports de la patristique, voir J. Gaudemet, « Le serment dans le droit canonique médiéval », *Le Serment*, t. 2, *Théorie et devenir...*, *op. cit.*, *supra*, n. 3 p. 13, p. 63-75.

temps qu'il institue une société hiérarchique fondée sur la fidélité publique et impose le serment prêté à l'empereur que doivent tous les hommes libres[1]. Ces décisions législatives s'accompagnent de sanctions pénales et d'une réglementation des rituels. Les formules et les gestes sont normalisés pour éviter une inflation de recours au sacré. Le toucher des reliques est réduit, l'invocation de Dieu et des saints est limitée. Du même coup, certaines formes de serment, comme le serment par le glaive disparaissent. En même temps, les théoriciens carolingiens dénoncent le parjure que Théodulfe institue comme un crime et place aux côtés de l'adultère, de la fornication et de l'homicide[2]. C'est dire que le parjure doit être sévèrement puni (il a la main droite coupée ou il est exclu de la communauté et ses biens sont confisqués). Seule l'ignorance peut atténuer la faute. Celui qui a juré quelque chose de faux sans le savoir est-il un parjure ? Par exemple, le serment qui scelle le mariage conduit-il au parjure si les époux ignorent que leur degré de parenté est prohibé ou si l'un des époux se croit veuf alors qu'il ne l'est pas ? Ces questions posent le problème général de la connaissance et de l'obéissance au droit et aux lois, à savoir la référence à l'adage « nul n'est censé ignorer la loi ». Il est bien évident que son recours et son application ne sont guère possibles à l'époque carolingienne et que l'ignorance de droit se confond souvent avec l'ignorance de fait.

À partir du XIIe siècle, le décret de Gratien, après d'autres grandes collections canoniques qui l'ont précédé au XIe siècle, reprend en synthèse tous ces éléments. Traité dans la seconde partie du Décret, le serment fait l'objet de la Cause XXII, elle-même divisée en cinq *Quaestiones* et 85 canons. L'héritage augustinien est particulièrement fort puisque le tiers de la Cause est hérité d'Augustin[3]. C'est dire que le droit canon ne condamne pas totalement le serment, mais s'intéresse surtout au parjure. Du point de vue du rituel, le Décret est peu disert. Mais, à l'usage, les canonistes insistent sur l'inutilité de toutes les formalités du *juramentum corporaliter praestitum*. Ils veulent plutôt des formules réduites, souhaitent éviter l'expression *per Deum* et interdisent rigoureusement de jurer *per caput Christi* ou *per membra Christi*. De ce point de vue, la réflexion juridique sur le serment rejoint celle qui se développe au même moment sur le blasphème[4]. Le lien entre les restrictions apportées au serment et la condamnation des ordalies au IVe concile de Latran en 1215 est encore plus net. Les théologiens en tirent les conséquences, à commencer par Thomas d'Aquin. Quatorze articles de la Somme sont consacrés au serment et tentent de présenter une doctrine cohérente d'où se détachent deux points forts. Quand on prête serment, il ne faut pas tenter Dieu, car cela revien-

1. *Karoli Magni capitularia*, dans *Monumenta Germaniae Historica*, *Leges, sectio II, Capitularia regum Francorum*, t. 1, éd. A. Boretius, Hanovre, 1883, nº 34, p. 99-102 ; 35, p. 102-104 ; 41, p. 117-118.

2. Théodulfe, C. 26, *Monumenta Germaniae Historica*, *Capitula Episcoporum*, t. 1, éd. P. Brommer, Hanovre, 1984, en particulier p. 23.

3. Voir J. Gaudemet, *op. cit.*, *supra*, n. 2 page précédente.

4. Voir la thèse de C. Leveleux-Teixera, *La parole interdite. Le blasphème et sa répression en France (XIIe-XVIe siècle)*, Paris, De Boccard, 2002.

drait à recourir à un système de preuve ordalique. Il convient plutôt d'implorer Dieu pour obtenir son soutien. Quand on prête serment, il ne faut pas agir sous la contrainte de la peur, *metus*, ce qui supposerait que l'acte a été extorqué par la violence. Dieu et l'homme sont libres et le serment doit rester un acte de la conscience, celle des hommes, qui se doivent d'être sincères, et celle du divin qui ne se révèle pas par une sorte d'épiphanie du savoir.

Loin d'avoir signé la mort du serment, la révolution du XIIe siècle a permis aux théoriciens du siècle suivant de le faire entrer dans le giron de l'Église. Elle a validé son existence en l'enrichissant de données théoriques, à forte teneur éthique. Désormais, le serment peut contribuer sans risque à établir le lien social. Le champ judiciaire est tout à fait significatif de cette évolution : on y passe du serment-preuve, lié au sacré le plus absolu et le plus obscur, au serment des juges qui sont chargés de rendre la justice avec équité et raison. Même si le serment comme preuve a connu une disparition moins brutale et radicale qu'on ne l'a cru puisqu'il est encore utilisé à la fin du Moyen Âge, son usage a nettement reculé à partir du XIIe siècle. Ce changement ne tient pas seulement à la condamnation des ordalies. Il correspond à une demande des usagers, en ce sens qu'il résulte d'une évolution, celle qui a conduit les bénéficiaires des chartes de franchises à développer des tribunaux susceptibles de défendre leurs droits face aux seigneurs ou aux patriciens. Robert Jacob a bien montré que, dans les communes de France du Nord, les premiers serments connus sont ceux que prononcent les jurés avant de se charger des procès[1]. Ces hommes jurent de rendre un « droit jugement », de ne pas agir par haine et d'être sincères. Ils sont portés par une opinion qui leur est favorable, par des justiciables las de la partialité des épreuves, qui constituent ainsi, par le serment que prêtent les juges et les justiciables, une sorte de contre-pouvoir. L'appareil judiciaire en voie de formation s'alourdit alors d'une grappe de serments : ceux des témoins, des parties, des jurés et des juges. Le serment comme rite judiciaire décisoire laisse alors la place à des serments rationnels qui permettent aux juges de juger en conscience. Peut-on considérer cette évolution comme un recul du serment ? Certainement pas ou cela reviendrait à penser que le serment, pour être splendide, doit obligatoirement être le geste incontrôlé d'une pensée magique, ce que, de toute façon, il n'a jamais été réellement à l'époque médiévale. Peut-on dire qu'à partir du moment où le serment crée un véritable contrat envers Dieu et envers un ou plusieurs particuliers, il perd de sa force ? Adhémar Esmein, à la fin du XIXe siècle, affirmait déjà le contraire en démontrant que le serment était porteur de riches possibilités parce qu'il se présentait sous la forme d'un contrat générateur d'obligations et que, de ce fait, adopté par le droit canonique, il pouvait

1. Jacob R., « Le serment des juges ou l'invention de la conscience judiciaire (XIIe siècle européen) », *Le serment*, t. I, *Signes et fonctions*, *op. cit.*, *supra*, n. 3 p. 13, p. 439-457 et *id.*, « Sur la formation des justices villageoises au XIIe siècle dans la France du Nord », *Les structures du pouvoir dans les communautés rurales en Belgique et dans les pays limitrophes (XIIe-XIIIe siècles). Actes du 13e Colloque international d'Histoire du Crédit communal de Belgique*, Bruxelles, 1988, p. 97-117.

intervenir à l'occasion d'un grand nombre d'actes prohibés par le droit civil [1]. Il faut bien que l'historien finisse par admettre que le serment peut conjuguer son existence avec une réflexion rationnelle, sans pour autant s'affadir. Cela permet d'affirmer que, de façon plus générale, le rite n'est pas un élément désordonné qui exclut l'ordre et la raison. Au contraire, il a besoin d'ordre pour vivre et pour permettre à ses usagers de vivre.

Il faut donc voir le serment à l'œuvre. Sa force consiste justement en ce qu'il ordonne la société en structures horizontales et verticales. Les formes horizontales sont plutôt passées entre égaux, nobles ou non, dans le cadre des amitiés et des contrats d'alliance. Le phénomène est bien connu pour les derniers siècles du Moyen Âge où subsistent les textes qui fondent ce que les historiens continuent d'appeler la féodalité bâtarde, mais qu'il vaut mieux appeler société contractuelle. L'exemple de Du Guesclin et de Clisson, précédemment cité, n'est qu'un épiphénomène d'une longue suite d'alliances qui ne sont pas propres au royaume de France [2]. Pour connaître un noble ou un bourgeois, il importe autant de savoir quels serments il a passés que de connaître ses biens et ses femmes. Ses serments assoient son réseau de relations. La pratique ne se limite pas aux nobles, même si elle est mieux connue pour cette catégorie sociale. De façon générale et dans toutes les couches de la société, le vocabulaire de l'amitié se conforte de serments passés pour que se créent des réseaux d'« adhérents » et de « bienveillants [3] ». Ces coalitions témoignent de la structure grenue d'une société où l'homme ne peut vivre seul, et que cimente le serment. Elles témoignent aussi de l'existence de groupes antagonistes bien constitués, car aux « bienveillants » s'opposent les « haineux » ou « malveillants », eux-mêmes liés entre eux par serment. Le code de l'honneur repose alors sur l'existence de ces strates sociales pour conduire à des engagements qui peuvent se révéler périlleux, par exemple en cas de vengeance. Les participants jurent de se prêter « aide et confort », et leur action se poursuit en une violence qui, si elle est en principe officiellement condamnée par l'Église et par l'État, reste plus ou moins louée par tous [4]. La force de ces liens horizontaux est plus clairement acceptée qu'on ne l'a écrit, ce qui n'empêche pas qu'ils soient parfois redoutés par les autorités, quand ils sont susceptible de remettre en cause les pouvoirs. C'est le cas dans les villes du Nord où les alliances peuvent être condamnées comme subversives ; c'est aussi le cas pendant la guerre civile entre Armagnacs et Bourguignons : les serments pleuvent, qui scellent les ententes entre groupes antagonistes [5]. L'engagement juré peut aussi faire peur, quand il scelle l'union de malfaiteurs dont

1. Esmein A., « Le serment promissoire dans le droit canonique », *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, 12 (1888), p. 248-277 et 311-352.

2. Voir *supra*, n. 5 p. 18 et n. 3 p. 16.

3. Sur ce vocabulaire et ses ramifications, voir N. Nabert, *Les réseaux d'alliance en diplomatie aux XIVe et XVe siècles. Étude de sémantique*, Paris, Honoré Champion, 1999.

4. Je me permets de renvoyer à mon étude, « Violence licite et violence illicite dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge », *Memoria y Civilización*, 2 (1999), p. 87-115.

5. Sur le danger des alliances urbaines, voir les remarques suggestives du petit article d'Émile Coor-

les populations ordinaires redoutent le complot. Cette sociabilité parallèle entretient les fantasmes les plus délirants. Tel est le cas de ce Gaucher Lamy qui, en 1412, finit par avouer à ses juges qu'il avait pris la tête d'une *complicium societas*, dont les membres étaient liés par serment et par rôle écrit, *juramentum et rotulus*, un rôle où était consignée la potion magique que les assermentés buvaient pour se donner la force, *vigor*, de venir à bout de leurs victimes désignées [1]. La peur d'un complot ourdi par des mendiants unis par serment est à son comble dans le royaume de France au milieu du xv^e^ siècle, comme l'atteste le récit du bourgeois de Paris et un certain nombre d'archives judiciaires [2]. Ces considérations ont-elles provoqué le recul des serments égalitaires ? C'est possible. Il est certain que le temps des contrats et des alliances correspond à une certaine évolution de la société et de l'État, et son reflux suit le nouveau développement de l'appareil monarchique après 1450 [3].

L'évolution du serment hiérarchique suit des voies comparables. Il est inutile d'insister sur le lien que le serment entretient avec la féodalité, car de nombreuses contributions à ce colloque permettront de l'affiner. En ce domaine, il resterait cependant à mesurer le poids de ces serments à la fin du Moyen Âge, au moment où les historiens affirment que les rituels de féodalité sont quasiment vides de sens. Mais il faut se résoudre à attendre, car le champ d'étude est pour le moment en friche. Dans le domaine des liens hiérarchiques, le serment qui institue la fidélité au cœur de l'État naissant reste peu connu, quoique fondamental. Les Carolingiens avaient déjà su l'utiliser et il est devenu, sous les Valois, un moyen de gouvernement. L'obéissance passe par là dans tous les moments critiques du règne de Charles VI, par exemple au cours de l'année 1403 pour assurer la continuité dynastique en dépit d'un roi fou, quand les nobles et bourgeois du royaume font serment de « tenir pour leur roy, souverain et naturel seigneur apres nous » celui qui doit lui succéder, le duc de Guyenne alors dauphin, « ou celui qui alors sera [4] ». L'année 1418, après les massacres des Armagnacs, constitue un autre moment fort qui oblige les bourgeois de Paris et les chefs d'Hôtel de la capitale, ainsi que les gens du Parlement, à prêter serment en présence du duc de Bourgogne [5]. La tradi-

naert, qui n'a pas vieilli, « Alliances », *Mélanges d'Histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, PUF, 1951, p. 131-136. Sur les serments et les dédales de la guerre civile à relents de vengeance, voir B. Guenée, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*, Paris, Gallimard, 1992.

1. Archives Nationales de France, X2^a^ 16, fol. 168, avril 1412, cité dans C. Gauvard, *« De grace especial »...*, *op. cit.*, *supra*, n. 1 p. 19, t. 1, p. 215. Autre exemple en 1402, à Saint-Riquier, *ibid.*, p. 206 et 215.

2. Voir les extraits cités par Br. Geremek, *Les marginaux parisiens aux xiv^e^ et xv^e^ siècles*, Paris, Flammarion, 1976, p. 234-235, n. 184.

3. Guenée B. , « Y a-t-il un État des xiv^e^ et xv^e^ siècles ? », *Annales, Sociétés, Civilisations*, 1971, p. 399-406.

4. *Ordonnances des roys de France de la troisième race*, t. 8, éd. D. Secousse, Paris, Imprimerie royale, 1780, p. 579.

5. *Ibid.*, p. 590.

tion du XVe siècle n'innove guère sur ce point puisque, comme l'a montré Alain Boureau, ce fut le cas en Angleterre dès le début du XIe siècle, quand toute la patrie jura et justifia par son serment la venue sur le trône d'Édouard le Confesseur, même si cette venue ne fut effective que quarante ans plus tard [1]. L'expression du sacré se mêle ici au collectif pour fonder l'adage : *vox Dei, vox populi*. Les serments collectifs sont donc constitutifs du royaume et de la nation, dans une tradition démocratique et patriotique qui conduit jusqu'au serment du Jeu de Paume.

Mais le serment crée aussi une fidélité individuelle, utile au souverain. Celui-ci peut l'obtenir en échange de dons, parmi lesquels figure la grâce royale. Ainsi, dans le royaume de France, dès le début du XIVe siècle, quand apparaissent les premières lettres de rémission, le roi les confère de préférence à ceux, seigneurs ou soldats, qui ont commis des crimes graves, comme les meurtres, les incendies, les pillages, les sacrilèges ou les viols, mais qui occupent des positions stratégiques dans le Sud-Ouest ou en Normandie. Il s'adresse surtout à ceux qui ont pris le parti du roi d'Angleterre et, en échange de la grâce, il leur demande de jurer sur les Évangiles d'être « bon, vray et loyal subget » et « obeissant de nous et de nostre royaume [2] ». Certains doivent aussi jurer de ne plus commercer avec l'ennemi. Le serment s'insère alors dans ce système de don et de contre-don qui caractérise encore la royauté de la fin du Moyen Âge.

Certes, comme l'ont bien montré Bernard Guenée et Jacques Krynen, cette utilisation du serment commence à être critiquée par les tenants de l'amour naturel qui doit lier obligatoirement, c'est-à-dire naturellement, le sujet à son roi et à son royaume [3]. On peut aller jusqu'à dire que le contenu démocratique du serment, inspiré du contrat, est battu en brèche. Le seigneur est « naturel » parce qu'il est « souverain » et le serment peut ne plus s'imposer. Jean Gerson — par ailleurs tenant d'un certain nombre de réformes d'inspiration démocratique, mais cette contradiction n'est pas l'un de ses moindres paradoxes ! — se fait l'un des défenseurs de ces théories sur l'amour naturel, largement héritées des théoriciens de l'Antiquité, en particulier Cicéron. En 1413, après les soubresauts de l'émeute cabochienne, le célèbre théologien ne se prive pas de proclamer l'inutilité de ces serments de sujétion et il prend l'exemple du duc de Bourbon qui aurait refusé de prêter serment avec ceux de son lignage « disant que bien lui suffisoit l'obligation naturelle » qu'il avait envers le roi et Gerson d'ajouter que « c'estoit sagement fait car dit Cassien que a peine vient bien des amitiés qui se quierent affirmer

1. Boureau A., *La loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise (XIe-XIIIe siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, en particulier chapitre II.

2. Voir les exemples cités par J. Hoareau-Dodinau et P. Texier, « Loyauté et trahison dans les actes poitevins du Trésor des Chartes (1356-1380) », *La « France anglaise » au Moyen Âge, Actes du IIIe Congrès international des Sociétés savantes (Poitiers, 1986)*, Section d'histoire médiévale et de philologie, t. 1, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1988, p. 139-158, et par C. Gauvard, « Résistants et collaborateurs pendant la guerre de Cent ans : le témoignage des lettres de rémission », *ibid.*, p. 123-138.

3. Guenée B., *op. cit.*, *supra*, n. 1 p. 16 ; J. Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, Paris, Gallimard, 1993, en particulier p. 328-338.

par serment[1] ». Mais la pensée de Gerson reste isolée et le temps est encore à la multiplication des fidélités. Charles VII les a largement utilisées pour procéder à la reconstruction du royaume et si, en 1429, certains théoriciens comme Jean de Terrevermeille pensent que même le serment du sacre est inutile pour légitimer le roi, ils n'ont pas gain de cause : la voix du peuple parle et Jeanne d'Arc emporte l'adhésion du roi en ouvrant la route vers Reims[2]. On sait quelle fut la postérité de cette cérémonie jusqu'à l'avènement de Charles X. De façon générale, en cette fin de Moyen Âge, les serments se multiplient et la seule limite vient de la parenté, car il s'avère illicite de prêter serment contre son propre frère, sauf si un serment de fidélité a été prêté au roi : dans ce cas, un ordre de priorité se dessine en faveur du souverain, qui peut cependant être soumis à conditions[3]. Pourtant, un certain reflux ne tarde pas à suivre et le serment de fidélité se dévalorise. Est-ce, comme on l'a dit, le chant d'une institution manquée ?

En fait, ce temps vivant d'un serment-fidélité est bien ciblé : c'est celui pendant lequel s'installent les rouages monarchiques, entre 1250 et 1450, et il correspond à la construction d'un État, qui n'est pas encore l'État moderne, tel qu'il apparaît à la fin du XV^e^ siècle. Le serment de fidélité y accompagne les alliances et les contrats. Sa disparition ou son effacement ne signent pas pour autant la mort du serment. Dans le même discours prononcé en 1413, Gerson poursuit son analyse en affirmant que « l'obligation de jurement » est « la plus forte qui puisse estre », puis reprenant saint Thomas, il ajoute que « parjurement » est le plus grand des péchés. C'est une source de scandale qu'il compare au blasphème, « car autant vaut qui se parjure comme qui diroit a Dieu : tu es un faux temoing ; tu mens[4] ». C'est dire que, si l'obéissance au roi ne doit pas reposer sur le serment, il ne conçoit pas une société sans serment.

L'usage du serment est donc plus complexe qu'on ne l'a dit, justement parce qu'il est l'objet d'une histoire qui ne conduit pas obligatoirement d'un apogée à un déclin. Cette perspective évolutionniste a l'inconvénient de supposer qu'il y aurait un « vrai » serment, de préférence lié à des instants rares parce que solennels, sortis arbitrairement de l'histoire. Or, il s'avère que les serments ne sont pas seulement liés à un sacré magique et que, s'ils sont multiples et répétés, ils ont aussi un sens. Il convient donc de donner à l'ensemble de la pratique toutes les formes de son déploiement. Certes, si on veut à tout prix déceler une évolution, il est facile

1. Gerson J., *Rex in sempiternum vive*, dans *Œuvres complètes*, éd. Mgr Glorieux, t. 7, Paris, Desclée, 1968, p. 1023.

2. Discussion par J. Barbey, *La fonction royale. Essence et légitimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1983, p. 214-220 et p. 324 et suiv.

3. Voir l'exemple que je donne dans *« De grace especial »...*, *op. cit.*, *supra*, n. 1 p. 19, t. 2, p. 691 : en 1402, le Parlement de Paris fait jurer à Matthieu de Lisques, chevalier, de ne pas conforter son frère, Griffon, en guerre contre la ville de Saint-Omer et de le livrer à la justice. Matthieu prête serment sur le premier point — le confort et l'aide, mais il refuse le second point, disant que « de le prendre et bailler a justice il n'en fera riens car il est son frère ».

4. Gerson J., *op. cit.*, *supra*, n. 1, p. 1024-1026.

d'affirmer que, sur cette longue durée, le serment se laïcise, mais contrairement à ce que pensait Lévy-Bruhl, il ne perd pas sa principale raison d'être. L'honneur ne se substitue pas à la foi comme un pis aller : l'honneur est toujours présent, du début à la fin, pendant ces mille ans d'histoire et il « supporte » l'existence du serment, car celui-ci ne peut se développer en dehors d'un code de l'honneur qui peut ou non se fonder sur le sacré. Or, on sait que ces valeurs ont été partagées jusqu'à la fin du Moyen Âge, et au-delà. On peut même aller jusqu'à dire que la paix du corps social est fondée sur un réseau de serments multiples d'autant plus nombreux que le ressort d'honneur est important. C'est l'une des raisons pour lesquelles la pratique du rituel a survécu à l'intériorisation de Dieu.

Changeant et multiforme selon les périodes, le serment se situe donc bien au cœur du lien social qu'il contribue largement à irriguer pendant tout le Moyen Âge et, pour conclure, il faut s'interroger sur la force de son rituel qui sous-tend sans doute cette remarquable continuité. Son efficacité est au moins double, car elle tient au rituel lui-même, en tant qu'objet, et à l'individu qui le manipule. De façon générale, le rituel du serment permet d'apprivoiser le temps, d'unir l'éphémère à la dimension vertigineuse d'un passé et d'un avenir par nature longs et figés, car ces hommes, à la vie fragile, n'en sont pas maîtres. En prêtant serment, en faisant ces gestes immémoriaux et en prononçant des paroles sans âge, ils emboîtent de façon commode l'instant et l'éternité. L'expression archaïque de certaines formules qui sont alors prononcées, comme *Si m'aït Dieus*, « que Dieu me vienne en aide », que connaît encore la civilisation américaine sous la forme *So help me God*, témoigne de ce désir d'a-temporalité qui permet d'unir le passé au présent et à l'avenir.

Pensons aussi à l'individu : prononcer un serment, même individuel, c'est se noyer dans un rituel unificateur qui crée, de toute façon, une parenté fictive avec tous ceux qui sont susceptibles de prononcer la même chose. Jurer comme les autres ou jurer ensemble, c'est s'inscrire dans la longue tradition de ce que les autres ont fait et dit. On y retrouve la valeur du temps évoquée précédemment, à laquelle s'ajoute une émotion particulière que le rituel, paradoxalement, permet à la fois de faire surgir et de contrôler. À une époque où, sur le long terme, les structures d'encadrement restent lointaines et où les individus isolés sont particulièrement menacés, le serment crée une attitude mimétique efficace qui donne force aux liens, qu'ils soient verticaux ou horizontaux.

Pour comprendre le serment et son emploi pendant ce long Moyen Âge, il faut donc dépasser le problème de sa réussite ou de son échec. Il faut revenir au double point de vue de l'individu et de la collectivité. Faire serment, c'est se lier par la parole et par le corps et si les serments sont innombrables, c'est que ces hommes ont besoin de donner poids à ce qu'ils savent éphémère. *Verba volant*, les paroles volent, le serment les arrête. Les individus ont besoin de cette fiction qui les prend dans des liens et les enchaîne, d'abord à eux-mêmes, puis aux autres et finalement à Dieu. Et le succès du rituel trouve ici son explication, car le serment est finalement un défi réussi à la fragilité des choses.

# Première partie

# Écritures littéraires du serment

# Une extraordinaire chaîne de serments : le « Merlin-Huth »

*Robert* Baudry
*Université du Congo*

Je reprends ici, avec quelques nouveaux apports, une des contributions que j'avais donnée au recueil collectif réuni par notre collèque Denis Hue, intitulé *Fils sans père, études sur Merlin* et publié l'an dernier à Orléans aux éditions « Paradigmes ». C'était la quatrième d'un groupe d'études consacrées à Merlin, depuis la fondation de la légende jusqu'à son évolution actuelle, et que j'aurais aimé voir rassemblées...

Geoffroy de Monmouth, qui sera évêque au Pays de Galles, avait, on le sait, écrit en latin une *Vita Merlini*, largement tributaire encore des légendes galloises. Merlin y apparaissait comme un mage, un devin, un prophète des Celtes, une sorte de grand druide. Près d'un siècle passa. Et vers 1240, un roman, qu'on appela le *Merlin-Huth* d'après le détenteur du manuscrit, tenta de christianiser ce vieux mythe celtique. Édité en 1886 par Gaston Paris et Jacob Ulrich, ce texte fut adapté en 1971 en français contemporain par Henri de Briel chez Klincksieck sous le titre : *Le Roman de Merlin l'Enchanteur* [1].

Pour réussir à christianiser la figure du vieux druide gallois, on déploya tout un arsenal de moyens. L'un d'entre eux est particulièrement remarquable : enchaîner pactes et serments jusqu'à déterminer la structure même du récit !

En effet, c'est le cas à la fois : pour la naissance et l'enfance de Merlin ; pour l'épisode de la tour de Vortigern ; pour l'érection de Stoneheng ; pour la création de la Table ronde ; pour la séduction d'Ygerne ; pour la révélation à Arthur de sa filiation royale ; pour l'épisode de la Dame lépreuse ; pour le chevalier Balaain à la traque d'un meurtrier invisible ; pour celui où l'hôte de Balaain le guide vers le palais où il portera à Garlan le Coup douloureux ; pour le duel fratricide entre Balaan et Balaain. C'est même le cas pour des péripéties adventices comme celle de l'amoureux de la fille du duc de Harniel. Et enfin pour le simili-pacte, parjuré, entre Merlin et Viviane. Chaque fois c'est un faisceau de serments en chaîne qui déclenche l'épisode !

1. L'ancienne édition Paris-Ulrich étant devenue à peu près inaccessible, c'est à cette adaptation que nous nous référerons en général, si « libre » qu'elle paraisse parfois...

## Naissance et enfance de Merlin

D'abord déjà comment naît cet extraordinaire Merlin ?

1 D'un *pacte* entre les démons, qui, furieux de l'incarnation du Fils de Dieu, *conviennent* d'engendrer, eux, dans le sein d'une mortelle un Fils du Diable. Travestir le grand Mage celtique en Fils du Diable, on reconnaît là la tactique fréquente de l'Église chrétienne de diaboliser en figures démoniaques les grands noms de ce qu'on taxait de « paganisme »...

Quant à la séduction de cette mortelle, elle va suivre plusieurs phases :

2 D'abord le *pacte* par lequel la mère de la vierge visée donne son âme au démon.

3 Puis, la *parole* imprudente du père qui, frappé dans ses biens, s'écrie qu'il *voue* également au diable tout le reste.

4 La *promesse* que la fille inquiète fait à son curé de se signer chaque jour au coucher et au lever pour conjurer les entreprises du Malin.

5 *Serment* d'ailleurs inefficace : car elle sera violée la nuit par un démon incube et accouchera donc d'un « enfant sans père » connu. À noter qui ni Geoffroy de Monmouth qui sera évêque, ni Wace qui sera chanoine, ne donnaient à Merlin pareille ascendance diabolique. On peut y voir une affabulation des ateliers cisterciens attachés à ravaler en œuvres démoniaques les pouvoirs magiques de Merlin.

6 *Entente* entre les juges qui décident de condamner la fille-mère à être enterrée vivante.

7 Alors, enfant prodigieux, Merlin intervient pour défendre sa mère. Au juge il arrache ce *pacte : « si je te révèle le secret de ta propre naissance, tu acquitteras ma mère ».* Pacte conclu, Merlin dévoile au juge qu'il est le fruit de l'adultère de sa mère avec son curé.

8 Car, par une sorte de *pacte* entre Dieu et le Diable, Merlin détient la science du passé grâce à son père démoniaque, et Dieu lui accorde la vision de l'avenir eu égard à la vertu de sa mère.

9 Enfin, Merlin *jure* à son maître Blaise de Northumberland de lui confier tous les secrets de la foi.

Rien donc que pour cette naissance de Merlin, on voit mettre en jeu les serments successifs des démons, de la mère, du père, de la fille elle-même, des juges entre eux, du juge commis à l'affaire, le pacte de partage des dons entre Dieu et le diable, et enfin, le serment de Merlin à Blaise ! Ce n'est pas rien...

## La Tour de Vortigern

Cette fois il s'agit d'un épisode ancien de la légende déjà présent dans l'*Historia Brittonum* attribuée à Nennius et rédigée au VIIIe siècle : son noyau remonterait même à 630. Ce texte est le premier à raconter l'histoire du roi de Grande-Bretagne

Gwrtheyrn (> Vortigern) dont la tour qu'il édifie s'écroule chaque fois inexplicablement. Ses mages devinent que pourrait intervenir un « enfant sans père ». Ce sera Emrys (= Ambrosius Merlinus). Après l'*Historia Regum Britanniæ* de Geoffroy de Monmouth, Wace reprit aussi cette légende dans son *Roman de Brut*.

Mais, cet épisode, le *Merlin-Huth* va le raccrocher, lui, à une série de *serments* : Vortigern, appelé ici « Vertigier », s'était donc emparé du pouvoir. Il érige une tour qui chaque fois s'effondre mystérieusement.

1 D'abord, Vortigern *promet* à sept astrologues de combler tous leurs vœux s'ils expliquent pourquoi sa tour s'écroule toujours. Ceux-ci ont alors l'effrayante vision d'un « enfant sans père de ce monde » qui causera leur mort.

2 *Accord* des astrologues entre eux pour affirmer au roi qu'au mortier de la tour il faut mêler le sang d'un « enfant sans père ». Et « Vertigier » envoie douze messagers à la quête d'un tel enfant.

3 *Serment* que ces messagers lui font qu'ils tueront l'enfant et lui rapporteront son sang (serment assez peu chrétien...).

Seulement, tenant de Dieu et du Diable une science surnaturelle, Merlin *sait* déjà que de l'Ouest vont venir ces messagers ; il *sait* qu'ils ont *juré* à leur maître de le tuer pour lui apporter son sang ; il *sait* qu'ils prétendent ce sang nécessaire pour cimenter une tour croulante. Et, devant eux, Merlin se montre si informé, si supérieur à tout que les messagers préfèrent *parjurer* leur serment.

4 *Promesse* que les messagers font alors à Merlin de le mener jusqu'au roi et le protéger jusqu'à ce qu'il lui ait parlé.

5 *Engagement* de Merlin, arrivé près du roi, qu'il lui révélera pourquoi sa tour croule, pourvu que « pour sa part » le roi *s'engage* à réserver à ses astrologues le sort qu'ils lui destinaient. Merlin révèle alors que, sous la tour, gît un grand lac. Au fond du lac, deux dragons aveugles, l'un blanc, l'autre rouge, se retournent quand la tour pèse trop sur eux. Tous deux se combattront ; et Merlin prophétise que le blanc tuera le rouge.

6 Mais que symbolisent ces deux dragons ? *Promesse* de Merlin à « Vertigier » de le lui révéler, pourvu que le roi lui *jure* de ne pas faire ou laisser faire aucun mal. Et le roi lui assure cette *garantie*. Merlin lui prédit alors que les deux dragons annoncent la fin de son règne usurpé et le retour de la dynastie légitime.

Bref, chaque fois, tout le déroulement du récit est enclenché par un engrenage extrêmement complexe de pactes, de vœux, de promesses réciproques, de serments en chaîne : du roi à ses astrologues, de ceux-ci entre eux, des messagers au roi, des messagers à Merlin et de Merlin au roi et réciproquement ! Curieuse structure, en vérité ! Certes la *Vita Merlini* de Geoffroy de Monmouth n'ignorait pas l'un ou l'autre pacte ; mais pas à ce point ; et, bien que futur évêque, il ne les liait point aux figures célestes de la religion chrétienne.

## Érection de « Stonehenge »

Dans son *Historia Regum Britanniæ*, Geoffroy de Monmouth avait rapporté que, sous le règne d'Aurellus, on avait érigé le « Cercle des Géants », des pierres guérisseuses apportées du fin fond de l'Afrique jusqu'au mont Killara en Irlande. Merlin incita Uther, frère du roi, à aller les y enlever pour en dresser un mémorial des guerriers morts au combat contre les Saxons. Seul, grâce à la force de l'esprit, Merlin réussit à les transporter et à les dresser sur le mont Ambrius.

Comme d'habitude le *Merlin-Huth* lie ce monument à une chaîne de serments.

1 D'abord *serment* que Merlin fait prêter à Uther de porter en l'honneur de son frère le double nom d'Uther Pendragon.

2 Puis, sur le conseil de Merlin, Uther informe son peuple du *pacte* qu'il avait conclu avec Pendragon et des *serments* qu'ils avaient échangés.

3 Merlin rappelle ensuite à Uther son *serment* d'ériger à la mémoire de son frère un monument qui traverserait ies siècles,

4 tandis que lui-même jure de l'aider à tenir sa double *promesse* : transporter ces énormes menhirs d'lrlandé en Grande-Bretagne, et les y dresser verticalement, — entreprise que Merlin réalise par son art magique. Ce sera le « cimetière » de « Salesbières » — assimilation évidente entre Salesbières et Stonehenge.

5 Enfin, Merlin révèle à Uther les sources, diabolique et divine, de ses pouvoirs, contre *promesse* du roi de n'en jamais divulguer le secret.

Ici aussi donc tout un réseau de promesses et de serments.

## Création de la Table ronde

C'est Wace qui, le premier, dans son *Roman de Brut*, évoqua la fameuse *Table ronde*. Arthur l'aurait inventée pour prévenir toute querelle de préséance entre ses barons.

À ce motif réaliste, le *Merlin-Huth* oppose une raison plus mystique. La Table sera faite à l'instar de celle de la Cène du Christ [elle était ronde ?] et de celle de Joseph d'Arimathie, afin d'y accueillir le Graal une fois conquis.

Cette Table, Merlin *promet* à Uther de l'aider à la construire, ce qui lui vaudra grande renommée. Merlin la fait assembler à Carduel en Galles. Puis désigne ceux qui, y siégeant, formeront l'Ordre de la Table ronde. Toutefois un Siège reste vide, destiné au futur chevalier du Graal...

Le *Merlin-Huth* a donc ce singulier mérite de *capter* dans son orbite la légende du Graal pour l'associer au mythe de Merlin et former ensemble comme une double étoile mythique : c'est la loi de fédération des mythes ! Ainsi en viennent ici à conjuguer leurs lumières les deux grands mythes celtiques du Moyen Âge !

## Séduction d'Ygerne et Conception d'Arthur

C'est Geoffroy de Monmouth qui, imbu de littératures classiques, semble avoir inventé, à l'instar du mythe parallèle d'Amphitryon et d'Alcmène, la séduction d'Ygerne d'où naîtra Arthur. (À moins que ce récit de supercherie magique ne remonte à un vieux mythe du fonds indo-européen commun ; ou que Geoffroy l'ait trouvé dans ce « Britannici sermonis liber vetustissimus » dont il atteste l'existence). Il raconte en effet que, violemment épris de l'épouse du duc de Cornouailles, Uther parvint à la posséder grâce à un philtre de Merlin qui lui donna l'apparence du duc, engendrant ainsi le futur roi Arthur. Wace relaiera Geoffroy, en y ajoutant quelques touches de psychologie amoureuse.

Cette naissance fabuleuse du héros national celtique, le *Merlin-Huth* va la rattacher à tout un enchaînement de serments et de promesses. À l'inauguration de la Table ronde, étaient notamment venus le duc de « Tintaguel » et sa femme Ygerne. Coup de foudre : d'emblée Uther voue à celle-ci une passion si dévorante qu'il en dépérit.

1 Toutefois, malgré cour et cadeaux, Ygerne n'entend point *parjurer* sa foi conjugale envers le duc.

2 Alors Merlin dit à Ulfin, confident du roi, qu'il peut aider Uther à conquérir Ygerne si le monarque *jure « sur tous les saints »* de lui accorder le don qu'il demanderait. À savoir que, dès sa naissance, Uther confiera à Merlin l'enfant conçu lors de cette nuit d'amour. C'est rendre les saints complices d'un bien curieux accord...

3 De son côté, Ulfin doit *jurer* qu'il ne s'y opposera en rien. Le roi et Ulfin prêtent leur *serment « sur les reliques »*. Merlin confère alors à Uther l'apparence du mari d'Ygerne, ce qui permet au roi de la posséder

4 Le roi tiendra sa *promesse* de donner à Merlin l'enfant de cette nuit d'amour. C'est l'habituelle enfance cachée des héros.

5 Sur conseil de Merlin, le roi annonce à un certain Auctor qu'on va lui confier un enfant. À cet Auctor, Uther fait *jurer « sur les saints »* que son épouse allaitera cet enfant en place du sien et qu'ils l'éléveront comme le leur. Auctor et sa femme *promettent*. L'enfant sera baptisé Arthur.

## Le Couronnement d'Arthur

On connaît l'épreuve qualifiante de « l'épée dans la pierre » que réussit chaque fois Arthur tandis qu'échouent ses rivaux. Épisode fameux en littérature anglaise, que pourtant n'avaient relaté ni Nennius, ni Gildas, ni Geoffroy de Monmouth, ni Wace.

L'épisode est moins connu des romans français. Il en est autrement de la désignation d'Arthur comme roi.

1 Dans le *Merlin-Huth*, avant qu'Arthur soit reconnu roi, son père adoptif Auctor exige qu'Arthur lui *jure* de nommer son vrai fils Ké, sénéchal à vie du royaume, quelques sottises qu'il fasse.

2 L'archevêque fait *jurer* à Arthur « devant Dieu » de soutenir la Sainte Église. En foi de quoi, les prétres alors le sacrent roi.

3 Toutefois ni les nobles ni le peuple ni lui-même ne savent encore qu'Arthur est prince de sang, fils d'Uther. Merlin lui demande sa « parole d'honneur de roi » de satisfaire toutes ses demandes s'il lui révèle quels furent ses père et mère. Le roi le lui « promet en toute loyauté ». Merlin lui révèle alors qu'il est fils de roi et de reine.

4 Ygerne est convoquée à la cour. Merlin lui fait *jurer sur les reliques des reliquaires* qu'elle avouera la vérité.

5 Merlin rappelle alors la *promesse* qu'avait faite et tenue le père de lui confier l'enfant à naître.

6 Et Merlin *jure « sur sa vie et sur ce qu'il tient de Dieu »* qu'Ygerne est la mère d'Arthur et le roi Uther Pendragon son père.

## La Perfidie de « Viviane »

La même structure de promesses et de serments en chaîne sous-tend les autres épisodes du roman : la victoire d'Uther et de Pendragon sur les Saxons, la guérison de la Dame lépreuse, les aventures de Balaain, son duel fratricide avec Balaan, etc. C'est partout pareil. On le démontrerait aisément ; mais l'espace manque ici. Aussi pour une analyse plus complète, je me permets de renvoyer à mon article dans *Fils sans père* des éditions Paradigmes.

Bornons-nous à évoquer encore le célèbre épisode final de la perfidie de Viviane enfermant le « Mal-Aimé » Merlin dans un site scellé.

Une sorte de brume enveloppe le prototype de la « Viviane » des romans français. Geoffroy tout comme Wace ignorent un personnage qui se nommerait Viviane (ou Nievenne) ; et douteuses sont les correspondances avec d'autres femmes.

C'est le *Merlin* français qui va innover en racontant le pseudo-*parjure* final de cette « Nievennne ».

1 En effet, elle trahit l'espèce de pacte, tacite et astucieusement ambigu, à demi promis à Merlin : « Je ne vous aimerai jamais si vous ne me jurez pas que vous m'apprendrez tous les enchantements que je vous demanderai ».

2 Du coup Merlin, aveuglé, piètre logicien, suppose que la *réciproque* positive de cette double négation sera vraie : qu'il lui confie ses secrets, et elle l'aimera...

3 En outre, Nievenne, qui tient à son pucelage, requiert de lui un autre *serment* : ne rien faire dont elle pourrait s'offusquer. Merlin s'empresse de jurer qu'il ne risquera aucun geste déplaisant. Ainsi fut conclu ce marché de dupes.

Ce double serment ainsi extorqué, aboutira à « entomber » le Mal-Aimé : Nivienne l'enfermera derrière la porte de fer d'une chambre creusée dans la roche. Merlin, enchanté, y sera culbuté sous une dalle pesante que Nivienne scellera invinciblement par les conjurations magiques qu'il lui avait lui-même imprudemment révélées. Loi que tout secret concernant des dons surnaturels, tout secret des opérations magiques, ne peut jamais être révélé par qui les détient, qu'au risque de les voir se retourner contre soi, par une sorte d'effet « boomerang ».

On rencontre donc là une structure permanente. Dans le *Merlin-Huth*, tout fonctionne selon une structure thématique constamment jalonnée de serments. On *se jure*, on fait *vœu* de, on s'engage à, on *assure la garantie que*, on se *fait serment de*, on conclut un *pacte de*... Chaque fois, c'est une cascade de ces serments qui enclenche l'épisode ; et toute l'horlogerie ultérieure de l'intrigue dérive de cet engrenage initial de promesses et d'engagements réciproques. C'est fort curieux, cette sorte de « colonne » de vertèbres analogues qui soutiennent les épisodes.

Non, certes ! que pareil reflet terrestre de complicités célestes ne se retrouve dans d'autres œuvres (Dire qu'une femme est rousse n'est pas dire qu'elle seule l'est). Mais rarement avec la même constance, la même fréquence, la même insistance allant jusqu'à engendrer une certaine lassitude ! On peut se demander pourquoi cette singulière scansion ?

Sans doute le mythe originel a varié parce que le contexte social a changé : ce n'est plus celui de la communauté celtique, mais celui de la littérature *chevaleresque* en France chrétienne.

## Christianisation

Puis les clercs se sont emparés de cette figure très populaire de Merlin, et ont voulu la tirer à eux. Cette aura druidique de Merlin, il s'agissait de l'arracher à son univers réputé « païen », pour l'accrocher aux dogmes de la nouvelle religion régnante. Si bien que dans ce qu'il faut bien appeler un « piratage sacré », ils ont voulu ravir le vieux druide à son coracle gallois pour l'arrimer au nouveau galion de la foi galiléenne. Et cette technique narrative de serments en chaîne sera un des « grappins » jetés pour *christianiser* le vieux mythe druidique.

Du coup l'au-delà se voit associé à tous les événements de notre « en-deça ». Un va-et-vient perpétuel relie l'homme et les Puissances supérieures : On jure devant Dieu ; on jure par la croix ; par le nom du Seigneur, du Père, du Fils, de l'Esprit, de la Vierge, des Anges, des Apôtres, par les Saints du Paradis. On fait vœu devant Notre-Seigneur et devant la Chevalerie. On jure en étendant la main nue (pour qu'y descende l'influence du Ciel). On promet sur les plus saints reliquaires des plus vénérables reliques.

Volonté donc de sacraliser tous les événements terrestres en les reliant aux Figures invisibles. Chaque fois c'est une donnée religieuse qui engendre les faits.

Chaque fois on implique le Ciel pour le rendre ou moteur ou complice des événements de la Terre.

Il est fort possible que ces clercs rédacteurs se soient inspirés des épopées antiques où les aventures des héros ne font jamais que répercuter sur terre les amitiés et dissensions entre dieux de l'Olympe.

De même, la Table ronde n'est plus simple précaution protocolaire pour désamorcer d'avance d'éventuels conflits de préséance. Elle devient projection de la Cène du Christ : elle augure de l'apparition du Graal. Un Graal que, lui aussi, on détourne de l'ancienne valeur magique qu'il avait chez les Celtes pour l'insérer dans un nouvel Évanglie apocryphe.

Non que les serments soient la seule manœuvre utilisée pour transformer le vieux mythe druidique en parabole chrétienne. De ces « grappins » jetés à coups de serments et de sermons, de promesses et de prônes, il en est bien d'autres, toute une grappe, dans l'ouvrage ! Merlin connaît tous les secrets de la foi. De Dieu, ami de sa mère, il détient la vision de l'avenir ; du Démon son père, celle du passé. Et toute opération magique est comme de coutume diabolisée, attribuée aux Puissances d'En-bas.

Parfois cela prend un tour plus clérical que religieux : Uther mourant donne ses biens aux ministres de l'*Église* ; si l'épée a été donnée à la chevalerie c'est pour défendre l'*Église* ; Arthur n'est sacré roi que si d'abord il jure de soutenir l'*Église* ; et tout ce qu'il aura de puissance, il le dépose en la garde de *la sainte Église*. Insistance qui parfois frise l'indiscrétion...

## Rationalisation

Parallèlement, par une autre évolution, paradoxale, les clercs, — qui se méfient de tout merveilleux non-chrétien — essaient de *rationaliser* ce mythe de Merlin. Tout ce *Merlin-Huth*, c'est un certain « Blaise » qui est censé le raconter. Or « Blaise » signifie *loup* en breton(*bleiz*). Blaise n'est qu'un avatar du loup qui, dans la *Vita Merlini*, accompagne Merlin dans ses errances sylvestres. Il n'est que le masque humain tardif sous lequel se camoufle le Loup ami de Merlin.

De même, Merlin n'est plus, par grande merveille, enmuré dans une prison d'air ni sous une aubépine, arbre maléfique des fées. Bien plus matériellement, il est « entombé » sous une dalle pesante. Bref, la résonance mythique de ce *Merlin-Huth* est souvent affectée d'un bémol à la clé !...

## Vengeance du Mythe

Et pourtant, si opiniâtre que soit cette stratégie de détournement, le mythe résiste ; « le *mythe* se *venge* ». Quelle que soit la volonté obstinée de christianiser ou de rationaliser, elle ne parvient pas à évacuer tout le merveilleux magique, dit « païen », inhérent à la légende de Merlin. Elle déjoue ces tentatives de récupération

pieuse (qu'il faut bien appeler des « faux »), — quitte à réattribuer les miracles tantôt à un don divin, tantôt à une connivence démoniaque, selon ou selon.

Nombreuses sont ces survivances ou résurgences du merveilleux magique : les deux dragons qui font crouler la tour de Vortigern ; Merlin qui, tout bébé qu'il est, admoneste déjà les juges ; la transformation d'Uther en duc de Tintaguel par la vertu d'un philtre. Ainsi encore du fils de l'hôte de Balaain guéri magiquement par le sang même de la lance qui l'a blessé ; ainsi de toutes les métamorphoses de Merlin : en vieillard, en frère convers, en valet, en bûcheron, en enfant de quatre ans, en estropié. Ainsi pour le *Coup Douloureux* par lequel la Lance de Balaain, blessant un roi, dévaste du même coup tout son royaume par connivence magique [1]. Ainsi enfin pour Merlin qui, s'il n'est plus enfermé dans une prison d'air, se voit enfermé dans une tombe scellée par ses propres incantations d'enchanteur : chassé par la grand'porte, le merveilleux se réintroduit par le fenestron...

Bref, ce *Merlin-Huth* se révèle comme un roman-charnière où s'affrontent les diverses idéologies qui se partagent les esprits : paganisme ancien, christianisme nouveau, rationalisme naissant. Cela en fait un texte qui, je crois, ne paraît nullement négligeable.

1. L'épisode manque dans le *Merlin-Huth* qui a, à cet endroit, une lacune. On y supplée par le passage correspondant de *le Morte Darthur* de Thomas Malory (Caxton. 1460) qui a gardé l'épisode.

# « Sauve ma feme et ma couroune » : le piège du don en blanc

*Anne* Berthelot
*University of Connecticut, Storrs, USA*

La première, et la plus spectaculaire, occurrence du motif du « don contraignant » se situe dans les textes tristaniens : il s'agit de l'épisode du « Harpeur d'Irlande » au cours duquel un personnage ambigu, porteur d'un certain nombre de signes qui en font une créature de l'Autre-Monde, bien qu'il soit « rationalisé » sous les traits d'un ancien soupirant d'Yseut la Blonde, se présente à la cour du roi Marc (en l'absence de Tristan) et accepte de jouer de la « rote » en échange d'un don non spécifié. Après avoir ébloui toute la cour par sa musique, il exige en retour la reine Yseut, et Marc, lié par sa parole, n'a d'autre choix que de la lui donner. La suite de l'aventure, au cours de laquelle Tristan, revenu juste à temps, se présente sous les traits d'un ménestrel joueur de harpe au Harpeur d'Irlande alors que celui-ci attend la marée pour embarquer avec sa conquête, n'a rien à voir avec le motif qui nous intéresse. Malheureusement, les hasards de la transmission des textes font que le corpus français de Tristan ne contient pas cet épisode si révélateur, bien que les *Folies*, par exemple, y fassent allusion. Nous n'avons en fait que la version laconique de la *Tristram saga ok Isöndar*, témoin précieux, certes, en ce qui concerne le unités minimales du scénario tristanien, et celle, beaucoup plus élaborée, de Gottfried von Straßburg, dont il est permis de croire, par un acte de foi, qu'elle constitue un miroir fidèle du texte originel de Thomas d'Angleterre [1].

Dans ces deux versions, pourtant toutes deux relativement anciennes puisqu'elles datent du XIIe siècle, la dimension mythique probable de l'aventure est reléguée au second plan derrière l'aspect juridique : l'essentiel n'est pas apparemment l'enjeu, à savoir la personne de la reine, en tant qu'incarnation du principe de la souveraineté et partant du pouvoir du roi, mais l'engagement, à savoir la promesse prononcée par le roi.

1. Pour une traduction de ces deux textes, voir *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, éd. Christiane Marchello-Nizia, Paris : Gallimard « Pléiade », 1995 ; l'épisode chez Gottfried se trouve aux pages 556-558, et dans la *Saga* p. 853-855.

> Et le harpiste dit alors au roi, toute la cour entendant, qu'il devait tenir l'accord qu'il avait passé et qu'il avait lui-même formulé. « C'est ce que l'on va faire, dit le roi, dis-moi ce que tu veux. » Alors l'Irlandais répond : « Tu vas me donner Isönd, car tu ne possèdes richesse, ni autre bien que je préfère à elle. » Le roi répond : « Par ma foi, jamais tu ne l'auras. Demande plutôt quelque chose que tu puisses obtenir. » Il répond au roi : « Voici que tu démens et romps la promesse que tu m'as faite, toute la cour entendant. Et s'il y a des lois et une justice, tu ne gouverneras jamais plus ce royaume, car le chef qui ment ouvertement et dénonce son serment et sa parole, jamais il n'aura pouvoir ni puissance sur hommes valeureux... ». (*Saga*, p. 854)

Si l'on extrapole à partir de ces données de base, n'importe quel serment du type « don en blanc » fait courir à celui qui le prononce le même risque, celui de perdre sa crédibilité et partant sa fonction. Il est permis de supposer, vu la riche tradition concernant le rapt de la reine[1], que le point d'application de l'aventure portait à l'origine sur cette dernière : tous les moyens étant bons pour enlever la Souveraineté à celui qui l'a — momentanément — conquise. Cependant, la formule du « don contraignant » ressortit aussi à un scénario de « gais », de contrainte formelle imposée sur la personne du roi ou du héros, et dont la transgression entraîne inévitablement la destruction du personnage ainsi conditionné. La survivance de ce motif est à lire dans les épisodes où un Lancelot, plus rarement un Gauvain ou un autre chevalier de la Table Ronde, est amené à prononcer une promesse imprudente dont les conséquences se révèlent ultérieurement désastreuses[2]. Nous nous en tiendrons ici, cependant, aux occurrences concernant une figure royale.

Nul doute que l'aventure ne s'ébruite rapidement : sous ses différentes formes, le *Roman de Tristan* n'est pas exactement l'un des récits les moins connus de la littérature vernaculaire dès le XIIe siècle. Si séduisant que soit le motif, on est par conséquent en droit de s'attendre à ce que les souverains de romans variés, aussi bien que les auteurs des textes en question, mettent au point des stratégies variées pour esquiver le problème. D'un autre côté, il s'agit d'un thème trop profondément ancré dans l'imaginaire pour qu'on puisse en faire purement et simplement l'économie. On va donc le voir réapparaître, avec un degré de fréquence surprenant parfois (trois occurrences dans le cours d'un seul roman, par exemple : même si ce roman est l'immense *Tristan* en prose, cela fait beaucoup, d'autant que ces

1. En particulier Guenièvre, ou disons plutôt l'épouse du roi Arthur. Le cas d'Yseut semble moins net, seuls Tristan et le Harpeur d'Irlande semblent s'intéresser à elle — à moins, évidemment, que l'on ajoute à la liste Cariado, mais il relève d'un autre schéma.

2. Ainsi, dans *le Chevalier de la Charrette*, de l'épisode de la demoiselle qui fournit des indices à Lancelot dans sa quête de la reine, à la condition qu'il lui accordera le premier don qu'elle lui demandera par la suite. Il s'agit de la tête d'un chevalier dont Lancelot triomphe par la suite, et le « meilleur chevalier du monde » se trouve pris entre sa promesse — faite de surcroît à une demoiselle — et son éthique de chevalier qui lui interdit de mettre à mort un adversaire vaincu criant merci. En définitive, Lancelot se tire de ce conflit avec honneur, et la reconnaissance de la demoiselle lui est bien utile par la suite ; mais dans d'autres cas, comme celui de Balain dans le *Merlin-Huth*, les conséquences d'un épisode analogue sont véritablement catastrophiques.

trois occurrences sont concentrées dans une portion relativement restreinte du texte !), mais sous des formes légèrement différentes, qui en garantissent peu ou prou l'innocuité.

En un sens, la méthode la plus efficace pour tourner le problème figure dans le *mabinogi* de *Kulhwch et Olwen*[1]. C'est Arthur le protagoniste de la scène, et son interlocuteur, le jeune Kulhwch, est « son parent », ce qui renforce à la fois la « sympathie » spontanée d'Arthur pour lui, et le lien d'obligation qui fait qu'Arthur ne peut refuser le « présent de vassalité » que lui demande un nouveau-venu à sa cour :

> Même si tu ne restes pas ici, seigneur, dit Arthur, tu auras le présent que ta langue et ta tête auront indiqué, aussi loin que sèche le vent et que mouille la pluie, aussi loin que s'étende la terre, en exceptant mon bateau et mon manteau, Caledvwlch mon épée, Rongomynyat ma lance, Wyneb Gwrthucher mon bouclier, Carnwenhan mon couteau et Gwenhwyvar ma femme. (*Kulhwch et Olwen*, p. 130)

Le cas de *Kulhwch et Olwen* est évidemment particulier, puisque ce texte gallois n'appartient pas au corpus traditionnel des romans arthuriens. La date de sa rédaction n'est pas non plus très assurée, et je ne veux pas m'engager dans un débat animé sur le sujet : qu'il s'agisse de la mise en écrit, de fait tardive, d'un matériau narratif beaucoup plus ancien ou d'une production relativement récente qui s'est enrichie de toute la tradition continentale mise en place au cours des XII^e^ et XIII^e^ siècles, ce qui m'intéresse ici est la mise en œuvre du motif du « don contraignant » accompagné d'une liste importante de restrictions. De la sorte, tout en reconnaissant l'emprise de la « geis » sur lui, Arthur la désamorce *a priori* ; pour le lecteur moderne l'effet n'est pas dépourvu d'un certain comique, dans la mesure où la dimension symbolique des objets exclus du don n'est plus directement perceptible. Certains romans français ou allemands tardifs reprendront d'ailleurs le principe de cette liste avec sans doute une intention parodique. L'important cependant est ici d'une part que *l'extension* du don soit sévèrement limitée, d'autre part que ce soit le roi lui-même qui pose ces limites, enfin que la reine soit l'un des éléments placés hors limite — ce qui, en un sens, rend l'exercice totalement inintéressant pour les candidats à la « succession » royale.

Ceci nous permet donc de dégager deux cas de figure : celui où le don réclamé est la reine, et celui où il s'agit d'une faveur en quelque sorte banale, de type chevaleresque. En règle générale, le premier démontre la faiblesse du roi qui ne doit son salut, et finalement son trône, qu'à l'intervention d'un héros-rival comme Lancelot ou Tristan, alors que le second tourne à l'avantage de la cour et du souverain, puisque la faveur demandée permet à un chevalier jusque-là inconnu de faire ses preuves et de manifester une prouesse exceptionnelle. La variante concernant la reine demeure évidemment la plus problématique, et les textes, sans parvenir (ni

1. Voir *Les quatre branches* du Mabinogi, éd. Pierre-Yves Lambert, Paris : Gallimard, 1996.

même chercher) à l'éradiquer, la retravaillent de manière à diminuer non tant la responsabilité du roi que sa stupidité. Cette tendance est particulièrement accusée dans les romans en prose, où ce que nous interprétons comme une forme de vraisemblance psychologique l'emporte sur la logique mythique du récit.

Ainsi, le motif sous la forme que je qualifierais de « féminine » apparaît à deux reprises dans le *Tristan* en prose : le roi Marc est d'abord amené à accorder un don sans aucune restriction à un chevalier, mais il se trouve que celui-ci n'en a qu'à la femme de Ségurade, enjeu de rivalité entre le roi et son neveu, certes, mais figure secondaire que Marc sacrifie allègrement, sans regrets ni remords : le serment royal est ici respecté au détriment d'une tierce personne, ce qui justifie, selon la logique du roman, l'empressement du mauvais roi Marc à tenir sa parole [1]. Le cas de figure suivant est plus complexe, puisque Palamède, dans l'épiosde de la (dé)livrance de Brangain, obtient d'abord une promesse en blanc sans exclusive d'Yseut, puis parvient à la faire reprendre à son compte par Marc. Convaincue de la mort de sa suivante, Yseut n'hésite pas à s'engager sans aucune restriction :

> Se vos Brangain me rendez saine et hetiee, ja cele chose ne me demanderez que je ne vos doigne. (Curtis 2, p. 99, § 493)

On peut d'ailleurs déceler dans cet engagement la trace du rapport initial entre le motif du don contraignant et la qualité surnaturelle de celui qui le réclame : venu d'un ailleurs qui est souvent l'Autre Monde, il peut être crédité de performances supérieures à celui du chevalier moyen, comme par exemple de ramener une femme du royaume des morts. L'hypothèse est renforcée par la manière qu'ont en général ces chevaliers entachés de surnature de se présenter. Pour en revenir à Palamède, cependant, il faut admettre que techniquement, Yseut qui est la propriété de son époux ne saurait se donner elle-même : d'où l'insistance de Palamède qui prend grand soin de faire confirmer la promesse de la reine par le roi, avec une attention presque maniaque aux subtilités légales. Il n'est pas question ici d'une promesse à la légère de la part de Marc : instruit par l'expérience, si j'ose dire, il

> fait enquerre se la roïne est tenue a ce chevalier en tel maniere com il li devise. Et la roïne vient avant et dit : « Sire, oïl, sanz faille, je li doi doner ce qu'il me demandera. » (*ibid.*, p. 101, § 495)

Le don est ici doublement contraignant, puisque c'est la promesse de la reine qui lie le roi, quand bien même il désirerait introduire des restrictions dans sa formulation. Il est toujours très délicat de mesurer la valeur d'un terme au sémantisme si large et si vague que « chose », mais peut-être peut-on voir dans l'emploi qu'en fait Marc le désir d'incliner sa promesse vers une récompense de type matériel et quan-

1. Voir E. Löseth, *Le Roman en prose de Tristan*, Genève : Slatkine-Reprints, 1974, et *Le Tristan en prose*, 3 vol., éd. R.L. Curtis, Brewer, London, 1976.

tifiable. À la différence, en tout cas, de ce qui se passe dans la première séquence, Marc ne donne pas de gaieté de cœur le don qui lui est finalement demandé :

> Quant li rois entent ceste parole, il en est tant esbahiz qu'il ne set qu'il doie respondre ; et ausi furent tuit li autre. Et quant li rois parole il dist : « Ha ! sire chevaliers, un autre don me demandez que cesti, s'il vos plest, car se vos la roïne en menez en tel maniere vos m'avrez honi et si n'avré jamés joie. » (*ibid.*, p. 101, § 496)

La réaction prévisible de Palamède — il refuse de rendre la reine — laisse percevoir la faille sur laquelle reposent tous les retournements dramatiques de ce type en matière de don contraignant : si Arthur, par exemple, est quelque peu irrité qu'un Lancelot fraîchement adoubé lui extorque une aventure qu'il juge trop difficile pour un débutant, même prometteur, du moins dans ce cas l'honneur n'est pas engagé : chevalier demandant le don et roi l'accordant partagent un même code, un système de valeurs morales qui leur permet de communiquer sans grave malentendu. Les chevaliers qui viennent d'Ailleurs (que cet ailleurs soit celui de l'Autre Monde, ou simplement d'un univers extérieur à la cour) pour emporter la reine ne fonctionnent pas de la même façon. Ils accordent, comme le roi, une valeur considérable à la reine, mais ils ne se soucient pas de l'honneur — ce que Palamède résume en une phrase lapidaire :

> Je aim mieux moi que je ne fais vos ! (*ibid.*, p. 102, § 496)

Même le roi Marc, dont le caractère chevaleresque est pour le moins peu accusé, n'envisage pas une seconde de revenir sur son serment (bien que le texte suggère que dans son cas, c'est la nature publique du « covenant » qui lui interdit de le rompre, et non un sens de l'honneur en quelque sorte intériorisé) ; il « voit et conoist qu'il ne se porroit retraire de cest otroiement », et s'incline devant l'exigence de Palamède, tout en cherchant des moyens légaux de limiter *post factum* la portée de son don[1].

La situation est analogue dans *la Charrette* de Chrétien de Troyes, aussi bien que dans la version en prose qu'en donne le *Lancelot*[2] : lorsque Méléagant vient lancer son défi à la cour, il ne se sert pas de l'arme à double tranchant du « don contraignant ». Il *propose* d'utiliser la reine comme enjeu dans le conflit à portée métaphysique qui l'oppose à Arthur, mais c'est le sénéchal Keu qui met en marche la machine infernale de la promesse, et c'est par l'intermédiaire de Guenièvre que le roi est contraint de s'exécuter. En effet, même le chantage au départ

1. Notons aussi que, comme il s'agit de Marc, il n'hésite pas à reprocher à Yseut sa part de responsabilité dans l'affaire — à juste titre, bien sûr, puisqu'il a été contraint de reprendre à son compte une promesse qui n'était pas la sienne, mais de façon singulièrement peu courtoise.

2. Voir *Le chevalier de la Charrette* (vers xxx) dans Chrétien de Troyes, *Œuvres complètes*, éd. Daniel Poirion, Paris : Gallimard « Pléiade », 1994, et *Lancelot*, éd. A. Micha, 9 volumes, Paris-Genève, Droz, 1978-1983, tome II, p. 5-6.

de Keu apparaît comme insuffisant pour provoquer de la part du roi une promesse inconsidérée de type « je vous donnerai ce que vous voulez » ; Arthur délègue son autorité dans ce domaine à la reine, chargée *de facto* des relations publiques à la cour, et c'est elle qui engage à la légère sa parole et celle de son seigneur. Comme Yseut, elle est la première victime de ce serment aveugle, mais à la différence de ce qui se passe dans le *Tristan*, sa responsabilité propre n'est pas en cause, puisqu'elle n'a fait que se conformer au désir d'Arthur.

De quelque manière que l'on aborde le problème, le motif du rapt de la reine par le moyen « juridique » du « don contraignant » pose des problèmes insurmontables, et qui en tout cas remettent en cause les fondements mêmes du récit arthurien (au sens large) : lorsque la mécanique du roman en prose est bien rodée, il est tout naturellement escamoté. Cependant il ne paraît pas utile de congédier de la même façon le *topos* du don en soi ; il suffit de l'aménager pour le faire servir aux intérêts d'une narration lisse et sans écueils. Ainsi, dans l'épisode de Brunor, le Valet à la Cote Mautaillée, qui se présente à la cour d'Arthur et requiert qu'il le fasse chevalier, puis qu'il lui accorde un don, de même que dans la requête de Lancelot fraîchement émoulu chevalier à Arthur, se dessinent deux tendances contradictoires et en même temps logiques : d'une part, le roi ne peut *plus* répondre gaillardement, comme par le passé, en accordant le don sans autre forme de procès. L'accumulation de références intertextuelles où ce genre de comportement a conduit à des catastrophes rend inévitable ce que l'on pourrait appeler un réflexe de « prudence », quoique naturellement ce ne soit pas au roi en tant que figure intradiégétique qu'il faille l'attribuer [1], mais plutôt à l'auteur/scribe qui ne peut prétendre ignorer l'enchaînement logique découlant du « don contraignant ». D'autre part, en termes d'économie narrative, le motif reste indispensable, dans la mesure où c'est ce qui permet à l'aventure de se dérouler, mais il est en quelque sorte apprivoisé, rendu parfaitement anodin.

Lorsqu'Arthur déclare qu'il accordera à Brunor ce qu'il désire, *pourvu que ce soit raisonnable*, il s'agit à peu de chose près d'un don en blanc classique, dans la mesure où l'on peut discuter à l'infini de ce qui est raisonnable en la matière, et que le code courtois de la prouesse et de l'honneur, qui l'emporte à tous les coups sur les lois de la raison, favorise précisément une forme de déraison [2]. De manière un peu plus subtile, lorsque le même Arthur déclare être prêt à accorder à la Dame du Lac ce qu'elle lui demandera,

1. Cela pourrait, à la limite : le roi Arthur, comme le roi Marc, est censé dans les grands cycles avoir une existence dans la durée, et une mémoire des événements passés. Précisément dans le cas de Brunor, l'argument de Gauvain et Lamorat pour convaincre Arthur d'adouber Brunor sans autre forme de procès est un argument de mémoire : « rappelez-vous, disent-ils, Lancelot du Lac, lui aussi arrivé à votre cours comme un chevalier anonyme ».

2. À ce point de vue, Keu est *a contrario* le représentant de la raison, fréquemment perçue comme lâcheté et tournée en dérision — sauf lorsque lui-même tire profit de la marge de manœuvre procurée aux chevaliers « aventureux » par le recours au don contraignant et s'en prévaut, avec les habituels résultats catastrophiques.

> s'il me coustoit del mien assés, mais que honte n'i eüsse ne damage de mes amis... (*Lancelot* VII, XXIIa, 9)

il s'expose à se voir réclamer quelque chose qui ne rentre pas dans cette catégorie, de son point de vue, mais qu'il ne peut pourtant refuser, parce que la *doxa* sur l'honneur et la honte est ambiguë. Au demeurant, la situation n'est jamais aussi simple dans les romans de seconde génération qu'elle peut l'avoir été dans la séquence archétypique du Harpeur d'Irlande, quand personne n'avait encore lu ce genre d'histoire. Face à la Dame du Lac, Arthur proteste qu'elle « lui a en covenant » qu'elle ne lui demandera rien de contraire à son honneur, mais il s'agit seulement de la condition qu'il a formulée, sans que la Dame ait eu l'occasion de s'y rallier nommément. Un peu plus loin, confronté à la requête de Lancelot, il essaie d'esquiver la problématique du don contraignant en refusant de répondre selon le paradigme reconnu : au lieu de promettre, éventuellement sous réserves, d'accorder au chevalier nouveau ce que celui-ci lui demandera, il cherche à le dissuader d'entreprendre une tâche disproportionnée à ses forces. Il est vrai que cette entorse au protocole est autorisée, ou du moins facilitée, par le fait que Lancelot, impétueusement, a brûlé les étapes et précisé la nature du don demandé sans attendre de réponse. Devant la réaction dilatoire du roi, cependant, il réagit exactement comme Brunor, en reformulant sa demande exactement dans les mêmes termes que la première fois, après avoir disqualifié les arguments d'Arthur [1].

Cette manière purement *rhétorique* de traiter le problème rend sensible l'écart entre l'enjeu originel de ce type de situations — où l'engagement du roi a la

1. Le *Bel Inconnu* (Voir Renaut de Beaujeu/Bâgé, *Le Bel Inconnu*, édition de G.P. Williams, Paris, Champion « CFMA », 1929, et traduction d'Isabelle Weill, Paris, Champion « CFMA Traductions », 1991) présente le motif sous sa forme la plus simple, et, au vu des résultats, la plus efficace :

Hartu, venus sui a ta cort ;
Car n'i faura, coment qu'il tort,
Del premier don que je querrai
Avrai le je, u je i faurai ?
Donne le moi, et n'i penser ;
Tant es preudon, nel dois veer.
— Je le vos doins, ce dist li rois.
Cil l'en merchie con cortois. (v. 82-90)

Le futur héros ne se presse pas de demander son nom, mais attend que se présente à la cour une autre aventure, sous la forme de la demoiselle Helie qui vient chercher de l'aide pour sa dame. Le jeune homme « encaisse » alors son don, il réclame l'aventure ; le roi essaie de l'en dissuader à cause de sa jeunesse, mais c'est une tentative à peine convaincue, et il ne tarde pas à céder de bonne grâce, en « ajoutant » un autre don à celui auquel il est tenu, à savoir de mettre le Bel Inconnu au nombre des chevaliers de la Table Ronde. Ce renchérissement spontané de la part d'Arthur indique bien que le don contraignant n'en est pas vraiment un dans ce cas : il n'y a pas chez le roi de colère contre l'outrecuidant, au contraire il récompense l'audace du jeune chevalier dont, il est vrai, la belle apparence a déjà convaincu toute la cour qu'il serait un combattant de valeur. Ajoutons à cela, peut-être que l'enjeu est mince : Arthur ne se soucie pas outre mesure, apparemment, d'envoyer au secours de la dame un chevalier inexpérimenté, à la différence de ce qui se passe dans le cas de Brunor ; seule la demoiselle est irritée contre cet improbable champion, et contre le roi qui le lui impose avec une coupable légèreté.

force contraignante d'une *geis* à laquelle il ne saurait par définition échapper — et la lecture courtoise qu'en font les romans en prose, où l'échange se situe en principe sur le mode ludique. Palamède, réécriture maladroite, dans le contexte, du Harpeur d'Irlande, tire profit des ambiguïtés du code pour exiger de Marc ce que plus aucun chevalier n'envisagerait de demander. Lorsqu'une situation de ce genre apparaît dans un texte à forte connotation mythologique gallois ou irlandais, ou encore dans un roman comme ceux de Chrétien de Troyes, la promesse « en blanc » du roi a valeur performative, et il est par conséquent souhaitable d'en limiter concrètement l'extension. Dans ces cas de figure, il ne s'agit pas d'un jeu permettant d'explorer les modalités du code courtois, mais d'un piège où la magie du discours parvient à dépouiller la figure de pouvoir d'un de ses attributs essentiels, nommément sa reine, ou sa couronne, ce qui revient exactement au même sur le plan symbolique.

Pour terminer, j'envisagerai le cas d'un épisode très peu connu, qui emblématise parfaitement cette évolution du motif. La séquence du jongleur aveugle dans les *Premiers faits du roi Arthur* (c'est-à-dire la *Suite dite historique du Merlin*[1]) a peu retenu l'attention ; elle est pourtant digne d'intérêt, dans la mesure où elle constitue non seulement une variante, mais une réécriture *cum commento* implicite de l'aventure du Harpeur d'Irlande. Là où, comme on l'a vu, le *Tristan* en prose fait plus ou moins adroitement l'essai de variations sur le thème de base qui diluent pour ainsi dire la responsabilité de Marc ou diminuent la tension dramatique au point de banaliser l'événement, les *Premiers faits* en déplacent radicalement le point d'application, tout en faisant ressortir plus vivement le scandale inhérent au principe du « don contraignant ». Cette saynète inattendue, qui se greffe sur la scène très sérieuse du défi du roi Rion à un tout jeune Arthur, joue sur une intertextualité beaucoup plus vaste que celle du *Tristan* en prose en convoquant discrètement, par exemple, le souvenir du mythe d'Orphée[2] : rien de surprenant à cela, en fait, puisque celui qui joue le rôle du Harpeur n'est autre que Merlin, champion des variations virtuoses qui modifient subtilement la *senefiance* du récit.

Il se présente donc à la cour sous les traits d'un homme de grande beauté, vêtu somptueusement et portant une couronne d'or, ce qui suggère une qualité royale lui permettant peut-être de traiter d'égal à égal avec Arthur ; cette apparition impressionnante n'a qu'un défaut : l'homme est aveugle, mais il est guidé par un petit chien blanc (peut-on voir dans cette créature un souvenir à la foi d'Husdent, le chien fidèle de Tristan, et de Petitcru, le chien magique dont les clochettes accrochées à son collier font oublier tous leurs chagrins à ceux qui les entendent ?). À la différence des autres visiteurs de notre corpus, le harpeur ne demande d'abord rien au roi : il se contente de jouer d'emblée un lai « breton » si

1. Voir pour l'édition récente, avec traduction, de ce texte dans le manuscrit de Bonn *Le Livre du Graal*, volume 1, éd. Ph. Walter *et alii*, Paris : Gallimard « Pléiade », 2001.

2. Ou peut-être même la figure tutélaire d'Homère ? La prétendue cécité de l'auteur de l'*Iliade* n'est toutefois pas un motif courant au Moyen Âge.

suave que même Keu — la dernière personne que l'on pourrait soupçonner d'être sensible à la musique — s'interrompt un instant dans ses fonctions de maître d'hôtel pour l'écouter. En d'autres termes, la cour est littéralement enchantée, *sous le charme*. Un charme qui se prolonge d'autant plus que la séquence est coupée par le récit du message envoyé par le roi Rion et, de fait, par l'arrivée du messager à la cour et son départ qui passe presque inaperçu. Le terme employé pour décrire l'état du roi Arthur est le classique « esmerveilliés » qui dit bien ce que signifie la scène. Ce n'est qu'après avoir ainsi fasciné toute la cour que le « ménestrel » se présente devant le roi en prononçant la formule canonique :

> ... si s'en vint li harperres devant le roi Artu et li dist : « Sire, s'il vous plaisoit, je aroie le guerredon de mon service. — Certes, fait li rois, le guerredon en aurés, biaus amis. Il est bien drois que vous l'aiiés et vous l'aurés molt volentiers. Dites vostre volenté, car vous n'i faurés mie, si ce est chose que je puisse donnner ne doie, sauve m'onour et de mon roiaume. — Sire, fait li harperres, vous n'i aurés ja se honour non, se Dieu plaist, le vrai saveour Jhesu Crist. » (*Premiers faits*, p. 1540)

Il importe de noter que le roi Arthur, si jeune qu'il soit, et en dépit de la séduction exercée par la prestation du harpeur, se comporte avec la prudence dont le roi Marc ou ses propres avatars sont en général dépourvus : non seulement il émet une réserve au moment de la promesse, mais lorsque le jongleur aveugle a révélé qu'il désirait obtenir le droit de porter l'enseigne royale dans la bataille contre le roi Rion, il refuse de lui accorder cette requête insensée en dépit de l'intervention de Ban de Benoïc qui a deviné qu'il s'agissait de Merlin, et il fait preuve d'une certaine habileté rhétorique pour esquiver la valeur contraignante de son serment :

> Conment ? fait li rois Artus, quidiés vous que nostres prous et nostre hounours i soit a ostroiier a un menestrel a porter m'enseigne em bataille qui a conduire ne se voit pas ? Se je li escondis je ne vois de rien encontre moi, car ce n'est pas chose que on doie otroiier legierement se on n'en est mie trés bien certain de la personne que on met em bataille a conduire. (*ibid.*, p. 1541)

Il se trouve simplement que dans ce cas de figure, c'est la prudence qui est mauvaise conseillère. D'ailleurs, lorsque, aussitôt après la disparition soudaine du harpeur aveugle, apparaît un enfant de huit ans, en chemise, chauve et armé d'une massue, qui vient réclamer le même « don », Arthur a bien retenu sa leçon : il accorde immédiatement la requête, sans barguigner. Le message est ambigu, comme toujours lorsqu'il s'agit de Merlin : faut-il y lire une mise en garde contre les conséquences imprévisibles des dons « en blanc » qui sapent, dans un sens comme dans l'autre[1], l'autorité royale ? ou au contraire faut-il y voir un reproche de Merlin à l'égard de la méfiance de l'Arthur « moderne » qui apparaît dans ces

1. Si le roi tient sa parole, il perd, au choix, sa femme, son trône, son honneur. S'il trahit son engagement, il perd également son honneur et ce que l'époque moderne appellerait son capital de confiance vis-à-vis de ses barons.

textes de seconde génération, et que le texte dépeint comme s'efforçant d'échapper aux déterminismes de sa fonction dans les récits antérieurs ? L'épisode du vilain et des canards, qui figure dans la première partie des *Premiers faits*, inviterait plutôt à trancher en faveur de cette dernière lecture. Il s'agit en tout cas d'un intéressant exercice de réflexivité qui montre à la fois combien le motif du « don contraignant » est essentiel, et combien il est délicat à manipuler.

En conclusion, on peut dire que dans les textes les plus anciens, le roi se lie par une parole contraignante qui a pour ainsi dire valeur performative, et qui naturellement lui cause les pires ennuis. Dans les textes plus tardifs, et en particulier dans les textes en prose, le motif est toujours présent, mais il est compliqué, affaibli, ou tout simplement son extension est limitée par le recours à des modalisateurs qui font que le roi ne s'engage plus aveuglément, mais émet des restrictions lui permettant de sauver l'essentiel de son pouvoir, ou du moins les apparences. Mais le discrédit de la fonction royale n'est-il pas perceptible dans une évolution qui remplace la mise en jeu cruciale du principe de souveraineté par la distribution faussement contrainte de faveurs chevaleresques sans réelle portée ?

## Appendice

Dans *L'Atre périlleux* [1], le danger inhérent au principe du don contraignant est désamorcé en partie, comme dans le *Lancelot*, par le fait que la personne qui le réclame est une femme : ce n'est pas une garantie de sécurité — la dame peut par exemple exiger du roi qu'il mette à mort la reine et l'épouse à sa place — mais cela limite tout de même les risques encourus. En outre, cette demoiselle, dont on apprendra beaucoup plus tard qu'elle n'a pourtant pas en vue le bien de la cour d'Arthur, ni de Gauvain en particulier, fournit des gages de sa bonne volonté apparente en s'engageant à ne rien demander qui soit déshonorant ou insultant :

> « De mon païs vous vienc requerre
> Que vous me creantés un don :
> A ne vous querrai mesproison
> Ne outrage ne vilonnie. »
> Li rois bonement li otrie
> Que volentiers le don ara :
> « Dites, fait il que ce sera,
> Et vous l'averés sans mentir,
> Por tant que jel puisce aramir. » (v. 38-46)

D'ailleurs, la réponse du roi semble prendre en compte la modération de la requête, et les « garde-fous » que la demoiselle a posés elle-même : il se paie le luxe de ne pas émettre la moindre réserve, si ce n'est celle, très générale et éminemment courtoise, de son propre pouvoir. Assuré de n'avoir à craindre ni « outrage » ni « déshonneur »,

1. Voir *L'Atre périlleux*, éd. B. Woledge, Paris : Champion, 1936.

il peut se permettre de se mettre tout entier au service de la demoiselle ; de fait, d'ailleurs celle-ci semble ne vouloir qu'une faveur minime, une marque de prestige qui ne tire pas à conséquence : le droit de servir le roi à table le lendemain, sous la protection du meilleur chevalier du monde. Le roi effectivement ne perdra rien à l'affaire — si ce n'est la *compagnie* de son neveu Gauvain, lorsque celui-ci, pour sauvegarder son honneur, se sera lancé à la pousuite du ravisseur de la jeune fille.

# Le serment ambigu d'Yseut dans la tradition française et dans la tradition allemande des romans de Tristan

*Guy* Borgnet
*Centre d'études médiévales de l'université d'Amiens*

On se souvient du vers fameux de Thomas d'Angleterre : « Seignurs, cest cunte est mult divers » (Seigneurs, ce conte comporte bien des variations). Ce sont ces variations que nous voudrions interroger à propos du serment ambigu d'Yseut. Nous aimerions en même temps nous demander quelle perspective le narrateur adopte par rapport à ce serment. Nous choisirons comme corpus la tradition française et la tradition allemande de la légende tristanienne.

Commençons par Béroul.

Chez lui, Yseut doit se prêter à l'« escondit ». L'« escondit » désigne une procédure de justification, soit par duel judiciaire, soit par serment invoquant Dieu [1]. L'escondit, c'est d'ailleurs ce que Tristan ne cesse de réclamer pour se justifier auprès de la cour de Cornouailles ; ce qu'il veut, c'est le duel judiciaire, sûr qu'il est de vaincre dans le combat [2]. Ce qui est intéressant, chez Béroul, c'est que nous avons affaire, pour cette procédure, à un morceau de bravoure de l'auteur ; le passage est assez long, vers 3028 à 4266, plus de 1 200 vers pour une œuvre qui en compte 4485. On n'a guère l'impression, en lisant ces vers, que l'escondit soit ce qu'il était dans la réalité, un serment dangereux, dangereux parce que Dieu était censé pouvoir punir le parjure. Au début du passage, les amants se trouvent à nouveau dans une situation périlleuse. Le danger vient des barons félons qui demandent à Marc d'imposer à Yseut la procédure de l'escondit. Mais Yseut ne se laisse pas abattre et reprend l'initiative. Elle répond à son époux :

1. *Tristan et Yseut*, les premières versions européennes, édition publiée sous la direction de Christiane Marchello-Nizia, Bibliothèque de la Pléiade n° 422, Gallimard Paris 1995, note 5, p. 1157. Dans l'édition de la Pléiade que nous avons utilisée, les textes ont été traduits par : Daniel Poirion pour Béroul, Christiane Marchello-Nizia pour Thomas, Mireille Demaules pour la *Folie de Berne* et la *Folie d'Oxford*, René Pérennec pour le *Tristrant* d'Eilhart von Oberg, Danielle Buschinger et Wolfgang Spiewok pour Gottfried de Strasbourg, Régis Boyer pour la *Saga* de Frère Robert, André Crépin pour *Sire Tristrem*.

2. Voir par exemple Pléiade, Béroul p. 6, vers 131.

> Escondit mas ne lor fera ; / Fors un que je deviserai [1].

Effectivement, Yseut va tout organiser. La procédure s'accomplira selon son désir, c'est elle qui tirera les ficelles. Yseut prend d'abord ses garanties. Elle réclame la présence du roi Arthur et de sa maisnie ; le roi et ses chevaliers pourront cautionner sa parole, se faire ses champions si ses ennemis s'obstinent à vouloir prouver sa culpabilité. Arthur doit donc se déplacer avec toute sa cour. L'entreprise ne manque pas d'audace, car elle consiste à faire cautionner l'adultère par le roi Arthur. En outre, Yseut fixe elle-même le lieu où se déroulera la procédure, le Mal Pas, dans la Blanche Lande. Puis elle fait prévenir Tristan, heureusement faussement disparu, et tenu en réserve dans le souterrain d'Orri le forestier. Le stratagème commence à se dessiner, sans que le public sache encore comment va se résoudre l'affaire. Mais on peut estimer que l'auditoire considère déjà que le danger ne sera pas très grand pour la reine si Tristan, déguisé en lépreux, se trouve au Mal Pas.

Une espèce de jeu théâtral s'installe alors, une scène comique où Tristan joue le premier rôle. Tristan est ravi de tenir son rôle de mendiant lépreux. Le narrateur note qu'il sait tellement bien s'y prendre qu'on lui donne de l'argent. Béroul, se prenant à son propre jeu, s'attarde et décrit même la façon dont les gens de peu, contrairement aux gens bien nés, maltraitent le mendiant.

Les trois temps forts du rôle comique de Tristan, ce sont le dialogue avec Arthur, le dialogue avec Marc, les mauvais traitements qu'il fait subir aux félons. Nous ne retiendrons que le dialogue avec Marc. Tristan se livre ici à un acte de pure provocation et renvoie au roi, tronquée, l'image de leur propre histoire. Le lépreux prétend avoir attrapé sa maladie à cause de sa courtoise amie ; son mari était lépreux et comme ils partageaient les plaisirs amoureux, le mal lui est venu de leurs rapports charnels (Béroul vers 3773, « cist maus me prist de la comune »). Tristan termine en disant qu'il ne connaît qu'une seule femme plus belle que son amie, c'est Yseut. La volonté de ridiculiser Marc est évidente. En même temps, la scène fait signe au public pour lui annoncer que les amants réussiront à se tirer de leur dangereuse situation, car ils sont plus forts que leurs ennemis. Mais cette victoire est acquise au prix d'une dégradation de leur amour.

Telle est l'observation d'Emmanuelle Baumgartner qui note :

> [...] la « bone amor » qui liait les amants du Morois est désormais perçue comme l'« arson » dévorante, la soif inextinguible de la lèpre qui atteint et ronge aussi bien Tristan qu'Iseut, que Marc [2].

Mais cette image ternie s'efface quand Yseut paraît. Ce n'est pas une victime apeurée qui entre en scène, c'est une femme qui rit et qui s'amuse. Tout le monde l'admire, tout le monde regarde ses beaux atours, observe la maîtrise dont elle fait preuve envers son cheval. Yseut ne montre pas d'angoisse, elle va affronter

1. Béroul, Pléiade p. 88, vers 3233-34.
2. Baumgartner E., *Tristan et Iseut*, PUF, Paris 1987, p. 75.

l'épreuve en toute confiance. Mais le sommet de l'épisode, la mise en œuvre du stratagème, le moment où Yseut franchit la passerelle à califourchon sur le dos de Tristan, voilà ce qui risque à nouveau de ternir la réputation des amants. Citons Emmanuèle Baumgartner : « L'image des amants enlacés s'efface définitivement devant la posture crue d'Yseut montant son amant comme "vaslet" (3931), "jambe deça, jambe dela" (3940), imposant sa domination à Tristan doublement ravalé au rang de la bête et du lépreux[1]. » Il est certain en tout cas que le narrateur a pris plaisir à jouer sur le double sens des mots, à monter un dialogue équivoque entre Tristan et Yseut. Il se laisse aller au plaisir de traiter sa scène comme un fabliau.

Le rassemblement (le « parlement ») prévu pour le serment dure deux jours. La première journée se termine par une sorte de tournoi où interviennent Tristan et Governal, à nouveau déguisés. Tristan apparaît sous les traits mystérieux du Chevalier Noir de la Montagne. L'intermède est destiné à rétablir Tristan dans ses droits de chevalier ; de plus, il nous est signalé que ce chevalier provoque une terreur diffuse et mystérieuse.

La seconde journée est consacrée à l'épreuve du serment. Béroul décrit avec précision le temps qu'il fait, le nombre des reliques qui consacrent la solennité de la procédure et font oublier le caractère magique de celle-ci. Il faut noter surtout l'importance accordée au roi Arthur, qui prend la première place aux dépens de Marc. Arthur se livre même à une critique violente de l'initiative de Marc :

> Roi Marc, dit-il, celui qui t'a conseillé cette réunion extraordinaire a eu une idée choquante[2].

Personnage de premier plan, Arthur fixe avec une grande précision les conditions et les termes du serment ; il donnera même deux versions différentes des termes en question (4160 - 4166 et 4193 - 4196).

En dépit des précisions d'Arthur, Yseut montre son indépendance et sa maîtrise d'elle-même. Elle prononce le serment qu'elle veut et choisit ses propres termes, qui correspondent au stratagème qu'elle a inventé. Avec fierté, comme le remarque le public, elle tient le discours suivant : « Qu'entre mes cuises n'entra home / Fors le ladre qui fist sorsome / Qui me porta outre les guez / Et li rois Marc mes esposez » (4205 - 4208).

L'assistance approuve ensuite la détermination d'Yseut et voit dans cette détermination la preuve qu'elle a dit la vérité. L'innocence d'Yseut est garantie par le public et toute la cour arthurienne. Le roi Arthur, fidèle à son rôle de premier plan, tire la conclusion et se porte garant de la bonne foi d'Yseut.

On peut même ajouter que le narrateur est du même avis que le roi Arthur. Pour lui, l'innocence d'Yseut ne fait aucun doute. La preuve que Béroul prend parti pour les amants est fournie par la façon dont il a construit le texte. Ce

1. Baumgartner E., *op. cit.*, p. 75.
2. Béroul, Pléiade, vers 4141-4142 ; suite du discours d'Arthur jusqu'à 4169 ; Pléiade, p. 112-113.

texte s'élabore en une succession de tableaux dont l'ambiance n'est jamais tragique et tend plutôt vers le comique. Les adversaires des amants, aussi bien Marc que les barons félons, sont ridiculisés. Ni Tristan, ni Yseut ne semblent redouter un danger quelconque ; au contraire, ils se comportent comme les metteurs en scène de l'action. On a l'impression que Béroul, à partir du serment ambigu, s'est livré à un jeu sur le texte. Dans la mesure où le serment équivoque est à la fois mensonge (il signifie que Tristan et Yseut n'ont pas commis l'adultère) et vérité (il correspond à la réalité), il met en cause le langage et réalise une sorte de perversion du langage. C'est cette perversion du langage que Béroul s'est amusé à jouer. Il y a comme une sorte de jeu de la parole. Tristan, non seulement modifie son apparence, mais modifie son langage. Son déguisement de lépreux lui permet de jouer un rôle, de provoquer Marc et les barons félons. Il joue sur le double sens des mots et révèle la vérité tout en la travestissant. De la même façon, Yseut pervertit le langage en glissant sa vérité à elle dans les formules qu'on veut lui imposer. Le serment ambigu devient chez Béroul une vaste mascarade dont les règles sont imposées par Tristan et par Yseut.

L'indulgence de l'auteur vis-à-vis de ses personnages est donc manifeste ; celle de Dieu n'est pas moins patente. On ne sent d'ailleurs guère de présence divine lors de ce serment prêté pourtant sur les reliques. Ou plutôt, cette présence va de soi, car Dieu, lui aussi, est du côté des amants. Dès le rendez-vous épié, Brengain qualifie de « miracle » l'issue heureuse de ce moment dangereux :

> C'est un grand miracle qu'a accompli Dieu pour vous, qui est vraiment notre père, et qui ne souhaite pas le malheur de ceux qui sont du côté du bien et de la loyauté [1].

Le narrateur lui-même ne cache pas que Dieu est complice des amoureux. Avant le saut de la chapelle, Béroul déclare :

> Écoutez, seigneurs, et sachez que Dieu est plein de miséricorde. Il ne veut pas la mort du pécheur. Il avait entendu les clameurs, les plaintes du pauvre peuple ému par le supplice qui attendait Tristan et Yseut [2].

Cette complicité de Dieu avec les amants, le premier auteur allemand à adapter la légende tristanienne, Eilhart von Oberg, ne pourra se résoudre à l'admettre. En effet, comme l'a démontré Danielle Buschinger dans sa thèse [3], Eilhart a supprimé un certain nombre d'épisodes qui lui posaient problème. Dans le Rendez-vous épié, Eilhart supprime le serment équivoque que prononce Yseut, serment qui prépare le serment ambigu du Mal Pas (Béroul, vers 22-25 : « ...je prends Dieu à témoin de ma loyauté : que ses coups s'abattent sur moi si un autre que celui qui m'a prise vierge a jamais été mon amant », Pléiade, p. 3). Yseut répète une

1. Béroul, Pléiade, vers 377-380, p. 13.
2. Béroul, Pléiade, vers 909-914, p. 27.
3. Buschinger D., *Le Tristrant d'Eilhart von Oberg*, 2 tomes, Lille III, 1974, tome 1, p. 546 et suivantes.

seconde fois ce serment équivoque un peu plus loin : « Quant à moi, par Dieu tout-puissant, je n'ai pas le cœur à prendre un amant pour être déshonorée » (Béroul, vers 32-34, Pléiade p. 4).

Eilhart supprime en outre la demande d'escondit que répète Tristan constamment chez Béroul et ôte au saut de la chapelle la valeur de jugement de Dieu que lui conférait le roman français. Et surtout, l'épisode du serment ambigu au Mal Pas a disparu de l'œuvre de l'Allemand. Eilhart supprime donc les « quatre piliers... sur lesquels s'appuie la structure du poème de Béroul [1] ». Pour Danielle Buschinger, l'œuvre d'Eilhart repose sur « une conception dépourvue de tout arrière-plan religieux, dans laquelle Dieu ne joue aucun rôle [2]. »

L'absence du soutien divin est en revanche compensée par la transformation que subit le personnage de l'ermite. L'ermite Ugrim devient le confesseur du roi Marc. Il écoute la confession de Tristrant et lui ordonne la pénitence : rendre Isalde à Marke. Jouant de son autorité de confesseur, il propose un marché à Marke : réadmettre Isalde à la cour contre une promesse d'absolution de ses péchés [3].

> L'absence du soutien divin est compensée par l'aide qu'apporte un homme de Dieu, mais qui n'est après tout qu'un homme [4].

Mais le fait qu'Ugrim tienne une place aussi importante montre en tout cas un certain attachement d'Eilhart à la religion. Cet attachement a pu se manifester dans le fait qu'Eilhart ait refusé la procédure du serment purgatoire. Pour Eilhart, le serment ambigu aurait été plus grave qu'un mensonge, il aurait pris figure de parjure [5].

Toutefois, ajoute Danielle Buschinger [6], en supprimant le serment purgatoire, Eilhart a détruit un parallélisme qu'il avait observé dans sa source. Le serment purgatoire est une séquence symétrique et opposée de la Fleur de farine. Pour rétablir ce parallélisme, Eilhart a placé, à la place du serment ambigu du Mal Pas, l'épisode des faulx ou des Pièges à loups. Ce dernier épisode a, comme le Mal Pas, une fin heureuse et utilise les mêmes personnages, c'est-à-dire Arthur et les siens. Dans l'épisode des Faulx, Arthur et ses chevaliers simulent une dispute générale et se blessent tous sur les pièges à loups. Tristrant, qui s'est blessé en rejoignant Isalde, peut ainsi être sauvé. L'épisode, chez Eilhart, se place après le séjour de Tristrant chez Arthur, séjour qu'il effectue après que Marke a refusé de réadmettre Tristrant à la cour à la fin de l'épisode de la forêt. Arthur, chez Eilhart, est tout à fait au courant de l'adultère qu'ont commis Tristrant et Isalde. C'est en complice conscient qu'il approuve et met en œuvre la ruse imaginée par Keie pour tirer les

1. Buschinger D., *op. cit.*, tome 1, p. 548.
2. Buschinger D., *op. cit.*, tome 1, p. 548.
3. Buschinger D., *op. cit.*, tome 1, p. 551-552.
4. Buschinger D., *op. cit.*, tome 1, p. 552.
5. Buschinger D., *op. cit.*, tome 1, p. 555.
6. Buschinger D., *op. cit.*, tome 2, p. 965-990.

amants du mauvais pas où ils se trouvent. L'amour de Tristrant et d'Isalde est ainsi justifié aux yeux du monde arthurien. En utilisant comme garants Arthur et ses chevaliers, Eilhart réussit à éviter ce qu'il voulait éliminer de son œuvre : le recours à la transcendance divine pour justifier les amants [1].

Cette transcendance divine, nous la trouvons à nouveau dans la tradition représentée par Thomas. Les fragments conservés par Thomas ne contiennent pas le serment ambigu. Il faut donc reconstituer d'après la *Saga* du Frère Robert (début XIIIe, 1226). L'innovation apportée par Thomas, c'est qu'il introduit l'ordalie ou jugement de Dieu. Dans la *Saga*, l'ordalie se place après l'épisode de la Fleur de farine. Le roi Markis a des doutes, mais il ne peut agir car il n'a pas surpris les amants en flagrant délit. Il réunit ses conseillers à Londres et un évêque lui demande de convoquer Isönd. Le conseil exige d'Isönd une juste disculpation, exige aussi qu'elle proclame son innocence [2]. Isönd accepte et réclame elle-même le jugement par ordalie :

> Jamais on ne rendra sur mon compte verdict si rude que je ne m'y soumette..., qu'il s'agisse de porter le fer ou d'autre moyen de prouver mon innocence [3].

Isönd convient alors d'une ruse avec Tristram : il doit se déguiser en pèlerin, la porter du navire au rivage et se laisser tomber sur elle. La suite d'Isönd veut faire un mauvais sort au pèlerin, mais Isönd l'excuse en disant qu'il est faible et fatigué, qu'il revient d'un long voyage. Dès ce moment, Isönd laisse percer le stratagème qu'elle a inventé, car elle dit à ses gens :

> Est-ce merveille, dit Isönd, que ce pèlerin ait voulu s'amuser et palper mes blanches cuisses ? Mais maintenant, je ne puis en aucun cas faire le serment que personne d'autre que le roi ne se soit étendu là [4].

La cérémonie du jugement est décrite dans le détail. Le fer a été consacré par trois évêques avant d'être mis au feu. Toute la cour est rassemblée et le texte note que le roi cruel est impatient de se venger. Isönd entend la messe et fait de grandes aumônes ; le public prend pitié quand il la voit s'avancer pieds nus. Il y a hésitation sur le contenu du serment, mais là encore, Isönd impose sa formulation :

> Jamais il n'y eut homme né d'une femme qui m'ait approchée nue, en dehors de toi, roi, et de ce minable pèlerin qui m'emporta de la barque et tomba par-dessus moi au vu de vous tous [5].

Elle prend Dieu à témoin de son innocence et elle saisit hardiment le fer rouge. La conclusion du narrateur est claire :

1. Buschinger D., *op. cit.*, tome 2, p. 978.
2. *Saga*, Pléiade, p. 867.
3. *Saga*, Pléiade, p. 867.
4. *Saga*, Pléiade, p. 869.
5. *Saga*, Pléiade, p. 870.

> Dieu lui donna dans sa belle miséricorde une belle purification [1].

La *Folie d'Oxford* appartient à la même tradition. Toutefois, Tristan ne fait allusion qu'au serment, sans parler de l'ordalie. Ce que rapporte Tristan, c'est le déroulement du stratagème :

> Vous êtes tombée doucement à terre et vous avez ouvert pour moi ces jolies cuisses entre lesquelles je me suis laissé tomber, sous les yeux de tout le monde. Grâce à cette ruse, je le sais, Yseut, vous avez été innocentée le jour où vous avez prêté un serment solennel en justice, devant la cour du roi [2].

Dans le texte anglais de *Sir Tristrem*, l'ordalie se place après l'épisode de la Fleur de farine. Les détails sont toujours les mêmes, mais ici le texte est beaucoup plus cru :

> Tristrem... la porta, mais il tomba sur la reine, tout contre son ventre découvert, que beaucoup purent voir — sans y être invités. La robe retroussée au-delà des genoux, son sexe apparut au regard des chevaliers [3].

En revanche il n'y a aucune allusion à Dieu quand Ysonde prend le fer brûlant et en supporte la chaleur.

Mais l'intervention divine est patente dans le fait qu'Yseut puisse justement porter le fer rouge. Avec Thomas, le narrateur et Dieu prennent fait et cause pour les amants. Comme l'avait déjà noté Jean Frappier [4], Thomas a introduit l'ordalie « de propos délibéré, afin de magnifier la "fine amor" ». Jean Frappier ajoute :

> Dieu Lui-même est compromis, il prend parti pour les amants. Le miracle n'est plus latent et subjectif ; il est maintenant explicite, indiscutable, objectif... Iseut a porté sans trembler le fer brûlant, parce qu'elle portait avec lui son amour. Et Dieu par delà le bien et le mal, a proclamé l'innocence d'Iseut, comme il ratifiait la religion de l'amour [5].

Et Jean Frappier ajoute que chez Béroul, la sentence du ciel restait « en dehors du monde ». Chez Thomas, « elle devient concrète, elle se manifeste dans le siècle et pour le siècle ».

C'est cette présence manifeste et éclatante de Dieu qui va provoquer chez Gottfried de Strasbourg une certaine hésitation. Chez lui, le déroulement des faits est proche de celui que nous avons dans la *Saga*. Résumons ce déroulement : d'abord

1. *Saga*, Pléiade, p. 870.
2. *Folie* d'Oxford, Pléiade, p. 238.
3. *Sir Tristrem*, Pléiade, p. 950. Walter Scott transcrira ainsi ce passage : « Tristrem laisse à dessein choir son joli fardeau sur le rivage, de telle manière qu'elle montre une certaine partie de sa personne ». Voir Pléiade, note 4, p. 1562.
4. Frappier J., « Structure et sens de Tristan, version commune, version courtoise », *Cahiers de Civilisation médiévale*, VI, 1963, p. 452-453.
5. Frappier J., article cité, p. 453, cité par D. Buschinger, *op. cit.*, tome 1, p. 548.

le rendez-vous épié, où nous trouvons déjà une annonce du futur serment ambigu, dans laquelle Isolde prend Dieu à témoin :

> J'en prends Dieu à témoin : qu'il me remette mes péchés, ou non, en fonction de la pureté de mes sentiments à votre égard. Je déclare devant Dieu que jamais je n'ai aimé un autre homme que celui auquel jadis j'ai donné la prime fleur de ma virginité [1] ;

ensuite, la Fleur de Farine, épisode à l'issue duquel Marke a des doutes, mais n'a pu prendre les deux amants en flagrant délit ; Marke convoque les princes du pays, qui lui donnent pour conseil de réunir un concile à Londres, rassemblant les « savants princes de l'Église qui connaissaient bien le droit de Dieu [2] » ; le concile convoque Isolde qui se déclare prête à accepter la procédure qu'on lui imposera. C'est alors que Marke propose l'épreuve du fer rouge :

> dame reine..., donnez-nous-en la preuve : approchez-vous et jurez que vous acceptez l'épreuve du fer rouge que nous allons vous proposer [3].

Isolde jure qu'elle est prête à se soumettre à l'épreuve du fer rouge, qui est fixée à six semaines de là dans la ville de Carlion. Mais, une fois la décision prise, Isolde est en proie à la crainte et au tourment, car elle sait qu'elle doit faire passer le faux pour le vrai.

Tout à l'heure, Gottfried avait procédé à un changement par rapport à la *Saga* ; chez lui, c'était Marke qui proposait l'épreuve du fer rouge. L'angoisse dont nous venons de parler, l'Isönd de la *Saga* l'éprouvait également. Mais le texte n'allait pas plus loin. Gottfried, à nouveau, s'écarte ici de la tradition représentée par la *Saga* ; il donne une suite au tourment éprouvé par Isolde. Comme Isolde ne sait que faire, elle finit par se tourner vers Dieu et par confier ses préoccupations au Christ, au « Christ miséricordieux et secourable dans les épreuves ». Isolde prie, jeûne et implore l'aide de Jésus. C'est ainsi que la ruse inventée par Isolde semble être, dans le texte, approuvée par Dieu : « Dans l'intervalle, Isolde, confiante dans les nobles sentiments de Dieu, avait dans son cœur conçu une ruse [4] ». À ce moment du récit, une complicité secrète paraît s'établir entre Dieu et les amants. Gottfried laisse supposer que Dieu pourra écouter la requête d'Isolde et ne pas condamner son stratagème.

Le stratagème est le même que dans la *Saga*, et Gottfried ne fait qu'apporter quelques modifications. Ici, c'est par lettre qu'Isolde convoque Tristan. En outre, Isolde éprouve le besoin de justifier l'aide qu'elle demande au pèlerin : elle ne veut pas, en ce moment décisif, qu'un chevalier la porte. Les gens de son escorte veulent, comme dans la *Saga*, se venger du pèlerin et, ici aussi, Isolde l'excuse en

1. Gottfried de Strasbourg, *Tristan et Isolde*, Pléiade, p. 577.
2. Gottfried, Pléiade, p. 583.
3. Gottfried, Pléiade, p. 586.
4. Gottfried, Pléiade, p. 586.

invoquant sa faiblesse. On retrouve également la plaisanterie d'Isolde, mais le ton en est devenu plus courtois :

> Qu'y aurait-il d'étonnant, dit Isolde avec un sourire, si ce pèlerin avait voulu un peu badiner avec moi [1].

Cette plaisanterie lui vaut l'admiration du public et du narrateur : « Dans ces paroles, tous virent l'expression de ses hautes qualités et de sa noble éducation ». Dès à présent, comme dans la *Saga*, Isolde fait remarquer qu'elle ne peut plus affirmer « que personne d'autre que Marke n'est venu dans ses bras ni qu'aucun homme ne s'est couché à mon côté [2]. »

Le cérémonial du jugement de Dieu est identique à celui de la *Saga*. Evêques et prélats disent la messe et donnent leur bénédiction ; Isolde fait de nombreuses aumônes. Mais Gottfried indique en outre qu'elle veut se gagner la grâce de Dieu, afin qu'il lui pardonne sa faute et lui rende son honneur. Les allusions à Dieu, chez Gottfried, sont nombreuses et contrastent avec le texte de la *Saga*. Gottfried va même jusqu'à donner à Isolde une apparence de pénitente. La reine est dans un « état de pieux recueillement », elle porte à même la peau une « haire rêche », avec par-dessus « une simple robe de laine courte, qui s'arrête à plus d'une main au-dessus des chevilles ». Le public a les yeux fixés sur elle, et « nombreux (sont) ceux qui, à la vue de (ces) misérables vêtements et de (cette) pitoyable apparence (éprouvent) en leurs cœurs douleur et commisération. »

Au moment du serment, Gottfried insiste beaucoup sur le fait qu'Isolde se tourne alors entièrement vers Dieu. Elle s'en remet « de son honneur et de sa vie à la bonté de Dieu. » Elle tremble de peur et songe à la gravité de sa faute, ce qui la pousse à offrir son cœur et sa main pour le serment sur les reliques :

> elle s'en remit de sa main et de son cœur à la grâce de Dieu, le priant de les prendre sous sa protection [3].

Gottfried imagine ensuite une querelle au sujet du contenu du serment. Une partie de l'assistance, dont Marjodo le sénéchal, voudrait un contenu qui puisse perdre Isolde. Les autres veulent l'aider. Cette querelle permet à Gottfried d'expliquer qu'Isolde prenne la situation en mains. Le procédé existait dans la *Saga* et comme dans la *Saga*, c'est Isolde elle-même qui propose le contenu du serment. Marke est d'accord avec le contenu proposé, et Isolde saisit le fer : « au nom de Dieu, elle saisit le fer et le tint sans être brûlée [4]. »

Comme dans la *Saga*, Isolde fait donc référence à Dieu au moment décisif. La *Saga* ajoutait par ailleurs un commentaire montrant que Dieu se rangeait carré-

1. Gottfried, Pléiade, p. 587.
2. Gottfried, Pléiade, p. 587.
3. Gottfried, Pléiade, p. 588.
4. Gottfried, Pléiade, p. 588.

ment aux côtés des amants : « Et Dieu lui donna dans sa belle miséricorde une belle purification, réconciliation et accord avec le roi [1]... »

Gottfried, à cet endroit du texte, semble avoir hésité à suivre son modèle. Il place en effet alors un commentaire qui témoigne de son hésitation ; ce commentaire a d'ailleurs fait couler beaucoup d'encre :

> Dès lors fut tout à fait manifeste
> Et démontré aux yeux de tous
> Que celui qui a toutes les hautes vertus, Christ,
> Est comme une manche qui flotte au vent ;
> Il s'ajuste et il s'applique,
> Si on sait s'y prendre avec lui,
> Aussi simplement, aussi parfaitement,
> Qu'il a à le faire, comme il se doit.
> Il se prête aux désirs de tous les cœurs,
> Qu'il y ait parfaite honnêteté ou fraude.
> Que ce soit sérieux, que ce soit un jeu,
> Il est toujours celui qu'on veut qu'il soit.
> L'exemple de l'habile reine le montra de façon manifeste :
> C'est son mensonge qui la sauva
> Et le serment empoisonné
> Qu'elle prêta devant Dieu,
> Si bien qu'elle recouvra son honneur [2].

Quelle interprétation faut-il donner de ce commentaire désabusé ? On a constaté que Gottfried pouvait se trouver, à ce propos, en accord avec la doctrine officielle de l'Église. En 1211-1212, il y eut un grand procès d'hérétiques à Strasbourg, au cours duquel plus de quatre-vingts hommes et femmes furent soumis à l'épreuve du fer rouge et pour la plupart déclarés coupables. Le pape Innocent III adressa par lettre de sévères critiques à l'évêque de Strasbourg, Heinrich de Veringen, et interdit la pratique des jugements de Dieu, en disant qu'il ne fallait pas tenter Dieu ; en 1215, le quatrième concile de Latran confirma cette interdiction [3]. Il faudrait supposer alors que Gottfried n'ait pas écrit son commentaire désabusé avant 1212. En tout cas, Gottfried aurait fait preuve là d'une orthodoxie totale.

D'autres critiques ont pourtant adopté le point de vue opposé et considéré Gottfried comme un hérétique, coupable de blasphème envers la personne du Christ. Gottfried Weber, en particulier, a vu dans la formule « il est toujours celui qu'on veut qu'il soit » « une confirmation de sa thèse : le *Tristan* est l'expression,

1. *Saga*, Pléiade, p. 870.

2. Traduction de Gottfried, 15.733-15.750, d'après Jean Fourquet, « Der Wintschaffene Christ », La *Légende de Tristan au Moyen Âge*, Colloque Amiens janvier 1982, GAG nº 355, Göppingen 1982, p. 109-112.

3. Voir Kurt Ruh, *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*, Berlin, 1980, volume 2, p. 207-208 et Danielle Buschinger, Pléiade, note 2, p. 1456-1457.

à peine voilée, d'une abominable hérésie qui oppose au culte du dieu chrétien le culte d'Eros-Minne[1] ».

Jean Fourquet propose, lui, de ne pas « raisonner en théologien, alors que le problème se pose en termes littéraires ». Pour Jean Fourquet, Gottfried aurait critiqué ici Wolfram d'Eschenbach « qui, dans le *Parzival*, fait jouer à Dieu un rôle peu glorieux en permettant au héros de devenir roi du Graal, alors qu'il avait été maudit pour ne pas avoir posé la question salvatrice lors de sa première visite au château du Graal[2]. »

On peut être d'accord avec Jean Fourquet lorsqu'il constate que Gottfried ne prend qu'en apparence le parti de ses auditeurs. Il fait une réflexion qui devance celle de son public : « Quelle girouette que ce Dieu ! Il le fait en termes plaisants, qui excluent qu'on le prenne au grand sérieux, ne serait-ce qu'à voir comment il développe la métaphore de la manche[3] ». On souscrira à l'affirmation selon laquelle, dans le *Parzival*, Dieu fait tout ce que le poète veut qu'il fasse. Mais on avancera également l'hypothèse selon laquelle il en est bien ainsi aussi chez Thomas et Gottfried.

Il est possible que Gottfried, contrairement à Thomas, ait éprouvé un certain malaise devant un Dieu girouette. Mais, pour atténuer son malaise, il s'en est tiré par une pirouette. Dieu est bien chez lui, comme chez Thomas, du côté des amants. La légitimité des faits ne découle pas des faits eux-mêmes, mais du comportement des personnages. Isolde prend Dieu à témoin ; mais Isolde compte comme elle le dit elle-même, sur les « nobles sentiments de Dieu[4] ». Pour la religion de l'époque, Dieu ne pouvait être que du côté du droit. Et Isolde estime manifestement qu'elle est dans son droit. Comme disait Jean Frappier, « Iseut a porté sans trembler le fer brûlant, parce qu'elle portait avec lui son amour » ; et Gottfried ajoute qu'elle a porté le fer « au nom de Dieu[5] ». Le jugement de Dieu est à double visage. Il est conçu pour la société et il est vécu par Isolde de façon à ce que, comme dit le texte, elle puisse « recouvrer son honneur[6] », de façon à ce qu'elle puisse recouvrer la considération dont elle jouit auprès de la société. La ruse est nécessaire vers l'extérieur, pourrait-on dire, mais elle ne met pas en cause l'intégrité de la personne. La valeur morale des amants n'est pas atteinte, et pour prévenir d'ailleurs toute tentative de mise en cause, Gottfried s'empresse de souligner cette valeur dans l'épisode qui suit le serment, le combat contre le géant Urgan. Au cours de cet épisode, Gottfried raconte l'histoire du chien Petitcreiu. L'histoire de ce petit chien montre bien que le narrateur ne prend aucune distance par rapport à ses héros et qu'il entend proclamer aussi haut qu'avant la valeur de

1. Fourquet J., *op. cit.*, Göppingen 1982, p. 110 et note 5, p. 112.
2. Fourquet J., *op. cit.*, p. 110 et D. Buschinger, Pléiade, note 2, p. 1457.
3. Fourquet J., *op. cit.*, p. 110.
4. Gottfried, vers 15.552, Pléiade p. 586 : « Isolde, confiante dans les nobles sentiments de Dieu, avait dans son cœur conçu une ruse... »
5. Gottfried, vers 15.731, Pléiade p. 588. Pour Jean Frappier, voir plus haut, article cité.
6. Gottfried, vers 15.750, Pléiade p. 588.

leur amour. Après le jeu sur l'illusion du jugement de Dieu, vient ici le refus de l'illusion.

Si Béroul avait déjoué le piège du serment ambigu en jouant sur le langage, en adoptant la perversion du langage comme jeu littéraire, si Thomas avait passé sous silence l'ambiguïté du serment ou en avait accepté les ambiguïtés, Gottfried a voulu poser le problème. Mais il ne pose pas le problème en théologien. Il pose le problème en termes littéraires. Ce qui veut dire qu'il ne voit qu'une solution pour le résoudre : le résoudre à l'intérieur de la fiction. Il n'a mis en cause ni le Créateur, ni ses créatures.

# Le serment de Ruedeger

*Danielle* Buschinger
*UPJV-Amiens*

Le personnage du margrave Ruedeger, qui, bien qu'exilé à la cour d'Etzel, est le vassal le plus important et le plus puissant du roi des Huns, apparaît dans la *Chanson des Nibelungen* pour la première fois dans l'aventure XX, aventure charnière qui fait le lien entre les deux parties de la *Chanson* : messager d'Etzel auprès de Kriemhild, il la demande en mariage pour son souverain et il l'escorte ensuite au pays des Huns. C'est lui qui assure la cohérence de l'ensemble de l'œuvre. Il reparaît à l'aventure XXVII, où il noue avec les souverains burgondes et leurs vassaux Hagen et Volker des liens d'amitié scellés par le présent fait par Ruedeger à Gernot d'une épée et à Hagen d'un bouclier (1694-1704) ; ces liens d'amitié culminent avec les fiançailles de sa fille avec le plus jeune des trois rois, Giselher, ce qui le fait entrer dans la parentèle des souverains burgondes ; il escorte ensuite les Burgondes jusqu'au palais d'Etzel. Enfin l'aventure XXXVII, dans laquelle il meurt, lui est entièrement consacrée.

L'aimable Ruedeger représente l'idéal de l'homme courtois, le poète l'appelle lui-même *vater maneger tugende* (« père de toutes les hautes qualités » 2202, 4). Comme le souligne un des personnages de l'œuvre, Eckewart, il est un hôte parfait (1638, 1) et « son cœur est paré de hautes qualités, comme le doux mois de mai pare l'herbe de fleurs » 1639, 2-3) ; il est d'humeur réjouie quand il peut rendre service à autrui (1639, 4). Partout où il apparaît, il suscite la joie. Il est foncièrement bon, désintéressé, altruiste, *getriuwe* (c'est-à-dire loyal et fidèle), magnanime et généreux (1153, 2) ; de sa personne jaillit une chaleur humaine qui se communique à tout son entourage et à tous ceux qui l'approchent. Pour lui, le problème essentiel est d'effectuer la synthèse entre *gotes und der werlt hulde*, c'est-à-dire de satisfaire aux exigences de l'honneur héroïque ici-bas et à celles d'une instance supérieure dans l'au-delà. Bref, il a un comportement de vrai chrétien, le seul au reste dans toute l'œuvre. Comment se fait-il qu'un homme aussi parfait et exemplaire soit empêtré dans un conflit qui le mènera à la mort ?

Cette situation commence avec le serment prêté à Worms et dont il ne reconnaît pas la portée. Ayant essuyé un premier refus de Kriemhild à sa requête, malgré l'avis favorable des trois rois burgondes et de leur mère, Ruedeger lui « dit en

secret [...] qu'il voulait la dédommager de tout ce qui lui était arrivé ». Là-dessus elle exige de lui un serment : « Jurez-moi [...] par serment que, si quelqu'un me fait tort, vous serez le premier à punir la souffrance qu'on m'aura causée » (1257, 2-3). Ruedeger, croyant qu'elle songe à l'avenir, y est prêt et, levant la main, il lui jure, avec tous ses vassaux, « de toujours la servir loyalement et que les nobles guerriers du pays d'Etzel ne lui refuseraient jamais ce dont elle pourrait tirer honneur » (str. 1258), néanmoins il insiste sur le fait que garder son honneur est la condition préalable pour qu'il tienne sa promesse (1266 « J'ai avec moi cinq cents vassaux et aussi des hommes de ma parentèle. Ils seront à votre service, ici comme là-bas, en notre pays, dame, quelques ordres que vous leur donniez. Pour moi, je ferai de même toutes les fois que vous me rappellerez mon serment, à condition que mon honneur ne soit pas compromis »). Le margrave fait dans cette scène preuve d'une inconscience qui le conduira à la mort : il semble en effet ignorer complètement la situation et les vrais sentiments de Kriemhild, contrairement à Dietrich qui prévient les Burgondes dès leur arrivée à Gran (1718-1730). L'important dans cette aventure XX n'est pas tant que Kriemhild accepte d'épouser Etzel, mais qu'un guerrier éminent, Ruedeger, se mette à son service et se lie à elle par un serment : en fait, c'est bien un serment de vassalité personnelle qu'il prête là à Kriemhild, vassalité qui s'ajoute à celle contractée vis-à-vis d'Etzel : il est désormais lié personnellement sur le plan du droit vassalique aussi bien à Etzel qu'à Kriemhild. En consentant au mariage avec Etzel, elle achète en vendant son propre corps ce qu'elle espérait acheter avec le trésor : un héros qui lui est tout dévoué, ce qui dans ce monde guerrier est la condition nécessaire pour venger le mal qui lui a été fait. Si Hagen pensait en jetant le trésor dans le Rhin lui avoir fait tomber des mains sa toute dernière arme, cette riposte de Kriemhild, c'est-à-dire le serment de Ruedeger, le met mat. L'aventure XX est aussi bien conclusion de la première partie d'un jeu mortel, dont la seconde partie sera jouée à Gran, que début de cette seconde partie.

Ce n'est qu'après les événements tragiques dans la grande salle du château d'Etzel qu'il comprend la vraie situation et la part qu'y a prise Kriemhild. Un moment il espère pouvoir se tenir à l'écart du conflit : Giselher lui accorde à lui et à ses hommes la permission de quitter, après le meurtre d'Ortlieb, le fils de Kriemhild et d'Etzel par Hagen, la grande salle transformée en champ de bataille (1996-1998). Le deuxième jour il reste de nouveau à l'écart des combats ; ce n'est qu'après que Kriemhild a fait mettre le feu à la salle qu'il réapparaît sur le lieu des combats : lorsqu'il aperçoit tous les morts il ne peut s'empêcher de pleurer (2135, 4) et il sait désormais que personne ne pourra rétablir la paix (2136, 3-4). Quand un Hun lui reproche sa couardise, d'un coup de poing il l'étend mort et il justifie son comportement : c'est lui qui a escorté les Burgondes jusqu'à la cour. C'est à ce moment que Kriemhild lui rappelle le serment qu'il lui a prêté à Worms : « Je vous rappelle que, par serment, vous m'avez promis votre bienveillant soutien lorsque vous m'avez conseillé, chevalier vaillant entre tous, d'épouser Etzel : vous avez alors juré

de vouloir être à mon service jusqu'à ce que l'un de nous mourût. » (2149, 1-3). Et maintenant elle a besoin de son aide (2149, 4). Il lui répond : « Je ne le conteste aucunement : je vous ai juré, noble dame, que pour vous je risquerais l'honneur et aussi la vie. Mais je n'ai pas juré de perdre mon âme. C'est moi qui ai amené à cette fête ces princes de haute naissance » (2150). Par là, Ruedeger fait référence à la hiérarchie des vertus : *guot >êre > got.* Ce n'est que lorsque Kriemhild lui donne sa propre interprétation de ce serment : « Souviens-toi, Ruedeger, [...] des serments que tu fis de toujours être prêt à venger les torts qui me seraient faits et toutes mes souffrances » (2151, 1-3), formulation qui rappelle celle de la strophe 1257, 2-3 « Jurez-moi [...] par serment que, si quelqu'un me fait tort, vous serez le premier à punir la souffrance qu'on m'aura causée », que Ruedeger comprend ce qu'elle entendait par *miniu leit* (« la souffrance qu'on m'aura causée »), et que, dans sa candeur, il avait été choisi pour être l'instrument de la vengeance de la mort de Siegfried. À son tour, Etzel lui demande d'honorer son serment de vassalité envers lui et se jette même à ses pieds avec Kriemhild : il est le vassal d'Etzel et est obligé de prêter assistance à son suzerain dans le combat contre les Burgondes qui ont assassiné son fils ; cette obligation est encore renforcée par le serment prêté à Kriemhild.. C'est alors que Ruedeger voit clairement qu'il ne peut y avoir d'issue pour lui. Quoi qu'il fasse, même ne rien faire, lui qui disait à Worms qu'il tiendrait sa promesse seulement s'il pouvait garder son honneur, il comprend que maintenant ce sont « réputation, loyauté, bonne éducation que Dieu [...](lui) a conférées » qui sont remises en question ; dans tous les cas, il se rend coupable (str. 2153-2154). Mais à ces devoirs de vassalité envers la reine et le roi, à ces devoirs de loyauté envers ses suzerains s'ajoutent ses devoirs de loyauté vis-à-vis des rois burgondes et de Hagen, ses devoirs envers sa parentèle, puisque sa fille est fiancée à Giselher. Il veut rendre à Etzel tout ce qu'il a reçu de lui, terres et châteaux, c'est-à-dire se délier de ses obligations face à son suzerain, annuler son engagement de vassal (str. 2156), ce qui, dans la société féodale, est impossible, et Etzel lui oppose à juste titre une fin de non-recevoir. C'est sur ce conflit entre différents devoirs que repose tout le tragique du personnage de Ruedeger, déchiré qu'il est entre deux fidélités : entre la fidélité envers des parents et des amis et la fidélité féodale. Il doit satisfaire au plus fort de ses devoirs, c'est-à-dire à ses devoirs de fidélité vassalique, ce qui est pour lui la seule solution de résoudre son problème sur le plan du droit vassalique : « Il me faut tenir ce que j'ai juré » (2166, 3) : il doit aller à la mort (2163, 4). Et le rédacteur-narrateur commente : « Ruedeger risqua alors son âme et sa vie » (2166, 1). Le conflit dans lequel il est imbriqué est insoluble, en effet Dieu est pour lui quelque chose de réel. En un mot, on peut dire que Ruedeger a été broyé dans la lutte entre Kriemhild et Hagen.

Or, ni le serment de fidélité prêté à Kriemhild ni le motif du conflit entre les différents devoirs ne figurent dans la *Thidrekssaga*[1] qui remonte, selon l'hypothèse

1. *Die Geschichte Thidreks von Bern*. Übertragen von Fine Erichsen. Düsseldorf/ Köln, Diederichs, 1967 (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa, Bd. 22).

de Jean Fourquet, au *Ur-Nibelungenlied*, la *Chanson primitive des Nibelungen*, dans le cadre d'une vaste compilation en prose norroise, qui est une véritable somme de légendes autour de la personne de Dietrich, seigneur de Vérone (vers 1225). Dans la *Thidrekssaga* Rodingeir (= Ruedeger), à propos duquel il est souligné dès le début de l'œuvre (p. 109-110) que (comme dans la *Chanson*, il est margrave, vassal d'Attila, même le plus puissant de ses vassaux, que de plus il est célèbre et très aimé pour sa libéralité — il a donc les mêmes qualités que dans l'œuvre allemande —, avait été le *Brautwerber* d'Attila lors de son premier mariage : c'est lui qui avait demandé Erka (= Helche) en mariage pour Attila (p. 109). Cependant rien n'interdit de penser que ce motif était utilisé dans la *Chanson primitive*, comme dans la *Chanson* elle-même, pour Kriemhild et que c'est l'auteur de la *Thidrekssaga* qui, dans sa compilation, a eu l'initiative de transférer ce motif sur la première épouse d'Attila. Pour le second mariage, ne voulant pas se répéter, il a donné ce rôle à un autre personnage, un neveu d'Attila, Osid. Dès que Gunnar (= Gunther) et les siens ont accepté l'offre faite à Grimhild (= Kriemhild), celle-ci donne son accord. Et c'est Attila lui-même qui se rend à Werniza (= Worms) pour y épouser Grimhild et revenir avec elle au pays des Huns.

Rodingeir est cependant présent lors de ce mariage : il reçoit même l'épée de Sigurd (= Siegfried), Gram, en cadeau de la main de Gunnar (p. 384-385). Comme dans la *Chanson*, Rodingeir donne l'hospitalité aux Niflungar (= Burgondes), il fiance sa fille à Giselher et fait des cadeaux à ses hôtes (il donne à Giselher l'épée de Sigurd qu'il avait reçue de Gunnar, et fait présent à Hoegni (= Hagen) d'un bouclier) ; enfin il escorte les Niflungar à la cour d'Attila (p. 393-394). Toujours comme dans la *Chanson*, Rodingeir ne se doute de rien au contraire de Thidrek (= Dietrich), qui met les Niflungar en garde, car, dit-il à Hoegni, Grimhild pleure encore chaque jour son époux Sigurd (p. 398). Comme dans la *Chanson*, Rodingeir est tué avec l'épée même dont le margrave avait fait cadeau, souligne le narrateur de la *Saga*) ; la seule différence est que c'est l'épée de Sigurd et que c'est Giselher qui tue Rodingeir, alors que dans la *Chanson*, Giselher recule pour ne pas devoir affronter son futur beau-père (2208, 3-4), et que c'est Gernot qui l'abat. C'est sans doute par délicatesse que l'auteur du *Nibelungenlied* a effectué cette transformation, puisque c'est Gernot qui reçoit l'épée et tue avec elle Ruedeger.

Les points de concordance sont donc multiples entre la *Chanson des Nibelungen* et la *Saga*, ce qui est bien la preuve que les deux œuvres remontent à la même source[1]. Il est en conséquence surprenant qu'il n'y ait dans le cœur de Rodingeir nul conflit entre ses devoirs envers sa parentèle et ses amis et celui envers son suzerain. Au contraire, à la mort de Blodlin (= Blödel), il intervient de lui-même, sans nul cas de conscience, avec ses hommes dans la bataille (p. 408). On est donc très certainement habilité à poser l'hypothèse prudente que ce conflit a été ajouté par l'auteur de la *Chanson des Nibelungen* à son modèle, et ce sur le modèle des

1. Il faudrait faire systématiquement la comparaison entre les deux œuvres.

chansons de geste françaises. En effet, ce genre de cas de conscience, ce genre de conflit entre le devoir vassalique et le devoir envers sa parentèle, qui a son origine dans le système féodal, est un motif récurrent dans l'épopée française. Dans *Raoul de Cambrai*, par exemple, Bernier essaie en vain d'éviter le conflit envers son devoir de fils, dont le père a été déshérité, et ses obligations de vassal, puisqu'il est l'écuyer de Raoul ; ce conflit peut avoir été emprunté également à *Renaut de Montauban*, où, à deux reprises, on trouve ce motif : d'une part, Aimon maudit le serment qui le lie à l'empereur et l'oblige à poursuivre ses propres fils, d'autre part Ogier le Danois est enserré dans un tragique dilemme entre ses devoirs de vassal et les devoirs envers sa famille [1].

Mais surtout il n'est pas question du serment de Rodingeir dans la *Thidrekssaga.* Dans le cas de ce serment il est également possible qu'il soit une addition de l'auteur de la *Chanson* pour plusieurs raisons :

La première fonction de ce serment est une fonction narrative : décider Kriemhild à accepter le mariage avec Etzel qui, en raison de son amour et de sa fidélité exemplaires pour Siegfried (on sait que ce motif est une addition du dernier poète au texte de sa source [2]), lui répugnait. Elle voit maintenant une possibilité de réaliser sa vengeance, maintenant qu'elle a un allié, ou du moins qu'elle croit avoir un allié.

La seconde fonction est d'ajouter du piment au drame dans lequel Ruedeger va se trouver impliqué dans la bataille : ce serment dramatise encore davantage l'action.

La troisième fonction est la plus importante : ce serment concourt à donner une plus grande importance au personnage de Kriemhild, un plus grand rôle, et c'est aussi un facteur visant à la déculpabiliser [3]. En effet, ce sont les devoirs vassaliques face à Etzel qui sont déterminants sur le plan du droit, et Kriemhild n'aurait été qu'un figurant dans l'aventure XXXVII. Maintenant elle est, sur le plan du droit, l'égale d'Etzel : Ruedeger a envers elle les mêmes devoirs qu'envers le roi des Huns. Et on peut penser avec vraisemblance que le serment a été ajouté conjointement avec l'addition du conflit entre les deux devoirs.

Ces deux additions concourent à faire de Ruedeger une figure attachante, qui inspire la sympathie de la part du public : c'est dans ce monde régi par la violence le seul personnage, non seulement profondément chrétien, mais aussi véritablement humain.

1. Cf. Danielle Buschinger, « Les relations entre épopée française et épopée germanique. Essai de position des problèmes », *Diz ist der Nibelunge not. La détresse des Nibelungen*, Amiens, Presses du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie-Jules Verne, 2000, p. 22.

2. « Les éléments mythiques anciens dans le *Nibelungenlied* considéré comme adaptation (double cohérence ?) », *La Chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis.* Tome second, Saint-Père-sous Vézelay 1982, p. 1201-1214.

3. Cf. Danielle Buschinger, « La Chanson des Nibelungen, un monde sans Dieu ? » (communication présentée au congrès de la Société Courtoise à Tübingen (juillet 2001). Voir aussi introduction à la traduction française de la *Chanson des Nibelungen* et de la *Pliante*, Paris, Gallimard, 2001.

# La mise en intrigue du serment dans *La Châtelaine de Vergy* (XIII^e siècle)

*Nicole* Chareyron (†)
*Université Paul-Valéry — Montpellier III*

La courte pièce littéraire anonyme en vers, *La Châtelaine de Vergy*, se présente sous la forme d'une nouvelle tragique conçue autour d'une succession de serments prononcés, puis rompus ou mal tenus. L'action est simple et unique autour d'un jeu à quatre personnages. Un chevalier du duc de Bourgogne se voit octroyer l'amour de la dame de Vergy à la condition qu'il ne révélera jamais l'existence de cette liaison. Mais la duchesse s'éprend du chevalier qui repousse ses avances. Dépitée, elle dénonce ce dernier comme son tentateur, inversant de ce fait la situation réelle. Le duc, hors de lui, place son vassal devant un dilemme : ou bien avouer qui il aime vraiment, si ce n'est pas sa femme, ou bien être banni pour toujours. Dilemme pour ce dernier qui choisit finalement de trahir son pacte de silence. Le seigneur, ayant acquis *de visu* la certitude que son homme aimait sa nièce, et non sa femme, se réconcilie avec lui et, à son tour, lui fait serment de garder son secret. Alors la duchesse de s'étonner de ce revirement soudain, et d'interroger avec insistance son mari qui finit par rompre, lui aussi, sa promesse, exigeant en retour, de la part de sa femme, un serment de discrétion. Mais celle-ci décide de se venger de sa rivale en lui signifiant par allusion qu'elle connaît sa liaison secrète. Se croyant trahie, la dame meurt de désespoir. L'amant, apprenant par un témoin les raisons de sa mort, se suicide sur son cadavre. Le duc, ayant connaissance, par ce même témoin, de la trahison de sa femme, tue cette dernière, dans un accès de fureur : il était lié par le serment qu'il lui avait fait de la mettre à mort si, par malheur, elle s'avisait de parler. Et pour clore cette boucherie, il embrasse l'état de Templier.

On n'a pas manqué de voir, dans ce schéma narratif, une *fabula* familière de contes où les héros ont failli à un pacte de silence. En amont, la pièce à quatre personnages (mari, femme, couple d'amants) se retrouve avec des fins heureuses ou malheureuses, par exemple, dans le *Lanval* de Marie de France. La *Châtelaine de Vergy* apparaît au carrefour d'influences littéraires parfois savamment estompées

par l'auteur [1], et ces parentés formelles et narratives ont inspiré plusieurs commentateurs [2]. En aval, le motif a captivé l'imagination des artistes du Moyen Âge qui en ont eu connaissance [3]. L'histoire, au fil des siècles, a trouvé des repreneurs dont l'illustre Marguerite de Navarre qui en tire la « soixante-dixième nouvelle » de l'*Heptaméron*, privilégiant toutefois la couleur romanesque de la femme adultère, dépitée et destructrice, au détriment du motif médiéval du serment.

Cette notoriété du sujet aux avatars et retombées multiples pourrait nous inviter à lire l'hypotexte fondateur (lui-même hypertexte récepteur) comme une suite de variations, un exercice de style sur le motif du pacte et de la parole donnée. Mais le charme de l'œuvre, cette touche mystérieuse qui aura assuré sa popularité et sa pérennité littéraire, réside peut-être d'abord dans cette constante oscillation entre l'apparence d'un libre arbitre qui paraît rendre les personnages responsables de leurs actions, et l'exigence d'un processus tragique qui leur fait subir la loi d'une fatalité. Moteur et agent de l'histoire, le serment dans tous ses états s'incarne dans les personnages, et participe à la logique interne du récit comme une force occulte, ou encore comme un relais funeste que se passeraient des héros, tous candidats au malheur.

Dans cet *exemplum*, la morale est sommaire : les héros quasi anonymes sont là pour nous apprendre à quelle catastrophe courent ceux qui ne savent point garder leur bouche ou résoudre une difficulté de vie sans rompre leurs engagements. Mais au delà des vertus pédagogiques de la fable, considérons la mise en intrigue de serments aux modalités diverses, aux rites énoncés qui forment l'ossature du récit et assurent sa dynamique événementielle dans la configuration de l'action.

## Premier engagement : le *couvenant* de silence imposé au chevalier

Le premier pacte est exigé par la dame comme un *couvenant* de silence de la part de l'Amant. Si l'initiative amoureuse est laissée au héros, c'est la dame (en bonne tradition de *fin'amor*) qui impose les termes d'un contrat :

> ... La dame li otria,
> Par itel *couvenant*, s'amor
> Qu'il seüst qu'a l'eure et au jor
> Que par lui seroit descouverte
> Lor amor, qu'il averoit perte

1. Voir l'étude de Pàl Lakits, *La Châtelaine de Vergi et l'évolution de la nouvelle courtoise*, Kossuth Lajos Tudomanyegyetem, Debrecen, 1966, « source et modèles », p. 14-32.

2. Voir, par exemple, André Maraud, « Le *Lai de Lanval* et la *Châtelaine de Vergi* : la structure narrative », *Romania*, 93, 1972, p. 433-459. Jean Rychner, « La présence et le point de vue du narrateur dans deux récits courts : le lai de *Lanval* et la *Châtelaine de Vergi* », *Vox Romanica*, 39, 1980, p. 86-103.

3. Voir la riche introduction et les notes de Jean Dufournet et Liliane Dulac, *La Châtelaine de Vergy*, Paris, Gallimard, collection folio nº 2576, 1994. Voir Leigh A. Arrathoon, *The Lady of Vergi*, edition, translation, notes, Merrik, New York, Cross-Cultural Communications, 1984, p. IX-XIV.

Et de l'amor et de l'otroi
Qu'ele li avoit fet de soi (v. 23-28) [1]

Les mots qui signalent la nature de l'engagement jouent leur partie dans la construction du sens. Comme *couvenant* l'indique, il s'agit là d'une convention à l'amiable qui place un système à conditions mutuellement exclusives : le secret est compris dans les formalités de l'association amoureuse, toute dérogation entraînant la perte de l'amour et l'invalidation de l'*otroi.* S'y ajoutent des rites obligatoires : rencontre dans un verger, à heure déterminée, selon le signal donné par la présence d'un petit chien qui doit annoncer à l'Amant que le chemin de la chambre de la Dame est ouvert. Le contrat dure longtemps *(ainsi le firent longuement) :* l'indication de durée est évidemment la prolepse implicite, annonciatrice d'une rupture imminente (dont la question sera, pour le lecteur : « de quelle nature ? » ou « sous quelle forme ? »). Dans ce genre de configuration dramatique, tout se passe comme si les ententes secrètes étaient tôt ou tard à vouées l'échec : un peu comme dans une tragédie, c'est la faute du temps. Ce temps est mis en avant, et, en littérature, une durée n'est jamais donnée pour éternelle.

## Deuxième pacte : Le *serement* de sincérité du chevalier au duc

La duchesse, fâchée d'être éconduite, a accusé le chevalier d'avoir transgressé son devoir de loyauté envers le suzerain (v. 117-118) en tentant de la séduire ; il s'ensuit une interpellation violente du seigneur (v. 156-168) qui dessine le coupable présumé sous les traits d'un vassal déloyal et trompeur en déployant l'arsenal linguistique ou isotopique approprié *(tricherie, trahison).*

Une chance de se disculper lui est laissée : le duc exige un *serement* de sincérité absolue dans les réponses à un interrogatoire qu'il veut conduire, mais dont il ne donne cependant pas le contenu :

Se vous volez fiancer
Par vostre leal *serement,*
Que vous me *direz* leaument
Ce que je vous demanderoie,
Par vostre dit certains seroie
Se vous avriiez fet ou non
Ce dont j'ai vers vous soupeçon (v. 218-224)

1. Nous faisons nos citations dans l'édition de Jean Dufournet et Liliane Dulac, *La Châtelaine de Vergy*, Paris, Gallimard, folio, 1994. Pour les éditions françaises, on peut se reporter aussi à celle de Gaston Raynaud, revue par Lucien Foulet, des *Classiques Français du Moyen Âge*, dernière édition 1963, ou aux versions éditées par René Stuip, *Collection 10/18, Bibliothèque Médiévale*, 1985. L'édition du texte avec traduction anglaise est l'œuvre de Leigh A. Arrathoon, 1984. Il existe encore une édition avec traduction de Joseph Bédier (Paris, 1927), une autre de Frederic Whitehead (Manchester, 1951).

Ce contrat, signé en blanc, est une nouvelle péripétie romanesque en forme de piège inaperçu par le héros qui accepte, aussitôt enlacé par une promesse irréfléchie Le lecteur qui interprète culturellement le texte, reconnaît là une variante du *don contraignant* ; à ce stade, il sait désormais qu'il peut s'attendre au pire. En toute méconnaissance de la suite, l'accusé accepte le marché de son seigneur. La peur de l'exil a fait son œuvre : *tout sanz contredit/Fera ce que li dus a dit* (v. 231-232). Son serment est vide de contenu, mais n'en répond pas moins à des modalités : *le serement en tel maniere/ l'en fist, li dus la foi en prist* (v. 237-238). Est apparemment occulté, dans l'esprit du vassal, le *couvenant* qui devrait être exclu des conditions. Ainsi assujetti, ce dernier est aussitôt tenu de révéler qui il aime, sous peine d'exil. Voilà l'homme désormais placé entre son *serement* de vassalité (à caractère social officiel) qu'on lui a rappelé vertement, et son *couvenant* (à caractère secret et officieux) qu'il n'a garde d'oublier. Son dilemme n'est pas un choix entre deux dangers, mais un conflit entre deux obligations morales : intérieurement, le débat se place sur le plan sentimental, extérieurement, il se situe sur le plan féodal. S'il se tait, le chevalier est accusé d'avoir manqué à son serment de vassalité, s'il parle il viole une règle de la *fin'amor*. Ou il se disculpe mais rompt le *couvenant* et perd sa dame, ou il se tait et il est chassé comme *parjurés et foimentie*... Tel est le cercle infernal dans lequel il s'est enfermé.

L'histoire se dessine autour de la parole prononcée, laquelle a le pouvoir théorique de faire vivre ou mourir. Les termes contractuels du *couvenant*, explicités au début par la dame, reparaissent lors du crucial monologue narrativisé de l'amant hésitant :

> A mort se tient s'il mesfet tant
> Qu'il trespasse le *couvenant*
> Que o sa dame et s'amie a,
> Qu'est seürs qu'il la perdra
> S'ele s'en puet apercevoir (v. 274-278)

Le chevalier pèse les données en termes de gain et de perte, et évalue les conséquences, il envisage chaque cas : le bannissement le prive de l'amie, l'aveu le prive de l'amour. Sa vie lui apparaît comme une équation insoluble si ce n'est d'une manière préjudiciable. L'auteur s'attarde sur l'*angoisse* à laquelle le malheureux trouve une échappatoire avec une nouvelle intervention de l'offensé : ce dernier lui promet son absolue discrétion. Après tout, à rompre le *couvenant*, l'amant risque gros... mais à une condition seulement, c'est que la dame l'apprenne. Le malheureux s'engouffre dans ce petit espace de liberté offert : il glisse d'un état de conformité à l'exigence posée, à un arrangement de compromission qui sauve les apparences. Eût-il choisi l'autre solution, la tragédie était tout aussi inéluctable[1]. Il ne fait que retarder une échéance en tentant de se sauver. Qu'il parle ou qu'il

1. Pàl Lakits, *La Châtelaine de Vergi et l'évolution de la nouvelle courtoise*, IV-Morale et signification : de la faute à la tragédie, p. 63-64.

se taise, il a, d'ores et déjà, perdu son amie : ce n'est qu'une question de temps et d'option romanesque, même si le héros paraît encore avoir le choix.

## Troisième serment de silence : celui du duc au chevalier

Un serment appelle donc sa réciprocité : telle paraît être la loi du système de la fable proposée. Voilà le duc qui jure à son tour de garder le secret de son vassal. Son serment peut convaincre celui qui n'aspire qu'à être lavé de tout soupçon : appel à la confiance, formule imprécatoire pour dire la force de sa bonne intention :

> Cuidiez vous, se vous me disiez
> Vostre conseil celeement,
> Que jel deïsse a nulle gent ?
> Je me leroie avant sanz faute
> Trere les denz l'une avant l'autre (v. 318-322)
> (...) Je vous creant
> Seur le cors et l'ame de moi
> Et sor l'amor et sor la foi
> Que je vos doi sor vostre hommage
> Que ja en tretout mon eage
> N'en ert a creature nee
> Par moi novele racontee
> Ne samblant fet, grant ne petit. (v. 332-339)

Le serment est en trois phases : la première se présente sous forme d'une interrogation oratoire (v. 318-322), la deuxième comme un jurement solennel où le devoir lié à l'hommage est impliqué, la troisième n'est qu'une redondance qui doit rassurer définitivement l'inquiet : *Sachiez qu'il ert si bien celé/ Que ja par moi n'en ert parlé* (v. 505-506).

Et le chevalier de révéler sa secrète *couvenance.* Et l'insatiable duc d'obtenir, en guise de preuve, le droit d'observer la scène de rencontre amoureuse, suffisante mais nécessaire à le rassurer sur la vertu de son homme. L'histoire pourrait avoir cette fin heureuse d'un vassal réconcilié avec son seigneur qui lui promet son amitié éternelle parce qu'il lui a dit la vérité.

Mais l'histoire est là pour montrer aussi qu'il y a loin des vœux aux actes, et que la vie ou l'image de vie que donne cette œuvre de fiction met tour à tour les personnages dans des situations qui leur échappent et des configurations de choix impossible. Là est le paradoxe, et la parenté avec ce qui deviendra une composante de la tragédie classique : si les personnages paraissent toujours affirmer leur libre-arbitre, leur liberté, pour sollicitée qu'elle paraisse être, est sans cesse contre-carrée par l'intrigue. D'ailleurs le rapprochement avec l'exercice du *jeu parti* est, dans l'œuvre, un motif emblématique, et une extrapolation imaginaire à valeur morale qui incite à lire le texte comme une suite de variations sur le thème du serment : *Le geu a parti si fort/ Que l'un et l'autre tient a mort* (v. 269-270).

Comme le chevalier pouvait se croire éternellement libre de tenir sa promesse dans l'ère heureuse d'avant la crise, le duc peut se croire éternellement capable d'honorer son serment par le seul fait qu'il le désire. Et cette illusion de liberté des héros est sans cesse dénoncée par les circonstances. Car elle relève d'un idéal qui ne prend pas en compte les compromissions de la société de réalité. C'est aussi le principe de la tragédie : pression des événements extérieurs contre détermination intérieure, destin contre volonté. Et pourtant, il semble que les personnages soient les inventeurs de la suite romanesque.

En exigeant de savoir, le duc s'est emparé du relais mortel du secret. Mais ce qu'il a gagné d'un côté en quiétude, il va le perdre de l'autre en pression conjugale. Là réside, par exemple, un de ces handicaps de réalité qui font obstacle à la perspective idéaliste. Le paramètre humain, avec ses imprévus, et tout ce qui fait la liberté d'autrui (y compris, par exemple, l'ombrageux caractère d'une épouse), contrecarre la ligne mentale de l'action. Les êtres de chair ont cette liberté de produire l'imprévisible. Les principes ne tiennent pas contre eux. Furieuse de le voir faire à nouveau bonne figure au chevalier, la duchesse exige des explications. C'est peut-être le seigneur qui incarne le mieux la difficulté qu'il y a à vivre avec des absolus féodaux (il exige des preuves de fidélité) dans un monde réel où les relations rendent les choses toutes relatives (il est contraint à son tour de rompre son serment) [1]. Il a choisi ce qu'il croit être son bonheur. Il voit sa femme à son image ou selon les apparences trompeuses, et il croit qu'elle se satisfera de ses vagues justifications. Et il se trompe.

## Quatrième serment : le serment de la duchesse

Le duc croit pouvoir échapper aux sollicitations de sa femme par un *Tant ai apris de son afere* (v. 548) qui devrait, selon lui, la rassurer, mais ne fait inversement que piquer sa curiosité et relancer l'action. D'ailleurs, n'est-ce pas un commencement d'aveu ? Le narrateur nous fait entrer dans les desseins de la duchesse : celle-ci feint la contrariété et fabrique un chantage à l'affection autour de la confiance mutuelle que se doivent des époux selon la loi. Et la voilà qui invoque un antique serment d'amour de son mari, antérieur, celui-ci, à l'histoire, serment de confiance mutuelle conjugale au nom duquel elle exige de connaître le secret du chevalier : le cadre temporel de l'action déborde alors le texte en amont de l'histoire :

> Et j'ai esté lonc tens si fole
> Que j'ai creü vostre parole
> Que de cuer loial m'amiiez ! (584-586)

1. Voir Emilie P. Kostoroski, « Quest in Query and the Chastelaine de Vergi », *Medievalia et Humanistica*, 3, 1972, p. 195 : Le poème montre qu'un harmonieux équilibre entre idéal et réalité ne peut être atteint. L'homme recherche l'absolu mais il lui échappe dans le conflit entre ce qui est et ce qui devrait être. Telle est l'essence de la tragédie.

La femme se dit trompée *(deceüe)* par un époux, tout étonné de se découvrir soudain *faus et trichierres et desloiaus* au nom d'une promesse antérieure, plus ou moins occultée, alors qu'il se croyait, jusqu'ici, un modèle de justice et de fidélité. La loi qu'il a imposée précédemment se retourne contre lui. Les larmes ont raison d'un duc soudain prisonnier d'une parole dont il n'avait pas imaginé qu'elle pouvait le lier au sujet. Alors qu'il se croit tenu par vertu de garder un secret, voilà qu'on l'accuse de dissimulation ! La leçon ? La qualité morale de nos actes réside moins dans leur nature que dans la manière dont ils sont pesés et désignés dans les circonstances où ils sont produits. Au duc, à présent, d'éprouver les affres d'un dilemme. C'est autour du *conseil celer* (v. 623, 626, 638...) que se construit le dialogue. Le seigneur a le choix entre trahir son vassal, ce qu'il sait être une *vilonie*, et s'aliéner sa femme en manquant à son antique promesse conjugale (ce qui en est une autre). Il justifie son silence par le serment d'amitié de l'un, mais se trouve, du même coup, confronté à un serment de confiance, non actualisé par l'histoire, mais qui n'en est pas moins présent dans l'argumentation de l'autre et pèse lourd dans l'intrigue. Dans ce duel de mots, c'est encore la vie et ses compromissions qui l'emportent sur le droit et l'idéal. Le chantage affectif de l'épouse a raison de la promesse solennelle faite au vassal :

> ...Si que plus ne se pot tenir
> De sa volonté descouvrir (v. 631-632)
> Cil qui l'aime, por ce le croit
> Et cuide que veritez soit
> De ce que li dist, puis li conte
> De sa niece trestout le conte. (v. 647-650)

Mais contraint à la révélation, le duc prononce alors un autre serment qui devrait normalement le garantir du désastre qu'il craint. Celui-ci se présente sous forme d'un contrat énoncé par l'un, et souscrit par l'autre :

> « ...si je sui par vous trahi,
> Vous en receverez la mort. »
> Et ele dist : « Bien m'i acort ! » (v. 642-644)
> [Récit du duc]
> Ainçois otroia et promist
> Au duc a si celer ceste oevre
> Que, se c'est qu'ele le descuevre,
> Que il la pende a une hart. (v. 664-667)

Entre les deux séquences, sous forme d'un récit spéculaire de 14 vers, l'homme conte à sa femme la rencontre d'amour dont il a été témoin dans le verger. L'auteur traite la scène en faisant alterner les attitudes extérieures de la duchesse et ses résolutions secrètes : sa hâte de parler à sa rivale est d'ores et déjà annoncée, comme est annoncé le coup fatal de toute tragédie, bien avant sa réalisation.

À ce stade, comme aurait dit Jean Anouilh, dans son *Antigone*, « le ressort est bandé. Cela n'a plus qu'à se dérouler tout seul ». La duchesse, en possession de l'instrument de sa vengeance, attend son heure. Elle vient à l'occasion du bal de la Pentecôte : par allusion, elle parle à la dame de son amant et du *chienet* dressé, la plongeant dans un monologue *ante mortem* où se déploient les trésors de la rhétorique du désespoir : isotopie de la trahison, du *conseil descouvert*, du *couvenant* mal gardé. La première victime est la seule innocente. Le chevalier la découvre raide morte et apprend, d'un tiers témoin, que ses confidences ont été mortelles :

> Et quant cil entent les mos teus
> Que ce qu'il dist au duc l'a morte,
> Sanz mesure se desconforte. (v. 882-887)

Les deux hommes vont se muer en justiciers d'eux-mêmes ou d'autrui. L'amant se donne la mort pour se punir : *« Més je ferai de moi justise/ Por la trahison que j'ai fete »* (v. 894-895). Le duc apprenant le drame, exécute à l'épée sa femme qui avait souscrit le contrat proposé en acceptant la mort si elle parlait : *Se li a rendu sa promesse* (v. 918). Et pour sa pénitence, il se fait Templier. À chaque étape du drame, le motif du secret trahi nous est rappelé. La chaîne des transgressions entraîne la cascade des conséquences funestes. En conclusion le conteur tire les leçons de l'exemple, moins sur le thème du serment gardé que sur celui d'une loi du silence sur les amours.

Grande fut la fortune de l'histoire. Qu'est devenu le motif du *serment* dans les réécritures ? Le texte originel mettait en scène les contradictions de l'idéal et de la vie dont les exigences ne feront que s'affirmer. Au XV^e^ siècle, le sujet est rajeuni, modernisé, il subit un enrichissement romanesque dans une version en prose, plus développée que le texte en vers. Avec *L'Istoire de la Chastelaine du Vergier et de Tristan le Chevalier*, on passe des rigueurs de la *fin'amor* à une histoire galante qui finit mal[1]. Dans la nouvelle de Marguerite de Navarre, le serment n'apparaît que tardivement, le sujet évolue en satire de la perfidie féminine ; la préciosité humoristique montre que le conteur a pris ses distances avec le drame et l'a embourgeoisé en intrigue d'adultère. On y voit surtout une femme qui a trop d'ascendant sur un benêt d'époux. Le chevalier devenu *gentilhomme* fait des aveux en deux temps : il dévoile d'abord le pacte avec son amie[2], ce qui suffit d'abord au duc. Mais celui-ci, attisé par sa femme, exige ensuite un nom et des preuves. Marguerite de Navarre récupère le dilemme, mais fait reposer les attitudes et les aveux sur des causes psychologiques plutôt que sur des contraintes sociales : par exemple, le chevalier est piqué à cause des soupçons, mais confiant en la capacité de son seigneur à se taire.

1. « L'Istoire de la Chastelaine du Vergier et de Tristan le Chevalier », *La Châtelaine de Vergy*, édition R. Stuip, 10/18, p. 71-109.

2. Marguerite de Navarre, « Soixante-dixième nouvelle », *La Châtelaine de Vergy*, édition J. Dufournet et L. Dulac p. 122 : « L'accord de lui et de s'amie était de telle sorte qu'il ne se pouvait rompre sinon par celui qui le premier le déclarerait ».

Par la suite, recherche de réalisme oblige, les personnages vont être dotés d'un nom, d'une identité (Tristan, Floran, Carlo, Agolane, pour le chevalier, Constance ou la Dame du Vergier, pour la dame). Matteo Bandello traduira assez librement Marguerite de Navarre en italien dans ses *Nouvelles* (1573) et François de Belleforest ramènera la nouvelle en France (vers 1582). L'histoire, qui appelle des débats successifs, a inspiré de vibrants dialogues [1], et même des tragédies (*Radegonde, duchesse de Bourgogne* du Seigneur du Souhait, 1599, puis *Gabrielle de Vergy* de Du Belloy, 1777 [2]), un roman, même, qui transpose l'action sous le règne de Philippe Auguste (*La Comtesse de Vergy* de Vignacourt, 1722). À travers une libre translation, Le Grand d'Aussy nous fera connaître une manière d'adapter les textes médiévaux au XVIIIe siècle [3]. Enrichissement psychologique, élucidation des raisons qui gouvernent l'âme humaine, on s'éloignera des motifs issus de la littérature féodale, entre autres des serments, ou bien ceux-ci s'exprimeront sous un éclairage culturel nouveau.

Et puis, le rire supplantera les larmes, et la tragédie s'éteindra du même coup. En 1903, Claude Terrasse, aidé de ses complices Robert de Flers et Gaston de Cavaillet, avec *Le Sire de Vergy*, signe un opéra bouffe en forme de parodie, et donne le coup de grâce à la tragique histoire d'amour, en ressuscitant une dernière fois sous les traits d'une bourgeoise de petite vertu qui s'épanouit entre mari et amant, cette pathétique préfiguration de Princesse de Clèves ou de Madame de Rênal qu'était la Châtelaine de Vergy, peut-être pour mieux l'exécuter de ses trilles assassines [4]. On voit ce que deviennent alors les *couvenants* et autres serments de silence chez le compositeur iconoclaste. Ainsi vivent de mystères les légendes, ainsi meurent-elles de trop de vérité.

1. « La Chastelaine du Vergier Livre d'Amour du Chevalier et de la Chastellaine du Vergier » (vers 1540), *La Châtelaine de Vergy*, édition R. Stuip, 10/18, p. 126-182.

2. Passée en opérette, sur une musique de Demarquette, créée aux Folies-Marigny en 1871.

3. Voir *La Châtelaine de Vergy*, édition J. Dufournet et L. Dulac, *op. cit.*, p. 139-156.

4. Voir Florian Bruyas, *Histoire de l'Opérette en France (1855-1965)*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1974, p. 336-337 : Claude Terrasse (né en 1867), spécialiste des parodies, a, à son actif, de singuliers *Travaux d'Hercule*, un *Faust en ménage*, un *Mariage de Télémaque*. Dans *Le Sire de Vergy*, il met en scène un ménage à trois : Vergy, sa femme Gabrielle, et le sire de Coucy. Acte I : Vergy vit dans une ignorance bienheureuse entre sa femme et son ami Coucy l'amant. Mais ce dernier s'avise de se débarrasser du mari en l'envoyant à la croisade. Vergy part sous les acclamations de ses vassaux, non sans avoir confié à son ami sa femme, avec la clef du corset de celle-ci. Acte II : Gabrielle nage dans la joie, mais son amant devient ombrageux : c'est que l'absence du mari enlève tout piment à son aventure ! Retour du maître de la maison qui n'est pas allé à la croisade, mais s'est arrêté à Paris pour y faire la fête. Il en ramène de faux prisonniers loués, dont une certaine princesse Mitzy, et raconte que son compagnon Millepertuis a été tué au combat. C'est alors que le prétendu mort se présente sur scène en chair et en os, mais lui revient bien de la croisade, et il raconte aux vassaux les infortunes conjugales de leur suzerain. Vergy voit rouge et provoque Coucy en duel. Acte III : dans la forêt obscure, les deux sires sont prêts à s'étriper, mais ils ont tellement peur de mourir qu'ils finissent par se serrer la main. On convient que l'amant s'éloignera du ménage et qu'on proclamera que Vergy l'a tué. Pour rendre crédible son exploit, ce dernier offrira une tranche de veau en sandwich à sa femme en lui certifiant que là c'est le cœur de son amant. Coucy se consolera avec Mitzy, l'ex-bonne amie de Vergy, et Gabrielle lui trouvera un remplaçant en la personne du page Fridolin.

# Serments, pactes et vœux dans le roman de Mélusine

*Françoise* Clier-Colombani

Le roman de Mélusine, quelle qu'en soit la version [1], met en scène, au fil de la narration, des situations dans lesquelles sont noués des pactes, des « convenances », et sont formulés des vœux et des serments de toutes sortes, entre des êtres humains et surnaturels.

Par ailleurs, dans le vaste champ de la littérature dite « mélusinienne », des *exempla*, des lais féériques, des légendes, des contes populaires, des romans, modulent ces serments de façon variée. Le temps me manquant ici pour évoquer l'ensemble de ce corpus, je m'en tiendrai à l'étude du *Roman de Mélusine*, et plus particulièrement à sa première version, le roman en prose de Jean d'Arras daté de 1393.

L'enjeu des pactes et des contrats réside en ce que « ces actes de parole » constituent des points de contact et de rencontre entre l'univers magique, surnaturel et mythique du monde « faé » et le cadre juridique, institutionnel et politique de la société féodale.

La parole échangée dans un lieu et en un code fortement ritualisé caractérise un mode de socialisation commun à l'espace de la féerie et à l'espace du réel : le pacte entre le chevalier et la fée illustre cette relation.

Je m'attacherai particulièrement ici à l'analyse de l'articulation entre le monde surnaturel et l'univers de la société féodale qui repose sur le serment, le contrat, la parole donnée, et je commenterai les images présentes dans les manuscrits du roman qui fixent par une gestuelle appropriée, codifient et amplifient en quelque sorte ces engagements, dans la mesure où j'ai pu montrer, dans des travaux antérieurs [2], qu'une dialectique se noue entre le texte et les images qui l'explicitent et, dans ce cas précis, explorent l'imaginaire de la lettre.

On pourra enfin souligner le rôle de ces moments clés comme ressorts dramaturgiques du récit et donc principes structurels narratologiques, qui ouvrent une voie

1. *Roman de Mélusine* en prose de Jean d'Arras (1393), dédié au duc de Berry ; version en vers de celui-ci composée en 1401 par Couldrette pour les seigneurs de Parthenay ; adaptation en prose allemande de celle-ci par le Suisse Thüring von Ringoltingen en 1456.

2. *La fée Mélusine au Moyen Âge*, images, mythes et symboles, préface de Jacques Le Goff, Paris, Le Léopard d'or, 1991 ; et divers articles dont : « Les gestes de Mélusine », *Sénefiance* nº 14, 1998, CUERMA, Université de Provence

à la psychologie et à l'expression des sentiments des personnages — dimension tout particulièrement prise en charge par le discours iconographique.

Après avoir rappelé les différentes péripéties de l'histoire de Mélusine, je dresserai donc tout d'abord un relevé des « convenances » essentielles du roman — puisque tel est le terme employé par l'auteur pour caractériser l'idée de pacte ; et j'en définirai le sens. Puis j'en viendrai à l'analyse de ces contrats, en abordant successivement leur structure et leur fonction, à travers les deux moments clés que sont l'établissement du pacte, qu'il soit d'ordre privé ou public, entre les deux instance, surnaturelle et mortelle, et sa rupture, dans le cadre de la société féodale.

## Les « convenances » essentielles du roman de Mélusine

*L'histoire de Mélusine*

Le roman de Mélusine, fée tutélaire de la famille des Lusignan du Poitou, roman qui, au tout début du XIVe siècle, fait entrer en littérature un mythe venu d'un vieux fond indo-européen et celtique[1] déjà prégnant au sein de la culture populaire, repose sur le schéma structurel suivant : « une fée épouse un mortel en lui imposant le respect d'un interdit. Le couple jouit d'une prospérité éclatante aussi longtemps que l'être humain tient sa parole. Le pacte est violé : la fée disparaît, et avec elle la prospérité, qu'elle avait apportée en dot[2] ».

Mais le *Roman de Mélusine en prose*, ou *Noble histoire de Lusignan*, roman lignager s'il en est, présente la particularité de systématiser le procédé en mettant en scène, de façon répétitive, une succession de pactes, appelés *convenances* conclus entre des fées et des mortels de génération en génération, produisant ainsi une forme d'identité structurelle stable au sein d'une famille dans laquelle, toutefois, l'atmosphère féerique ira en s'affaiblissant jusqu'à s'intégrer totalement dans l'univers chrétien féodal.

L'histoire de Mélusine est annoncée par deux histoires préalables, celle de ses parents et celle de Raymondin son mari.

Le pacte originel d'Elinas et de Pressine

L'histoire narre tout d'abord la rencontre que fait le roi Elinas d'Albanie, lors d'une chasse au fond d'une forêt, de Pressine, fée d'une extraordinaire beauté chantant auprès d'une fontaine.

Elle sait tout de lui, et accepte de l'épouser, à condition qu'il ne cherche pas à la voir au moment de l'accouchement : voici *le premier pacte entre un être surnaturel et un mortel*, signant, dès le départ, les origines à la fois fabuleuses et royales de la lignée qui en sortira. C'est le pacte de la première génération de la famille.

1. Cf A. Aarne et S. Thompson, *The types of the folktale*, Helsinski, 1961 : il s'agit d'une variante du conte-type 400 : l'homme en quête de sa femme disparue.

2. Cf L. Harf-Lancner : introduction *au Roman de Mélusine* de Couldrette, Paris, G.F, 1993 ; et *Les fées au Moyen Age*, Paris, 1984, chap. 4, « les contes mélusiniens ».

Leur vie s'écoule heureuse et prospère, jusqu'au jour où la fée met au monde trois filles, Mélusine, Mélior et Palestine, que le roi oublieux de sa promesse et malignement conseillé s'empresse d'aller voir. Furieuse, la fée disparaît, emportant sa progéniture dans l'île d'Avalon, où elle l'élève : voici une *première rupture de pacte* entre l'être surnaturel et le mortel.

Mélusine s'avise alors de punir son père d'avoir manqué à sa parole en l'enfermant dans une montagne, aidée par ses sœurs. La mère les en punit à leur tour en leur lançant une terrible malédiction, ou don maléfique, qui se présente en même temps comme un prédiction, un *vœu* : Mélusine sera chaque samedi serpente du nombril en aval. Si un homme l'épouse, et qu'il respecte l'engagement de ne pas chercher à la voir ce jour-là, ou, s'il la voit, de garder le secret, elle vivra et mourra comme les mortels. S'il la trahit, elle retournera à son tourment. Mélior sera prisonnière d'un château en Arménie où elle gardera un épervier jusqu'au jour du jugement. Palestine sera enclose dans la montagne de Canigou avec le trésor de son père : le châtiment des trois filles les exclut donc brutalement du monde socialisé et urbanisé, pour les rejeter en marge de la société : les princesses sont en exil.

Le pacte parallèle d'Hervy de Léon et de la dame du Forez

Au sujet des parents de Raymondin, on apprend qu'un certain Hervy de Léon, sénéchal du roi des Bretons, et qui a fui au Forez à la suite d'un meurtre, y a trouvé au bord d'une source une belle dame qui sait tout de lui et à l'aide de laquelle il a défriché et peuplé la contrée. Mais une dispute survient entre eux, et elle le quitte brusquement : *deuxième pacte, deuxième rupture*, calquée sur la première, dans un souci, semble-t-il, d'équilibrer symétriquement les deux branches de l'arbre généalogique des Lusignan et de systématiser le processus d'alliance entre l'exil du banni et l'aide surnaturelle dont il bénéficie.

Hervy continue cependant à vivre en grand honneur et prospérité, et les barons du pays lui trouvent une autre épouse, la sœur du comte de Poitiers qui lui donne plusieurs enfants mâles, dont le troisième, Raymondin, est confié à son oncle qui s'est engagé à assurer son avenir.

Le pacte de Raymondin et de Mélusine

Raymondin tue accidentellement cet oncle protecteur en forçant un sanglier singulièrement féroce, réalisant ainsi la *prédiction* que le comte avait lue dans les astres : que celui qui, à cet instant, tuerait son seigneur deviendrait le plus riche et le plus puissant de tout son lignage, et que de lui « ystroit une si très noble lignée qu'il en seroit mencion et remembrance jusques en la fin du monde ».

Raymondin, errant dans les bois tout à son désespoir rencontre alors, à la Fontaine de Soif, trois dames, dont la plus « seigneurie » s'adresse à lui en l'appelant par son nom, lui apprend, elle aussi, qu'elle sait tout de lui et l'assure qu'elle est la

seule personne à pouvoir l'aider dans la périlleuse situation où il se trouve, et faire de lui le plus puissant seigneur de son lignage : c'est Mélusine.

Des *serments* sont engagés de part et d'autre, assortis de l'interdit que l'on sait déjà, avec promesse de mariage et *dons* d'anneaux magiques de la part de la fée : *c'est la troisième fois que se renouvelle, dans le roman, le pacte d'une fée et d'un mortel, pacte qui sera, lui aussi, suivi d'une rupture* : C'est le pacte de la deuxième génération, alliant une princesse de nature à demi féerique à un mortel, fils d'un comte autrefois uni à une fée. C'est aussi l'union de deux « parricides malgré eux », et de deux exilés.

## La constitution du lignage

À ce pacte succède le *mariage*, et à cette cérémonie d'intégration de la fée dans le monde des humains, succéderont des années de prospérité matérielle, Mélusine pourvoyant à tout : constructions multiples, dont celle de la forteresse de Lusignan, à laquelle elle donne son nom, accroissement du territoire par des guerres de conquête ou de reconquête, et la constitution d'une grande famille. La fée donne le jour à dix enfants mâles, affligés chacun au visage d'une tare physique héritée de leur nature fée, créatures on ne peut plus étranges et redoutables.

Les fils de Mélusine, richement équipés par leur mère lorsqu'ils voudront partir courir l'aventure et se couvrir de gloire, en particulier contre les Sarrasins, vont contribuer à leur tour à accroître le prestige de la famille en gagnant par d'heureux mariages avec de jeunes orphelines respectivement princesses, duchesses et comtesses, de nouveaux territoires dont ils seront souverains absolus, et ceci jusqu'à la quatrième génération. On notera que chacun de ces mariages reproduit l'alliance maternelle, quoique de façon inversée : l'identité de l'intervenant d'origine surnaturelle est maintenant masculine, et à défaut d'interdit, c'est par l'effet d'un *don contraignant* que le mâle se voit forcé d'obtenir une épouse, une terre et une couronne. Doit-on y voir l'emprise progressive du monde réel sur le monde surnaturel, à l'inverse du processus de départ ? Cela expliquerait l'atténuation de l'atmosphère féerique et l'intégration des Lusignan dans le cadre de la société féodale, malgré leur sauvagerie encore suspecte.

## La rupture du pacte

Venons-en à la rupture du pacte : un samedi, le comte de Forez, frère de Raymondin, lui rend visite et, s'étonnant de l'absence de Mélusine, insinue qu'elle déshonore son mari et n'est qu'un esprit fée. Emporté par la colère et la jalousie, Raymondin rompt sa promesse et découvre la nature serpentiforme de la fée. (Mais parce qu'il ne dit mot de ce qu'il a vu, celle-ci peut demeurer auprès de lui).

Pourtant, les méfaits d'un des plus terribles fils de Mélusine, Geoffroy, précipitent la catastrophe : Raymondin, hors de lui, accuse cette fois publiquement

Mélusine d'« être une "très fausse serpente" responsable des tares de sa progéniture ».

Cette fois la rupture du pacte est consommée, la fée doit partir, malgré les supplications de Raymondin et la douleur de leurs proches. Mais auparavant, elle donne ses derniers ordres et fait ses dernières prédictions puis s'envole par la fenêtre sous forme de serpente.

On assiste donc dans ce roman à la répétition d'une même structure où le pacte permet, grâce à l'alliance entre le monde surnaturel et sauvage et le monde humain, l'émergence d'une famille, d'un lignage que la prospérité comblera en toute légalité malgré son origine douteuse. Il semble de plus que, les règles du monde surnaturel étant identiques à celles du monde réel et le poids donné à la parole échangée étant identique, la réintégration des exclus se fasse sans difficulté d'adaptation, si toutefois les interdits sont bien respectés et la foi jurée.

*Les convenances : les mots et leur signification*

Si maintenant on se livre à l'inventaire des termes appartenant au registre du pacte, on trouve tout d'abord, comme nous l'avons vu, le mot « convenance », dans le sens d'accord, de convention, de traité, de promesse, signant un pacte d'alliance.

J. d'Arras utilise le mot dès son prologue, lorsqu'il rapporte les propos de Gervais de Tilbury[1], évoquant les fées qui

> se mettoient en forme de très belles femmes, et en ont pluseurs hommes prinses pour moilliers, parmy aucunes **convenaces** qu'elles leur faisoient jurer, les uns qu'ilz ne les verroient jamais nues, les autres que le samedy n'enquerroient qu'elles seroient devenues, aucunes, se elles avoient enfans, que leurs maris ne les verroient jamais en leur gesine. Et **tant qu'ilz leur tenoient leurs convenaces**, ilz estoient regnans en grant auduicion et prosperité. Et si tost qu'ilz **defailloient**, ilz les perdoient et decheoient de tout leur bon eur petit a petit. Et aucuns convertissoient en serpens un ou pluseur jours la sepmaine.

La convenance s'effectue grâce à des *promesses*, et *seremens* : « Vous me jurerez sur tous les seremens que preudoms doit faire », dit Mélusine à Raymondin. À ces *seremens*, s'opposent la contestation (*contretant*), le procès, la résistance, et surtout, la fausseté, le parjure, le méfait de celui qui « defaille », fait défaut, rompt son engagement.

Un autre registre d'engagement consiste dans le *don*, qui s'apparente au *vœu*, à la prédiction. Il est différent du *don contraignant*, arraché à celui à qui l'on veut demander ou offrir quelque chose qui pour l'instant reste secret : Raymondin demande à Bertrand de Poitiers un don, celui d'une terre franche ; le roi de Chypre fait promettre à Urian un don, celui d'accepter sa fille et sa terre.

1. Gervais de Tilbury, *Le livre des Merveilles, Divertissement pour un Empereur*, Paris, Les belles lettres, 1992.

Ainsi, on peut classer ces *convenances*, ou contrats, en les différenciant :

– Les serments ou promesses consistent en des engagements fondés sur une relation de confiance réciproque, quoique l'un des deux contractants se manifeste par un pouvoir plus affirmé : la fée est celle qui propose, voire impose le contrat à l'homme qu'elle séduit et dirige,
– les prédictions n'impliquent pas de réciprocité,
– de même, le don consistant en un (mauvais) sort jeté par la fée Pressine, sous-entend la dépendance et la soumission désemparée de l'autre partie,
– le don contraignant, lui, implique l'assujettissement de l'autre par la contraction d'une dette : ainsi, le roi de Chypre, sauvé du péril sarrasin par Urian, lui doit une récompense : ce sera l'adoubement du jeune homme qui en fera office. Mais après ce don, le roi est en droit de lui demander un autre don : celui d'accepter l'offre de sa couronne et, conjointement, de sa fille : demande qu'Urian ne peut refuser, puisqu'il l'a accordée avant d'en connaître l'enjeu.

Sans aller plus loin dans l'analyse sémantique, contentons-nous de remarquer que ces différentes formes de pactes instaurent une cohésion sociale en instituant des relations de droits et de devoirs, de dépendance, d'assujettissement et de reconnaissance entre les individus, donc en structurant les relations sociales.

Par ailleurs, il est aisé, dans le roman de Mélusine, de classer les divers types d'engagements selon deux registres différents, dont la spécificité et la porté s'expriment particulièrement dans les illustrations du roman :

1 le registre privé : serments à la fontaine, conseils de la fée à ses fils partant en guerre, vision par Raymondin de Mélusine au bain ;

2 le registre public : à la fois juridique, devant la cour des barons, et religieux, l'église ayant pour rôle d'entériner l'engagement et de lui donner une valeur solennelle, aux yeux des hommes et de Dieu, qu'il s'agisse du mariage de Mélusine ou de l'un de ses fils, ou encore de son testament.

## L'analyse des convenances

*La structure du contrat*

Les termes du contrat : la malédiction de Pressine

La première de ces convenances, et l'une des plus essentielles, dans le roman, c'est la malédiction de la fée Pressine, qui organise en quelque sorte le destin de Mélusine, et dirige inexorablement la succession des événements.

En effet, lorsque la mère punit ses filles, et particulièrement Mélusine, en qui elle reconnaît l'instigatrice du crime d'avoir enterré leur père vivant, cette punition, ou malédiction, est prononcée sous la forme d'un *don* qu'on qualifiera de « prédictif », et qui rappelle les « chastoiments » de la mère de Perceval, par leur formulation à la fois injonctive et répétitive, sur le mode futur :

> Mais désormais je te donne le don que tu seras tous les samedi serpente du nombril en aval. *Mais, se* tu treuve homme qui te veuille prendre a espouse, que il te **convenance** que jamais le samedy ne te verra, non qu'il te descuevre, ne le die a personne, tu vivras cours naturel comme femme naturelle, et mourra naturelment.

La prédiction en cas de rupture

À ce don est associée une prédiction plus terrible encore, qui se présente comme la garantie du don, et qu'ultérieurement, Mélusine aura l'occasion de répéter au moment où, le pacte ayant été rompu par la faute de son époux, elle devra renoncer à son existence humaine :

> **Et, non contretant**, de toy ystra noble lignie moult grant, et qui feront de grans et haultes prouesces. *Et se* tu es dessevree de ton mary, saiches que tu retourneras ou tourment de devant, sans fin, tant que le Hault Juge tendra son siege. *Et t'apparras trois* jours devant que la forteresse que tu feras et nommeras de ton nom, devra muer seigneur, *et aussi quand* ly uns des hoirs qui de ta lignie ystront devra mourir.

Ce don, qui concerne également les deux autres sœurs, signale le véritable commencement de l'histoire des Lusignan.

Une illustration du ms BNF fr 3353 fol 14 v°, le plus ancien manuscrit de la Mélusine de Jean d'Arras, représente cette scène essentielle en montrant d'une part la colère de la mère, visible dans son geste d'accusation, et la frayeur des filles, reculant d'horreur devant l'annonce de leur destin, et en dévoilant d'autre part la nature féerique de la mère, (figurée par le dragon blotti dans ses jupons), et la punition de chacune des demoiselles : la première, Mélusine, partagera avec sa mère sa nature serpentine, la deuxième, Mélior, gardera au château de l'épervier, en Arménie, l'oiseau qu'elle tient dans ses mains, la troisième s'adosse déjà au rocher qu'elle ne quittera plus, au mont Canigou.

Cette image synthétique condense donc la teneur symbolique de ce don maléfique et atteste l'importance de ce moment dans la logique narrative de l'histoire.

Les serments à la fontaine

Au terme de cette genèse, les éléments essentiels du mythe mélusinien sont maintenant en place et la rencontre des deux héros peut se faire, immédiatement suivie d'un contrat assorti de prédictions, se résolvant par l'échange de promesses, le don de la part de la fée d'un gage (les verges d'or), et d'un baiser.

Le jeune et beau Raymond de Forez sera l'élu de cette rencontre dûment suscitée par la fée, en qui le calcul et l'intérêt semblent tout d'abord l'emporter sur le désir amoureux : en effet, elle mène rondement cette rencontre, en vient rapidement à convaincre Raymondin qu'elle sait tout de lui, y compris ce que son oncle lui a prédit, qu'elle seule a le pouvoir de le tirer de ses ennuis, et de faire en sorte que ces prédictions s'accomplissent. Imaginant aisément la surprise du

jeune homme, elle s'empresse d'ajouter qu'elle est « de par Dieu ». De son côté, Raymond se voit au ban de la société, et dans une situation si dramatique qu'il est prêt à accepter toute solution pour en sortir. C'est le moment où se conclut le pacte, où s'échangent les serments, sur un plan privé.

Mélusine est la première à s'engager en promettant au jeune homme un avenir radieux :

> Et se tu me veulz croire, toutes les paroles que tes sires te dist te seront, a l'aide de Dieu, achevees, et plus qu'il ne t'en dist, car je te feray le plus seignoury et le plus grant qui oncques feust en ton lignaige, et le plus puissant terrien.
> Or vueillez savoir, *répond Raymondin*, qu'il ne demourra pas pour peine ne pour travail que je n'assouvisse votre plaisir a mon povoir, se c'est chose que bon crestiens puist par honneur entreprendre. La dame lui fait alors promettre de la prendre pour femme, et elle ajoute : « vous me jurerez sur tous les seremens que preudoms doit faire, que le samedi vous ne mettrez jamais peine a moi veoir ne enquerre ou je seray. Et je vous jure, par le peril de l'ame de moy que jamais cellui jour je ne ferai ja chose qui vous puist estre atournee fors a toute honneur. »

On notera l'utilisation, dans le discours de Mélusine, d'une tournure d'ordre juridique, et chez les deux interlocuteurs, de préoccupations d'ordre plus juridique, matériel et stratégique que sentimental. Tous deux, toutefois, manifestent le souci d'agir conformément aux préceptes de la religion et de l'honneur.

*Le gage et le baiser*

La fée conclut en donnant en gage d'amour à son futur époux : « deux verges d'or qui tiennent ensemble : dont les pierres ont moult grant vertu ». C'est un don magique, propre à accorder l'amour et la victoire à celui qui soutient une juste cause, et qui permettra à l'époux comme à ses fils de bénéficier de l'extension du pouvoir de le fée.

Alors seulement, le pacte amoureux peut être à son tour conclu, et Raymondin l'embrasse très amoureusement : « comme celle ou il se confie du tout ; car il estoit ja si sousprins de s'amour que quant qu'elle lui disoit, il lui affirmoit toute vérité » : le jeune homme est-il sous l'emprise de l'amour ou d'un sortilège de la fée ?

Un manuscrit parmi d'autres illustrant cette scène la présente de façon détaillée, le manuscrit de Nüremberg (Germanisches National Museum, ms 4028 (1468)) : « Die Geschichte von der schöne Mélusine », version allemande de Thüring von Ringoltingen.

Elle se déploie en deux illustrations ; La première évoquant la rencontre à la fontaine, la deuxième la scène des serments : c'est celle qui nous importe : Raymondin et Mélusine, réunis au centre de l'image, joignent leurs mains dans une position assez théâtrale. Derrière eux, la fontaine et le cheval, mais dans un ordre inversé par rapport à l'image précédente : Raymondin se trouve à côté de la fontaine, symbole de féerie et de prospérité magique à venir ; Mélusine du côté du

cheval qui marque sa libération du monde des fantômes et son départ vers une condition humaine. On remarque le regard de Raymondin au lecteur qui devient témoin de ces serments, et qui engage la société dans ce pacte entre l'humain et le surnaturel.

*La rupture du contrat : trahison et parjure*

L'idée du contrat invitant à réfléchir sur les causes et les modalités de sa rupture, envisageons maintenant *la trahison et le parjure* de Raymondin, qui forment les deux étapes de la rupture du pacte mélusinien.

De même que le pacte entre les amants s'effectue en deux temps : rencontre et serments, ou foi jurée, la rupture de ce pacte s'effectuera en deux épisodes successifs : celui de *la rupture partielle et privée*, lors du bain épié, que l'on appellera « trahison », et qui correspond à un principe de dramatisation narrative et sociale. Puis seulement interviendra la *rupture publique et définitive*, qui entraînera un bouleversement négatif des équilibres, un retour à la situation antérieure pour Mélusine, et de nouvelles orientations que prédit le fée concernant le devenir de ses enfants, tous encouragés dans leurs actions, alors qu'Horrible, fils dénaturé (ou trop diabolique), sera puni de mort par sa mère.

On notera que dans cette fonction prédictive, le personnage de Mélusine apparaît comme un décalque de sa mère : comme elle, elle émet des *vœux* concernant sa descendance, comme elle, elle se présente à ce moment précis sous son jour surnaturel : rappelons l'illustration des prédiction de Pressine du ms BNF fr 3353, dans laquelle l'artiste insiste sur sa nature serpentine en la doublant d'une figure de dragon : Mélusine au moment de ses prédictions n'est-elle pas sur le point de s'envoler par la fenêtre du château sous forme de serpente ?

On insistera également sur le fait que, pour être efficiente, la rupture doit être publique : en effet, la découverte muette de Raymondin est un coup de théâtre narratif, romanesque, mais son accusation publique consacre la rupture du pacte social en conformité avec les pratiques sociales de l'époque.

La trahison : le bain épié

Dans le roman, la rupture du pacte entre les deux héros est toujours dépendante de l'intervention d'un jaloux, et manifeste la résistance des proches des héros, représentants de la société, à leur bonheur et à leur richesse merveilleuse. Dans l'aventure d'Elinas avec Pressine, c'est le fils d'un premier mariage du roi, Mataquas, qui invite son père à commettre l'action irréparable à l'origine de la rupture. En ce qui concerne Raymondin, c'est sur le conseil de son frère, qui lui rapporte les bruits courant sur les activités de Mélusine le samedi, que Raymondin, mu par la colère, se rue sur la porte garantissant le secret de sa retraite, y fore un trou à l'aide de son épée et voit sa femme au bain sous sa forme surnaturelle.

Toutefois, on sait que le moment du départ de Mélusine n'a pas encore sonné, si celui-ci ne divulgue pas le secret de son épouse.

Cette scène centrale du roman a souvent été illustrée, de deux façons différentes :

– soit Raymondin est seul lorsqu'il épie sa femme, qui ne semble pas le voir. Pourtant, le forage du trou dans la porte de fer n'a pu passer inaperçu (ms de Nüremberg), et cette scène de voyeurisme conserve une connotation intimiste et surtout privée : le secret de la fée à l'origine de la prospérité du héros, n'a pas été dévoilé,
– soit la scène comprend trois personnages (ms BNF fr 24383 fol 19 r°, version en vers de Couldrette) : la fée au bain (dans la partie droite de l'image), et Raymondin éploré se retournant vers un individu portant une lance qui s'éloigne (partie gauche). Mais il ne s'agit pas là d'un spectateur. De fait, l'image condense deux actions successives : la découverte de Raymondin et les furieux reproches qu'il adresse à son frère, qu'il chasse de chez lui.

L'image du ms BNF fr 24383 fol 23 r° explique cette successions d'actions : on voit dans la partie gauche de l'enluminure Raymondin tirer l'épée de son fourreau, en se retournant vers l'individu à la lance ; dans la partie droite, il s'est réfugié dans sa chambre, sur son lit, et se plaint d'être malade lorsque Mélusine, qui sait tout mais ne dit rien, vient le rejoindre dans la nuit : cette scène a donc pour but de faire prendre connaissance à l'époux de la véritable nature de celle qu'il a épousée. Mais ne le savait-il pas dès sa rencontre ?

Cependant elle annonce la fin de leur histoire, car à cette rupture « privée » du pacte — le trou foré dans la porte équivaut à la rupture du lien qui avait été noué au début par le symbole du serrement des mains et le don des anneaux — va succéder l'accusation finale, en public.

## La rupture définitive : l'accusation publique ou parjure

En effet, les plus belles entreprises ont une fin, et peu après cette première trahison, Mélusine doit quitter le monde des hommes, car après la destruction de l'abbaye de Maillezais par son fils Geoffroy, Raymondin, hors de lui, la trahit publiquement, l'accusant d'être, comme nous l'avons vu, une « fausse serpente ». C'est donc devant l'assemblée des barons, publiquement, qu'elle fait éclater ses regrets, évoquant tout ce que lui fait perdre la trahison de Raymondin — preuve qu'elle aussi avait tout à gagner dans l'alliance qu'elle avait contractée avec un mortel :

> Haa, Remond, la journee que je te viy premiers fu pour moy moult douloureuse. Las ! Mal convoitay ta beauté, quant tu m'as si faussement trahie. Combien que tu t'estoies parjurez envers moy quant tu mis peine a moy veoir, mais pour ce que tu ne l'avoies descouvert a personne, je t'avoye pardonné en cuer (...) Or me r'as tu

> embatue en la penance obscure ou j'avoye long temps esté par ma mesaventure. Et ainsi la me fauldra porter et souffrir jusques au jour du jugement et par ta faulseté.

Cette scène de l'accusation de Raymondin, suivie des reproches de Mélusine, a fait l'objet de représentations dans plusieurs manuscrits : l'illustration du manuscrit BNF fr 12575, fol 79 r° met brutalement en relation *l'accusation du parjure* assis majestueusement sur un siège d'apparat, somptueusement vêtu, la main sur le cœur et l'épée au côté, et représenté dans sa fonction de juge, et la douleur de la victime, qui s'évanouit dans les bras des courtisans.

Celles du manuscrit de Nüremberg, qui divisent en plusieurs vignettes les étapes de la rupture du pacte, tendent au contraire à psychologiser et à dramatiser la scène[1] : 1- Raymondin accuse Mélusine ; 2- elle tente de le raisonner (il bat sa coulpe), 3- tous deux tombent évanouis de douleur, 4- Raymondin s'agenouille une dernière fois pour supplier Mélusine de rester, 5- elle s'envole par la fenêtre.

Seules les éditions incunables, telles celle d'Adam Steinschaber à Genève en 1478, (BNF, Réserve Y2 400), feront mention de la présence d'un clerc, notant sur un gros registre posé sur ses genoux les conseils et prédictions de la fée revenue de son évanouissement, comme on le ferait de *vœux testamentaires*. Notons au passage que dans ce type de gravures sur bois, peut-être réemployées ?, la scène ne se déroule plus dans un espace public, mais dans un cadre privé, celui d'une chambre, meublée d'un grand lit sur lequel elle est assise : l'emprise du juridique s'étendant jusque dans la figuration du merveilleux, tout en confondant l'espace public et privé.

C'est en effet après un commun évanouissement, que Mélusine se lève, redresse Raymondin, et s'adresse à ses gens pour faire ses ultimes prédictions concernant l'avenir de ses enfants et de sa famille, prédiction qui ne font que reprendre celle de sa mère, et au-delà, celles des fées des *exempla* de G. de Tilbury : « Sachiez que après vous jamais homs ne tendra ensemble le pays que vous tenez, et auront moult voz hoirs aprez vous a faire. Et sachiez que aucuns par leur folie decherront moult d'onneur et de heritage ». Enfin, Mélusine ne disparaît pas sans avoir à nouveau fait don à Raymondin des anneaux magiques qui protègent ceux qui les portent, et lui procureront, ainsi qu'à ses héritiers, le pouvoir de gagner tout combat engagé pour une bonne cause, transmettant ainsi à sa descendance un peu de son pouvoir féerique.

Cependant, elle s'envole, et, malgré ces dernières convenances qu'elle ordonne de respecter après son départ, c'est la fin, pour Raymondin éploré, d'un beau rêve de grandeur et de puissance, et seul un pèlerinage à Rome, le pardon et la bénédiction du pape, suivie d'une pieuse retraite à l'ermitage de Montserrat en Catalogne pourront apaiser ses remords.

1. Cf F. Clier-Colombani, *Images de Mélusine à la fin du Moyen Âge*, Thèse de Doctorat EHESS 1987 sous la direction de J. Le Goff ; *La fée Mélusine au Moyen Âge*, *op. cit.* ; et *Les gestes de Mélusine*, *op. cit.*

*Les différentes fonctions du contrat*

La démarche de réintégration sociale, familiale et religieuse

Quelles sont en définitive les différentes fonctions de ces contrats d'alliance entre un mortel et une fée ? En premier lieu, il s'agit d'une démarche de réintégration sociale, familiale et religieuse : on se trouve avec un personnage noble en butte aux représailles de son groupe social, exilé, aux abois, qui ne pourra réintégrer ce groupe qu'en s'assurant l'aide d'une personnalité providentielle grâce à un contrat assorti de clauses. C'est le cas d'Hervy de Léon comme de Raymondin et de Mélusine, mais aussi d'Elinas, ainsi que de héros des légendes dites pré-mélusiniennes : la fée de Château-Rousset des *Otia impérialia* de Gervais de Tilbury, prototype de Mélusine, qui apporte bonheur et prospérité à son époux à condition qu'il ne cherche pas à la voir nue ; le héros désargenté du *Lai de Lanval* [1], l'un des *Lais de Marie de France*, à qui une fée prodigue richesse et gloire, à condition qu'il ne dévoile pas son existence ; et de nombre de légendes parallèles à celle de Mélusine [2].

Dans chaque cas, le respect du contrat établi avec l'être surnaturel garantit à l'exclu son retour en grâce et sa réintégration au sein du groupe social. Raymondin, grâce aux conseils de Mélusine, ne sera pas soupçonné du meurtre de son oncle.

Mieux encore, il va pouvoir bénéficier d'une terre en pleine franchise, et par son mariage avec la fée, gagner puissance, richesse et notoriété.

L'appropriation d'une terre « en toute franchise »

En effet, à la mort de son protecteur le comte de Poitiers, Raymondin, obéissant à Mélusine, réclame, en récompense du service de son père, au nouveau comte, son cousin, un « don », consistant en un lopin de terre de la taille d'un cuir de cerf taillé en fine lanière. Les recommandations de la fée sont précises : « qu'il le vous donne si franchement que nulz n'y mette ne saiche mettre empeschement de hommage de fief, ne de rente nulle. Et de ce prennez bonnes lettres et bonne charte seellee du grant seel de la dicte conté et des seaulx des pers du dit païs. »

La fée connaît bien les lois juridiques en usage à l'époque féodale, et veille à ce que son futur époux bénéficie d'une jouissance pleine et entière de son bien, sans dépendre d'une quelconque autorité, à la différence des barons du Poitou, qui viennent de « prêter serment » au jeune comte après le décès de son père. Et lorsque la peau de cerf, d'origine merveilleuse, est coupée en lanières pour mesurer la superficie du terrain accordé autour de la roche des fées, elle s'allonge démesurément, jusqu'à entourer un territoire conséquent, et stratégiquement très bien situé, puisqu'il détermine les contours de la future forteresse de Lusignan, réputée imprenable. (On pense à l'épisode de la construction de Carthage, due au même subterfuge).

1. *Lais de Marie de France*, traduits par L. Harf-Lancner, Le livre de poche, Coll. Lettres Gothiques, 1990

2. Cf F. Clier, *La fée Mélusine au Moyen Âge*, *op. cit.*

Voici la première mise en œuvre des promesses de la fée : la richesse territoriale, qui ne cessera de s'accroître, par l'extension des possessions de la famille en direction de l'océan, et les nombreuses constructions de Mélusine, fée bâtisseuse s'il en est, ainsi que par les conquêtes des fils en Orient.

Le principe de cohésion matrimoniale : le mariage de Mélusine et de Raymondin

Par ailleurs, le mariage de Raymondin avec Mélusine va contribuer d'une part à la reconnaissance publique du puissant seigneur qu'il est devenu, d'autre part à la production de richesses de toutes sortes, à commencer par une nombreuse descendance.

Autant les serments engageant la foi des deux alliés avaient été secrets, autant leur mariage sera public : c'est le vœu de la fée, entrant dans le projet de faire de son futur époux un personnage important et respecté : « Il convient que vous alez prier le conte et sa mere et tous voz amis, qu'ilz viengnent a voz nopces, cy, en ceste praierie, lundi prouchain venant, par quoy ilz voient la noblesce que je y pense a faire pour vostre honneur accroistre, par quoy ilz ne soient pas en souspecon que vous soiez mariez petitement selon vous ; Et atant leur povez dire seurement que vous prenez une fille de roy ». Et quoique le comte de Poitiers reste persuadé que« c'est quelque fantosme qu'il a trouvé à la Fontaine de Soif », chacun est ébahi par le faste de la cérémonie, et les fêtes qui s'ensuivent.

Une miniature du manuscrit parisien de la bibliothèque de l'Arsenal, le ms ARS fr 3353 fol 18 v°, illustre précisément la scène de l'union des époux par un personnage représentatif du monde religieux, un évêque, et rend compte en particulier des gestes spécifiques de celui-ci : un riche pavillon est dressé à gauche de l'image, sur l'herbe. Au fond, une chapelle gothique miraculeusement sortie de terre pour l'occasion. Au centre, une riche et attentive assistance. Mélusine et Raymondin, au premier plan, se présentent de profil de part et d'autre de l'évêque qui fait face au spectateur comme pour le prendre à témoin, et qui *noue symboliquement de son étole les mains droite de Raymondin et de Mélusine pour les unir selon la loi divine*. Dans les jupes de la fée se profile la figure du petit dragon de Pressine (lors de la malédiction de ses filles), rappelant l'origine de la puissance féerique de la fée et annonçant peut-être que ce mariage ne la sauvera pas de son destin.

Le mariage sera suivi, après qu'une journée de festivités traditionnelles comprenant joutes et banquets se soit écoulée, par la bénédiction nuptiale des époux : « En ce party admenerent Remondin au paveillon, et fu couchiez assez brief. Et lors vint ly evesques qui les avoit espousez, qui beney le lit. Et lors prist chascun congié, et furent les courtines tirees ». Enfin seuls, les époux peuvent alors renouveler leurs serments secrets en privé.

Cette scène du mariage, suivie de la bénédiction du lit, est reproduite régulièrement dans le récit comme dans les images qui l'illustrent, en particulier dans le manuscrit le plus régulièrement illustré, le manuscrit de Nüremberg, lors des

scènes répétitives de mariage des deux couples de fils de Mélusine : Urian et Guion, Antoine et Renaud.

Le principe de cohésion familiale : les mariages de fils

La fonction du contrat consiste encore en un principe de cohésion familiale, soutenu par les conseils de Mélusine à Raymondin pour faire valoir ses droits en Bretagne, revendiquer les biens de son père contre celui qui les avaient usurpés, tout ceci, bien sûr, « de par Dieu », ainsi que par les conseils qu'elle prodigue à ses fils partant en guerre. En effet, lorsque ses deux aînés, brûlant de conquérir la gloire en s'illustrant contre les Sarrasins, s'embarqueront à la Rochelle pour gagner Chypre, leur mère préparera l'expédition, les sermonnera dûment en leur rappelant leurs droits et leurs devoirs, le respect du serment constituant la condition de la réussite, et les dotera de son pouvoir féerique en leur distribuant les mêmes anneaux magiques qu'à leur père. Après de faciles victoires, car les ennemis fuient devant ces diaboliques guerriers, de riches alliances s'offriront à eux, qui, quoique toutes hâtivement conclues, le seront cependant dans le respect des usages. Il apparaît donc que le contrat tisse une communauté d'intérêts par des liens d'interdépendance, et permet l'agrégation sociale et communautaire. La prédiction balise l'avenir et le structure, et, par le recours aux divers types d'alliances qu'elle suscite, illustre le principe de civilisation d'une famille d'origine pourtant modeste, voire suspecte.

Ainsi le mariage d'Urian avec Hermine, fille du roi de Chypre, a beau se faire au pied levé, devant le lit du roi agonisant — une flèche empoisonnée l'a mortellement blessé au siège de Famagouste —, il se déroule dans les formes. Pourtant, le consentement du jeune Lusignan a été arraché par le père mourant, sous la forme d'une demande de « don » (comme on l'a vu plus haut), à laquelle il n'a pu que consentir — à son grand dam, car « il avoit grant voulenté d'aller aval le monde pour veoir le pays et acquerre honneur ». Moyennant quoi, il gagne coup sur coup l'héritière et la couronne : « je vous requier qu'il vous plaise a prendre ma fille pour moiller, et tout mon royaume, et cy presentement je m'en desmet. » (...) « Lors s'encline devant le lit du roy, et prent la couronne, et la mist a Hermine sur son giron, en disant : Damoiselle, elle est vostre, et puis que a la est venu, je la vous aideray a garder, au plaisir de Dieu, contre tous ceulx qui la vouldroient suppediter ». On fait alors venir l'archevêque, qui les fiance. Le lendemain, l'archevêque de Famagouste les marie dans une chapelle dressée richement. Enfin, le couronnement se fait : « Et lors vint Urien devant le roy et se agenoilla devant le lit, et le roi prit la couronne et lui assist sur la teste et Urien l'en mercie ». Suit l'hommage de tous les barons au nouveau roi, puis la messe, le dîner, la fête, et enfin le coucher des époux bénis au lit par l'archevêque.

La passation des pouvoirs s'effectue donc en toute légalité, et selon des modalités réglées de façon précise. On notera que si Mélusine, la mère, n'a épousé qu'un comte, et que le mariage n'a été présidé que par un évêque, son fils aîné, conçu

comme il se doit lors de sa nuit de noces, bénéficie d'une réelle promotion, puisqu'il épouse une reine — dont il aura immédiatement un fils, Hervy, du nom de son grand-père forézien, puis un second, Griffon —, et que son mariage est béni par un archevêque ! Un parcours tout semblable sera répété concernant quatre de ses frères : ainsi pour son frère Guion, à qui l'héritage et l'héritière parviennent encore plus aisément, puisque le roi d'Arménie a le bon goût de mourir subitement en lui laissant sa fille et son royaume, qui lui sont octroyés dans la lettre que reçoit Urien sur ces entrefaits. Par ailleurs, les deux rois, de Chypre et d'Arménie, ayant épousé deux sœurs — tient à préciser l'auteur — les liens familiaux tissés (dans la fiction) par les Lusignan en Orient en sont plus solidement établis.

Un schéma parallèle s'établit par ailleurs entre le Luxembourg, l'Alsace et la Bohême, deux autres fils de Mélusine ayant choisi d'aller y faire leurs armes.

L'hypothèse que l'on peut donc émettre, c'est que le dispositif du contrat, du serment, et de sa rupture dans le roman mélusinien et le cycle mélusinien que je n'ai pas évoqué ici, sert à la fois de point d'articulation entre un univers féerique et surnaturel et le monde concret, historique. Le monde féerique comme la société féodale reposent sur le serment, le contrat et le don. Dès lors, on comprend le parti qui en est tiré : d'une part le destin historique d'une famille s'adosse à un mythe surnaturel qui lui assure l'autorité et l'aura de la magie, de l'autre le fantastique est humanisé et intégré dans un monde social qui partage ses règles.

Enfin on voit comment les structures communes au monde surnaturel et réel, ces serments, pactes ou contrats, ces « convenances », sont utilisés en tant que techniques romanesques et forment des moments clé de tension dramatique, d'enjeux narratifs de la fiction, qui prennent déjà, — et davantage encore dans les illustrations qui mettent cet aspect en valeur — une couleur psychologique.

Le roman de Mélusine met en lumière la réflexion de la société sur les liens de socialisation qui la fondent : l'arrachement d'un espace de la nature sauvage diabolisée et la conquête d'un monde civilisé structuré autour d'une parole échangée (dons, promesses et serments), ce monde étant fragile et toujours prêt à se défaire.

Mais on sent aussi poindre la version plus individualisée, plus psychologique, plus romanesque pour tout dire, qui sert de matrice fondatrice : la rencontre amoureuse et le coup de foudre, l'aventure du couple et, après la trahison, la douleur de la séparation, le repentir et le malheur.

# Les serments désespérants. Une série de gabs à la cour du roi Brangoire dans le *Lancelot* (t. II, p. 176 et suiv.)

*Olivier* Errecade

C'est dans un « rêve de noblesse, de courage et de fidélité [1] » que s'est épanoui l'idéal de chevalerie durant toute la période médiévale. Un rêve dont l'élément chrétien s'est emparé très tôt : entrer en chevalerie, c'est entrer dans un ordre. Les cérémonies d'adoubement l'attestent. Leurs rites et leur force plongent leurs racines dans le sacré. La parole donnée, la promesse, le serment le deviennent eux-mêmes. Pour reprendre l'expression médiévale, ce n'est alors pas merveille si la littérature est bien vite devenue le relais principal de cet idéal. Pourtant, historiquement, c'est sans doute au même moment que ce dernier s'est considérablement affaibli devant les enjeux politiques et financiers de l'époque. Chansons de geste puis romans sont alors devenus le refuge des aspirations premières de la chevalerie. Un refuge qui bientôt eut valeur d'exemple et qui usa parfois d'un droit de regard critique à son égard. Le roman de *Lancelot* [2], la *Queste del Saint Graal* [3] et *La mort le roi Artu* [4] constituent ainsi un cycle dans lequel nous assistons à une remise en cause de ce qu'est devenu le monde de la chevalerie au début du XIIIe siècle. Si l'auteur anonyme s'applique à définir le modèle de la chevalerie « célestielle » (qui s'oppose à la chevalerie dite « terrienne », qui est précisément celle qu'il remet en cause), c'est que, par exemple, les serments chevaleresques ne répondent plus à leurs aspirations originelles. Ils sont désormais tout autant tournés (ou détournés) au profit de celui qui les prononce qu'au profit de celui ou celle qui devrait y trouver aide et honneur.

1. Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, édition du Club France Loisirs, Paris, 1998, p. 119 ; première édition sous le titre *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1932.

2. *Lancelot*, roman en prose du XIIIe siècle, éd. par Alexandre Micha, 9 vol., Paris-Genève, 1978-1983. Afin de mieux situer la chronologie des exemples qui suivront, il faut ici rappeler l'ordre des volumes du *Lancelot* : tome 7, 8, 1, 2, 4, 5 et 6.

3. À l'édition d'A. Pauphilet, Paris, 1967 ; nous en abrégerons le titre sous la forme suivante : *QSG*.

4. À l'édition de J. Frappier, Genève-Paris, 1964 ; nous en abrégerons le titre sous la forme suivante : *MA*.

C'est sans doute la raison pour laquelle il parsème son œuvre de serments que l'on pourrait qualifier de désespérants, en ce sens qu'ils se situent, pour certains, aux antipodes des exigences de cette chevalerie « célestielle », et qu'ils peuvent ôter tout espoir d'y appartenir. C'est sans ambiguïté (ou presque) que nous assistons alors à la condamnation de certains serments.

L'œuvre qui nous intéresse en contient toutes sortes. Tous ne sont bien entendu pas soumis à ce traitement, mais certains semblent focaliser nombre de problèmes quant à leur modalité, leur tonalité, mais surtout quant à leur(s) finalité(s). Si, tout au long de sa vie de chevalier, chacun des héros doit prononcer de multiples serments, il est intéressant de se préoccuper de l'un d'entre eux, Bohort, pris en flagrant délit de serment « désespérant », lui qui sera pourtant l'un des trois élus du Graal. Un serment qui succède à douze autres, tous prononcés lors de l'épisode du tournoi de la Marche.

La coutume de la cour du roi Brangoire est telle que chaque année, pour l'anniversaire de son couronnement, un tournoi est organisé *en la praerie qui est assés grans et large, par covent qui esleus i sera al meillor chevalier par l'esgart des damoiseles del chastel* (t. II, p. 176). Nous sommes ici à la veille du huitième anniversaire de son intronisation, et Bohort, qui erre en quête de son cousin Lancelot, participe au tournoi[1] qu'il remporte en suscitant l'admiration générale (p. 184-86). C'est à ce titre qu'il est alors installé sur un trône d'or et qu'il doit fiancer douze chevaliers à douze demoiselles. Nous verrons que cela ne se fait pas sans réticences de sa part, mais il est important de signaler pour l'instant qu'en tant que vainqueur il devrait prendre pour épouse celle dont on dit *que onques mes ne fu nee si bele riens fors solement la fille al Roi Pescheor* (p. 187), qui n'est autre que la fille du roi Brangoire. Il se trouve qu'étant déjà lancé dans une quête, il ne peut *prendre feme* (p. 188) avant de l'avoir achevée.

Dans cette civilisation du XIIIe siècle qui est celle de la honte et de l'honneur, la demoiselle ne sait que percevoir cette décision comme un affront. Bohort a remporté le prix du tournoi, mais il commet ici une grave faute aux yeux de la fille du roi qui s'empresse de le surnommer « li Bials Malvés » (p. 189). Mais cela ne lui suffit nullement. Elle s'approche d'un des douze chevaliers présents et adresse ces mots :

> Sire (...), ja vos ai je servi. S'il vos plest, je vueil savoir quel gueredon vos m'en rendrois. (p. 189)

Elle lui demande un *gueredon* donc qui, à défaut de lui donner un mari et d'assurer un héritier au royaume, lui rendrait en partie au moins l'honneur qu'elle vient de perdre.

1. Nous reviendrons dans la seconde partie de cette étude sur les raisons qui le poussent à participer à ce tournoi, ainsi que sur les détails de la coutume de la cour.

Le chevalier en question improvise alors une réponse, mais elle ne se contente pas de cette seule promesse. Elle réitère sa demande à chacun des onze autres. C'est alors que le lecteur assiste à ce qu'on peut appeler des « serments par contagion [1] » (ou par répétition), comme c'était par exemple déjà le cas dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes [2], ou comme c'est le cas dans notre roman à au moins deux reprises, lorsque Gauvain affirme vouloir partir en quête de Lancelot. La première fois [3], ce ne sont pas moins de quarante chevaliers qui décident de prononcer le même serment, et la seconde [4] trente. Mais chaque fois Arthur condamnera cette attitude et exigera que certains d'entre eux demeurent à la cour. On peut d'ores et déjà voir ici une condamnation de ce type de serments prononcés trop rapidement, pouvant nuire au royaume et à la cour qui risquent de demeurer déserts et sans défense.

À la cour du roi Brangoire, l'enjeu n'est pas le même, mais il n'en reste pas moins que les serments s'enchaînent et se succèdent (p. 189-192). Un premier point commun apparaît alors entre eux, évident, puisque tous les jureurs promettent de réaliser des exploits chevaleresques d'ordre guerrier. Tous assurent en effet qu'ils se battront et se proposent (sauf un) d'offrir à la demoiselle le fruit de leur(s) victoire(s), si victoire(s) il y a. Ainsi, le premier lui fera parvenir les hauberts et les armures des chevaliers qu'il aura abattus, un autre (le troisième) les heaumes. Mais elle recevra encore des épées (le quatrième serment), des écus (le neuvième), sans oublier ceintures, aumônières et fermaux (le douzième). Deux chevaliers lui promettent également de lui envoyer les chevaux des vaincus (le deuxième et le huitième). La demoiselle pourra ainsi se constituer un arsenal. Elle pourra aussi rééquiper les chevaliers que l'un d'eux (le onzième) lui enverra afin qu'ils se soumettent à elle. C'est une véritable garde personnelle qui est offerte à la fille du roi Brangoire, et même une galerie de portraits, puisque le sixième chevalier lui promet de lui envoyer les têtes des vaincus. Elle pourra également avoir auprès d'elle une escorte de demoiselles qui la serviront quand deux chevaliers (le cinquième et le dixième) les auront conquises.

Fait rare dans l'austérité de ce roman, cet épisode n'est pas dépourvu d'humour. L'auteur s'amuse (et amuse son public) avec l'évocation de ces trophées. Nous ne sommes pas très éloignés ici du ton sur lequel sont traités les fameux *gabs* du *Pèlerinage de Charlemagne*. Mais cet humour n'est pas gratuit. Il ne manque pas

1. L'expression appartient à Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, Genève, 1986, p. 120.

2. *Et bien ensi jusqu'a cinquante*
En sont levé, et si creante
Li uns a l'autre et dist et jure
Que merveille ne aventure
Ne savront qu'il ne l'aille querre,
*Tant soit en felenesse terre.* (v. 4671-4676).

3. Tome VIII p. 136-137.

4. Tome II p. 318-319.

de souligner le caractère irréfléchi des serments. Il n'est qu'à lire le premier d'entre eux pour le constater. Le chevalier à qui s'adresse la demoiselle reste *esbahis* (p. 189) devant sa beauté et, comme pris au dépourvu, prononce son serment : il se battra pendant une année en maintenant sa jambe droite sur le cou de sa monture !

Si l'effet de surprise semble déterminant dans ce serment hors de toute mesure chevaleresque, on ne peut pas dire qu'il en est de même pour les suivants. La question qui peut alors nous préoccuper est de savoir comment les autres chevaliers vont réagir au moment de formuler leur propre serment. On pourrait s'attendre à ce que les uns s'articulent aux autres dans une volonté de surenchère ou au contraire dans un souci d'apaiser le jeu. Cependant aucune de ces deux options n'est choisie. Il semble bien qu'il n'y ait aucune sur- ou sous-enchère dans cette avalanche d'engagements. Pire, il semble qu'il n'y ait aucune logique, exceptée, comme nous l'avons vu, celle des armes. Le second chevalier affirme qu'il combattra dix chevaliers chaque jour, le troisième qu'il en affrontera six avant de pénétrer dans quelque maison ou château que ce soit. Quant au suivant, il s'attaquera à trois adversaires avant de coucher *nu a nu* (p. 190) avec une demoiselle. Le cinquième d'entre eux défiera tout au long d'une année tout chevalier qu'il rencontrera accompagnant une demoiselle...

Les autres serments se situent tous sur le même plan : combats pendant un mois (serments six et huit), arracher un baiser à une demoiselle au prix d'une joute (serment sept), en conquérir une (dixième serment), empêcher tout chevalier d'abreuver sa monture à un gué (neuvième serment), affronter dix chevaliers sans porter d'armure (serment onzième), ou bien se laisser aller sur un cheval sans frein et livrer combat pendant un an, pourvu que les adversaires ne soient pas plus de trois (dernier serment). Aucune logique ne vient donc lier ces serments. Le nombre de chevaliers à affronter varie ainsi que les durées de ces engagements. Leur seul point commun est, répétons-le, leur caractère belliqueux auquel on peut ajouter une démesure certaine.

Une démesure qui engendrera nécessairement des injustices. Chacune de ces promesses ressemble à n'en point douter à cette multitude de mauvaises coutumes auxquelles les chevaliers de la Table Ronde s'appliquent à mettre un terme. Ils sont nombreux à devoir affronter un adversaire qui, suite à un vœu ou à un serment de ce type, leur interdit le passage d'un gué ou bien garde l'entrée d'une forêt en entravant de la sorte leurs aventures [1]. S'ils attestent peut-être un manque d'imagi-

1. Les exemples sont innombrables. Il suffirait de relire le *Lancelot* dans cette unique perspective pour s'en rendre compte. Je me contenterai de ne citer qu'un seul exemple parmi d'autres : il s'agit du passage du Gué de la Reine que Lancelot se voit refuser par un chevalier (T. VII, p. 306). Il s'agit pourtant de relativiser l'affirmation selon laquelle de telles rencontres entravent leurs aventures. Ce n'est pas toujours le cas. Elles sont elles-mêmes des aventures qui permettent aux chevaliers de la Table Ronde de gagner en « los » et en « pris ». Mieux, certaines de ces rencontres leurs permettent d'en découvrir d'autres, plus grandes plus hautes, comme celle du Gué de la Reine pour Lancelot qui se trouve sur le chemin de la Douloureuse Garde. Mauvaises coutumes certes, mais elles sont nécessaires au monde arthurien afin que puisse s'affirmer sa puissance. Elles sont également nécessaires à l'auteur

nation de la part de leur auteur, ces serments prouvent néanmoins par leur aspect belliqueux combien cette chevalerie n'a pour seul code et pour seul langage ceux de la guerre et de la violence. Ils tranchent singulièrement avec la future Quête (celle du Graal, qui *« n'est mie queste de terriennes choses »* (*QSG*, p. 19)) et la future chevalerie « célestielle ». Il faut voir ici l'inverse de cette assemblée de douze preux qui partageront le dernier repas du Graal (*QSG*, p. 267) dans le royaume de Logres, après que ces derniers auront déposé les armes [1]. Ici, nous avons au contraire douze apôtres de la chevalerie « terrienne », uniquement épris de cette gloire que la Quête considérera comme vaine, s'apprêtant pour chacun à se lancer dans une aventure belliqueuse et délirante, à l'image du dernier d'entre eux qui, sans frein ni *chevestre* (p. 192) s'en remettra au hasard pour errer (le terme est à prendre dans son sens moderne). Il deviendra un chevalier qui ne dirigera plus sa monture, se privant ainsi en quelque sorte de sa propre volonté. Il s'agit là d'une promesse de s'abandonner à la folie [2]. La condamnation de ce type de serment est très nette ici. Il n'est alors pas innocent que notre auteur l'ait placé en dernière position, parce que sans doute le plus grave d'entre tous. Mais au-delà des serments, c'est une chevalerie éprise d'elle-même qui s'enivre de ses propres exploits que l'auteur cherche à dénoncer. Le contraste est encore une fois saisissant avec la *QSG*, lorsque les trois élus abandonneront leur monture pour « errer » sur les flots. Mais ce n'est pas au hasard que ces derniers s'en remettront. C'est Dieu même qui guidera leur voyage [3].

Cette chevalerie « terrienne » dont notre extrait met en scène les valeurs courtoises et les préoccupations guerrières ne peut pourtant pas être taxée d'outrecuidance. Il est certes incontestable qu'elle s'y prend à rebours pour faire honneur à la demoiselle. Incontestable que ces serments ne sont pas désintéressés, à l'image de celui du onzième chevalier qui, dit-il, se battra avec *« le chainse »* et *« la guinple »* (p. 192) de son amie. Cette affirmation lui permet de briller à ses yeux et, pour utiliser une notion moderne, de flatter son propre ego. Pourtant, tous fixent certaines limites : il s'agit d'inscrire la réalisation de leur serment dans un cadre temporel (un mois pour certains, un an pour d'autres) et/ou d'affirmer implicitement qu'ils en seront libérés s'ils sont eux-mêmes battus aux armes [4].

---

qui étoffe ainsi ses personnages pour en faire des héros.

1. Ce dernier point est en effet un des motifs majeurs de la *QSG*. Les chevaliers élus doivent apprendre à renoncer aux armes pour se laisser guider et protéger par la seule volonté divine. Tous ceux qui auront refusé ou n'auront pas compris cela seront durement réprouvés, tels Gauvain, Lancelot, Lionel et bien d'autres.

2. Le motif du chevalier qui laisse aller sa monture sans que sa propre volonté ne puisse plus agir sur elle se retrouve dans les épisodes où Lancelot, atteint de mélancolie, s'abandonne à ses rêveries et perd le contact avec la réalité, sa propre raison et, sans doute, sa propre condition de chevalier (Cf. Tome VII, p. 306 et 442-446 ; Tome VIII, p. 10-11 et 54-57).

3. Cf. p. 199, 229, 250, 273.

4. Voici quelques exemples empruntés aux serments 2 à 5 :

- « ...et serai iluec chescun jor tant que j'avrai conquis .X. chevaliers, ou je serai outrez. »
- Il avra conquis .VI. chevaliers, ou il ert outrez.

Tout cela indique qu'il est clair pour leurs auteurs que les serments ne peuvent porter sur une période indéterminée. Aucun d'entre eux ne promet de le renouveler s'il échoue ou de le faire perdurer s'il réussit. L'auteur introduit une nouvelle fois un contraste avec la future chevalerie dont la Quête (du Graal) durera plusieurs années pour ceux qui en seront les élus. Mais il le marque également avec d'autres chevaliers qui sont et resteront pourtant fermement enracinés dans la chevalerie « terrienne ». Gauvain, lui, est capable de faire le serment de rechercher Lancelot sans relâche, et cela tant qu'il ne l'aura pas trouvé ou tant qu'il n'aura pas de ses nouvelles :

> Et mesire Gauvain dist oiant tos qu'il movra le matin sans plus atendre ne jamés ne finera d'aller tant qu'il sache verraies noveles s'il est mors ou s'il est vis. (Tome II, p. 318)

Nos chevaliers ont donc bien conscience qu'ils pourront rencontrer plus forts qu'eux. Mais cela ne les incite pourtant pas à la raison. Ont-ils tort ? Sans doute pas si l'on en juge par le système de valeurs auquel ils appartiennent. Il n'est pas question pour eux de se dérober au serment. Ils passeraient alors pour des couards ou des récréants aux yeux de leurs pairs et à ceux de la demoiselle. C'est ce même système qui induit le déshonneur de cette dernière lorsque Bohort refuse de la prendre pour femme. Si les chevaliers de cette assemblée contrastent avec les chevaliers « célestiels », la fille du roi Brangoire souffre, elle, d'une nette différence avec par exemple la sœur de Perceval qui donnera son sang et sa vie pour soigner une lépreuse (*QSG*, p. 241) avant d'avoir l'honneur et le divin privilège d'être ensevelie dans le Palais Spirituel (*QSG*, p. 276).

Tous les personnages présents dans cette scène semblent jusque-là être marqués du sceau du siècle et d'un monde qui s'anéantira à la fin du cycle, dans la *MA*. Mais si l'on regarde de plus près leurs noms, on peut constater que notre auteur ne se contente pas de cette seule observation. Il apparaît en effet que certains noms trahissent la personnalité de ce qui en ont hérité.

La pensée médiévale accorde une importance de choix au nom et au surnom d'un individu. Le nom fait l'homme. Le nom et/ou le surnom permet d'appréhender son cœur[1]. Or, le surnom de certains de nos chevaliers semble à ce titre très évocateur. Le serment qu'ils prononcent est en adéquation parfaite avec ce qu'ils sont. Nous trouvons ainsi Sabilor as Dures Mains qui conquerra, dit-il, dix

- ...devant qu'il ait conquis .III. chevaliers, ou il sera outrez...
- ...il conquerra la damoisele, ou il sera conquis...

Les autres serments posent tous la même restriction ou bien limitent leur action dans le temps.

1. Voir pour cela les fameux vers de Chrétien de Troyes qui, par l'intermédiaire de la mère de Perceval, n'affirme pas autre chose :

« N'aiez longuement compaignon
Que vos ne damandez son non
Et lo sornon a la parsome.
Par lo sornon conoist en l'ome. » (*Perceval*, v. 523-526).

chevaliers à l'entrée d'une forêt. La rudesse de ses mains, définitoire de son être, semble tout devoir à l'habitude du maniement des armes. Le contenu de son serment l'atteste. Si cette société chevaleresque est belliqueuse, l'auteur induirait ici qu'elle ne l'est pas seulement à cause d'un héritage culturel, mais qu'elle l'est parce que les hommes qui la constituent le sont par essence. Cet extrait montrerait alors que l'auteur ne se contente pas de dénoncer les travers de la société qu'il observe. L'homme, et l'individu en tant que tel, a également sa part de responsabilité dans la marche chaotique de ce monde. C'est ainsi qu'aux côtés de Sabilor, nous rencontrons Agoiers li Fel qui promet d'envoyer les têtes de ses adversaires à la demoiselle, et Melidun li Envoisiez qui porte le divertissement dans son surnom. Pour ce dernier, et puisque le surnom permet de connaître l'homme, rien ne nous interdit de penser que son serment est du même ordre, qu'il n'est qu'un jeu. Un jeu sérieux, mais un jeu tout de même. À leurs côtés, nous découvrons Agricol li Bials Parliers. L'usage de la belle parole et du beau verbe font certes partie des qualités de tout bon chevalier, mais ne peut-on pas déjà deviner dans ce surnom la valeur péjorative moderne du « beau parleur » ? Enfin, l'un d'entre eux se surnomme li Lais Hardis, ce qui constitue une sorte d'oxymore pour les mentalités médiévales. Il est celui qui prononce le douzième serment. C'est lui qui, nous l'avons vu, promet de s'en remettre au hasard sur un cheval sans frein. Son nom porte en lui un dysfonctionnement, à l'image de son serment qui va à l'encontre des préceptes de toute chevalerie [1].

Dés lors que les serments sont prononcés, il faut passer à leur accomplissement. La suite du roman n'en illustrera qu'un seul (t. II, p. 249-252). Il s'agit de celui de Paridés, le neveu de Baudemagu (roi de Gorre), qui cherche à embrasser de force une demoiselle. Manque de chance pour lui, le chevalier qui accompagne cette dernière n'est autre que Lancelot. Paridès est logiquement battu et il explique à son adversaire la raison pour laquelle il a tenté de commettre un tel forfait avant de conclure :

> Itels fu mes veus, si fis folie... (p. 251)

La condamnation n'a plus rien d'implicite. L'auteur la place dans la bouche même du chevalier qui reconnaît sa culpabilité [2].

1. La construction sémantique de ce surnom n'est pas sans rappeler celui que la demoiselle donne à Bohort lorsqu'il refuse de la prendre pour femme : Li Bials Malvés. Il s'agit ici aussi d'une association oxymorique qui tend à traduire le dysfonctionnement de Bohort par rapport au code et au monde courtois auxquels la fille du roi Brangoire appartient. Si l'auteur porte (ou confirme) une quelconque accusation sur certains personnages par l'intermédiaire de leur surnom, il va de soi que ce n'en est pas le cas ici. Au contraire. C'est sur la demoiselle qui le surnomme de la sorte (et sur les valeurs qu'elle incarne) que se porte le trait de la satire.

2. Paridès se désavoue lui-même, à l'image de Lancelot qui reviendra sur le premier serment prononcé alors qu'il n'était pas encore adoubé. Serment d'une extrême imprudence et d'une grande démesure : un chevalier blessé exige de lui de combattre tout chevalier qui déclarera lui préférer celui qui lui fit ces blessures (t. VII, p. 278). Si Lancelot ne va pas jusqu'à avouer qu'il s'agissait d'une folie, il dira

On peut dès lors se demander si tous auraient été capables d'une telle lucidité. Il serait sans doute vain de vouloir épiloguer sur ce point. Il est préférable de se demander pourquoi l'auteur a choisi de n'illustrer qu'une seule (tentative de) réalisation de serment, et pourquoi celle-là.

Il se trouve que Paridès est le seul d'entre tous à posséder un avenir dans le roman. Il deviendra compagnon de la Table Ronde (t. V, p. 8) et montera sur le trône de Gorre avant de se révéler excellent chevalier lors des guerres contre Claudas (Tome VI). En outre, son serment est sans doute le moins belliqueux de tous, en tout cas le moins déraisonnable. Il est le seul à ne point promettre d'envoyer des armes, des chevaux, des adversaires vaincus ou des demoiselles à la fille du roi Brangoire. La position de son serment, la septième, appelle une interprétation symbolique. Le chiffre sept représente une totalité, ce qui implique qu'au cours d'une vie (ici, une vie de chevalier), il y a, à un moment ou à un autre, une certaine place pour la déraison et l'égarement. Ce serment n'empêchera nullement Paridés d'être un bon chevalier « terrien » et un bon roi, mais lorsque le récit s'orientera de façon décisive vers la quête du Graal, il s'évanouira de l'espace de la narration.

La suite du roman ne dira plus rien à propos des onze autres chevaliers[1]. Ce silence sera une façon pour l'auteur d'insister sur la vanité et surtout sur l'inutilité de leur serment. S'ils se sont empressés de les formuler afin de satisfaire la demoiselle et de gagner en « los » et en « pris », ils n'ont rien gagné sur le plan de la postérité.

Cet épisode fonctionne donc comme une mise en accusation de cette chevalerie « terrienne ». Ses représentants s'obstinent à n'avoir pour seule loi que celle d'un honneur à conquérir et/ou à préserver, ou celle de la honte qu'il s'agit d'éviter absolument. Cela ne serait pas une faute en soi si le récit ne s'était déjà orienté vers des préoccupations « célestielles ». L'histoire de Bohort l'atteste.

Jeune cousin de Lancelot et jeune frère de Lionel, le début du roman narre son histoire jusqu'à ce qu'il soit recueilli au Lac par Ninienne. Il faut attendre près de mille pages pour le voir réapparaître en tant que chevalier et « jovenes enfes de .XXI. an » (t. II, p. 93). Sa première aventure est de celles (sinon celle) qui orientent le récit sur un plan « célestiel ». Il s'agit de la suite et de la fin de l'épisode de la charrette d'infamie sur laquelle s'était hissé Lancelot par amour pour la reine (t. II, p. 12). Bohort imite ce geste et se présente à la cour du roi. Mauvais accueil, moqueries, refus de manger avec lui (excepté Gauvain) à cause du symbole de la charrette, voilà l'accueil qui lui est réservé. Bohort défie alors le roi et plusieurs de ses chevaliers qu'il abat. Sa prouesse aux armes et son courage forcent l'admiration

qu'il en eut « maintes paines et mains ennuis » (t. I, p. 197).

1. Nous retrouverons bien le *Lais Hardis* (t. II, p. 319) en tant que compagnon de la Table Ronde qui se joindra à une quête de Lancelot disparu, mais rien n'indique qu'il s'agira du même personnage que dans cet épisode. Quand bien même serait-ce le cas, rien n'est dit sur son arrivée à la cour d'Arthur, et nous ne trouvons aucune trace de la réalisation de son serment.

de tous. C'est alors que la cour accepte de monter sur la charrette, et qu'il est reçu à la Table Ronde.

Il s'agit ici d'un épisode clef du roman où Bohort parvient à inverser les valeurs psychologiques et sociales de l'honneur et de la honte pour en instaurer de nouvelles. En faisant reconnaître l'infâme charrette comme étant celle de l'honneur (et plus particulièrement celle de l'honneur de Lancelot), il substitue le droit à la coutume.

La coutume... Bohort y est de nouveau confronté dans notre épisode.

Pendant qu'il erre en quête de Lancelot, une demoiselle lui annonce la tenue du tournoi de la Marche. Elle lui apprend en outre qu'Arthur désire que ses chevaliers y participent afin que l'un d'eux en reçoive les honneurs :

> ...por ce que mesire li rois voldroit bien que de cels de la Table Reonde i venist alcuns qui ceste honors eust, lor mande par moi et par autres qu'il i soient demain. (t. II, p. 176)

De quels honneurs s'agit-il pour que le roi souhaite à ce point qu'un de ses chevaliers soit le vainqueur ? Nous avons vu au début de cette étude qu'ils sont tels que le roi Brangoire les a instaurés *par covent* (p. 176) depuis qu'il est monté sur le trône. Ils appartiennent à une coutume plus ancienne encore :

> ...ensi le tint mes peres (c'est le roi qui parle) tot son aage ne endroit moi nel vueil je mie laissier. (t. II, p. 188)

Cette dernière semble être connue au point que la demoiselle est capable de décrire à l'avance tout ce qui se passera lors du tournoi : le meilleur chevalier sera élu par les demoiselles de la cour. Installé sur un trône d'or, il dînera en compagnie de douze chevaliers qui se seront illustrés pendant le tournoi, et c'est lui qui devra les unir à douze demoiselles. Quant à lui, « il i porra prendre la plus bele de totes... » (p. 176).

Nous savons que Bohort sera déclaré vainqueur du tournoi. Mais c'est au nom de sa quête (celle de Lancelot) qu'il refuse de prendre femme. Il se montre alors inflexible et, après une discussion avec le roi, il parvient même à ne pas choisir lui-même les couples qu'il doit former :

> Voire, fet Boors, et s'il (le vainqueur, en l'occurrence lui-même) n'asiet bien les damoiseles, la honte en sera soe et li damages a celes qui forfet ne l'averont. (p. 188)

Bohort refuse de participer à cette coutume de crainte de commettre une injustice. Il ne veut pas que les demoiselles souffrent éventuellement d'un mauvais mariage par sa faute. C'est pourquoi il demande au roi de former lui-même les couples entre ces jeunes gens qu'il connaît ; il se contentera de valider ses choix. Bohort apparaît ici dans le droit fil de l'épisode de la charrette. Cette fois encore, il substitue le droit et la justice à la coutume. Il ne semble en aucun cas appartenir à la

même chevalerie que tous ces va-t-en-guerre que nous avons évoqués. Après que Bohort les a laissé prononcer leurs serments, le lecteur s'attend alors à ce que, malgré son jeune âge, il s'exprime avec sagesse et s'illustre de nouveau en refusant de prononcer un tel serment. Il n'en est pourtant rien :

> Damoisele, fet il, en quel lieu que je soie delivres et en ma poesté me poés prendre comme vostre chevalier et metre moi par tot por vostre droit desrainier. Et encor plus : sachiés quant je avrai ma queste afinee, jamais ne finerai devant que j'aie veue la roine Genievre et por l'amor de vos le prendrai je bien en conduit a .IIII. chevaliers, quel qu'ils soient, fors que Lancelos del Lac n'i soit ; mais s'il i estoit, je m'en aatis mie envers lui, kar trop seroie fols. (p. 192)

À l'image des autres chevaliers, Bohort semble ici se laisser emporter dans la spirale du serment. Héros du droit et de la justice, il n'en reste pas moins que le poids de cet usage pèse ici sur lui. S'il a su en dénoncer certains travers, il ne sait ni ne peut se taire à ce moment précis de l'histoire. Le risque serait grand de perdre la face. Cela paraît certes surprenant, mais il ne faut pas perdre de vue qu'il n'est qu'un *jovenes enfes*. Son comportement lors de l'épisode de la charrette lui était dicté par son amour pour Lancelot. Il était prémédité et réfléchi. Lors du tournoi de la Marche, Bohort a su éviter certains écueils au nom de sa quête de Lancelot qui apparaît alors comme le véritable guide moral de son jeune cousin. Le début de son serment en porte la marque. En homme de mesure, Bohort affirme qu'il sera le chevalier de la demoiselle, où qu'il se trouve, pourvu qu'il soit libre de ses actes et délivré de tout autre serment. Il sera son homme pour faire reconnaître son droit, si le besoin s'en faisait ressentir...

S'il s'était arrêté là, nous pourrions dire qu'il donne ici une belle leçon de chevalerie et d'humilité à ses pairs. Mais il n'en est rien. Comme si faire reconnaître le droit ne suffisait pas à cet univers trop courtois, comme si cela ne satisfaisait pas la demoiselle (ce qui est sans doute le cas), il renchérit sur lui-même avec un « Et encor plus... ». Une fois sa quête achevée, il sera libre de tout serment, libre d'enlever la reine pour l'amour de la fille du roi Brangoire ! Si Bohort est capable d'imiter Lancelot pour le meilleur, il est également capable des mêmes travers que lui. À l'image du serment de Lancelot au chevalier enferré, alors qu'il n'est encore qu'un jeune « valet », le sien est empli de démesure[1]. Et même s'il contient certaines restrictions (pourvu qu'il ne soit pas engagé ailleurs et qu'il ait achevé sa quête, pourvu que Lancelot ne soit pas un des défenseurs de la reine), Bohort prononce sans doute le serment le plus fou de tous. Ecoutons Paridés à ce propos :

> Itels fu mes veus, si fis folie ; mais encor en i ot de plus fols, kar il i ot .I. chevalier qui se vanta de prendre la roine Genievre el conduit de .IIII. chevaliers, que que il fuissent, fors seulement Lancelot del Lac. (t. II, p. 251)

1. Voir la note 1 p. 106.

Redevenu lucide sur son propre serment (et aidé en cela par sa défaite contre Lancelot) Paridés l'est également sur le serment de Bohort, ce que Lancelot s'empresse de confirmer :

> En non Dieu, fet Lancelos, li chevaliers ne fu mie sages... (*Ibid*)

Serment qui n'est pas sage, serment de démesure, il s'agit bien d'un serment désespérant. Il est de ceux qui empêchent leurs auteurs de s'élever vers une nouvelle chevalerie. Le cas de Bohort est cependant paradoxal. Nous savons qu'il deviendra effectivement un chevalier « celestien », qu'il sera même un des élus qui accompagneront le Graal jusqu'à la cité de Sarraz. Mais des élus, Bohort ne sera que le troisième. Au début de la *MA*, il reviendra à Camaalot pour témoigner et raconter la fin des aventures du Graal. Il est certes le personnage dont l'auteur a besoin pour faire le lien entre le dernier volet du cycle et la *QSG*, mais il est clairement explicité à la fin de ce texte que Bohort *ne changa les dras del siecle, por ce qu'il baoit encor a revenir a la cort le roi Artus* (*QSG*, p. 279). Il ne se sera jamais complètement départi du siècle. C'est la raison pour laquelle il ne sera que le troisième des élus. Et c'est ce même siècle, ses codes et ses lois, qui le poussent à prononcer ce serment.

Sa réalisation montre combien Bohort a pourtant conscience de tout cela. Voilà qu'il rencontre la reine au détour d'une forêt :

> (...) et quant il conoist la roine, si s'areste et commence a **plorer** trop durement. Et ele le salue (...). Et il est si plains de **lermes** et tant **dolens** que il ne li puet respondre .I. mot ; et si la regarde il molt ententivement, ne remaint por **plor** qu'il face. Quant la roine est un poi esloignie, li chevaliers (...) s'acoste (...) si li dist em **plorant** : « Dame, vez ci mon gage de ce que je vos ai meffet et de que je vos mefferai, kar il le m'estuet a fere outre mon gré. » Maintenant gete la main et aert la roine par le frain et dist : « Dame, je vos preing et vos me poés eschaper legierement, » et totes voies **plore** il moult durement. (t. II, p. 269).

Bohort sait qu'il va commettre une injustice et un acte odieux. Sa douleur est partout exprimée dans ce passage. Ses pleurs et ses larmes y sont évoqués à cinq reprises. Il avoue accomplir ici un méfait, mais il déclare également l'avoir déjà commis : « je vos ai meffet ». Ce passé composé ne peut bien sûr que renvoyer à son serment prononcé lors du tournoi de la Marche. Bohort qui a déjà défié le roi Arthur et sa cour, et qui a su monter sur une charrette d'infamie pour en faire celle de l'honneur, se révèle incapable de se soustraire à ses propres paroles, à son propre serment. « ...il le m'estuet a fere outre mon gré », déclare-t-il. Si ses larmes manifestent ses regrets et son jugement négatif par rapport à son engagement, ses paroles attestent combien un serment prononcé ne peut se renoncer. Il y a ici un paradoxe insurmontable pour Bohort. Le chevalier « célestien » qu'il saura (en grande partie) devenir devrait sans doute ne pas tenir compte de ce serment. Mais un chevalier « celestien » (ce qu'il ne sera jamais complètement) ne l'aurait jamais

prononcé. Bohort se trouve écartelé entre deux univers. Le poids de la coutume pèse ici bien lourdement sur lui. La parole donnée, fût-elle mauvaise, ne peut se reprendre. Le serment peut remplir de douleur, il peut devenir désespérant.

Battu par Lancelot qu'il n'avait pas reconnu, notre personnage ne parviendra pas à enlever la reine. Combien de larmes aurait-il dû alors verser encore si tel avait été le cas. Les premiers exploits de sa chevalerie étaient parvenus à l'élever au-dessus de ses pairs. Pas une parole de lui qui n'ait été sage, pas un acte qui ne fût celui de la justice. Cet épisode met en scène un Bohort rattrapé par le siècle, ses coutumes et ses lois. Il fait encore partie d'une chevalerie dont les engagements ne sont pas les bons. Il fait partie d'un monde qui s'égare. Le Graal qui finira par quitter le royaume de Logres l'atteste. Mais cet épisode montre également combien les hommes qui le composent sont responsables de cet égarement. Les meilleurs d'entre eux ne sont pas exempts de reproches. Que pourrait-on attendre de mieux chez les douze chevaliers du tournoi de la Marche ? Un futur roi est parmi eux. Il sera sans doute un bon roi, mais il ne sera pas de ceux qui referont le monde... Son royaume, comme celui d'Arthur, restera « terrien ». Mais un royaume peut-il être autre chose ? L'élévation « célestielle » semble être alors une démarche plus individuelle, dans le sens où elle concerne chacun en regard de sa propre conscience et de son propre cheminement. L'auteur s'attache alors bien plus à faire le procès « des guerredonneurs sans mesure » que celui du monde dans lequel ils vivent. C'est une leçon qu'il adresse aux folles présomptions d'une noblesse qui avait l'habitude de lire les romans de chevalerie comme on se regarde dans un miroir flatteur.

# Pacte fatal, pacte fœtal : l'enfant né sur parole. Valeur performative de la prière dans *Robert le Diable*

*Élisabeth* Gaucher
*Université de Nantes*

Le XIIIe siècle a connu une intensification des débats sur l'efficience du langage [1]. Reprenant les conceptions d'Avicenne, Roger Bacon attribue la *virtus verborum* aux dispositions psychiques du locuteur, auxquelles s'ajoute l'influence des astres. De son côté, Thomas d'Aquin réfute la théorie, rationnelle ou magique, d'une valeur inhérente aux mots : selon lui, la parole n'est que le signe d'une convention liant le locuteur à Dieu ou à Satan et n'a aucun effet sans l'intervention de la grâce divine ou d'une puissance démoniaque. La question de l'efficacité pose celle des risques, et donc de la légitimité : toute parole n'est pas bonne à dire. L'usage du serment [2], en particulier, fait l'objet d'une condamnation qui remonte à la Bible [3]. Comme le souligne saint Augustin dans son commentaire évangélique, le serment est inutile : seule la volonté bonne confère à la parole son énergie efficiente. Toutefois, Thomas d'Aquin, et avec lui l'Église sous le pontificat d'Innocent III, travaillent à assouplir l'interdit évangélique : à la différence de l'ordalie, qui contraint Dieu à sortir de ses réserves en prononçant son jugement à l'heure et au lieu fixés par les caprices humains, le serment rend hommage à son autorité, garante de la vérité, et doit s'appliquer en cas de nécessité grave et urgente, notamment pour assurer l'ordre social ou politique.

Écrit au début du XIIIe siècle, le roman de *Robert le Diable* [4] rend l'écho des interrogations de son temps. Il s'ouvre sur le vœu qu'une épouse stérile, la duchesse de Normandie, adresse à Satan, puisque Dieu lui refuse un enfant. Aussitôt elle conçoit un fils, Robert. Au terme d'une enfance marquée par la violence du

1. Rosier I., *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1994 (collection *Sic et Non*), chap. 6.

2. Courtois G., « Le serment : du désenchantement du monde à l'éclipse du sujet », *Le serment. T. 1 : Signes et fonctions*, éd. R. Verdier, Paris, C.N.R.S., 1991, p. 3-33.

3. *Matthieu*, 5, 34-37 ; *Epître de Jacques*, 5, 12.

4. Les citations sont tirées de notre édition (ms. fr.24405 de la BNF, fin du XIVe ou début du XVe s.), *Robert le Diable*, Champion, 2006.

démon, il accède au repentir, touché par la grâce divine, et part à Rome accomplir la pénitence que lui dicte un ermite : feindre la folie, la mutité et disputer sa nourriture aux chiens. Accueilli à la cour de l'empereur où il joue le rôle du bouffon sans se faire connaître, Robert, grâce à l'entremise secrète d'un ange venu lui remettre une armure, repousse *incognito* les Sarrasins qui assiègent la ville. La princesse est promise en mariage au mystérieux vainqueur, s'il accepte de sortir de son anonymat. Témoin du miracle, mais muette de naissance, elle tente en vain de faire comprendre aux Romains qu'ils doivent leur victoire à Robert. De son côté, le sénéchal, qui refusait le service d'ost à son suzerain parce que celui-ci lui refusait la main de sa fille, s'apprête à usurper la gloire du héros en empruntant ses traits, notamment la blessure involontairement infligée à Robert par le fer de lance d'un soldat romain. Mais la princesse recouvre miraculeusement la parole et révèle l'identité de Robert. L'imposteur s'enfuit. Le vainqueur, délivré de sa pénitence, raconte à l'empereur son histoire et le prie de le laisser finir ses jours avec l'ermite. Sa demande exaucée, Robert meurt en odeur de sainteté, après avoir accompli de nombreux miracles.

Le vœu initial de la duchesse, pacte fatal associé à un pacte fœtal, ne donne pas seulement naissance à un enfant né « sur parole ». Il sert aussi de matrice à toute une série d'engagements verbaux, émis par les différents personnages du roman. Certains nouent un lien, d'autres le dénouent, mais tous ouvrent la voie à une réflexion sur les miracles et, plus largement, sur la communication avec l'au-delà.

## Actes d'engagement

Trois catégories d'engagement verbal entrent en jeu dans le roman : le serment, le pacte et la promesse, cette dernière étant associée à son double négatif, la menace. Selon la classification des actes illocutoires établie par Searle[1], tous relèvent du mode « expressif », puisqu'ils sont motivés par un état psychique, du « promissif » en raison de la conduite que le locuteur s'engage à adopter, et de l'« assertif » dans la mesure où ils supposent la responsabilité du jurataire quant à la véracité du propos. Seuls le pacte et la promesse ou menace sous condition, qui exigent quelque chose de l'auditeur, se définissent comme « directifs ». Quant à la définition du « déclaratif », posant l'équivalence du dire et du faire, on verra qu'elle est suggérée par l'immédiateté de l'accomplissement consécutif à certaines prières.

### *Le serment*

Le serment engage le seul jurataire avec son témoin. La garantie s'établit par une formule rituelle, dont la solennité doit assurer à la fois la conviction de l'auditoire et la réussite du projet énoncé. Les personnages de notre roman ne choisissent pas au hasard les instances garantes. Lorsque le duc de Normandie fait devant ses

1. Searle J.-R., *Sens et expression*, trad. franç., Paris, Éditions de Minuit, 1982, chap. 1.

vassaux le « sairement » (v. 335) de tuer son fils rebelle, il invoque « E le croix et le sepulture / U Dieux fu mis » (v. 317-318), sans doute parce que le Christ réfère à une filiation exemplaire, à une soumission inconditionnelle aux volontés du Père. Par la suite, quand Robert prend conscience de ses péchés et jure d'en retrouver la cause pour l'annihiler, il se fonde lui aussi sur « Les claus et la croix et la mort / Et la naissance Jhesucrist » (v. 658-659), mais pour annoncer sa décision de s'engager lui-même dans la voie du martyre salvateur. À ces garanties spirituelles s'en opposent d'autres, profanes, que préfère l'empereur. Ce personnage, qui incarne le prestige temporel de Rome, « jure sa barbe et sa tieste » (v. 1424) qu'il défendra son fou contre toute agression ; la barbe, symbole de puissance et de majesté, et la tête, qui métonymise la vie, font de ce serment un système autarcique où le jureur se prend lui-même comme garant de ses dires. Mais l'empereur n'en ignore pas moins la valeur des formules sacrées, même s'il les associe à des préoccupations qui ne le sont pas. C'est par « Dieu » qu'il jure de ne jamais marier sa fille au sénéchal (v. 2451), « car trop en abasseroit Rome » (v. 2454). C'est aussi le Ciel qu'il invite à se faire complice d'une ruse, d'une « voisdie » (v. 3583) jurée sur les reliques des saints (« a l'afier », v. 3591) pour attirer à la cour le mystérieux vainqueur des Sarrasins et lui léguer la couronne impériale. L'ennemi, en revanche, se montre plus soucieux d'adapter ses serments au contexte de la guerre sainte : lorsque les Sarrasins envisagent de prendre leur revanche, ils « en jurent lor creanches » (v. 2396). Enfin, dans ce recensement, on n'oubliera pas le cas de la princesse, qui s'engage à subir une ordalie, « un juÿse » (v. 3499) pour prouver qu'elle connaît la véritable identité de Robert : son courage s'oppose à la lâcheté du sénéchal, qui, sa trahison révélée, préfère s'enfuir (aussi peu désireux de se mesurer à Robert que, dans le *Tristan* de Béroul, les trois barons félons à la pensée de devoir livrer un duel judiciaire contre le neveu du roi Marc).

*Le pacte*

À la différence du serment, le pacte suppose un échange de prestations entre deux parties confrontées à un besoin réciproque, et sa validité ne réside pas tant dans la parole que dans l'acte que l'on attend de l'autre et que l'on s'impose à soi-même [1]. Le contrat féodo-vassalique, par-delà le serment de fidélité qui le sous-tend, relève de cette catégorie. C'est en son nom que l'empereur de Rome, dans la guerre contre les Sarrasins, peut compter sur ses barons : la « foi » (v. 2460) qu'ils lui ont jurée les astreint aux devoirs d'aide et de conseil. De même, la relation qui unit le chrétien à Dieu, calquée sur ce schéma, se définit comme un engagement réciproque. Aussi les Romains, en récompense de leur « boine creanche » (v. 2471), attendent-ils le secours divin pour vaincre les Turcs. En revanche, au début du

1. Sur la distinction entre pacte et serment, voir Nello Zagnoli, « Figures et logique du serment », *Le serment*, *op. cit.*, p. 186.

roman, la duchesse de Normandie s'estime lésée car Dieu ne l'a pas récompensée de ses offrandes :

> Les aumosnes et li loier
> Que t'ay donné petit me valent ! (v. 54-55)

Elle reproche à Dieu de ne pas assumer la responsabilité qu'il a prise en la faisant naître belle et riche mais stérile :

> Ce fu pechié, ne mie aumosne,
> Quant tu si bielle me fesis
> Ne qu'el siecle me tramesis
> Si bielle pour estre brehaigne ! (v. 26-29)

*Promesses et menaces*

Si l'aumône consiste à donner d'entrée de jeu, le calcul invite parfois à s'engager sous condition. Le duc et la duchesse de Normandie se considèrent liés à Dieu par un contrat synallagmatique : s'Il leur accorde un enfant, ils rempliront une « promesse » (vv.11 et 65) formulée en sa faveur. De même, pour obtenir la victoire contre les Sarrasins, les Romains « font a Dieu veu et promesse » (v. 2481).

Cette logique du don et du « guerredon » s'apparente à la prière du plus grand péril. En effet, dans le *credo* épique, l'orant rappelle d'abord les actes par lesquels Dieu a manifesté son engagement dans le salut de l'humanité ; puis, après la formule transitoire « si com c'est veir », il expose sa requête personnelle. En énumérant les articles de sa foi, qui démontrent la permanence de la volonté rédemptrice de la part du Créateur, il se pose comme légitime bénéficiaire des plans divins et « somme Dieu d'être égal à lui-même » en intervenant en sa faveur[1]. Si les personnages du roman de *Robert le Diable*, dans leurs prières, ne récitent pas leur profession de foi, ils ont soin de mentionner leurs efforts et leurs mérites qui, selon eux, leur donnent droit à l'intervention divine.

Mais là où les croisés souhaitent simplement se faire l'instrument d'un projet eschatologique, subordonnant leur désir de victoire à l'édification du royaume de Dieu, la duchesse stérile donne la primauté à son intérêt personnel. Aussi passe-t-elle rapidement à la menace :

> Issifait dieu devroit on batre,
> Qui a ses œvres ne prend garde. (v. 40-41)

Sa démesure évoque le motif de l'idole injuriée et battue par les Sarrasins après une défaite, comme dans la *Chanson de Roland*[2], ou après une conversion, comme

1. Saly A., « La prière dans *Aliscans* », *P.R.I.S.M.A.*, X(1), janv.-juin 1994 (*Le héros épique*, II), p. 66.
2. *La Chanson de Roland*, éd. et trad. Jean Dufournet, Paris, G.F. - Flammarion, 1993, v. 2580-91.

dans le *Jeu de saint Nicolas* [1]. D'autres menaces fusent dans le roman ; elles visent à obliger un destinataire humain à obtempérer sous peine de mort : ainsi Robert qui, l'épée à la main, demande à sa mère de lui révéler le secret de sa naissance (v. 674-677), ou l'empereur réclamant aux gouvernantes de mieux veiller à l'éducation de sa fille si elles tiennent à leur vie (v. 3553-58) et à son soldat de jurer, au risque d'avoir les membres coupés, de dire la vérité à propos du fer de lance apporté par le sénéchal (v. 3946-48). En précisant les représailles envisagées, la menace sous condition appraît comme la forme la plus sincère de l'engagement :

> c'est là un rite interactif entre tous : si le partenaire refuse de céder ou prend la fuite, l'énonciateur se trouve devant un dilemme, agir selon sa parole ou faire preuve de son impuissance [2].

La menace n'engage pas seulement celui qui la profère, mais aussi l'interlocuteur, qu'elle soumet à un ordre, voire le témoin mentionné, à qui échoit la responsabilité du jurement.

Or la multiplicité de tous ces actes d'engagement dans *Robert le Diable* s'accompagne d'une constante propension à les violer, comme si leur nombre témoignait de leur fragilité.

## Actes de désengagement

La faute originelle, le reniement de la duchesse, se prolonge à travers toute une série de désaveux, d'abjurations, comme si le romancier, à travers l'exemple de ses personnages, avait voulu dresser l'inventaire des « péchés de la langue [3] », dans une mise en garde didactique.

### *Le blasphème* [4]

Signe d'une possession diabolique, qui s'accompagne des symptômes de la colère, le blasphème insulte directement Dieu. C'est l'œuvre de Satan, qui détourne la langue de sa fonction première, la louange de Dieu, pour l'attirer à son profit. Dans les doléances qu'elle adresse au Ciel, la duchesse de Normandie s'en prend d'abord à la divine équité, en qualifiant d'injustes les voies du Seigneur, qui favorisent la maternité des pauvresses et non la sienne :

1. Bodel J., *Le Jeu de saint Nicolas*, éd. A. Henry, Genève, Droz, 1981 (*T.L.F.*, 290), v. 1517-28.
2. Weill I., « La menace comme acte de langage : étude diachronique de quelques formules du français », *L.I.N.X.*, 1993 (*Sans thème*), p. 89.
3. Casagrande C.,Vecchio S., *Les péchés de la langue*, trad. franç., Paris, Éditions du Cerf, 1991 : *blasphemia, maledictum, derisio, murmur, perjurium, mendacium* et *falsum testimonium*.
4. Leveleux-Teixeira C., « Dire et interdire. Le discours juridique entre omission et action. L'exemple du blasphème (xiie-xvie siècles) », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 7 (Droits et pouvoirs), 2000, p. 105-127 ; *id.*, *La parole interdite. Le blasphème, du péché au crime (xiie-xvie siècles)*, Paris, De Boccard, 2002.

> Moult en puet on blasmer t'ouvraigne !
> Ne say a qui tu te conseilles,
> Car a rebours fais tes merveilles... (v. 30-32)

Ce raisonnement l'amène à contester la majesté de Dieu, en doutant de sa toute-puissance : qualifié de « meschavés » (v. 70), le Créateur souffre selon elle d'une imperfection, d'une infirmité qui rendent caduques toutes ses entreprises. L'image afflige Dieu des défauts traditionnellement attachés à Satan et à la chute des anges [1]. Ce renversement aboutit ensuite à attribuer à Satan ce qui revient à Dieu :

> Dÿables, fait elle, empenés,
> Proi vous que d'enfant m'assenés,
> Car pooir en avés greignour
> De Jhesucrist nostre seignour. (v. 75-78)

La soustraction d'obédience s'explique par la loi du plus offrant. Même si la duchesse a renié de bouche, et non de cœur, comme en témoigne son repentir immédiat, cet écart de langage ne lui sera pas pardonné. Le roman date d'une époque où le blasphème se confond encore avec le mauvais serment, sans que soit prise en compte la distinction « entre intellect et affect », qui ne sera définitivement admise qu'aux XVe-XVIe siècles [2]. Aussi, dans la logique des mutilations prévues par la justice pour châtier les blasphémateurs (lèvres fendues, langue coupée, mise au pilori avec jets de boue et d'ordures [3]), l'auteur de *Robert le Diable* impose à son héros, pour expier le péché de sa mère, la règle du silence et l'exposition aux outrages dans les rues de Rome.

*La malédiction*

La malédiction signifie la rupture d'un contrat *a posteriori*, pour sanctionner une déviance. Sa réalisation, comme celle de l'ordalie, prouve sa conformité à la justice de Dieu. Lorsque la duchesse de Normandie regrette d'avoir accueilli le fruit du démon en son sein, elle profère une malédiction contre son corps, « sa piel » (v. 114) coupable d'avoir trahi le Créateur : de fait, la dame mourra sans rémission. En revanche, l'excommunication lancée par le pape contre le duc, accusé d'une indulgence complice envers les exactions de son fils (v. 268-274), ne s'accomplira pas, car Dieu accorde à Robert la grâce du repentir et retire, par là même, la condition nécessaire à l'exécution de la décision pontificale. On voit donc que la malédiction, qui vise à punir un acte de désengagement à l'égard de Dieu, n'atteint son but qu'avec l'assentiment de celui-ci.

1. Baschet J., « Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge », *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, dir. N. Nabert, Beauchesne, Université catholique de Paris (Faculté des Lettres), 1996, p. 187-210.

2. Leveleux-Teixeira C., art. cité, p. 111, n.29.

3. *Ibid.*, p. 124-125.

*La dérision*

Définie en référence aux moqueries que le Christ supporta en silence durant sa Passion, la dérision s'attaque au Créateur en s'attaquant à la créature créée à son image et à sa ressemblance. Le rire mauvais tend à susciter la honte et à décourager, en particulier, le pénitent engagé dans la voie de la perfection. Dans notre roman, il accable Robert, humilié par les Romains qui l'assimilent à un fou sans reconnaître en lui l'élu de Dieu. Il en va de même pour la princesse muette : son père, sourd à la vérité qu'elle tente de lui révéler, la soupçonne d'avoir perdu la raison. Dans les deux cas, le motif de la folie, feinte ou supposée, engage les victimes vis-à-vis de Dieu qui, par le miracle final, restaurera leur dignité bafouée et dénoncera l'ignorance des hommes.

*Le murmure*

À l'instar du peuple d'Israël qui murmure contre Moïse[1], les élus sont parfois tentés, sinon de rompre l'Alliance de Dieu, du moins de mettre en doute sa Miséricorde. Le murmure, qui menace en particulier les moines astreints à une dure discipline et au silence, risque d'anéantir les bienfaits d'une vie consacrée à la pénitence. Ce danger guette Robert. En effet, réduit au mutisme et à la retraite hors du monde, il manque de perdre patience lorsqu'il voit s'engager sans lui la bataille contre les Sarrasins. Mais la crainte de désobéir à « chelui / Por qui il fait sa penitanche » (v. 1746-47) réprime sa révolte et la transforme en timide prière, que Dieu exaucera par l'envoi d'une armure céleste.

*Le parjure*

Si le Christ interdit le recours au serment, c'est pour éviter à l'homme de se parjurer. Ce péché, en effet, lèse non seulement le partenaire de l'engagement mais aussi Dieu, qui en a garanti la proclamation. Le roman de *Robert le Diable* recourt au stéréotype du sénéchal félon, « faulz parjurs » (v. 2854) qui refuse, comme le prévoit le pacte féodo-vassalique, d'aider son suzerain à la guerre. Ce même personnage use aussi du faux témoignage lorsqu'il cherche à se faire passer pour Robert et à gagner le prix de la victoire contre les Infidèles : le fer de lance qu'il arbore comme preuve, et que le soldat romain avoue lâchement comme sien, trahit non seulement l'empereur dans sa quête de vérité mais aussi Dieu, au nom de qui l'on jure cette vérité. « Faus fu li seaüs et la boulle[2] » (v. 4293), dira la princesse guérie, à propos de ce serment malhonnête.

Au terme de ce relevé des infractions commises à l'encontre d'un engagement passé, on constate que ce type de parole n'a aucune valeur démiurgique, puisqu'il contribue, au contraire, à déconstruire : stérilité, mutité voire disparition totale,

1. *Exode*, 15, 24 ; 16, 2.
2. « Boulle » : boule, moule du sceau.

sont les conséquences de la « desloiauté ». Seule la prière révèle une efficacité, miraculeuse ou magique, selon qu'elle engage Dieu ou Satan dans l'interlocution.

## La parole efficiente

Le roman de *Robert le Diable* incite à une herméneutique du Verbe chrétien. Un épisode central rappelle le statut de la parole révélée dans la religion du Livre : quand l'ermite prie Dieu de l'aider à sauver Robert, il voit descendre vers lui une main tenant une lettre, un « petit brief » (v. 1081), en guise de réponse. Les mots se figent, s'institutionnalisent dans l'Écriture Sainte. Or tout le roman repose sur cette dialectique de la voix et de la matière, du souffle qui prend corps pour sceller l'Alliance.

### *L'efficace de la prière*

Poursuivant la réflexion sur la prière personnelle, les recueils d'*exempla* du XIIIe siècle soulignent le pouvoir des invocations. Césaire d'Heisterbach raconte qu'un abbé, en prononçant le *requiescat in pace*, arracha un homme du purgatoire [1]. Au siècle suivant, Jean Gobi, dans la *Scala Coeli*, mettra en scène la confrontation de deux prières prononcées au bord d'un bûcher, celle d'un hérétique qui demande à Satan de l'arracher à la mort et celle, victorieuse, de l'inquisiteur réclamant la justice divine, une hostie à la main [2].

Dans *Robert le Diable*, Dieu et Satan se livrent un duel à travers les prières que leur adressent leurs fidèles. Le diable s'engage immédiatement à satisfaire le vœu de la duchesse stérile, en lui donnant un fils. La riposte de Dieu s'exprime lors des sacrements. Il s'agit d'abord du baptême qui, par le sel, l'huile, l'eau et le saint chrême, confère au héros l'antidote du péché et lui ouvre l'accès au repentir, à la Nouvelle Alliance. Puis le miracle de la main tendue du Ciel s'accomplit lors de l'Eucharistie (v. 1070-81), moment symbolique de la messe où la prière passe « du champ du sacré à celui du sacramentel [3] » : celle de l'ermite provoque une double transsubstantiation du Verbe divin, à travers l'hostie et la lettre céleste, deux signes tangibles pour exprimer l'engagement de Dieu dans le salut du pécheur.

La violation de l'ordre divin s'exprime dans la discordance du langage. Le Moyen Âge place dans la bouche des possédés et des infirmes, touchés par le Mal, les mêmes accents pénibles et inquiétants : ces « ratiaus au dyable », pour reprendre

1. Anecdote citée dans J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, « Au XIIIe siècle, une parole nouvelle », *Histoire vécue du peuple chrétien*, sous la dir. de J. Delumeau, t. 1, Toulouse, Privat, 1979, p. 270-271.

2. *Exemplum* n° 358 (rubrique « Du Corps du Christ »), cité d'après N. Bériou, J. Berlioz et J. Longère, *Prier au Moyen Âge : pratiques et expériences (Ve — XVe siècles)*, Turnhout, Brepols, 1991, p. 111.

3. Nabert N., « La dialectique de la personne dans la *Piteuse complainte* de Jean Gerson », *Mélanges de Science Religieuse*, oct.-déc. 1997 (*Conversations avec Dieu dans la littérature française*), p. 12.

l'expression que Joinville attribue à saint Louis[1], résonnent à la fois à travers le cri blasphémateur de la duchesse, les hurlements du démon qu'elle a enfanté (v. 152) et les balbutiements de la princesse muette. Mais quand Dieu intervient pour rétablir l'ordre, tout redevient « estable » : appliqué à la parole de la princesse miraculée (v. 4246), cet adjectif connote l'assurance d'une vérité établie ; appliqué à Robert que la pénitence a sauvé de la damnation (v. 4648), il désigne l'hommage ferme du chrétien, engagé « au service de Jhesucrist » (v. 4649).

La présence des miracles dans le roman, comme ceux qui couronnent le *credo* épique, prouve l'efficacité de la prière et confirme l'élection des orants. Inversement, l'échec d'une demande adressée à Dieu ne peut résulter que d'une déficience de l'orant : « Vous demandez et ne recevez pas parce que vous demandez mal », lit-on dans *l'Épître de Jacques*[2]. Pour avoir tant « sermonné » (v. 67) Dieu dans son impatience, la duchesse n'a rien gagné[3]. Elle croit à tort s'adresser à un interlocuteur sourd et muet. Or Dieu, par l'intermédiaire du Christ, s'est révélé, a parlé : la prière du chrétien, nourrie de la fréquentation des Saintes Écritures, est un acte de retour, car en donnant à l'homme la capacité de prier, Dieu lui a déjà répondu[4]. Lorsque Robert et la princesse reconnaissent leur besoin et implorent humblement le Seigneur, ils se montrent réhabilités au rang des interlocuteurs dignes de Dieu, réintroduits dans l'arche de la Sainte Alliance.

L'« ensaigne » de cet engagement de Dieu auprès de ceux qu'il aime se manifeste sur le mode de l'incarnation : main céleste, ange chevalier ou langue dénouée de l'infirme. Mais l'« engien » diabolique, lui aussi, se rattache au sémantisme de l'engendrement[5] : Robert est le fruit du diable, le verbe de Satan devenu chair.

### *Le verbe incarné*

Dans la littérature hagiographique, le motif de la stérilité a pour corollaire l'intensification de la ferveur religieuse des époux, qui, à force de prières, obtiennent l'enfant du miracle. Au XVe siècle, le prédicateur Jean Raulin ira même jusqu'à voir dans l'épreuve imposée aux couples inféconds un calcul de Dieu, incitant les malheureux à s'engager davantage dans leur foi[6]. Mais la prière ne doit pas se transformer en *ultimatum*, assignant au pouvoir thaumaturgique de Dieu une

1. Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. J. Monfrin, Paris, Garnier, 1995, §33 ; cf. J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, « Au XIIIe siècle, une parole nouvelle », art. cité, p. 273-274.

2. *Épître de Jacques*, 4, 3.

3. Cf. *Matthieu*, 6, 7 : « Dans vos prières, ne rabâchez pas comme les païens : ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup ils se feront mieux écouter ».

4. Boulnois O., « Quand la réponse précède la demande. La dialectique paradoxale de la prière chrétienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXI-2/1994, p. 167-186.

5. Conformément à l'étymologie, *ingenium* et *gignere* étant formés sur la même racine, *gen-*. Voir P. Victorin, « *Engien* et *merveille* dans le *Merlin* en prose du pseudo-Robert de Boron : la part du diable, l'œuvre de Dieu », *op. cit.*, 15, nov. 2000, p. 38.

6. Bologne J.-Cl., *La Naissance interdite. Stérilité, avortement, contraception au Moyen Âge*, Paris, Olivier Orban, 1988, p. 57-58.

date et un lieu spécifiques. Si le Ciel ne répond pas aux appels de la duchesse de Normandie, c'est qu'elle réclame un miracle *hic et nunc*. Et si la naissance de Robert est bien celle d'un homme « de parole », elle inverse les circonstances qui ont présidé à la venue du Christ au monde. La procréation diaboliquement assistée, en effet, parodie le mystère de la conception auriculaire du Christ, selon lequel Marie conçut dans la virginité, en écoutant l'annonce de Gabriel [1], l'ange du Seigneur. Dans notre roman, la femme est fécondée par son époux et refuse de prêter l'oreille plus longtemps à un Dieu qu'elle juge impuissant.

Dans le *De Trinitate*, saint Augustin établit une analogie entre la voix du cœur humain, qui s'exprime au monde sensible par les sons, et le Verbe divin, qui s'est fait chair pour se manifester aux hommes [2]. Or le roman de *Robert le Diable* repose sur une succession de paroles incarnées : celle de Satan, d'abord, le blasphème, qui accouche d'un démon ; celle de Dieu ensuite, la prière des humbles, ce langage du cœur qui gratifie l'ermite d'une théophanie, rend à Robert son corps de chevalier et à la princesse la langue dispensatrice de vérité. Le processus de l'Incarnation, qui parcourt les épisodes du rachat, « restaure la dimension spirituelle de la Parole que la Chute avait oblitérée, car Dieu est à nouveau à l'écoute des hommes [3] ».

Ainsi, le récit trouve son origine à la fois dans le silence fondateur de Dieu et dans le blasphème liminaire de la duchesse. Telle une « geis », ils contraignent Robert et les autres personnages à prendre position, à leur tour, dans cette dialectique de la parole illocutoire et de la vertu cathartique du silence. *Robert le Diable* peut se lire comme l'histoire d'un *fatum*, d'un verbe irrévocable, qui trace le destin du héros et l'amène lui-même à devenir *exemplum*, porte-parole de la bonne nouvelle, promesse de salut adressée aux hommes de bonne volonté.

1. *Luc*, 1, 28-38.
2. Fritz J.-M., *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Paris, Champion, 2000 (*Sciences, techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières*, 5), p. 292.
3. *Ibid.*

# Les promesses de Gauvain dans le *Conte du Graal* et leur devenir dans la *Première Continuation*

*Étienne* Gomez

L'inachèvement du *Conte du Graal* a représenté une occasion à saisir pour bon nombre d'auteurs après Chrétien de Troyes, que ceux-ci aient repris simplement les thèmes qu'il avait lancés pour créer une œuvre nouvelle, comme l'ont fait les auteurs des cycles du *Lancelot* ou du *Perlesvaus*, ou bien repris le texte lui-même là où il s'arrêtait aussi abruptement, comme l'ont fait les auteurs des quatre continuations [1]. D'une part, Chrétien de Troyes était un auteur dont le rayonnement littéraire était considérable, et quiconque terminait l'œuvre du Graal était assuré de susciter un minimum d'intérêt parmi le public le plus large. D'autre part, le *Conte du Graal* était une œuvre énigmatique et complexe, et ce qui pouvait apparaître comme une difficulté décourageante pouvait aussi bien être ressenti comme le gage d'une belle liberté, car au fond, on pouvait infléchir un peu dans le sens qu'on voulait une œuvre dont on ne devinait, au juste, ni la matière ni le sens à venir. — Assurément, cette situation offrait bien des avantages.

Rien ne témoigne peut-être davantage de cette liberté, tant narrative qu'idéologique, que la suite donnée, dans la Première Continuation, aux trois promesses de Gauvain dans le *Conte du Graal* [2]. D'un continuateur zélé, on attendrait en effet

1. Notre propos ici ne concerne que la Première Continuation, dont les trois rédactions différentes occupent les trois premiers volumes de la grande édition de William Roach :

— Vol. I (Rédaction Mixte, ms. *TVD*), American Philosophical Society, Philadelphie ;

— Vol. II (Rédaction Longue, ms. *EMQU*), Université de Pennsylvanie, Philadelphie, 1950 (volume réalisé avec la collaboration de Robert H. Ivy Jr.) ;

— Vol. III/1, (Rédaction Courte, ms. *L*, *APS*, & *R*), American Philosophical Society, Philadelphie, 1952.

2. Les « promesses de Gauvain dans le *Conte du Graal* », dont le « devenir dans la Première Continuation » nous intéresse ici, ne sont pas des promesses au sens strict, opposées en tant que telles aux serments où aux simples engagements, mais des promesses au sens large, confondues avec eux. Ainsi définies, elles ne sont pas beaucoup plus que ce que l'étymologie du mot suggère : elles sont des discours par lesquels des locuteurs représentent des événements encore virtuels, tout en signifiant qu'ils s'imposent de les rendre réels dans un avenir plus ou moins défini. Ce qui nous intéresse dans ces promesses, c'est la relation entre des événements encore virtuels représentés par la parole et des actes qui les réalisent. Dans une telle perspective, le problème de la différence entre engagements, promesses et serments, au sens strict, ne se pose pas ; c'est pourquoi nous ne le prenons pas en considération.

qu'il commence, pour structurer son récit, par tenir compte d'indications aussi précieuses que les promesses des personnages. Or ce que nous observons dans la Première Continuation, compte-tenu de ce que nous savons de la genèse du texte, montre au contraire que se souvenir des promesses de Gauvain a été la dernière préoccupation des continuateurs. Rappelons ici que la Première Continuation a une tradition manuscrite complexe, dont l'analyse par Pierre Gallais il y a maintenant plusieurs années a mené à la conclusion qu'a d'abord existé une Rédaction Courte de l'œuvre représentée par les ms. *A*, *S*, *P* & *L*, puis une Rédaction Longue, dont la première version, représentée par les ms. *M* & *Q*, et la seconde version, représentée par les ms. *E* & *U*, témoignent d'augmentations successives[1]. Ces trois étapes de la genèse sont particulièrement importantes en ce qui concerne la section du texte qui nous intéresse, à savoir la première, désignée dans l'édition de William Roach sous le nom de « Section Guiromelant ». L'analyse des divers manuscrits permet de faire un constat surprenant : non seulement il a fallu ces trois versions du texte pour que la Première Continuation donne enfin suite aux trois promesses de Gauvain dans le *Conte du Graal*, chaque version prenant en compte une promesse supplémentaire ; mais encore chaque version s'est d'autant plus rapprochée narrativement de l'original qu'elle s'en est éloignée idéologiquement, chacune jouant précisément sur le thème de la promesse pour illustrer une idéologie royale de plus en plus étrangère à l'œuvre de Chrétien de Troyes.

Nous commencerons par rappeler les trois promesses importantes que fait Gauvain dans le *Conte du Graal*, après quoi nous analyserons la Première Continuation dans chacune des trois versions que sa Section I « Guiromelant » a connues à mesure de ses augmentations successives.

L'inachèvement du *Conte du Graal* laisse donc non tenues trois promesses importantes de Gauvain, promesses dont la portée chronologique et l'implication éthique sont très différentes. La première promesse, Gauvain la fait à la Demoiselle de Montesclaire par l'intermédiaire de la Demoiselle Hideuse, lorsque celle-ci vient proposer des aventures à la cour d'Arthur et au premier plan d'entre elles celle de Montesclaire, aventure courtoise par excellence puisqu'elle consiste à libérer une demoiselle assiégée :

> Et mes sire Gauvains saut sus, / si dist que son pooir fera / de li rescorre, et si ira. (*Conte du Graal*, v. 4648-50)[2]

Cette promesse est faite devant toute la cour ; elle est d'autre part laissée sans terme précis, mais la situation de la demoiselle la rend évidemment urgente. La seconde promesse, Gauvain la fait juste après à Guingambrésil, lorsque celui-ci se présente à son tour à la cour d'Arthur pour exiger de Gauvain un combat sin-

1. Gallais P., « Formules du conteur et interventions d'auteur dans les mss. de la Continuation-Gauvain », *Romania* LXXXV (1964), p. 181-229.

2. Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, (éd. Charles Méla, Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 1994). Toutes les citations du *Conte du Graal* seront prises à cette édition.

gulier, l'accusant non seulement d'avoir tué son seigneur l'ancien roi d'Escavalon, mais surtout d'avoir commis ce meurtre avec trahison, circonstance d'autant plus compromettante pour Gauvain que rien, dans le *Conte du Graal* n'est fait pour le disculper[1] :

> Ensi, fet Gauvains, te plevis / que je te sivrai orandroit, / et la verrons qui avra droit. (*Conte du Graal*, v. 4724-4726)

Cette promesse est également faite devant toute la cour ; elle a d'autre part, du moins à l'origine, une échéance précise : Guingambrésil donne quarante jours à Gauvain pour se présenter à la cour du roi d'Escavalon ; mais un imbroglio juridique oblige à remettre l'échéance à l'an suivant — report entraînant redéfinition puisque ce temps qui lui est imparti, Gauvain doit désormais le consacrer à une quête de la Lance qui Saigne, dont la remise au roi d'Escavalon, en cas de succès, fera tenir pour caduque la promesse initiale :

> Un molt precïeux saintuaire / li a l'an maintenant forstrait, / et il a son sairement fait / que il metra tote sa peine / a querre la Lance qui seigne. / Ensi la bataille ont laissie, / jusqu'a un an est respitie, / de lui et de Guinguebresil. (*Conte du Graal*, v. 6120-6127)

La troisième promesse, Gauvain la fait à Guiromelant, qu'il rencontre auprès du Château de la Roche de Champguin, et qui l'accuse d'avoir tué un de ses cousins germains tandis que le père de Gauvain aurait tué le sien. Il convoquera la cour, jure-t-il, au Gué Périlleux, afin qu'elle assiste au combat :

> Et cil respont : « Se Dex me saut, / la iert la corz san nule dote, / la verité en savez tote, / et je vos plevi de ma main / que j'i anvoierai demain, / ou ainz que je dorme de l'uel. » (*Conte du Graal*, v. 8748-8753)

Rien ne permet, là non plus, de disculper Gauvain et son lignage ; mais dès le départ l'issue du combat ne fait aucun doute, puisque Guiromelant, qui veut tout à la fois se venger de Gauvain et épouser sa sœur Clarissant, est nettement caractérisé par sa démesure. Cette promesse est faite à Guiromelant sans témoin ; son terme est fixé à une semaine, ce qui la fait apparaître comme la plus urgente au moment où se termine le *Conte du Graal*.

La Rédaction Courte de la Première Continuation semble surtout témoigner d'une certaine volonté de continuer le *Conte du Graal* sous la forme d'un conte plaisant, débarrassé de toute contrainte narrative ou idéologique particulière. Ce que propose cette version, c'est une suite d'aventures quelque peu désordonnée qui quitte très vite la piste définie par Chrétien de Troyes. Des trois promesses de Gauvain dans le *Conte du Graal*, une seule subsiste, en fait la seule qu'il était

1. Nous renvoyons sur ce point aux analyses de Paule Le Rider, *Le Chevalier dans le* Conte du Graal *de Chrétien de Troyes* (SEDES, coll. « Bibliothèque du Moyen Âge », 1978), chap. IX.

impossible d'oublier : la promesse faite à Guiromelant. Etant donné l'atmosphère d'angoisse dans laquelle le *Conte* se terminait si brutalement, la cour terrorisée à l'idée que Gauvain se retrouve dans une si mauvaise passe, il était difficile pour un continuateur quel qu'il fût de passer outre le combat de Gauvain contre Guiromelant. Aussi la Rédaction Courte de la Première Continuation lui consacre-t-elle ce qui correspond à sa première section, lui proposant un dénouement conforme à toutes les attentes. Gauvain, d'abord mis à rude épreuve, prend néanmoins sur son adversaire un avantage décisif au moment où le soleil atteint son zénith ; sa sœur Clarissant, craignant pour son amant Guiromelant, se jette cependant aux pieds de Gauvain pour le supplier de laisser la vie sauve à son adversaire, ce que Gauvain fait la joie au cœur, à une seule condition : que Guiromelant s'engage à honorer Clarissant ; et tout se termine de la façon la plus heureuse dans un récit arthurien des plus traditionnels.

Or voilà peut-être justement ce qui doit surprendre. Car ce dénouement restaure une vision idéale de la chevalerie qui s'était peu à peu dégradée dans l'œuvre de Chrétien de Troyes, en particulier dans le *Conte du Graal* [1]. De plus en plus dans ses romans en effet, Chrétien de Troyes avait placé au centre de la perspective des aventures individuelles, sans retombée honorable sur la cour, dont l'importance avait décliné en proportion ; et dans le *Conte du Graal*, non seulement les itinéraires de Perceval et de Gauvain se poursuivaient bien davantage l'un par rapport à l'autre que par rapport à la cour, qui n'apparaissait plus en quelque sorte que comme un simple élément du décor chevaleresque, mais encore chacun des deux héros, plutôt que concerné par l'honneur de la cour, semblait hanté par la conscience individuelle de son propre péché — le meurtre involontaire de sa mère pour Perceval, le meurtre de l'ancien roi d'Escavalon, semble-t-il avec trahison, pour Gauvain. Or le combat de Gauvain contre Guiromelant devait, selon le *Conte du Graal*, se dérouler devant toute la cour, que Gauvain avait convoquée comme témoin au Gué Périlleux ; et ce combat devait, selon toute vraisemblance, se terminer par la victoire éclatante de Gauvain et par l'intégration de Guiromelant dans le monde courtois. Ce combat, par sa dimension pour ainsi dire unique dans la structure de l'œuvre, donnait contre toute attente l'occasion de réintroduire dans l'univers de Chrétien de Troyes les figures traditionnelles du vaillant chevalier Gauvain, fleur de la courtoisie, et du bon roi Arthur, centre du monde. Cette occasion, toute la suite de la Première Continuation, dans sa Rédaction Courte, porte à conclure que son premier auteur s'en est saisie : car l'importance de ces figures ne fait que se confirmer par la suite. L'insouciance par rapport à la

1. Nous renvoyons sur ce point aux analyses de Dominique Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire* (Champion, 1993) p. 509-511 : « L'aventure du Graal, à la différence de celle que recherchait Yvain et que Lancelot accomplissait, ne présente aucune utilité pour la société ni pour le roi, ne prend en charge aucune des obligations de la royauté. Le chevalier n'est plus un substitut du roi : il poursuit une quête qui n'a aucune incidence sur la société, sur la cour, sur le roi, que l'écho de sa propre gloire. » (p. 510). Les analyses de Paule Le Rider, *op. cit.*, chap. XIII-XIV, vont dans le même sens.

structure narrative de l'œuvre s'accompagne donc d'une certaine indifférence par rapport à sa structure idéologique ; ce qui compte, apparemment, c'est de conter : des aventures plaisantes, quelles qu'elles soient, du moment que suite soit donnée à l'œuvre de Chrétien de Troyes.

Les deux versions de la Rédaction Longue témoignent d'une volonté bien différente, celle de continuer le *Conte du Graal* sous la forme d'un conte, non plus seulement plaisant, mais aussi moral, marqué par une structure narrative et idéologique cette fois plus rigoureuse. Chacune de ces versions reprend celle qui la précède, mais de façon à la rendre plus fidèle à la structure narrative du *Conte du Graal* tout en subvertissant sa structure idéologique.

La grande nouveauté de la première version (ms. *M* & *Q*), c'est qu'elle donne suite, cette fois, à la promesse faite à Guingambrésil. Gauvain, quittant au début le Gué Périlleux, se retrouve à la fin à Escavalon ; entre temps, il est passé par le Château du Roi Pêcheur où, ayant aperçu dans le cortège du Graal la Lance qui Saigne qu'il avait fait serment de rapporter à Escavalon, il n'a pu néanmoins réussir à s'en emparer. Il n'y aurait là rien de particulier si cette version ne nouait pas, entre l'aventure de Guiromelant et celle de Guingambrésil, une sorte d'intrigue qui fait de l'ensemble une petite fable moralisante.

Comme dans la version précédente, tout commence avec le combat de Gauvain contre Guiromelant. Là encore, après un début difficile, Gauvain prend un avantage décisif sur son adversaire ; là encore, n'y tenant plus, Clarissant se jette à ses pieds pour le supplier d'épargner son amant Guiromelant. Mais cette fois, un curieux débat s'installe. Gauvain pose deux conditions : Guiromelant doit bien s'engager à honorer Clarissant, mais il doit aussi retirer formellement ses accusations contre Gauvain. Or si Guiromelant s'empresse de jurer qu'il honorera Clarissant de sept cités, il ne retire à aucun moment ses accusations : apparemment, la perspective du mariage le bouleverse ; et, comme oublieux de toute autre chose, il ne cesse de manifester sa joie. Gauvain s'acharne un moment, reformule son autre exigence une première, puis une seconde fois, avant d'accepter — par courtoisie ? — que cette question quelque peu épineuse soit remise au lendemain :

> Et messires Gauvains lor a / creanté que s'il se desdist / de l'outraige que il a dit, / que il veut bien, sauve s'anor, / qu'il ait a fame sa seror. / Et cil desdire ne se viaut ; / de ce tot le mien cuer se diaut. / Si relaz demain sa vantaille / et si reveigne a sa bataille / o tiex armes com il a ci. / Chascuns d'aus le creante einsi / que n'i ot dit ne plus ne mains. (Première Continuation, ms. *M*, v. 1824-1837) [1]

1. Leçon du ms. *Q* : Et messires Gauvains lor a / creanté que se cil desdist / l'ostraige que sor lui a dit, / que il veut bien, sauve s'anor, / qu'il ait a fame sa seror. / Et se il desdire ne viaut / ice dont li miens cuers se diaut, / si relaz demain sa vantaille / et reveigne a la bataille (–1) / o tiex armes com il a ci. / Chascuns le craenta einsi / que n'i ot dit ne plus ne mains. — Les v. 1829-1830 des ms. *EU* sont absents des mss. *MQ*.

Tout ceci prépare un événement entièrement nouveau : Arthur intervient dans les affaires de Gauvain, et dans un sens tout à fait contraire à ses intérêts. Car le lendemain, Gauvain est à peine levé que Clarissant et Guiromelant sont déjà mariés, sous les yeux de toute la cour. Arthur, qui semble moins s'inquiéter de l'honneur de son neveu que de la paix du royaume, souhaite apparemment étouffer les rancœurs de Gauvain en forçant l'alliance des lignages [1]. Mais il s'agit d'un affront considérable ; Gauvain, laissant éclater sa colère, dénonce la vilenie d'Arthur :

> Conmant ? m'a donc mon oncle fait / si grant honte et si grant mesfait / et si vilainne mesprison ? / A celui qui de traïson / m'apelle a ma seror donee, / et si qui l'a ja espousee (*sic*) / sanz mon los et san mon ostroi ? (Première Continuation, ms. *M*, v. 1875-1881) [2]

C'en est assez pour qu'il rompe son hommage et quitte la cour, déclarant qu'il ne la réintégrera que si Arthur vient le chercher dans un pays lointain, accompagné de trois mille chevaliers richement vêtus :

> Or poëz bien dire lou roi / que jamés a lui ne serai, / ne jamés ne retornerai / en son païs ne an sa terre, / devant ce qu'il me viegne querre / molt loing an estrange païs / o trois mil chevalier de pris / bien vestuz et bien atornez. (Première Continuation, ms. *M*, v. 1882-1889) [3]

Ces paroles extravagantes annoncent la dernière aventure de la section, celle de Guingambrésil. Gauvain se trouve alors à Escavalon dans une bien mauvaise passe. On sait en effet qu'il doit se battre contre Guingambrésil. Mais comme si cela ne suffisait pas, il a commis en venant une maladresse qui risque de lui coûter cher. Peu avant d'arriver, il s'est vu défier par un certain Dinadared qui, sitôt révélé le nom de Gauvain, l'a accusé du meurtre de son père. S'en sortant plus mal qu'il ne le pensait dans le combat, Dinadared a eu recours à cette ruse qu'on peut appeler « ruse des témoins » : le combat étant sans témoin, le vainqueur n'en tirerait nulle gloire ; mieux vaut donc le reporter ; pour lors, le plaignant

1. Peut-être l'idée lui en est-elle venue la veille, au moment même des troubles ; c'est du moins ainsi qu'on peut interpréter le curieux quatrain que font les v. 1820-1823, qui évoquent un long conciliabule entre Arthur et Clarissant alors que Gauvain en est toujours à harceler Guiromelant :

Li roiz tantost s'est levez sus, / ainz est alez après sa niece. / Le parlemanz dura grant piece / et Clarissant toz jors plora. (ms. *M*) — Et li rois ne demora plus, / si est alez après sa niece. / Li pallemanz dura grant piece / et Clarianz toz jors plora. (ms. *Q*).

On peut tout imaginer quant au sujet de ce conciliabule, qui n'est pas précisé. Mais ce secret même jette le soupçon sur les motifs d'Arthur : à quoi bon, si c'est en tout bien tout honneur ? On peut ainsi se hasarder à voir Arthur qui, discrètement, glisse à l'oreille de Clarissant le plan qu'il a imaginé...

2. Leçon du ms. *Q* : « Conmant ? m'a donc mon oncle fait / si grant honte ne si grant lait / et si vilainne mesprison ? / A celui qui de traïson / m'apelle a ma seror donee, / si que il l'a ja espousee / sanz mon los et san mon ostroi ? »

3. Leçon du ms. *Q* : Or poëz bien dire lou roi / que jamés a lui ne serai, / ne jamés ne retornerai / en son païs ne an sa terre, / devant ce que m'iert venuz querre / molt loing an estrange païs / o trois mil chevalier de pris / bien vestuz et bien atornez.

aurait l'initiative du combat, et l'accusé, en loyal chevalier, n'aurait pas le droit de s'y soustraire. Gauvain a accepté, mais poussant l'imprudence à son comble, il a révélé à Dinadared l'affaire qui le pressait à Escavalon, mettant le couteau dans la main de l'assassin : à peine Gauvain s'est-il soumis à Guingambrésil que survient Dinadared, qui exige lui aussi le combat.

Dans le beau repaire d'ennemis qu'est pour Gauvain Escavalon, qui donc, par esprit de justice, s'opposerait à ce combat inique ? C'est ici qu'Arthur intervient une seconde fois, suivi, dans ce lointain pays, de trois mille chevaliers richement vêtus. Car il est parti aussitôt, avec toute la cour, sur les traces de son neveu révolté. Arrivant à Escavalon *in extremis*, il vient faire bonne justice, montrant qu'un combat inégal est contraire au droit, mais surtout liquidant l'affaire par des alliances avantageuses avec ses nièces, tout comme il l'avait déjà fait dans l'aventure de Guiromelant. La différence, c'est que cette méthode, qui avait suscité la première fois la colère de Gauvain et son départ de la cour, suscite cette fois sa joie et sa réintégration à la cour, car, précise le narrateur, Gauvain se savait en danger :

> Or saichiez que le cuer do vantre / a messires Gauvains grant joie. / Bien li est vis que voler doie / des que son oncle voit lou roi, / que ja sera, si con je croi, / de la bataille faite pes, / dont cil estoient si angrés / Dinadarés et Guibrasil, / vers qui Gauvains iert am peril. (Première Continuation, ms. *M*, v. 5272-5280) [1]

Les deux affaires qui opposent Gauvain à Guiromelant et à Guingambrésil se répondent donc l'une à l'autre selon un principe de symétrie. Qu'est-ce à dire, sinon que les agissements du roi répondent à une nécessité supérieure à laquelle le sujet, fût-il le neveu même du roi et le meilleur chevalier de la cour, n'est pas en droit de s'opposer ? Par son parcours même, Gauvain est contraint de reconnaître la nécessité de l'immixtion du roi dans les affaires privées, au nom de la paix du royaume. L'autorité royale, qui nuit un jour, avantage le lendemain : voilà la leçon de cette première version de la Rédaction Longue, qui témoigne nettement de ce qu'on peut appeler une idéologie royale. Tout comme le *Conte du Graal* et contrairement à la Rédaction Courte, elle enregistre le déclin de la chevalerie traditionnelle : Gauvain accuse une défaillance, il n'est plus à même de soutenir le combat — peut-être d'ailleurs parce qu'il est réellement coupable du crime dont l'accuse son adversaire. Mais contrairement au *Conte du Graal*, elle donne à ce déclin une solution politique, et non individuelle, qui met l'accent sur la solidarité entre Arthur et ses chevaliers.

La grande nouveauté de la deuxième version (ms. *E* & *U*), c'est encore une fois qu'elle donne suite à une autre promesse de Gauvain dans le *Conte du Graal*, cette fois la seule qui reste : la promesse faite à la Demoiselle de Montesclaire.

1. Leçon du ms. *Q* : Que saichiez que li cuers do vantre / de monsaingnor Gauvain a joie. / Avis li est que voler doie / des que son oncle voit lou roi, / que ja sera, si con je croi, / de la bataille faite pes, / dont il estoient si angrés / Dinadarés, Guinguebresil, / dont il estoit am grant peril. — Le ms. *M* répète les vers 5275-5276, apparemment par erreur.

Entre le moment où il quitte le Gué Périlleux et le moment où il se retrouve à Escavalon, Gauvain ne passe pas seulement par le Château du Roi Pêcheur [1] ; il traverse encore un pays séduisant, la Lande Merveilleuse, ou Lande Aventureuse [2], dont Montesclaire est comme l'ultime étape. Or cette Lande Merveilleuse est le lieu d'un mirage : celui d'une chevalerie qui, refusant le service du roi, s'oublie elle-même, et se condamne.

Quittant le Gué Périlleux dans la plus vive colère, Gauvain pousse son cheval le plus vite qu'il peut pour ne pas être rattrapé. Il poursuit sa route toute la nuit, au clair de lune, sans avoir pris, auparavant, le temps de s'arrêter pour déjeuner. Négligeant les limites naturelles, il entre peu à peu dans un monde qui, plus tout à fait réel, est déjà merveilleux : après une nuit d'orage, une fée, la Demoiselle au Cor d'Ivoire, lui signifie qu'il est entré dans la Lande Merveilleuse, cette Lande Aventureuse où l'aventure est périlleuse et se dresse à chaque pas. Rien de plus séduisant pour Gauvain qui, succombant sans attendre au charme de la pure chevalerie, oublie vite ses promesses ; et de fait, pendant toute son errance, seules des failles dans la vaine succession des aventures font ressurgir à la mémoire la conscience des promesses.

Gauvain chevauche, tout à la joie d'être entré dans la Lande Merveilleuse, lorsque survient un Nain Hideux qui l'accable soudain de reproches, comme la Demoiselle Hideuse du *Conte du Graal* l'avait fait à Perceval. De quoi l'accuse-t-il ? De « bofoi » (v. 2628), de trop se « folement vanter » (v. 2626). N'avait-il pas promis qu'il porterait secours à la Demoiselle de Montesclaire ? Voilà un an que cette promesse reste sans suite.

> Te porroit or ja sovenir / d'une promesse que feïs / des ouan, n'onques n'i meïs / painne a ce qu'elle fust tenue ? / Si l'a l'an grant piece atandue, / et ancor la puet l'an atandre, / car tu n'as pas reson dou randre, / si con je cuit. Si deïs tu / qu'a la table lou roi Artu, / et lors feïs por voir acrere, / q'au puis qui est soz Montesclere / iroies et deliverroies / la demoiselle, tant feroies, / que illueques estoit asise ; / et çaindroies a ta devise / por avoir sur toz les loanges, / l'Espée o l'Estroite Range. (–1) / Ice promeïs tu por voir. (Première Continuation, ms. *E*, v. 2648-65) [3]

1. Le début de l'épisode représente Gauvain qui, se ressouvenant soudain de la promesse qu'il a faite à Escavalon, pense anxieusement à celle qui doit le mener à Montesclaire, qu'il vient juste de réitérer. Dans la première version de la Rédaction Longue, celle des mss. *MQ*, ce passage faisait seulement mention de la promesse faite à Escavalon ; l'auteur de la seconde version, celle des mss. *EU*, a remanié le passage de façon à tenir compte de son interpolation des épisodes de la Lande Merveilleuse : témoin les v. 3656-3561, absents des ms. *MQ*, et la modification du v. 3562.

2. La même lande semble appelée indifféremment des deux façons (cf. v. 2100 & 2109).

3. Leçon du ms. *U* : « Te porroit ore sovenir / d'une promesse que feïs / des ouan, onques n'i meïs / painne a ce que fust randue ? (–1) / Si l'a l'an grant piece atandue, / et ancor la puet l'an atandre, / car tu n'en as cure dou randre, / si con je cuit. Si deïs tu / a la table lou roi Artu, / et lors feïs por voir acrere, / q'au puis qui est soz Montesclaire / iroies et deliverroies / la demoiselle, tant feroies, / que illueques estoit asise ; / et çaindroies a ta devise / l'Espee aus Estranges Ranges (–1) / por avoir sur toz les loanges. / Et ce promeïs tu por voir. »

Gauvain prend conscience de sa faute ; il s'humilie. Mais pas au point d'accepter tout entière la charge portée contre lui. Tout comme, en face de Guingambrésil dans le *Conte du Graal*, il avait accepté une partie de l'accusation tout en rejetant l'autre, Gauvain fait ici le tri ; il proteste de sa bonne foi. Pour être fausse en effet, une promesse peut manquer de vérité, celui qui la prononce manque, par la suite, de la tenir ; mais elle peut aussi manquer de sincérité, si celui qui la prononce manque, dès le départ, de vouloir la tenir ; les deux cas sont graves, assurément, mais le second l'est bien plus que le premier [1]. Gauvain concède le manque de vérité de sa promesse, mais il récuse le manque de sincérité ; et s'il n'a pas été, tel que doivent l'être les chevaliers, « hardi, estable et veritel » (v. 2634), c'est que trop d'autres choses l'ont occupé depuis. Pour en donner la preuve, il prête même ce « serment des nuits de quête » que les bons chevaliers ont toujours sur les lèvres :

> Lors jure lou cors Saint Marcel / que devant la qu'il ait esté / la ou li nains li a conté, / c'une seule nuit ne gerra / a un manoir. (Première Continuation, ms. *E*, v. 2676-2680) [2]

Curieux retour que de jurer de respecter son engagement ! Mais maintenant, le ciel est de la partie ; et le serment consiste précisément à se souvenir. Il ne suffit pas de promettre avec sincérité ; il faut encore promettre de se souvenir de la promesse que l'on a faite, pour qu'elle accède un jour au rang de vérité. Promettre ne doit pas seulement revenir à situer, quelque part dans l'avenir, un point lumineux qu'on se propose d'atteindre, mais aussi à ponctuer tout le temps qui en sépare de petits signes qui pointent vers lui. Telle est la belle leçon du nain ; et Gauvain, courtois, l'en remercie tant elle est méritée. Avant de repartir, il ne lui reste plus qu'à réitérer sa promesse initiale à la Demoiselle de Montesclaire, avec la conscience claire, cette fois, de ce qu'une telle promesse requiert. La honte a été la première faille.

Gauvain se remet à la voie. Désormais, s'il est fidèle à son serment, il ne pourra pas se passer un jour sans qu'il se rappelle la promesse qu'il vient de réitérer. Il ne pourra pas se passer un jour sans qu'il se rapproche de Montesclaire. Trois jours suffisent, a dit le Nain Hideux, s'il suit le droit chemin. Mais au beau milieu de la Lande Merveilleuse, Gauvain n'est pas capable de trois jours d'attention ; un pavillon dressé dans la lande suffit à le dérouter et, d'aventure en aventure, il perd non seulement son chemin, mais tout repère. Le voilà donc au bord d'une rivière

1. Nous renvoyons sur ce point à l'étude de Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue — Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale* (Cerf, collection « Histoire », 1991). Les deux auteurs rappellent que la conception médiévale du serment doit beaucoup à Saint-Augustin, qui faisait la différence entre deux sortes de faux serments, selon l'intention de ceux qui les prêtent : « Jurer le faux, soutenait Augustin, est toujours une faute, indépendamment de l'intervention de la volonté : faute plus grave, certes, quand l'intention de tromper sous-tend le serment, faute d'imprudence ou de témérité, pour le moins, si l'on jure en pensant jurer le vrai. » (p. 207). Le Nain Hideux qui accable Gauvain l'accuse précisément de « bofoi ».

2. Leçon du ms. *U* : Lors jure lou cors Saint Marcel / que devant ce qu'il ait esté / la ou li nains li a conté, / c'une seule nuit ne gerra / en nule vile ou il ira.

qui lui bloque le passage[1]. Et dans l'oisiveté où il se trouve réduit, un souvenir lui revient. N'avait-il pas promis qu'il partirait en quête de la Lance qui Saigne ? Voilà tellement longtemps qu'il a fait cette promesse qu'il croit désormais que le terme fixé en est déjà dépassé :

> Costeient va par le rivaige, / et si vos di qu'i[l] pansoit tant / que il se va ja remambrant / de la lance que il doit querre ; / mais ne set ou ne an quel terre / avanture l'a amené, / si se tient molt a mausené, / car trop avoir demoré cuide. (Première Continuation, ms. *E*, v. 3646-3653)

L'égarement, et l'impuissance qui en résulte, a été la deuxième faille[2]. Mais maintenant, quelle promesse tenir en premier ? Gauvain se retrouve dans une confusion totale. Pour s'en sortir, il ne trouve rien de mieux que de s'en remettre au hasard — l'heureux mais chaotique hasard, qui, après un détour par le Château du Graal, le conduit à Montesclaire.

Il en lève le siège, non sans mal. Pour recouvrer la santé, il doit rester huit jours entiers au lit ; et c'est encore dans cette situation d'oisiveté que la mémoire lui revient. N'avait-il pas promis à Guingambrésil que s'il ne lui rapportait pas la Lance qui Saigne, il se battrait au moins contre lui ?

> Et prist a panser un petit / a la lance qu'il ot veüe / qui randoit par la pointe agüe / le sanc tout cler. Si panse tant / que il se vet ja remambrant / de sa fiance, qu'il dona / a Cavalon pres d'un an a, / de la lance qui saine randre / au jor nonmé ou de desfandre / son cors de ce c'on li met seure. (Première Continuation, ms. *E*, v. 4748-4757)

Encore une fois, Gauvain se met à la voie, et c'est ainsi seulement qu'il gagne enfin Escavalon. La blessure a été la troisième faille.

Dans cette terre d'oubli qu'est la Lande Merveilleuse, l'aventure n'est qu'un leurre. Elle se multiplie sans mener nulle part, et seules des failles dans cette vaine multiplication permettent de laisser ressurgir, mais l'espace d'un instant, l'heureuse conscience des promesses, qui noue l'avenir au passé ; dès que se représente l'aventure, la conscience s'évanouit. Du moins Gauvain ramène-t-il de son errance quelques trophées, qui promettent de lui être utiles dans le combat qui se prépare contre Guingambrésil et Dinadared. Dans cette nouvelle version de ses aventures en effet, Gauvain arrive à Escavalon en possession d'un anneau magique et d'une épée sacrée, censés le protéger dans les combats difficiles.

1. C'est ici que la version des mss. *EU* rejoint celle des mss. *MQ*, le temps d'une aventure manquée au Château du Roi Pêcheur.

2. Comme on le voit, Gauvain n'a pas mené sa quête très activement, comme le requérait sa promesse au roi d'Escavalon ; qu'on juge donc de sa bonne foi lorsqu'il lui dit à son retour : « Sire, par foi, / je vieng acquiter ma fience, / car dou Graal et de la lance / querre [ai] en molt gramt poine esté. / Tot un yver et un esté / l'ai quise que ne finé puis. » (ms. *E*, v. 4964-4969) ; « … l'ai quise et si ne finé puis. » (ms. *U*, id.).

La première personne qu'il a rencontrée dans la Lande Merveilleuse est la Demoiselle au Cor d'Ivoire. Alors qu'elle lui offrait l'hospitalité en tout bien tout honneur est survenu un méchant chevalier, Macaroth de Pantelion, qui sans mot dire, lui a ôté le cor du cou avant de repartir avec. Gauvain a vengé la demoiselle sans tarder et lui a ramené le cor, qui, lui a-t-elle appris, a des vertus magiques, puisqu'il protège celui qui le possède contre la faim, la soif et le froid. Que lui a-t-elle offert en échange ? Un anneau, magique lui aussi ; il garantit celui qui le porte dans un combat inégal, quels que soient le nombre et la force de ses adversaires :

> Que bien vos dit veraiement / que tant con l'anel porterez, / cinc chevaliers ne douterez, / les plus forz qui soient ou mont, / s'ainsins grant estoit com Vermont / chascuns d'eus. Si sai ge molt bien / que mar les douteroiz de rien / que vos n'an veigniez au desus. (Première Continuation, ms. *E*, v. 2476-2483) [1]

Gauvain n'a pas tardé à éprouver ses vertus. Bientôt poursuivi par quatre chevaliers l'accusant du meurtre de Macaroth, il en est venu à bout sans difficulté. Il est aussi venu à bout, un peu plus tard, des trois Chevaliers Noirs de la Lande Gaste Anermie qui donnaient le siège au Château de Montesclaire. C'est à cette occasion qu'il a obtenu l'Espee aus Estroites Ranges. Or, comme l'anneau, cette épée a un pouvoir de protection ; elle garantit la victoire à celui qui s'en sert avec justice :

> Si saichiez bien tant de l'espee : / se nus am bataille l'avoit / et son droit pooir i savoit, / que il vaincuz ne porroit estre. / Mais cil avoit tiex, puet il estre / et bien est voirs qui li nuiroit / tant que recreanz i seroit / sans soi desfandre plus ne mains. (Première Continuation, ms. *E*, v. 4726-4733) [2]

Dans cette deuxième version de la Rédaction Longue, l'aventure se termine comme dans la première : Arthur annule le combat, à la grande joie de Gauvain qui réintègre la cour. Voilà qui a de quoi surprendre. Il est bien difficile en effet de comprendre pourquoi, si vaillant et si protégé, Gauvain, même si ses deux adversaires sont des plus redoutables [3], éprouve tant de joie d'une telle solution. Une explication cependant s'impose assez vite : le combat qui se prépare étant avant tout un duel judiciaire, la victoire en ira au juste, auquel Dieu ne peut manquer

1. Leçon du ms. *U* : « Que bien vos di veraiement / que tant con l'anel porterez, / cinc chevaliers ne douterez, / les plus forz qui soient ou mont, / s'ausi grant estoit com un mont / chascuns d'eulz. Ce sai ge molt bien / ne vous mesferoient il rien / que vos n'an veigniez au desus. »

2. Leçon du ms. *U* : « Si saichiez vous bien que l'espee, / se nus am bataille l'avoit, / de son droit au desus vendroit, / tant qu'il li coperoit la teste. / Mais s'il avoit tort, bien puet estre / et bien est voirs qui li nuiroit / tant que recreanz en seroit / sans lui desfandre plus ne mains. »

3. Keu, lorsqu'il apprend qu'un chevalier est en passe de devoir se mesurer seul à Guingambrésil et Dinadared, manifeste la crainte plus vive : « Par foi, je connois bien ses deus, / Or cuit je bien voir que li seus / est cheüz an molt male mains. » (Première Continuation, ms. *E*, v. 5155-5157). — Ces paroles, qui figurent déjà dans la version donnée par les mss. *MQ*, prennent cependant une portée toute différente dans la version donnée par les mss. *EU*.

de la donner ; or, les accusations de meurtre et de trahison que Guingambrésil a portées contre Gauvain n'ont jamais été démenties. Ce que suggère la joie de Gauvain, c'est sa culpabilité dans l'affaire qui est à la source du conflit. Certes, il y a ici une difficulté : Gauvain coupable, l'anneau ne devrait-il pas continuer de le garantir là où l'épée cesserait d'agir ? Mais cette difficulté, nous semble-t-il, tombe d'elle-même : un anneau magique n'empêchera pas Dieu, dans ce duel judiciaire, de donner au juste la victoire qu'il mérite.

Au bout de son orgueilleuse révolte contre l'autorité royale, c'est donc avec l'épreuve de sa propre faiblesse que Gauvain a rendez-vous ; et sa seule protection, dans cette épreuve où les plus beaux trophées ne peuvent lui être d'aucun secours, c'est l'autorité royale.

Le chevalier, même le meilleur, est encore trop humain. Voilà ce que la Rédaction Longue ne laisse jamais perdre de vue. L'erreur que commet Gauvain en croyant pouvoir se passer de la protection du roi, en croyant pouvoir rompre son hommage envers lui, c'est de ne pas savoir que c'est contre lui-même qu'il a le plus besoin de protection, que c'est par lui-même qu'il doit le plus craindre d'être trahi. Toute naïve est sa confiance en soi. Le ms. *E* contient sur ce point une petite perle d'ironie : Gauvain vient de ceindre, à Montesclaire qu'il a délivré de ses assiégeants, la prestigieuse Espee aus Estroites Ranges ; la Demoiselle de Montesclaire, qui le félicite, ne peut s'empêcher de lui reprocher son grand retard ; or, pour s'excuser, voilà qu'il affirme avoir tardé « par niceté » :

> Dame, dame, se Diex m'aïst, / se j'e grant piece demoré, / saichiez que molt m'an a pesé ; / mais par niceté l'ai ge fait, / si vos proi, se g'i ai mesfait, / que le me pardoigniez. (Première Continuation, ms. *E*, v. 4656-61) [1]

En colère contre le roi, Gauvain est devenu, bien malgré lui, aussi « nice » que le Perceval encore mal dégrossi du tout début du *Conte du Graal*. Entre la fuite loin du roi et une telle « niceté », il n'y a pas un simple hasard. La cour est l'unique lieu du sens et de la mémoire, et le chevalier qui s'en éloigne s'oublie, perdant comme toute coïncidence avec lui-même. La cour est le centre autour duquel se mesure le temps chevaleresque et se dessine l'espace des aventures ; elle est le cœur à partir duquel s'énonce la parole vraie. En la quittant, Gauvain se condamne tout autant à l'errance qu'au mystère d'une parole qui, elle aussi, erre, échappe ironiquement à celui qui la prononce. La promesse qu'il fait de délivrer la Demoiselle de Montesclaire tourne au mensonge, et l'excuse qu'il donne pour l'avoir respectée trop tard parle autrement qu'il ne pense. Les conditions qu'il impose à son départ de la cour sont aussi extravagantes que celles qu'il accepte de Dinadared à son approche d'Escavalon. Gauvain n'est pas Gauvain sans le secours du roi. Oubliant la cour, il oublie le repère essentiel du monde, à partir duquel le chevalier construit son

1. Leçon du ms. *U* : « Dame, se Damedieu m'eïst, / se j'e grant piece demoré, / saichiez que molt m'an a pesé ; / ne volentiers ne l'ai pas fait, / mes se je vous ai riens mesfait, / or le me pardoigniez. » — On voit que l'excuse de la « niceté » est originale au ms. *E*.

identité. L'idéologie royale, plus qu'esquissée dans la version précédente, se précise très sensiblement.

La façon dont les auteurs successifs de la Première Continuation ont donné suite aux promesses de Gauvain dans le *Conte du Graal* permet d'éclairer les différences qui les séparent chacun l'un de l'autre ainsi que de Chrétien de Troyes. Pour user d'une formule quasi mathématique, on peut dire que la longueur de chacune des versions de la Première Continuation est proportionnelle à la longueur de vue de son auteur ; plus elle est importante, plus la matière du *Conte* est respectée, mais aussi bien, plus le sens en est détourné. L'auteur de la toute première version, celle de la Rédaction Courte, a eu aussi la vue bien courte : contant apparemment pour le seul plaisir de conter, il ne s'est pas soucié de regarder loin derrière lui dans le roman de Chrétien ; et n'ayant vu que la promesse que Gauvain avait faite à Guiromelant, qu'il était impossible de ne pas voir, il a poursuivi dès qu'il a pu ainsi qu'il l'entendait, rétablissant les usages du conte arthurien traditionnel. Les deux auteurs de la Rédaction Longue ont eu la vue plus longue : ils ont scruté plus loin en arrière le roman de Chrétien ; et ayant repéré les promesses que Gauvain avait faites à Guingambrésil et à la Demoiselle de Montesclaire, ils ont vu tout le parti qu'ils pouvaient en tirer pour ramener au premier plan le problème de la crise des valeurs arthuriennes et lui donner une solution nouvelle, inspirée par une idéologie royale que Chrétien de Troyes n'avait pas prévue : une solution arthurienne.

# « Comme home a dame en ligée Par serement ». Donner sa foi en chantant : serment et service d'amour chez les trouvères

*Marie-Geneviève* Grossel
*Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrèsis*

Plus que tout autre ritualisé, l'espace du *Grand Chant*, où se célèbrent les liens unissant à la dame choisie son poète et féal sujet, se devait d'aller chercher dans le monde d'alors les références les plus sacrées et les plus essentielles. Mais si les trouvères se sont ainsi approprié les termes qui définissaient les liens vassaliques et le serment d'hommage, on peut y voir, tout autant que la haute idée qu'ils se faisaient du sentiment, un jeu conscient et raffiné autour d'une thématique dont le fondement analogique ne saurait être que partiellement vrai. Omniprésente, rarement détaillée, la comparaison avec l'hommage nourrit en profondeur le motif du *service* d'amour mais elle peut l'aimanter dans des directions fort diverses, de l'engagement solennel à la départie satirique, de la célébration d'un amour partagé à la douloureuse certitude d'une *merci* indéfiniment reculée dans l'improbable. De homme à dame, quand le chant se fait *feauté* et *lige allégeance*, c'est une fois de plus la souveraine et paradoxale liberté du trouvère en son univers topique que nous font redécouvrir les mille-et-une utilisations d'une métaphore unique.

Fatalement descriptive, cette courte analyse me conduira des mots eux-mêmes, de leur place dans la chanson et de leur rôle, à un essai de particulariser l'emploi que certains trouvères ont su donner à cette image dans leur univers poétique.

Les mots *serment/jurer-parjurer* ou *promettre* ne sont pas rares dans la chanson de trouvère ; ce seront plutôt le rituel et surtout les conséquences de l'hommage que la comparaison se plaira à évoquer. *Jurer* n'est guère employé que pour conférer un poids suprême de gravité à une affirmation de sincérité ou à un engagement :

> Dame, de vous ne puis estre partiz,
> Si vous en jur les grez et les merciz
> Que je atent c'oncor de vous me viengne[1].

1. *Les chansons de Thibaut de Champagne, roi de Navarre* éditées par A. Wallensköld, Paris, SATF, 1925 (chanson 5. strophe 7).

Qu'il faille parfois prendre cette assertion solennelle *cum grano salis*, le prouvent à la fois son emploi quelque peu parodique dans le registre de la *pastourelle* qui en fait la parole du vilain : priée d'amour, la belle

> El dit que n'en fera noiant,
> De Robin a fait ami,
> Qui li a juré et plevi
> Que sa vie
> D'autre amie
> N'avra los ne cri... [1]

ou, chez Thibaut de Champagne encore, le surenchérissement hyperbolique qui voue au supplice de la canaille le comte-palatin et roi de Navarre s'il s'avilissait jusqu'à un (impensable) mentir !

> Mais je l'aim plus que nule riens vivant
> Si me doint Deus son gent cors enbracier !
> Ce est la riens que plus avroie chier,
> Et, se j'en sui parjurs a escïent,
> On me devroit traïner tout avant
> Et puis pendre plus haut que un clochier [2]. (v. 19-24)

On aura remarqué combien la restriction (parjure *à escient*) jette un doute subtil sur le serment et cela chez un poète qui aime à souligner l'importance de la *folie* dans sa *fine amour*... Le lien fort qui unit sincérité d'amour et serment explique aussi que les trouvères recourent au verbe *jurer* pour affirmer que la beauté de la dame transcende l'art poétique lui-même et atteint à l'indicible :

> Dex vos a si de touz biens replenie,
> Que la disme deviser ne pourroie
> Se l'avoie seur mil cors sainz juré [3].

De la même façon, à l'autre bout de la ligne, c'est toute la vie de l'amant, c'est sa mort qui servent de garant à l'authenticité du serment de bonne foi, d'où l'expression formulaire *mort jurée* :

> Car teus est ma destinée :
> Je fui faiz pour li amer ;
> Ja Dex ne m'i doint fausser,
> Nis s'ele a ma mort jurée [4].

1. RS 19, v. 24 *sq.*, Ernoul li Vieil, pastourelle, *in* K. Bartsch, *Altfranzösische Romanzen und Pastourelles*, Leipzig, 1870 (p. 235).
2. Thibaut, chanson 4.
3. Spanke H., *Eine altfranzösische Liederammlung : Der anonyme Teil der Liederhanschriften KNPX*, Halle, 1925 (RS 247 ch. XC, v. 19-21).
4. *Gace Brulé, trouvère champenois édition des chansons et étude historique* par H. Petersen Dyggve, Helsinki, 1951 (RS 838, ch.VIII.v. 11 *sq.*).

Ce pathétique douloureux est la marque de l'amour héroïquement subi, quasi fatal, propre à la poétique de Gace Brulé. Beaucoup admiré, beaucoup imité, le grand trouvère champenois a nourri la réflexion des générations qui l'ont suivi, comme le montre l'emploi de la formule « mort jurée » dans cette jolie strophe d'un anonyme où la folie et la douleur de l'amant se confrontent et se confortent à la douceur implacable de la dame :

> Certes, dame, j'ai dure destinee,
> Cant a vos n'oz avuelz mon cuer alleir,
> C'an vos veoir fust mai dolor tempree
> Ke riens fors vos ne puet amesureir.
> Douce dame, qui puet faire acordeir
> Vos et Amors et volantiers dervee
> A mon fol cuer qui ait ma mort juree [1] ?

Le verbe *jurer* fonctionne ainsi au sein d'une constellation de mots-thèmes — sincérité de l'amour affirmée au prix de la vie (*destinée-mort*), ineffable beauté qui réduit au silence (*deviser-oser accorder-fol cuer*), comme si l'objurgation se réduisait à un cri qui fût le serment même, engagement suprême à la limite de l'inexprimable. De ce petit nombre d'exemples semble se dégager un emploi du verbe *jurer* réservé au sujet *je* ; à l'inverse, le verbe *promettre* impliquerait plutôt l'action de la Dame : à *mort jurée* s'oppose *joie pramise* :

> Loial desir dont j'ai plus de .c. pere,
> M'ocirront, voir, ainz qu'en la joie viengne
> Qui toz jors m'est pramise por atrere ;
> Mes je ne cuit qu'a ma dame en souviengne [2].

Dès lors, la promesse d'une joie à venir, promesse effective de la dame ou promesse implicite imprudemment déduite d'un *biau semblant* vite interprété, permet au poète d'employer la formule aussi bien dans un contexte satirique que dans l'exaltation dévotieusement énoncée d'un amour chéri. Dans la chanson anonyme que Spanke répertorie sous la rubrique *Gegen Amour*, ce n'est pas la dame mais la capricieuse déesse qui, sous le grief d'une promesse non tenue, se voit taxée de parjure :

> Juré m'avoit et promis
> Amors, li faus mescreü,
> Qu'amez seroie toz dis.
> Més or ai aparceü
> Sa fausse foi
> Faussement s'est contenu Amors vers moi [3].

1. Manuscrit O RS 506 strophe III, *in* A. Långfors *Mélanges de poésie lyrique IV (Romania* LVII, 1931), p. 349.
2. Gace Brulé, RS 171, ch.50, v. 25 *sq*.
3. Spanke H., chanson XXXV, RS 1900, v. 15 *sq*.

Plus violente encore la satire, qui dresse face à face la belle image idéalisée de naguère et la cruelle réalité offerte aux yeux dessillés d'un amant qui voit que cette dame n'était, somme toute, rien d'autre qu'une femme, à tous largement accueillante :

> El fait a touz biau senblant,
> Cele a qui m'iere pramis [1].

Si la promesse fut réciproque comme le révèlent les baisers échangés, il semble bien que le cœur de la dame n'y avait pas sa part. Tout à l'inverse, un Robert de Menberolles se montre confiant en l'avenir car la promesse de joie est chez lui liée au silence dûment respecté d'un amour secrètement recelé dans la seule mémoire de Dieu :

> Sire Diex, tant ai requise,
> Celi ki tant m'a pené !
> Verrai je ja averé
> Que joie m'en soit pramise ?
> Et si ne mi nuisent gaire
> Fel losengier de male aire,
> Car j'ai si mon cuer celé
> Que nus ne le set fors Dé [2].

La joie promise relève d'un espoir et non d'une certitude, d'un avenir que la chanson caresse ; mais on peut aussi l'utiliser comme un chantage, opposant la parfaite attitude d'un amant sans reproche à la dame figée en sa muette froideur. L'irascible Gautier de Dargies ne s'en fera pas faute :

> Bele, trestout sanz faintise
> Vous aim et en loiautez ;
> Se de vous ne m'est pramise
> Par tanz joies et santez
> Donc sui a doleur livrez [3].

L'autre argument, de topique bien fixée également, est celui des *losengiers*, menteurs et parjures par définition, qui n'interviennent que pour valoriser *a contrario* l'absolue sincérité du *Fin Amant* : il devient dès lors possible de renverser, donc de rendre positive, leur argumentation grâce à ce sophisme bien connu, que de la bouche du menteur ne saurait sortir que mensonges :

> S'enuieus l'avoient juré,
> Ne me vaudroient il noient

1. *Ibidem*, ch XXXVII, RS 615, v. 21-22.
2. *Ibidem*, chanson CVII, RS 1629, strophe II.
3. *Gautier de Dargies, Pœsie*, édition Anna Maria Raugei, Firenze, chanson XIV, strophe V, v. 36 *sq*.

La dont il se sunt tant pené
De moi nuire a lors escïent
Por ç'aient il renoie Dé [1].

Les faux amants sont le reflet inverse du *je* que postule la chanson, perdus pour Dieu, perdus pour la vérité, toute la peine qu'ils se donnent ne saurait obtenir la possible joie et sa promesse. Image que Guillaume le Vinier exploite et développe de façon originale : c'est dans son cœur d'amant juste, où Amour s'en est allé trouver son refuge et son logis, que le reflet inverse avère sa perversité intrinsèque ; dans la cellule close et tout enluminée d'un cœur-livre, Amour inscrit sur les pages le nom des réprouvés et des damnés :

Pour teus gens fuïr, parmaindre
Vint en mon cuer sauvement.
Touz ses lieuz dorer et paindre
Li ai fait seignorilment :
D'iluec reprent
Maint visse et maint gourpillage ;
La juge en son hiretage ;
La escrit quant c'on mesprent ;
De la voit maint fol parjure [2].

Mais il suffit que la promesse de joie se fasse promesse d'un don pour que, derrière le verbe *jurer*, reparaisse la métaphore de l'hommage, un instant oubliée dans les précédents exemples. Plus que serment de vérité, la chanson se veut serment de fidélité. Nous retrouvons alors le *topos* originel de l'amour trop haut placé, de la dame socialement et moralement supérieure à son *ami* que *Fine Amour* a un jour placé en sa *saisine.*

A tort ai mon cuer blasme
De cou ke si haut pensa
K'amors li a comande
Cui hons il est et sera,
K'il garde sa feuté
Et cou k'ele li carga
Et s'amors l'avait fieve
D'un don ke pramis li a
S'avroit done
Le plus bel tresor ke ele a [3].

1. Gace Brulé, ch. 11, strophe 5, v. 33 *sq*.
2. *Les poésies de Guillaume le Vinier*, édition Ph. Ménard, Genève, Droz, 1970 (chanson II, strophe 5).
3. Engelcke C., *Die Lieder des Hugues de Bregi*, Braunschweig, 1885 (chanson 7, RS 408, st.4, les mss MT l'attribuent à « Pierre de Corbie »).

L'honnête Pierre de Corbie a ici consciencieusement rassemblé la totalité des pièces qui composent le motif : la *commande*, terme juridique, l'engagement solennel exprimé par la formule *sien sui/ sien est et sera(i)* que nous allons retrouver de façon récurrente, les notions de *fidélité, fief, don* : ainsi se déroule devant nous le concept de *service* du *fin amant* dû à la dame, avec la remise du cœur en guise d'hommage. L'affirmation vit d'être sous-tendue par la conviction implicite que tout don implique son *guerredon*, que toute remise demande sa récompense. Guillaume le Vinier, de son Artois natal, de l'époque où il chante, de la classe des clercs dont il fait partie, retire une vision très juridique de son sentiment, il a exprimé avec une telle clarté ce motif que j'ai choisi ses vers pour mon titre :

> Car partir n'em puis autrement
> Mon cuer, saciés par verité,
> Gens cors, vostre hom a vos se rent
> Et fait hommage et seürté,
> Comme hom a dame en ligeé
> Par serement ;
> Et vos devés par jugement
> De vostre gré,
> Baisier vostre hommme en feüté,
> Ki ame et cuer et cors vos rent [1].

Curieusement, c'est dans une chanson pieuse que se découvre la description la plus précise de la cérémonie d'hommage, c'est même la seule occurrence que j'ai trouvée du mot *mainbournie* [2]. Au moment de se convertir, le trouvère se retourne vers sa vie passée et la condamne sans recours depuis ses tout débuts :

> Roïne,
> A jointes mains plorant vos rent mon gage.
> De ce que ge si po vos ai servie,
> Trop ai esté vers le monde bahieus,
> Et il de moi trop a esté bailleus,
> Or voille oissir fors de sa main burnie.
> Recevez moi, gloriouse Marie ! (RS 23)

Plus souvent, en des chansons où l'amour se veut triomphant et non point repentir, le poète choisit de ne retenir qu'un seul des éléments du rituel. Chez Gillebert de Berneville, c'est l'épée dont on frappait, lors de la colée, le nouveau chevalier qui vient se surimposer à l'hommage proprement dit :

> Franche riens, car m'esgardes !
> S'aurai joie recouvree,
> Vos hom sui et vos jures,

1. Strophe IV du ch. XII.
2. Cf. dans R. Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, Paris, 1975, p. 167.

Vos sers desous vostre espee [1].

Chez tel Anonyme, on trouvera l'évocation de la saisine par le gant :

Pour la meillor qui soit de mere nee,
A qui je sui liges sanz repentir ...
Desque la vi primes si acesmee
Devin je siens. (v. 4 et 6-7)
Et pleüst Dieus, le fiz sainte Marie,
Que tenissiez mon cuer en vostre gant
Qui me fera morir en languissant.
Il n'est pas miens, vostre est la seignorie (v. 26 *sq.*) [2].

Ou encore, chez Conon de Béthune récusant farouchement un hommage porté à une ingrate et fausse dame, c'est l'investiture par l'anneau qui est imaginée :

Car par l'anel fu faite la saisine
Dont je sui mors et traïs (v. 23-24) [3].

Mais, comme on pouvait l'attendre, deux moments du rituel de l'hommage ont tout particulièrement retenu l'intérêt des poètes, attentifs qu'ils étaient à l'ambiguïté que l'on pouvait y glisser en un contexte érotique ; le premier est bien évidemment le baiser — il suivait le geste des mains jointes placées en celles du seigneur, et le second, c'est précisément celui des mains quand le *fin amant* se plaît à s'imaginer mains jointes devant la dame aimée et priée d'amour. Selon R. Boutruche, l'*hommage de mains et de bouche* suivait en principe immédiatement la prononciation du serment de fidélité [4]. Ce geste des mains jointes est évoqué de façon orthodoxe par le trouvère Guiot de Dijon :

Et li dix : « Belle, je serai
Vostre amis de fin cuer entier.
A vos m'otroi et doing et rent.
Faites vostre comandement
De moi com de vostre amin chier.
Mains jointes mercit vos requier ;
De vos ma grant honor atent (v. 23 *sq.*) [5] ».

On sait que le terme *honor* peut aussi s'enrichir d'une double signification et les trouvères raffinent sur ce point en se disant *fiévé* d'un long service ou d'un amour

1. Waitz H., *Der kritische Text der Gedichte von Gillebert de Berneville*, Halle, 1899 (chanson 13 strophe 5).
2. Spanke H., RS 512 chanson 88.
3. *Les chansons de Conon de Béthune*, éditées par A. Wallensköld, Paris, Champion, 1968 (chanson VIII, RS 1420).
4. *Ibidem*, p. 209.
5. *Les chansons attribuées à Guiot et Jocelin de Dijon*, éditées par E. Nissen, Paris, Champion, 1929 (chanson XVIII, RS 95).

sans fin ; cependant le geste des deux mains qui se joignent pour prier fait tout naturellement glisser du service dû au seigneur auquel on prête hommage à la métaphore religieuse, où le service devient celui du Seigneur Dieu tout puissant. Nul doute que ce sens ait largement oblitéré celui de l'hommage, par exemple chez un Raoul de Soissons, il s'agit bien plus d'adorer les mains jointes une dame élevée au rang d'idole que d'affirmer une *saisine* toute humaine ; on sait que Raoul fut en commerce poétique durable et fécond avec le Roi Poète, Thibaut de Champagne, qui en avait lui-même longuement traité en sa poétique de la dévotion amoureuse en semant ses chansons d'allusions des plus explicites au personnage de Lancelot, adorant révérencieusement sa reine. Raoul, en réponse, reprend et développe le motif :

> Pour ce la vueil seur toutes aorer
> Et mains jointes prier en souspirant
> Qu'ele ait pitié du plus loial amant (v. 14-16) [1].

Si en ces vers, le mot *loyal* rappelle encore le serment de fidélité, comme en une lointaine harmonique, en d'autres, nous quittons totalement les liens de vassalité pour planer en des sphères où l'adoration se pare de couleurs mystiques :

> Bele dame, droiz corz sainz,
> Je vous enclin jointes mains
> Au lever et au couchier (v. 37 *sq.*) [2].

Ce qui fait penser à une reprise légérement ironique des vers de Thibaut, c'est le fait que Raoul a remplacé la demeure de la dame, qualifiée par Thibaut de « haut saintuaire » par le corps de la dame, devenu un « corps saint », ce qui contraste plaisamment avec les longues descriptions gourmandes et détaillées des appâts de la dame que Raoul affectionne au point de les reprendre plus d'une fois... Aussi personne n'a-t-il eu la tentation de déceler derrière le corps saint celui de la Vierge Marie quand bien même Raoul force un peu les traits de sa dévotion...

Plus encore que les mains jointes, le baiser qui unit les lèvres est prétexte à longuement décrire l'émoi qu'il suscite, et l'érotisme nous entraîne loin du rituel-peut-être observé par jeu. Amour joue alors le rôle de maître d'œuvre, dirigeant la cérémonie, lorsque le baiser vient sanctionner la mise en baillie du cœur :

> Boine Amor sanz trecherie
> Servirai sans losengier... (v. 1-2)
> Du tout sui en sa baillie.
> S'or m'i voloit faire aïe
> Ma dame d'un sol baisier
> Lors seroit l'amors merie [3].(v. 5 *sq.*)

1. Winkler E., *Die Lieder Raouls von Soissons*, Halle, 1914 (chanson II RS 963).
2. *Ibidem*, chanson IV RS 778.
3. Petersen Dyggve H., *Moniot d'Arras et Moniot de Paris, trouvères du XIIIe siècle, édition des chansons et étude historique*, Helsinki, 1938 (RS 1216 chanson IX).

Les poètes s'attardent avec plaisir à évoquer la douceur de miel de ce *baisier* qui, même unique dans l'histoire d'un amour, ne cessera pas d'être ressenti sur les lèvres qui en reçurent l'offrande. Si Gace Brulé, timide et repoussé, en reste le plus souvent au souvenir indéfiniment ressassé, parfois, il se laisse aller à des prières plus exigeantes, tout prêt à renouveler l'expérience, au prétexte que ce baiser fut vol du cœur et qu'il est désormais temps de rendre le bien dérobé — par la même voie !

> Uns douz besiers me fu si savorez
> Que je ne sai se mes cuers m'est enblez... (v. 19-20)
> Douce Dame, por vostre signorie,
> Por vostre prix et por vostre valor,
> Se vos ameis ne pou ne bien ma vie,
> Vers vo bouche m'estuet reprendre un tor
> Ensi vos prie ke mon cuer me rendeis[1]. (v. 29 *sq.*)

Signe de paix, geste promettant amitié, l'*hommage de bouche et de main*, tel qu'il apparaît dès le x^e^ siècle chez le moine de Saint-Gall, est conclusion logique du serment prêté. Dans nos chansons, la comparaison avec la cérémonie d'hommage, tout juste suggérée par l'emploi de mots lourds (l*iges/homme/octroyer/commander/saisir/baillie*, etc.) occupe souvent des places déterminées dans le cours du chant : en effet, il est assez régulier que le poète choisisse d'affirmer son appartenance à la dame sous la forme que nous avons déjà signalée juste après l'allusion à l'hommage :

> Douce dame, a vous me rent... (v. 42)
> Ainz serai toute ma vie
> A vostre conmandement. (v. 45-46)[2].

En quelque sorte, un ou des mot(s)-thème(s) de la métaphore de l'hommage amènent de façon quasi immédiate l'expression de l'engagement total du *je* à sa dame comme à l'Amour, hier, aujourd'hui et à jamais, corps, cœur et être :

> Et je suis cil, quels que la fins en soit,
> Qui a li servir s'otroie
> Empris l'ai, n'en recrerroie. (v. 19 *sq.*)[3].

On remarquera, après bien d'autres, que les termes *recreer, recreant, se rendre* font partie du même domaine féodal. Peut-être est-ce l'aspect définitif de cet engagement amoureux, lié à la prestation du serment de fidélité, qui explique que nos trouvères rangent souvent cette métaphore féodale soit dans l'exorde soit dans la strophe conclusive (généralement la 5^e^) ; une telle place permet, en outre, de lier fortement la métaphore au motif de la chanson, lui aussi le plus souvent cantonné

1. Gace Brulé RS 160, chanson d'attribution incertaine *4 de l'édition Petersen Dyggve.
2. Gace Brulé, RS 2099, chanson X.
3. Thibaut de Champagne, chanson XXVI RS 1811.

à l'exorde ou à la fin de la pièce. Ainsi s'affirme la haute valeur qui est celle prise par le serment d'hommage ou l'allégation de ligesse dans nos poèmes : l'union de l'amour et du chant est la plus sacrée et la plus profonde des ambitions de la lyrique, celle qui fait de l'art la raison de l'être. Voici un exemple de chanson où le poète (qui est sans doute Hugues de Berzé) traite ce couple de motifs en son exorde :

> Quant voi le tans felon rasoagier
> Et l'erbre vert contre solell resplendre,
> Lors canterai k'il mout me seroit mestier
> Ke ma dame daignast son home prendre [1].

Voici à présent une strophe conclusive où un obscur Guillaume affirme la même tranquille certitude :

> Gié qui Guilleaumes ai a non, si vous proi,
> Bele et blonde, que de moi vos soviengne ;
> Con vostre hom lige vos envoi et otroi
> Ceste chanson, conment qu'il en aviengne... (v. 37 *sq.*)
> Or fetes tant que vostre soie vostre ami
> Que tout me sui mis en vostre manoie [2]. (v. 44-45)

On ne peut cependant parler de place obligée, il arrive que l'annonce du motif, en majeur dans l'exorde, soit repris en mineur, au fil de toutes les strophes ; et une autre place sera réservée aux mots-thèmes si le trouvère choisit de lier, cas fréquent, l'hommage au registre pathétique de la souffrance mortelle. Nous sommes alors dans le traitement topique de la dame assassin de l'amant, crime ô combien aggravé par l'hommage qui lui avait été prêté et impliquait l'absence totale de réaction de la victime ! Je ne m'attarderai pas sur ce schéma des plus connus :

> Remembre vous con laide cruauté
> Fet qui ocit son lige home demainne !
> Douce dame, d'orgueill vous desfendez... (v. 21 *sq.*) [3].

Reposant sur le souvenir de l'accord de paix que symbolisait l'hommage, la comparaison a beau jeu de broder sur l'injustice et la non-justesse d'une telle faute ; là aussi, l'inadéquation profonde de l'analogie permet de pousser au plus loin le chantage amoureux avec une mauvaise foi certaine : nous sommes encore loin de la mise en scène des Belles Dames sans Merci !

Non moins fréquente est l'affirmation que la dame peut « engager ou vendre » celui que *Fine Amour* a remis à son pouvoir discrétionnaire — l'amant se dit *serf* non plus *vassal*. Nous aboutissons alors à une nouvelle fausse-vérité, recouverte par

1. RS 1297, chanson 6, exorde.
2. Spanke H., RS 834, chanson IX.
3. Gace Brulé, RS 437 chanson XXVIII.

l'équation : « je me donne généreusement à vous » entraîne « vous devez en retour vous donner à moi », autre sophisme que les chansons développent à l'envi :

> Dame, en la vostre baillie
> Mon cuer et mon cors outroi :
> Por Deu, ne m'ocïez mie,
> Prenez en hastif conroi.
> Je nous di mie por moi,
> Mes ce seroit felonie
> Qu'a vostre home devez foi. (strophe 5) [1].

À côté de cette casuistique depuis longtemps étudiée, on choisira de s'arrêter sur d'autres constructions poétiques reliées au motif de l'hommage, qui montrent combien les trouvères se sont autorisé des écarts par rapport à une norme que notre opinion moderne voit si volontiers incontournable. Tel trouvère anonyme (ce n'est pas Jacques d'Autun !) souligne que son statut d'homme-lige lui avait laissé espérer d'autres avantages :

> Je cuidai bien avoir, s'estre poïst,
> En aucun tens de ma dame pardon,
> Ne qu'a nul jor autre mari ne prist
> Fors moi tot seul qui sui ses liges hons (v. 10 *sq.*) [2].

Le thème de l'amour partagé est en effet un de ceux avec lequel le trouvère lie volontiers le motif du serment de fidélité, allégeance alors acceptée et partagée par la dame. Lorsque le trouvère choisit cette thématique, il placera donc, comme nous l'avons vu plus haut, l'affirmation de son bonheur à côté de celle de sa ligesse, le plus souvent dans l'exorde ou dans la strophe conclusive. Voici un exemple de la première possibilité :

> Si chanterai et bien fere le doi,
> Car ma dame m'a retenu o soi.(v. 5-7 strophe 1)
> Retenu m'a, ma dame l'onorée,
> Qui hons je sui a touz jorz sans finer.
> Melz est de moi et servie et amée (strophe 2 v. 8 *sq.*) [3].

En voici un autre en strophe conclusive :

> G'envoierai ma chanson
> A ma douce amie chiere

1. Gace Brulé, RS 1638 chanson VI.
2. Spanke H., RS 1645 chanson 121. On sait que Långfors disait « Jacques d'Autun va à la postérité avec une seule chanson »... et s'émerveillait d'y trouver des motifs « hors topique » comme le mariage et l'engendrement d'un enfant. P. Zumthor pour sa part estimait devant le même texte qu'il était probablement controuvé et apocryphe...
3. Spanke H., RS 488 chanson LXXX.

Qui de s'amor m'a fet don ;
Pour Dieu qu'en nule maniere
N'oublit ne ne mete arriere
Je qui sui ses liges hon ! (strophe 5) [1].

On ne peut donc conclure que le motif de l'hommage ait ses couleurs particulières dans la rhétorique du Grand Chant : il s'accorde aussi bien au *pathos* le plus exacerbé qu'aux strophes heureuses de l'amour comblé, à l'espoir que donne un sentiment réciproque. Motif plastique, modulable, il est librement choisi ou rejeté par les trouvères. Le service d'amour est quasi absent de la poétique de Thibaut de Champagne, notait, il y a déjà longtemps, N. van den Boogard qui se demandait si le rang du poète n'était pas une possible explication. Quoi qu'il en soit de ce point, de toute façon invérifiable, on peut assurément conclure au désintérêt de Thibaut pour un motif qui lui paraissait peu compatible avec sa propre *Weltanschauung* poétique. D'autres trouvères ne garderont que certains des aspects de l'image. Ainsi Amauri de Craon, conscient et fier de sortir d'une lignée où l'*art du trouver* a été fort cultivé, revendique hautement son héritage. Les seigneurs de Craon, dit-il, ont fait hommage à *Fine Amour* ; ce n'est plus tant la dame, bien présente derrière l'évocation du baiser et des mains jointes, qui reçoit la parole de fidélité, il s'agit désormais d'un certain idéal de vie :

Fine amours claimme en moi par hiretage
Droit : s'est raisons, quar bien et loiaument
L'ont servis de Creon, lor aage
Li bon seigneur, qui tindrent ligement
Pris et valour et tout enseignement,
S'en chanterent, et je tout ausiment
Vueill que de chant et d'amour lor retraie,
Et del seurplus me met en sa manaie,
De cuer, de cors et d'ounour et de vie,
Com a ma douce, droite seignourie [2].

Cette thématique est présente dans toutes les chansons (d'ailleurs peu nombreuses) que nous a laissées le poète ; plus remarquable encore peut-être le fait qu'un humble et anonyme trouvère ait dédié un de ses poèmes à Amauri, tout en prenant bien soin de souligner, par la reprise de ce même motif, qu'il connaît celui auquel il s'adresse :

Ja ne me quier de bone amor partir,
Que plus me puet en un seul jor merir

1. Spanke H., RS 1983 chanson LVI.
2. Långfors A., *Les chansons attribuées aux seigneurs de Craon*, *Mémoires de la Société néophilologique de Helsingfors*, VI, 1917 (RS 26 chanson II, exorde).

Que ne porroie en mil anz deservir ;
Pour c'est biens droiz que ses hons liges soie. (strophe 3) [1]

Avec Amauri de Craon, le service d'amour rapproche le *fin amant* du chevalier parfait. Si Thibaut de Champagne se plaisait à imiter en Lancelot le mystique adorateur de sa reine, c'est plutôt le héros courtois avec lequel Amauri rêve de rivaliser. On continue de faire hommage à Amour, car le sentiment est source de la prouesse, il confère valeur et prix, nous répète-t-on, l'acte d'allégeance rehausse le mérite d'un *je*, plus attaché à son propre perfectionnement qu'à la poursuite d'un désir impossible ; la souffrance même n'a plus qu'un caractère probatoire, elle n'est plus expérience existentielle.

Suivant la personnalité poétique du trouvère qui l'utilise, le motif du serment d'hommage, s'infléchit dans des sens fort divers. Ainsi Andrieu Contredit d'Arras, que ses amis taquinent pour son surnom bien justifié, enlace sa dame en ses argumentations captieuses pour la mieux convaincre de faire ce qu'elle doit :

... Cui j'ai tos jors servie et honorée
Ja de mon cuer n'iert nul jor desevree ;
De li servir noient ne m'en repent... (v. 4-6)
Merchi vous proi, ke ne m'i soit veee !
Dont ne sui jou vostre quitement ?
Et si vous ser de cuer veraiement [2] ? (v. 41-43)

Mais Andrieu, ce redoutable casuiste, ne saurait vraiment souffrir d'un hommage porté à une indigne ou à une ingrate : comme le seigneur de Craon il met sa fierté à être pleinement lui-même, lui qui signe régulièrement ses chansons. Et quoi qu'Amour lui apporte, il y trouvera son compte, honneur s'il en vit, guérison, s'il en languit, douce mort s'il s'y consume !

A mon pooir tos tans la servirai (v. 5)
En li servir nule riens ne perdrai
Car se je muir, ma mort iert savouree
Et se je vif en grant honor vivrai
Se jou languis molt bien en garirai (v. 23 *sq.*) [3].

Voilà donc un engagement qui permet de gagner sur tous les tableaux ! Cette tendance à la glorification du geste même de remettre son cœur est l'une de celles que les cercles artésiens de la *Fine Amour* mûrissante ont adopté avec une grande faveur ; plus fervent chez Gillebert de Berneville qui a beaucoup utilisé le motif

1. Spanke H., RS 1406, chanson CXXVIII (envoi « Chanson, va t'en a Creons sens resort Di Esmarit k'il ne se desconfort... »).
2. Schmidt R., *Die Lieder des Andrieu Contredit d'Arras*, Halle, 1903 (ch.9 RS 140).
3. Chanson 7 RS 553.

du serment de *féauté*, presque obsessionnel chez Perrin d'Angicourt qui le poursuit inlassablement l'une après l'autre des ses vingt-neuf chansons, en homme qui semble éprouver le besoin de se convaincre lui-même, le motif est, par contre, absent (deux maigres occurrences) de l'œuvre lyrique de Richard de Fournival, bien trop ironique pour s'en délecter, bien trop profondément misogyne pour faire même semblant d'y croire. On peut avancer comme hypothèse que le service d'amour, de plus en plus abstrait au fur et à mesure que s'écoule le XIIIe siècle, s'est peu à peu détaché de la métaphore féodale qui l'avait suscité, que la *merci* réclamée n'apparaît plus comme *guerredon* d'une promesse d'amitié passée entre deux êtres d'inégale valeur, mais se mue en une sorte de contrat entre deux égaux dont chacun a sa capacité propre à réjouir (ou à payer) l'autre... mais ce serait là encore céder à la tentation généralisatrice qui s'est tant de fois avérée hâtive, sinon réductrice.

En réalité, ceux des trouvères qui ont le plus goûté l'image du serment d'allégeance, ceux chez qui le motif est significativement récurrent, doivent seuls nous permettre quelques essais d'interprétation ; ils nous révèlent combien leur personnalité a coloré les mots de reflets particuliers en les enchâssant dans une construction qui était propre à chacun. Je ne me permettrai que quelques remarques, fatalement allusives et contestables sur des trouvères que je connais bien.

Il est facile de concevoir comment un Gace Brulé a utilisé le motif de l'hommage pour faire ressortir la douloureuse incommunicabilité qui forme le fond de sa poétique. La dame de Gace (que Jean Frappier qualifiait de Célimène avant l'heure) est plus que toute autre une absence et une opacité, un mur aveugle qui renvoie les sons et les mots, quand le poète s'épuise à l'atteindre. Pas question pour Gace de remettre en cause ce qui est sa conviction même :

> Tant m'a mené force de seignorage
> Et une amours qui au cuer me descent... (v. 1-2)
> Que cele m'a grevé trop longuement
> Qui de mon cuer ne prist onques hostage
> Puis qu'ele l'ot a son conmandement (v. 5-7)
> Nus ne se doit de loial amour plaindre. (v. 36) [1].

Gace dessine un *fin amant* auquel la Grâce aurait fait à jamais défaut, qui n'en finit point pour autant de crier vers un dieu qui a détourné son visage, sa dame, inaccessible par delà les hypothétiques et l'accumulation des conditionnels :

> D'amours se feïst bon partir... (v. 9)
> Amors, qu'alez vous atendant
> Quant vers vous faiz tout mon pooir
> A guise de loial amant ?
> Vostre anemi en sunt joiant,
> Si nel deüssiez pas voloir. (v. 19 *sq.*) [2]

1. Gace Brulé, chanson V, RS 42.
2. RS 1414, chanson XV.

Tout à l'opposé, le Châtelain de Couci, même s'il se plaint haut et fort des lenteurs de la récompense à venir,

> Ha ! franche rienz, puiz qu'en vostre manaie7
> Me sui touz mis, trop me secorez lent (v. 41-42) [1].

ne doute pas un instant de la justesse de sa prière, de la pitié de la dame secrètement accordée à son doux visage. L'hommage rendu à une telle amie est à la fois juste et gratifiant : souffrir ne naît pas, comme pour Gace, d'une impossible réciprocité mais bien d'une impatience :

> Bien doi chanter puisqu'il vient a plaisir
> Cele qui j'ai fait de cuer lige homage ;
> Si doi en avoir grant joie en mon corage,
> S'ele me veut a son oez retenir. (v. 5 *sq.*)
> Ainz l'aim et serf et aour par usage (v. 11)
> Encor me dout qu'en trestout mon eage
> Ne puisse assez li et s'amours servir (v. 23-24)(v. 5 *sq.*) [2]

Ce n'est pas non plus la ferveur du Châtelain qui anime la poétique du roi Thibaut, le motif du service ne lui paraît pas, nous l'avons vu, pertinent ; mais il n'omet pas de traiter celui du serment et du parjure, qu'il a choisi de relier au problème de la sincérité, un motif pour lui essentiel. L'assurance de la fidélité est, en cette poésie, de bien moindre enjeu que la tentative sans cesse renouvelée de se faire croire. Thibaut doute de la capacité d'une compréhension chez autrui :

> Se je li di : « Dame, je vous aim tant »,
> Ele dira je la vueil engingnier,
> Ne je n'ai pas ne sens ne hardement
> Qu'encontre li m'osasse desresnier... (v. 25 *sq.*) [3].

Contemporain de Guillaume de Lorris, Thibaut redoute déjà les faux-semblants. Pire même : est-on sûr de bien se comprendre soi-même quand *eür* et folie obscurcissent le sens et l'être ? Le serment dès lors s'efface devant la prière, infiniment reprise et remise en doute, jusqu'à fuir le réel décevant pour le souvenir doux-amer des bonheurs enfuis...

Pour les trouvères, le serment amoureux n'est qu'un des aspects de l'engagement. Se comparer à l'homme qui se remet en la *saisine*, en la seigneurie d'un puissant, c'est jouer avec une analogie féconde : la dame ne doit-elle pas contrepartie à un si beau don ? C'est appuyer la démarche sur un modèle reconnu par tous, car la foi jurée est la base de la paix sociale ; c'est, par delà le service humain, calquer celui du fidèle dévot qui se remet et s'abandonne avec confiance entre les mains

1. *Chansons attribuées au Châtelain de Couci*, édition critique d'Alain Lerond, Paris, PUF, 1964 (chanson VII RS 209).
2. Chanson III, RS 40.
3. Chanson IV, RS 324.

du Seigneur suprême. Chaque poète à sa façon traite cet identique motif dont le long usage peut-être finit par émousser la fine pointe, encore qu'il ait trouvé chez les poètes pieux de nouveaux champs d'exploitation. Mais surtout, traitant de la véracité et de l'authenticité d'une expérience, le service d'amour juré à la dame est à la mesure de l'ambition d'un art où la recherche de la beauté se voulut en même temps celle des raisons vraies de l'existence.

# Engagements et promesses dans *La Célestine* de Fernando de Rojas

*Carlos* Heusch
*École normale supérieure lettres et sciences humaines, Lyon*

Il suffit de rappeler brièvement l'argument de cette œuvre de la toute fin du xv^e^ siècle, à cheval entre la « comédie humanistique » italienne et le « roman moderne », pour prendre conscience de l'importance du thème des promesses et des engagements.

Calixte, jeune homme de moyenne noblesse, tombe éperdument amoureux de la très noble Mélibée. Cruellement repoussé par celle-ci il se confie à son valet Sempronio qui après avoir cherché à l'en dissuader avec un arsenal *d'auctoritates* misogynes, s'*engage* à mener à bien ces amours par le truchement d'une sienne amie, vieille entremetteuse, du nom de Célestine. Le valet court la chercher, cependant que Parmeno, le jeune serviteur de Calixte, tente en vain de remettre ce dernier sur la voie de la raison en dressant un antiportrait de la mère maquerelle.

Célestine comprend vite qu'elle doit d'abord s'assurer la complicité du jeune valet et, se retrouvant seule avec lui, elle le persuade tant par la raison que par la passion de s'associer à elle. Elle s'*engage*, en effet, à lui donner Areusa, dont Parmeno est épris, et qui s'avère être la cousine d'Elicia, la fille qui « travaille » chez la maquerelle et qui est l'amie de Sempronio. Quant à Calixte et Célestine, leur marché est tacitement conclu puisque la vieille entremetteuse accepte les cent pièces d'or que lui tend le jeune maître et disparaît pour ne point retarder la conclusion de l'affaire. Elle va voir Mélibée, après avoir ensorcelé un peu de fil qu'elle espère vendre à la jeune fille pour que la magie sympathique puisse avoir lieu. L'entretien est houleux car Mélibée est d'un tempérament colérique mais la ruse de la vieille maquerelle joue sur le devoir de charité chrétienne et prend le dessus, faisant croire à Mélibée que Calixte souffre de mal de dents (la belle métaphore !) et que cela ne saurait être guéri que par une prière à sainte Apollonie et par un sien cordon qui a touché les reliques de Jérusalem. La malheureuse accepte charitablement et Célestine repart, sûre de pouvoir ainsi l'ensorceler. Chez Calixte, Célestine rend compte de son ambassade en jouant de l'hyperbole pour se faire valoir et Calixte entre dans une telle extase qu'il ne perçoit pas même les railleries des uns et des autres. Célestine et Parmeno s'entretiennent et celui-ci lui

rappelle la *promesse* qu'elle a faite de lui donner Areusa. Ils vont chez la jeune fille et l'entremetteuse fera encore montre de tout son savoir-faire pour déjouer le refus d'Areusa et transformer la scène du dépucelage de Parmeno en un rituel de pacte sur lequel je reviendrai. L'enjeu de cette scène érotico-burlesque est la *promesse* faite par Parmeno de rallier définifivement l'univers célestinesque, un pacte fêté comme il se doit, le lendemain, au cours d'un banquet chez Célestine qui finit en orgie, après le départ de l'entremetteuse, rappelée par Mélibée. Celle-ci est en proie aux affres de la magie amoureuse et Célestine lui fait prendre conscience, dans une magnifique scène d'aveu, que ce qu'elle ressent n'est rien d'autre que la passion amoureuse pour Calixte. Une première entrevue est fixée, en récompense de quoi Calixte offre à Célestine une lourde chaîne d'or.

Une très courtoise entrevue a lieu qui contraste avec la couardise des valets, prêts à déguerpir au moindre bruit. Rendez-vous est pris pour le lendemain. Mais les valets veulent leur part du butin et vont la chercher nuitamment chez Célestine. Or l'avarice de la vieille entremetteuse l'emporte sur ses *promesses* de partage : devant ce non-respect des engagements, Sempronio la blesse mortellement de son épée. Pris de panique, les deux valets se jettent par la fenêtre et, fort mal en point, sont vite arrêtés et exécutés. Le lendemain, Calixte est bien plus préoccupé par son rendez-vous galant avec Mélibée que par la mort de Célestine et de ses valets. La nuit d'amour a enfin lieu et elle est le point de départ d'une modification du personnage de Calixte qui va perdre le caractère comique du début. Un mois de plaisir amoureux s'écoule pendant lequel Elicia et Areusa ourdissent leur vengeance et sollicitent les services de Centurion, rufian bravache, qui doit, en principe tuer Calixte de mille morts. La Fortune s'en chargera à sa place en faisant tomber Calixte du haut de l'échelle accrochée au mur de Mélibée. Calixte mort, la vie n'a plus de sens pour Mélibée qui pousse son engagement amoureux jusqu'à se donner la mort en se jetant, devant son père, du haut de la tour de la demeure familiale.

Il apparaît donc que l'engagement par la parole donnée est un thème récurrent, voire structurant, dans *La Célestine*. Mais comment rendre compte de cette importance ? Quelle est la nature des rapports humains mis en scène dans l'œuvre de Rojas pour que la nécessité d'un tel engagement se fasse à ce point jour ? Pour répondre aux questions posées il faut d'abord s'interroger sur les engagements et les promesses présents dans le texte : quelle est leur fonction ? Quels sont leurs effets au sein de l'œuvre ?

*La Célestine* est considérée comme une œuvre de transition. Cela est vrai sur le plan littéraire et on dit souvent qu'il s'agit de la première œuvre littéraire espagnole moderne[1]. Mais ce caractère transitionnel est également patent dans la représen-

1. Notamment en raison de son « originalité artistique » (Lida, 1962) qui l'éloigne de tous les genres littéraires pratiqués alors en Castille mais également par le fait qu'il s'agit de la première création littéraire castillane d'envergure indépendante de l'univers créatif et réceptif — mais également référentiel —

tation du réel et des hommes véhiculée par le texte. Comme l'a fait remarquer l'historien José Antonio Maravall[1], *La Célestine* se fait sans cesse l'écho d'une transformation capitale du système des valeurs que l'on peut schématiser par le passage d'une vision aristocratique et rurale du monde à des conceptions plutôt bourgeoises et urbaines. Or cette transformation dont *La Célestine* porte toutes les traces implique une modification substantielle des liens entre les personnes et, par conséquent, de la nature de leurs *engagements* et obligations réciproques.

Autant dire que dans cette « comédie » inspirée de Térence, l'univers d'application de ces bouleversements va être, en premier lieu, celui des rapports entre les maîtres et les valets, emblématique des conflits mettant en jeu les transformations des structures de dépendance et de domination économique et sociale. Le début de *La Célestine* permet de mettre en scène, justement, ce qu'on pourrait appeler une configuration « archaïque » ou, tout du moins, traditionnelle des rapports maître / serviteur, celle qui, justement, part de la confusion symbolique entre les structures de parenté et une réalité d'ordre économique. C'est cette conception traditionnelle du travail « domestiqué » qu'incarne, en ce début de comédie, le personnage de Parmeno. Dès le départ, Parmeno est présenté, certes, selon le modèle comique conventionnel du *servus fidelis* par opposition à l'autre valet, Sempronio, qui, à l'évidence, incarne, lui, le *servus fallax*[2]. Mais au-delà de la convention théâtrale, cette opposition permet de suggérer l'opposition que je viens d'évoquer entre les deux conceptions du travail et de la dépendance qui s'affrontent dans *La Célestine* : le travail « domestiqué » et le travail « acheté ». En tant que représentant devenu obsolète de la conception traditionnelle de la dépendance, Parmeno conçoit la relation au maître selon le modèle parental de l'*affectus naturalis*, renouant avec le sens premier de *criado* qui signifie « élevé par » avant de prendre le sens moderne de « domestique ». Or ce lien pseudo-familial est une espèce de « dette » (le mot *debdo* signifiant en castillan médiéval aussi bien l'obligé que le parent) qui oblige à un *engagement* sans limites. Ce lien entre « éducation » (crianza) et un engagement sans faille est clairement énoncé par Parmeno, dès que Célestine commence sa stratégie de séduction :

> J'aime Calixte parce que je lui dois fidélité, parce qu'il me nourrit et me comble de bienfaits, qu'il a pour moi égards et bons procédés, ce qui est la plus forte chaîne pour attacher l'amour du serviteur, au service du maître, alors que le contraire l'en écarte[3] (I, 33).

---

de la cour, pouvant par là s'ouvrir à d'autres espaces humains et expressifs.

1. Maravall, 1973

2. Russell, 1991 : 41.

3. « Amo a Calixto porque le devo fidelidad, por criança, por beneficios, por ser dél hontrado y bien tratado, que es la mayor cadena que el amor del servidor al servicio del señor prende, quanto lo contrario aparta » (I, 253). Les citations en français sont tirées de la traduction de Pierre Heugas, publiée par la Bibliothèque de La Pléiade (Marrast, 1983) (les références entre parenthèses renvoient à cette édition). En castillan, je cite à partir de l'édition de Russell, 1991 à laquelle je renvoie également entre parenthèses.

C'est donc une relation amoureuse de type quasiment féodal, vassalique, qu'évoque Parmeno, entre le maître modèle et le serviteur modèle, faite de dilection, d'un côté, de révérence de l'autre[1] et qui en tout état de cause, adopte la forme d'un attachement fidèle et surtout désintéressé, ce que Parmeno ne manque pas de rappeler à son maître lorsque celui-ci interprète les critiques du valet à l'endroit de Célestine non pas comme un signe de loyauté mais comme une réaction d'envie face à Sempronio, bref comme le signe d'un service intéressé, conditionné par des « promesses ». Lorsque Calixte étend à Parmeno les promesses de cadeaux faites à l'autre valet, le jeune homme ne peut s'empêcher de s'écrier :

> Je me plains, seigneur, car dans tes promesses et tes reproches je te vois douter de ma fidélité et de mon dévouement. Quand m'as-tu vu envieux, quand m'as-tu vu négliger ton bonheur par intérêt ou par mauvais vouloir[2] ? (I, 30)

Mais le réflexe de Calixte, « promettant » quelque chose pour dissiper les objections de Parmeno doit nous faire comprendre que les mots, déjà cités, du jeune serviteur sur ses relations affectives avec son maître sont un pur phantasme ou carrément un signe littéraire que nous avons à décoder. En d'autres termes, un leurre qui n'est là que pour être nié. En effet, à l'évidence, cette conception « traditionnelle » n'est pas celle de Calixte lui-même qui, dès le départ, doute de la sincérité de son serviteur. Et il faut ajouter « à juste titre », car le leurre ou le phantasme de Parmeno commencent par son propre statut de domestique. L'idée d'un lien pseudo-parental avec Calixte ne correspond ni à la situation personnelle du jeune homme ni à celle de la maisonnée de Calixte. En effet, le texte nous apprend, peu à peu, que Parmeno est déjà, malgré lui malgré ses bonnes intentions, un gueux marqué par l'infamie (Heusch, s.p.) : fils de sorciers, élevé par Célestine, valet de moines pendant neuf ans (motif quasiment folklorique d'indignité, comme nous le rappelle Bataillon[3]. Bref, après ces années de vagabondage « picaresque » avant la lettre, que même Célestine lui reproche, il n'est au service de Calixte que depuis peu. Il ne peut à aucun titre prétendre être le « naturel » du noble maître, comme ses propos le laisseraient croire. Ni lui ni les autres serviteurs, comme l'a justement fait remarquer Maravall :

> Les valets qui accompagnent Calixte ne sont plus ses « naturels ». Au Moyen Âge se disaient « naturels » d'un seigneur ceux, qui dépendaient de lui en vertu d'un attachement héréditaire, un lien qui possédait un caractère familial, domestique [...] C'est pourquoi la dépendance naturelle engendrait, à côté des droits et des devoirs réciproques, d'ordre juridique, d'autres obligations d'ordre moral difficilement défi-

1. Sur la valeur hiérarchique, voire politique, de l'amour, selon le modèle vassalique, voir Heusch, 1993.

2. « Quéxome, Calisto, de la dubda de mi fidelidad y servicio, por los prometimientos y amonestaciones tuyas. Quándo me viste, senor, embidiar, o por ningún interesse ni resabio, tu provecho estorcer (I, 248) ? »

3. Voir Bataillon, 1961 : 141.

> nissables [...]. À la différence de ceux qui possédaient un tel « statut familial », les serviteurs de Calixte sont des mercenaires, des gens loués, dont les droits et les obligations découlent d'une relation économique et ne vont pas au-delà de celle-ci [1].

Si les serviteurs ont changé, logiquement, les maîtres aussi. Le désengagement par rapport à ce système traditionnel est donc réciproque. Et, justement, dans *La Célestine*, ne manquent pas les critiques adressées à ces « nouveaux maîtres » qui ne s'en tiennent même pas à la stricte relation contractuelle mais cherchent par tous les moyens à être en deçà de leurs obligations. On notera, par exemple, le très dur discours d'Areusa, « femme libre », à l'acte IX empreint de cette « rancœur de classe » dont parle Maravall [2] : elle déclare préférer vivre chichement chez elle plutôt que d'avoir à supporter les injustices et les mauvais traitements de ces maîtres qui cherchent mille excuses pour ne pas avoir à honorer les gages des serviteurs.

On notera, également, la très significative attitude de Calixte à l'égard de Parmeno, au début de l'acte II, qui est le point de départ du désengagement affectif de ce dernier à-l'endroit de celui qu'il croyait être un maître modèle. Les injustes accusations de Calixte montrent qu'il ne peut plus assurer le rôle de maître au sens traditionnel, qu'il manque à tous ses devoirs. Calixte n'est pas seulement un « mauvais maître » entraînant la corruption de ses serviteurs, comme l'a suggéré Bataillon dans son analyse du personnage [3] ; il constitue également une manifestation de la nouvelle représentation des maîtres (« estos señores que agora se usan... », selon le mot d'Areusa) qui se fait jour dans la Castille d'alors : pingres, certes, mais également autoritaires, capricieux, égoïstes [4]. C'est donc Calixte qui précipite Parmeno dans le monde « réel », provoquant une révolte à la suite de laquelle le jeune valet rompt tous ses engagements symboliques et moraux, voire rituels, à l'égard de son maître. Calixte l'« insensé », comme se plaît à l'appeler Bataillon, Calixte le « fou d'amour » n'est plus capable de comprendre la véritable nature de l'engagement qui le lierait à son jeune valet. Du coup, il s'en prend à lui de façon totalement injuste, brisant de façon très significative la représentation que se faisait Parmeno des liens entre le maître et le valet. Calixte accuse Parmeno d'être justement ce qu'il cherche à ne pas être, un *servus fallax*, alors qu'il érige Sempronio en modèle de loyauté uniquement parce que ce dernier s'est proposé de satisfaire les désirs du

1. « Los criados que acompañan a Calixto no son ya sus "naturales". Desde la baja Edad Media se llamaban "naturales" de un señor aquellos que dependían de él en virtud de una vinculacion heredada, según un nexo que se presentaba con un carácter familiar, doméstico [...]. Por estas causas, la dependencia "natural" o de "naturaleza" engendraba, junto a unos derechos y deberes recíproros, de condición jurídica, otras obligaciones de tipo moral, dificilmente definibles [...]. A diferencia de los que poseían este "status" familiar, los criados de Calixto son mercenarios, gentes alquiladas, cuyos derechos y obligaciones derivan de una relación económica y terminan con ésta » (Maravall, 1973 : 92).

2. Maravall, 1973 : 90.

3. « ... C'est le maître lui-même qui, oublieux de la morale et des responsabilités de son état, contribue à la démoralisation du bon serviteur ». (Bataillon, 1961 : 117).

4. Maravall, 1973 : 96.

maître. C'est cette injustice qui va rompre, dans l'esprit de Parmeno, l'engagement symbolique traditionnel qui le poussait à ne rechercher que le bien de son maître, au-delà même de tous les engagements contractuels. Une fois l'engagement symbolique brisé par Calixte, Parmeno peut se sentir suffisamment désengagé pour se révolter et rallier le clan de Célestine, l'univers du simple profit personnel, et suivre ainsi le cours du monde après avoir envoyé son maître au diable, Parmeno avoue ne plus vouloir être à contre-courant, si le monde est aux traîtres, il en sera :

> Le monde est ainsi fait ! Je veux hurler avec les loups puisque les traîtres sont les sages et les fidèles des sots [1] (II, 45).

Dans un tel contexte, le terme de « promesse » acquiert vite une connotation péjorative. Pour tenter de faire comprendre à Parmeno que Calixte n'est pas le type de maître qu'il s'imagine, Célestine dit :

> Laisse là les promesses de ces seigneurs qui vident les serviteurs de leur substance parce que leurs promesses sont vaines et creuses [2] (I, 36).

Le terme « promesse » a souvent, dans *La Célestine*, la signification d'un engagement économique, généralement sujet à caution puisque fondé sur la parole seule. Les exemples sont nombreux, on peut citer la scène où Célestine parle de son passé, à l'acte IX. Elle s'écrie : « là on me faisait des offres d'argent, des promesses ou d'autres cadeaux [3] » (IX 115).

Cette insistance sur la dimension économique des « promesses » prouve bien que la donne nouvelle des liens d'interdépendance entre les êtres dont cherche à rendre compte l'œuvre de Rojas est bel et bien structurée par l'argent comme valeur absolue dont découlent toutes les représentations sociales, y compris l'honneur. Dans *La Célestine*, c'est parce que l'on est riche que l'on est noble et non l'inverse [4], ce qui explique peut-être le choix de Rojas, qui a pu surprendre la critique, de donner au très noble et puissant — et surtout très riche — père de Mélibée, le nom paradoxal de Pleberio.

Or l'omniprésence de l'argent et de la finalité économique, cette recherche constante du « profit » qui dans *La Célestine* est un pur synonyme de « lucre » arrivant à transcender, quels que soient les milieux, toutes les autres valeurs, semble être le support privilégié pour les notions d'*engagement* et de *promesse*. On ne cesse de s'engager et de promettre, mais cela se fait essentiellement à l'intérieur d'une logique très matérielle de marché, d'intérêt réciproque. En outre, la promesse sert de véritable monnaie d'échange pour manipuler les êtres : dans cette logique de

1. « El mundo es tal. Quiero yrme al hilo de la gente, pues a los traydores llaman discretos, a los fieles, nescios » (II, 277).
2. « Dexa los vanos prometimientos de los señores, los quales desechan la substancia de sus sirvientes con huecos y vanos prometimientos » (I, 258).
3. « Allí se me ofrecían dineros, alli promesas, alli otras dédivas » (IX420).
4. Voir Maravall, 1973 : 108.

la rétribution et des intérêts personnels, une promesse de gain supérieur ou, simplement, plus alléchante, même de façon abstraite, viendra toujours défaire des engagements préalables. C'est pour cela que les obligations morales n'ont, dans ce contexte où prime la loi du plus offrant, guère plus de sens.

Parmi les maîtres, Calixte illustre bien cet esprit mercantile, lui qui est entièrement démuni de sentiments nobles, lui qui devient pour certains[1] une parodie de l'amoureux courtois puisque tout en ayant, en apparence, les traits, à l'engagement du service courtois il substitue une simple tractation économique avec une entremetteuse rusée censée, comme le dit le texte lui-même, amener Mélibée

> ... mains liées, entortillée dans son cordon, comme si tu m'avais envoyé au marché chercher une denrée quelconque pour laquelle il n'y aurait eu qu'à venir et payer[2] (VIII, 105).

De même, au début de l'œuvre, alors que le jeune Parmeno incarne encore les valeurs traditionnelles, voire courtoises, il conseille à Calixte de faire des présents à Mélibée (au lieu de donner son argent à Célestine), renouant avec l'idée d'un service courtois qui est tout à fait absent de la vision des choses de Calixte : il n'y a, en effet, aucun type d'engagement courtois chez Calixte[3] ; il est, dès le départ, dans une logique mercantile de la satisfaction immédiate des désirs par le biais de la transaction économique.

La conséquence immédiate de cet esprit mercantile est la dissipation nette de l'ordre moral régissant les rapports humains au bénéfice exclusif de l'égoïsme, de la stricte recherche des intérêts individuels. Là encore, Calixte illustre à la perfection ce comportement. Célestine ne l'intéresse que dans la mesure où elle tient ses engagements « contractuels », mais pas au-delà, dans une évidente « instrumentalisation[4] » des personnes. Lorsque Parmeno lui rappelle que l'entremetteuse a déjà été emplumée trois fois pour cause de sorcellerie, Calixte s'écrie : « qu'elle tienne sa parole avec moi et qu'on l'emplume une quatrième fois[5] » (II, 44). Il aura, de fait,

1. Severin, 1990 : 29 ; Russel, 1991 : 59.

2. C'est Sempronio qui parle : « ... que te trajeran a la primera habla, amanojada y embuelta en su cordón, a Melibea, como si hovieras embiado por otra qualquiera mercaduría a la plaça, en que no hoviera más trabajo de llegar y pagalla » (VIII, 397). À plusieurs reprises, les femmes ne sont perçues que comme une marchandise pour laquelle il faut payer. Voir le dialogue entre Sempronio et Parmeno, après son dépucelage (Russell, VIII, 392) où ce dernier s'écrie, fier « en tanto son las tales tenidas quanto caras son compradas. Tanto valen como cuestan » (« ces femmes sont d'autant plus considérées qu'elles sont achetées cher et valent d'autant plus qu'elles coûtent », VIII, 102). Certes, la phrase s'applique à des femmes comme Areusa mais, de ce point de vue, dans l'œuvre de Rojas — et c'est l'un de ses aspects corrosifs —, la prostituée et l'aristocrate se retrouvent dans le même panier ; celui de n'être rien d'autre qu'une marchandise, qu'un pur objet de consommation.

3. Absence d'engagement courtois que Mélibée semble, d'ailleurs, suggérer devant Célestine à l'acte IX : « Que lui dois-je ? Quelle dette ai-je contractée envers lui ? Qu'a-t-il fait pour moi ? » (X, 122) [« qué le devo a él ?, qué le soy a cargo ? qué ha hecho por mí » (X, 435)].

4. « Ni siquiera intenta Calixto disimular que la utiliza como un mero instrumento, sin concederle ningún otro valor » [Maravall, 1973 : 85].

5. « cumpla comigo y emplúmenla la quarta » (II, 274). Voir Bataillon, 1961 : 117.

cette même attitude, dans le monologue qui clôt l'acte XIII, après avoir appris la mort de ses deux valets dont il ne se préoccupera guère, ne se posant que la question de l'éventuelle infamie que ces morts pourraient lui attirer et bien plus préoccupé par la satisfaction de ses désirs charnels.

Mais le personnage le plus emblématique de cette attitude est, assurément, Célestine elle-même. C'est elle, avant tout, qui va recourir à ce nouveau système « commercial » de l'obligation et de la promesse fondé sur la rétribution. Un système qu'elle commence par s'appliquer à elle-même. Dès lors que Calixte lui donne, sans décoller les lèvres, les cent pièces d'or, elle s'estime obligée par un contrat tacite[1] dont l'enjeu est Mélibée. Célestine nous fait clairement comprendre que toute action est fondée sur une rétribution qui doit obligatoirement être prompte justement pour qu'elle ne soit pas associée à l'idée de vaine promesse :

> Qui donne tôt donne deux fois. Présent qui se fait désirer montre qu'on renie sa promesse ou qu'on se repent de l'avoir accordée[2].

Lorsqu'elle nous fait part, dans un de ces grands moments de vérité que sont les monologues[3], de ses craintes quant à la réussite de l'affaire, celles-ci ne sont dues qu'à la volonté farouche de ne pas manquer à la parole donnée en échange de la rémunération. Aussi, c'est en songeant à sa « réputation professionnelle » d'entremetteuse qu'elle se donne du courage en imaginant les éventuels reproches de Calixte (qui a déjà versé un « acompte », rappelons-le) dans un mouvement d'auto-persuasion qui sait tirer parti de l'efficacité rhétorique du dialogisme[4] :

> Et toi, vieille putain, pourquoi avoir accru mes tourments par tes promesses ? Entremetteuse pleine de fausseté, tu as des pieds pour tout le monde, pour moi une langue [...] pourquoi, vieille traîtresse, pourquoi tes offres de service[5] ? (IV, 53)

Pour Célestine, tenir parole devient donc l'essentiel, c'est pourquoi elle est prête à braver tous les dangers car, de toute façon, rien n'est aussi grave que le non-respect du pacte économique :

> Je veux y aller, car plus grande est la honte de passer pour lâche, que le châtiment lorsqu'on tient avec audace ce que lon a promis[6] (IV, 53).

1. Voir Maravall, 1973 : 70.
2. « Y sin duda la presta dádiva su efeto ha doblado, porque la que tarda, el prometimiento muestra negar y arrepentirse del don prometido » (I, 265).
3. Russell, 1991 : 50 et surtout 138.
4. Sur le « dialogisme » comme figure voir Dupriez, 1984 : 153.
5. « Tú, puta vieja, ¿ por qué acrecentaste mis pasiones con tus promessas ? ¡ Alcahueta falsa, para todo el mundo tienes pies, para mí lengua [...]. Pues, vieja traydora, ¿ por qué te me ofreciste ? (IV, 299-300) »
6. « Yr quiero, que mayor es la vergüença de quedar por covarde que la pena cumpliendo como osada lo que prometí » (IV, 300).

Par ailleurs, Célestine apparaît en quelque sorte comme le symbole de ce type nouveau de relations humaines. Célestine est au cœur de l'univers urbain dépeint dans le texte : elle est tout sauf une marginale ; c'est l'inverse même de l'image traditionnelle de la sorcière rurale a-sociale[1]. Ici elle est totalement intégrée dans l'ordre social de cette ville indéfinie propre à l'espace de la comédie — mais où l'on reconnaît bien des caractéristiques des rapports humains d'une ville comme la Salamanque de la fin du XVe siècle. Dans cet espace urbain, cette « femme de la ville » est connue et reconnue, elle est même sollicitée :

> Née dans cette ville, en elle élevée, y maintenant mon honneur comme chacun sait, ne suis-je donc pas connue ? Qui ne connaîtrait point mon nom et ma maison, tiens-le pour étranger[2] (III, 47).

Or si cette « vieille putain », comme le répète le texte à l'envi, a sa place dans la société, c'est parce qu'elle est, par excellence, celle qui tient ses promesses, celle qui arrive à donner aux uns et aux autres tout ce qu'ils souhaitent[3]. Son succès, force est d'insister, tient au fait qu'elle est l'être par qui tout est possible. Ainsi, dès que Parmeno évoque la rapidité avec laquelle il a eu Areusa (« j'y ai pensé hier et aujourd'hui elle est à moi[4] ») Sempronio ne peut s'empêcher d'affirmer : « la vieille est dans le coup[5] » (VIII, 102).

L'art de la séduction célestinesque ne recule devant rien, ses promesses sont immédiates et diverses dès qu'elle en perçoit la nécessité. Lors de sa première visite à Mélibée elle sent une légère réserve chez la servante de la jeune fille, Lucrèce, et elle ne manque pas de lui promettre un produit décolorant pour ses cheveux et une poudre contre la mauvaise haleine (IV, 66). Mais c'est surtout avec Parmeno que le système célestinesque de la promesse porte tous ses fruits. Célestine comprend vite, quand le jeune homme lui dit qu'il a le bas du ventre « comme la queue d'un scorpion » que c'est par la promesse sexuelle qu'elle pourra sceller définitivement un pacte avec lui. En effet, Sempronio lui demande comment elle va s'y prendre

1. Voir, à ce sujet, Maravall, 1973 : 77 qui cite Caro Baroja.

2. « En esta cibdad nascida, en ella criada, manteniendo honrra como todo el mundo sabe, ¿ conoscida, pues, no soy ? Quien no supiee mi nombre y mi casa, tenle por estrangero » (III, 283).

3. C'est ainsi qu'elle arrive également à manipuler et même à posséder ses interlocuteurs. Une expression doit retenir notre attention : quand elle exprime l'engagement qu'elle veut susciter chez Parmeno elle n'hésite pas à dire « je le marquerai de mon fer » (I, 48). En fait, par moments, on a presque l'impression que Célestine est comme l'image inversée, parodique, de ce « système seigneurial » (Maravall) qui n'est plus. Cela est flagrant lorsque, à l'Acte IX, elle se remémore ses gloires passées, ce temps « béni » où autour de la table de Célestine étaient assises ses neuf filles de la gloire célestinesque, constituant comme une espèce de table ronde de la *putería*. Célestine y trône en souveraine incontestée et les termes qu'elle utilise semblent renvoyer à cette drôle de cour au service non pas des demoiselles mais des hommes. Voir Russell, IX, 419.

4. « Ayer lo pensé, ya la tengo por mía » (VIII, 391).

5. « La vieja anda por ayý » (id.).

pour convaincre Parmeno et elle de répondre : « je lui ferai avoir Areusa. Il sera des nôtres[1] » (I, 48).

L'univers mercantile de Célestine est donc entièrement rythmé par le système de l'engagement, du pacte : service et rétribution économique. Or, l'appât du gain, la cupidité poussent Célestine à ne pas respecter cette règle du jeu, cette règle du marché, se permettant d'en détourner les termes au point de mettre entre parenthèses la notion même d'engagement. Elle dit à Sempronio :

> Ma parole, je veux être pendue si tu n'as pris pour argent comptant ce que je t'ai dit l'autre jour dans la rue, un mot en l'air, que tout ce que j'avais était à toi, qu'autant que le pourront mes faibles forces je ne te ferai jamais défaut, et que si grâce à Dieu j'avais la main heureuse avec ton maître, tu n'y perdrais rien. Mais tu sais bien, Sempronio, que ces offres, ces mots de bonne amitié *n'engagent à rien*[2] (XII, 143, je souligne).

La perversion du contrat économique est trop insupportable, dans cet univers où tout ce qui est dit est, justement, pris pour « argent comptant » — contrairement à ce que dit Célestine dans le texte cité pour se tirer d'affaire —, où tout engage, car telle est la leçon du système célestinesque : la grande erreur de Célestine est de remettre en cause les règles mêmes que, jusque-là, elle n'a cessé d'instaurer, des règles dont elle a sans cesse exigé le respect, chez les uns et chez les autres. D'où le dénouement fatal. La réaction des valets ne se fait pas attendre, mettant en avant le pacte et la promesse de Célestine : « qu'elle te donne — hurle Parmeno — ce qu'elle t'a promis ou bien prenons-lui tout[3] » (XII, 144), jusqu'à l'*ultimatum* de Sempronio qui, l'épée dégainée, insiste à nouveau sur la notion de promesse non-tenue : « Tu tiendras ce que tu as promis ou tu y laisseras la peau aujourd'hui[4] » (XII, 146).

La mort de Célestine n'est, par conséquent, rien d'autre que le résultat d'une promesse non-tenue et même ouvertement refusée et c'est bien ainsi que cette cascade de morts qui va suivre est perçue lorsque Elicia, témoin de la scène, en fait à Areusa un « sommaire » dans les règles de l'Art :

> Elle garda tout le gain quand elle se vit si riche et n'en voulut donner leur part ni à Sempronio ni à Parmeno, alors qu'ils étaient *convenus* entre eux de partager ce que Calixte donnerait [...]. Pour réparer leurs pertes, ils réclamèrent leur part à Célestine. Elle se mit à nier leur *pacte* et la *promesse*, à dire que tout le gain était

1. « Haréle aver a Areusa. Será de los nuestros » (III, 286).

2. « Aosadas, que me maten si no te has asido a una palabrilla que te dixe el otro día viniendo por la calle : que quanto yo tenía era tuyo, y que en quanto pudiesse con mis pocas fuerças jamás te faltaría, y que, si Dios me diesse buena manderecha con tu amo, que tú no perderías nada. Pues ya sabes, Sempronio, que estos ofrescimientos, estas palabras de buen amor, no obligan » (XII, 479).

3. « Déte lo que te prometió, o tomémoslo todo » (XII, 481).

4. « Tú complirás lo que tú prometiste, o se complirán oy tus días » (XII, 485). On remarquera l'emphase donnée par la répétition du pronom sujet (dont la présence est en elle-même emphatique) ainsi que par le polyptote, deux éléments qui ne sont plus perceptibles dans la traduction française.

> à elle [...]. Ils restèrent un grand moment à discuter. Enfin, la voyant, si cupide, persévérer dans son refus, ils mirent la main à l'épée et la frappèrent de mille coups[1] (XV, 161-162).

Célestine est tellement au centre de ce système de l'engagement économique que quand elle tente d'en sortir ou de trop le tourner à son avantage, ce sont les règles de ce système qui se retournent contre elle et en font la première victime. Comme on l'a vu, cette logique mercantile est le signe d'une société d'un type nouveau tournée vers l'incessante recherche individualiste de satisfaction matérielle. Mais s'agit-il de la seule logique possible au sein de l'œuvre pour que des engagements et des promesses aient lieu ?

Certes *La Célestine* est une œuvre « humaine trop humaine », si l'on songe au célèbre jugement de Cervantès pour qui Rojas aurait dû masquer davantage « lo humano ». Mais cela ne signifie point qu'il n'y ait pas de place pour d'autres réseaux de sens faisant appel à une dimension moins matérialiste du monde. *La Célestine* se construit également à partir du postulat de l'existence de forces supérieures qui déterminent tout aussi bien les comportements. Comme l'a bien démontré Peter Russell, sans le postulat de l'efficacité de la magie et de l'intervention diabolique, *La Célestine* n'a absolument pas de sens[2]. Les forces de l'invisible sont donc tout à fait présentes dans cette œuvre et vont déterminer ce que j'appellerai des « engagements supérieurs » car réalisés au sein de rituels, parfois inconscients, ou avec une solennité qui fait intervenir des forces et des pouvoirs qui transcendent l'individu.

C'est à partir de cette grille sémantique que j'interprète la scène cruciale où Célestine introduit Parmeno dans le lit d'Areusa, réalisant ainsi l'une de ses plus grandes et difficiles promesses, vu que les futurs amoureux ne se connaissent même pas à ce moment-là. Pour ce faire, elle doit résoudre le problème d'un double engagement de la part des intéressés (problème que Rojas ne résoudra pas avant la rédaction finale de 1502) : elle doit faire en sorte qu'Areusa accepte de coucher avec Parmeno uniquement pour faire plaisir à Célestine ; et, d'autre part, elle doit s'assurer que par cet acte Parmeno va s'engager définitivement auprès de Célestine[3]. Laissons de côté l'argumentaire de l'entremetteuse avec Areusa qui renvoie essentiellement à la maîtrise célestinesque de la parole. M'intéresse le fait que pour

1. « Quando se vido tan rica, alçóse con su ganancia y no quiso dar parte a Sempronio ni a Pármeno dello, lo qual avía quedado entre ellos que partiessen lo que Calisto diesse. [...]. Pidieron su parte a Celestina de la cadena para remediarse. Ella púsose en negarles la convención y promesa y dezir que todo era suyo lo ganado. [...] Estuvieron gran rato en palabras. Al fin, viéndola tan cobdiciosa, perseverando en su negar, echaron mano a sus espadas y diéronle mill cuchilladas » (XV, 524).

2. Voir Russell, 1978.

3. Ce double enjeu pousse Célestine à développer un très intéressant jeu dialogique entre les deux personnages. Elle interfère dans le discours de l'un et de l'autre de manière à manipuler le sens et obtenir ce qu'elle recherche chez l'un et chez l'autre. Voir, dans l'édition de Russell, les pages 378-381.

obtenir de Parmeno un engagement solennel, Célestine exige une espèce de « serment », oblige Parmeno à prononcer explicitement les termes de la promesse :

> Are. — Que dit ce seigneur... ?
> Cél. — ... qu'il me promet dorénavant d'être ami avec Sempronio et de se ranger à ce que celui-ci voudra contre leur maître dans une affaire dont nous nous occupons. C'est bien vrai, n'est-ce pas Parmeno, tu le promets en ces termes ?
> Parm. — Oui, je le promets, sans aucun doute.
> Cél. — (à part) Ah ! Monsieur le vilain, ça y est ! J'ai ta parole ! Tu es à moi !, à la bonne heure ! (*je traduis*) [1]

Or si la scène a autant de force, c'est parce que Rojas s'est manifestement inspiré du motif du pacte diabolique. La réaction tout à fait diabolique de Célestine quand elle obtient la promesse ne fait que confirmer une association déjà suggérée par le dicton prononcé par Célestine, quelques lignes plus haut, « c'est le diable qui mène l'homme honteux au palais » (VII, 95) : si l'homme « honteux » est, en l'occurrence, Parmeno (qui n'ose pas parler à Areusa), la loi de l'analogie veut que Célestine occupe, en quelque sorte, la place de ce diable qui le mène. C'est donc cette Célestine « servante (*clientula*) du diable » selon son expression à l'acte III, qui arrache à Parmeno les mots du pacte avec le diable. Souvenons-nous que la formule qui revient le plus souvent dans les anciens pactes avec le diable est justement : « je promets » (« Je promets au grand Lucifuge [2]... »). Je pense que cette connotation devait être d'autant plus claire pour les premiers lecteurs de *La Célestine* que Rojas s'est senti obligé, lors de la révision de son texte, en 1502, de l'éliminer : dans la version définitive de *La Célestine*, en 21 actes, cet échange entre Célestine et Parmeno a été tout simplement supprimé.

La référence au pacte diabolique en est sans doute une raison suffisante mais je pense qu'il en est une autre. La promesse que Célestine soutire à Parmeno renvoie à une autre forme d'engagement. En effet, elle fait de cette scène une parodie de rite nuptial ; un mariage non pas *in facie ecclesiae* mais *in facie diaboli*. Du coup, les trois temps fondamentaux du mariage moderne, tel que le Concile de Trente va bientôt les systématiser s'y retrouvent, quoique de façon parodique : 1) la parole donnée (les « paroles de présent ») ; 2) la présence du ministre de Dieu (ici ministre du diable) et 3) — le plus important, au regard du droit canon — la *conjunctio carnale* : dès qu'elle a la promesse de Parmeno, Célestine le pousse littéralement dans le lit d'Areusa en disant : « je veux voir à quoi tu es bon avant de m'en aller. Lutine-la dans ce lit ! [3] » (VII, 95). Si à cela on ajoute le fait que le lendemain tous

1. Pierre Heugas n'a pas traduit ce passage car il a été supprimé dans la version qu'il utilise. « A.— ¿ Qué te dize esse señor... ? [...] C.— ... que promete de aquí adelante ser muy amigo de Sempronio y venir en todo lo que quisiere contra su amo en un negocio que traemos entre manos. ¿ Es verdad, Pármeno ? ¿ Prométeslo assí como digo ? P.— Sí prometo, sin dudba. C.— (*aparte*) ¡ Ha, don ruyn ! ¡ Palabra te tengo ! ¡ A buen tiempo te así ! » (VII, 379)

2. Voir à ce sujet : Romi, 1968 : 46.

3. « ¡ ... Quiero ver para quánto eres, ante que me vaya ! ¡ Retóçala en esta cama ! » (VII, 379)

les intéressés font un véritable banquet chez Célestine, on a carrément tous les ingrédients symboliques de la noce.

C'est donc une espèce de mariage par la procuration d'Areusa qui est conclu entre Parmeno et Célestine elle-même, une Célestine qui, d'ailleurs, n'est pas insensible à l'érotisme de la scène : « Je m'en vais — avoue-t-elle —, vous me faites venir l'eau à la bouche avec vos baisers et vos jeux. J'en ai gardé la saveur dans les gencives et ne l'ai point perdue avec les dents[1] » (VII, 96).

La présence du « diabolique » dans cette scène est d'autant moins surprenante que dès l'acte III, le diable est présent dans l'œuvre par le biais de la magie sexuelle que Célestine cherche à exercer sur Mélibée. Il faut revenir sur la célèbre invocation au diable de Célestine car elle est, avant tout, une demande d'engagement du diable lui-même. Célestine sollicite le diable et le menace même s'il ne tient pas sa parole de provoquer l'amour de Mélibée pour Calixte. La critique a souvent mis en lumière le fait curieux que le *conjuro* de Célestine ne soit pas un pacte au sens d'une soumission au diable : elle ne se donne pas au diable[2] mais veut susciter son action auprès d'un tiers. En gros, elle ne fait que rappeler indirectement au diable qu'il existe pour répandre le mal sur terre et lui donne une occasion supplémentaire de le faire. C'est pour cela que dans l'engagement du diable il n'y a pas de contre-partie, il n'attend rien de Célestine en échange de son action. En revanche, Célestine précise que le diable doit s'attendre à ses foudres en cas de manquement à la parole donnée. Et c'est bien ce thème de la parole donnée par le diable (toujours sujette à caution car l'entremetteuse sait à quel point le diable est menteur) qui revient lorsque, consciente du succès auprès de Mélibée, Célestine ne manque pas de remercier le diable en rentrant chez elle : « comme tu as tenu parole sur tout ce que je t'ai demandé[3] » (V, 68).

La conséquence fondamentale de cette intervention du diable, des forces de l'invisible, est la mise en place d'un engagement transcendant, qui va être, de loin, plus fort que tous les autres, car provoqué par une puissance surhumaine. C'est l'engagement amoureux de Mélibée, obtenu, là encore, par une promesse piégée. De façon très chrétienne, Mélibée accepte de venir en aide au malade Calixte avec le texte de ses prières et en lui prêtant son cordon. Grâce à cet engagement, la magie sexuelle pourra agir et s'emparer de façon définitive de la volonté de Mélibée.

Or, dans ce sens, il est une scène capitale, tout entière sous l'emprise de la magie verbale : la scène où Célestine donne à Mélibée la conscience, par les mots, de cet engagement amoureux qui la dépasse.

1. « Voyme que me hazés dentera con besar y retoçar. Que aún el sabor en las encías me quedó ; no le perdí con las muelas » (VII, 381).

2. On a même dit que c'est cela qui la tirerait d'affaire aux yeux de l'Inquisition, voir Russell, 1978 : 259-62.

3. « ¡ Cómo compliste tu palabra en todo lo que te pedí » (V, 328).

En effet, Mélibée n'accepte l'engagement amoureux provoqué par la magie de Célestine qu'à l'issue d'une singulière scène qui est presque comme un travail d'analyse : ce n'est que lorsque le mot « amour » est lâché par Célestine que la colère grandissante de Mélibée, signe de son refoulement, va pouvoir se résoudre en une douce prise de conscience, bercée par les définitions antithétiques pétrarquisantes de l'amour :

> Mél. — Comment nommes-tu cette douleur qui s'est emparée du meilleur de mon corps ?
> Cél. — Le doux amour.
> Mél. — Explique-moi ce que c'est, rien qu'à l'entendre je me sens toute réjouie.
> Cél. — C'est un feu caché, une plaie agréable, un savoureux poison... [1] (X, 122)

Mais cette progressive « possession » par les mots, diaboliquement menée par Célestine atteint son paroxysme lorsqu'au mot amour un autre va être joint : celui de « Calixte ». Et là, Rojas a bien voulu montrer ce caractère quasiment magique de la nomination en provoquant une brusque montée de la tension dramatique : en entendant le nom de son amoureux, Mélibée s'évanouit, au grand dam de Célestine qui, soudain, perd pied, semble ne plus contrôler la situation, comme si Pluton, son maître infernal, était bel et bien allé trop loin... Mais on n'imagine pas d'autre moyen plus significatif pour mettre en scène la réalité nouvelle de l'engagement amoureux, à son insu, de Mélibée, possédée par le maléfice de Célestine et par ces mots qui en sont l'ultime accomplissement.

La critique traditionnelle a souvent jugé sévèrement, dès le XVIe siècle, la désinvolture du revirement de Mélibée [2]. Mais c'est ne pas mesurer la force de l'engagement provoqué par la magie de Célestine. Plus l'amour de Mélibée est brusque, soudain, imprévisible et illogique d'un point de vue purement rationnel, plus il signifie le fait qu'il est orchestré par des forces qui dépassent les hommes. Et c'est également en ce sens qu'il peut aller au-delà de la vie. C'est ainsi que, lorsque Calixte meurt, Mélibée, tout entière engagée dans l'amour, ne peut plus rester en vie. Je pense que chez Rojas (et c'est un peu l'idée de Bataillon [1961] qui parle d'« amours maudites ») le suicide de Mélibée — l'un des premiers suicides féminins des Lettres castillanes — n'est explicable que par la nature tellement spécifique de son engagement amoureux. En ce sens, il est différent des divers modèles littéraires qui étaient à la disposition de l'auteur, tant classiques que médiévaux [3].

1. « Mel.—¿ Cómo dizes que llaman a este mi dolor, que assí se ha enseñoreado en lo mejor de mi cuerpo ? Cel.—¡ Amor dulce ! Mel.—Esso me declara qué es, que en sólo oýrlo me alegro. Cel.—Es un fuego escondido, una agradable llaga, un sabroso veneno... » (X, 435).

2. Voir Valdés, 1984 : 175.

3. Les antécédents sont, cependant, rares, dans les Lettres castillanes. L'une des sources possibles du dénouement fatal de *La Célestine* pourrait se trouver dans le roman sentimental de Juan de Flores *Grisel y Mirabella* (rédigé probablement autour des années 1470-1480) dont le succès européen fut considérable au XVIe siècle : les jeunes amoureux sont surpris en flagrant délit. À l'issue d'un procès cousu de fil blanc pour savoir lequel des deux, l'homme ou la femme est le plus fautif dans la relation

Le suicide de la très aristocrate Mélibée, comme l'a remarqué Gilman [1982], est la sublimation ultime de cet engagement amoureux, en même temps que la preuve de sa nature surnaturelle ; et ce à l'opposé même de ce nouveau monde matériel, pour ne pas dire « matérialiste », si présent déjà dans *La Célestine*, responsable, comme on l'a vu, des relations et des engagements entre les personnages et dont le « vitalisme » à outrance — qui annonce déjà le futur roman picaresque — est le mot d'ordre.

## Références bibliographiques

Dupriez Bernard, *Gradus. Les procédés littéraires (dictionnaire)*. Collection 10/18. Paris : Union Générale d'Éditions, 1984.

Gilman Stephen, *« La Celestina » : arte y estructura*. Madrid : Taurus, 1982.

Heusch Carlos, *La philosophie de l'amour dans l'Espagne du XVe siècle*. Thèse de doctorat. Paris : Université de Paris III — Sorbonne Nouvelle, 1993.

Heusch Carlos, « Les écarts de Parmeno : la chute d'un ange », dans *L'écart : notion et manifestations* (Actes du colloque international de Paris III, tenu en Sorbonne, les 12-14 mars 1998). Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, s.p.

Lida de Malkiel María Rosa, *La originalidad artística de « La Celestina »*. Buenos Aires : Eudeba, 1962.

Maravall José Antonio, *El mundo social de « La Celestina »*. Madrid : Gredos, 1973 (3ª ed. revisada).

Marrast Robert (dir.), *Théâtre espagnol du XVIe siècle*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1983.

Romi, *Métamorphoses du diable*, Paris : Hachette, 1968.

Russell Peter, « La magia tema central de *La Celestina* », dans *Temas de « La Celestina » y otros estudios : del Cid al Quijote*. Barcelona : Ariel, 1978.

Russell Peter, éd. et intro., *Fernando de Rojas : « La Celestina », comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*. Colección « Clásicos Castalia », nº 191. Madrid : Editorial Castalia, 1991.

Severin Dorothy, éd. et intro, *Fernando de Rojas : « La Celestina »*. Letras Hispánicas, 4. Madrid : Cátedra, 1990.

Valdés Juan de, *Diálogo de la lengua*. Ed. de Juan M. Lope Blanch. Clásicos Castalia, 11. Madrid : Castalia, 1984.

amoureuse, la féminité est condamnée et donc la princesse Mirabella. Courtois, le chevalier Grisel se suicide pour éviter une telle mort. Mais Mirabella ne saurait vivre sans Grisel et elle se suicide, comme Mélibée, en se précipitant du haut de la tour de son père.

# Parole jurée, parole suspendue dans la *Vie de saint Louis* de Jean de Joinville[1]

*Françoise* Laurent
*Université de Clermont-Ferrand*

> Or diz je a vous, mon seigneur le roy de Navarre, que je promis a ma dame la royne vostre mere, a cui Diex bone merci face, que je feroie cest livre, et pour moy acquitier de ma promesse l'ai je fait. (§ 18)

C'est sur cet engagement solennel que s'ouvre la *Vie de saint Louis*, composée par Jean de Joinville au début du XIVe siècle, et c'est sur l'évocation d'un serment qu'elle s'achève. Juste avant l'épilogue, au moment où il évoque la cérémonie qui célébra l'élévation du corps du roi à Saint-Denis, l'auteur rappelle le rôle qu'il joua lors du procès en canonisation de saint Louis où il « tesmoingn[a] par [son] serement » :

> Illec sermona frere Jehan de Samois ; et entre les autres granz fez que nostre saint roy avoit faiz, ramenteut l'un des grans fais que je leur avoie tesmoingnez par mon serement et que j'avoie veus (§ 763).

Traçant dans l'espace du texte une boucle parfaite, le motif de la parole donnée, de la parole jurée dicte donc l'écriture de l'œuvre, en en marquant simultanément l'origine et la finalité. Témoin privilégié et autorisé des « granz fez » du roi, Joinville est pénétré de la gravité de sa fonction testimoniale, lui dont la déposition contribua grandement à confirmer la sainteté du roi. Or ce témoignage, prêté sous serment devant les autorités ecclésiastiques, nous ramène précisément à la question du serment, puisqu'il met en lumière la loyauté de Louis IX envers les Sarrasins avec qui il fut contraint de signer une trêve lors de la croisade de 1248. Fait prisonnier, le roi s'engagea à livrer contre sa libération la ville de Damiette, prise à la fin de l'année 1249, et à verser contre celle des chevaliers francs une rançon de 800 000 besants d'or. De son côté, le sultan du Caire se porta garant de la restitution des engins militaires et des viandes de porc salées, et de la protection

1. Toutes les citations de la *Vie de saint Louis* renvoient à l'édition de Jacques Monfrin, Joinville, *Vie de saint Louis*, Paris, Classiques Garnier, 1995.

des malades. Son assassinat le 2 mai 1250 différa l'application du traité, et les croisés durent négocier avec ses opposants, les Mamelouks Bahriyya[1]. Les conditions préalables ayant été acceptées par les deux parties, les accords furent scellés par des serments réciproques.

Tournant décisif dans l'histoire de la septième croisade, dont elle clôt la phase proprement militaire, la prestation du serment est aussi au cœur de l'œuvre de Joinville qui en pointe l'intérêt politique en développant l'événement et en apportant des données inédites. Son exposé se distingue en effet de celui de ses contemporains[2], qu'il s'agisse des biographes de saint Louis ou du roi lui-même qui évoqua sa captivité dans une lettre adressé à son peuple[3]. Mais il n'est pas de première main : malade, Joinville n'a assisté ni aux négociations ni à la signature du traité de paix. Toutefois, il porte un sceau d'authenticité irréfutable, puisque, suivant ses dires, le sénéchal est fidèle à ce que le roi lui a révélé au cours des nombreuses conversations en tête-à-tête que les deux hommes échangèrent lors de leur voyage vers Acre.

Il serait bien hasardeux de tenter de démêler ici la part de vérité et la part d'invention que recèle le témoignage de Joinville, d'autant qu'un article de Jacques Monfrin en a étudié le caractère historique dans le but de saisir quelques aspects des réactions d'un noble français devant les réalités culturelles et religieuses de l'Orient[4]. La séquence nous intéresse par ce qui la sous-tend, c'est-à-dire l'élaboration d'un discours apologétique visant à relire le passé et à corriger ce qu'il faut bien appeler une défaite franque et une défaite chrétienne[5]. Le serment, mode particulier de rapport à la parole, pose la question de la relation que le langage entretient avec la vérité et, paradoxalement, celle du pouvoir manipulateur de l'écriture.

1. Voir Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les arabes*, Paris, J.-C. Lattès, 1983, p. 258.

2. Les sources musulmanes sont quant à elles extrêmement lacunaires sur le sujet, si l'on en juge d'après les documents à notre disposition. Des événements politiques intérieurs d'une très grande gravité semblent avoir retenu l'attention des chroniqueurs arabes, la signature des accords ayant coïncidé avec la prise de pouvoir par les Mamelouks, « révolution unique, suivant Amin Maalouf, dans l'histoire puisqu'elle va porter au pouvoir, pour près de trois siècles, une caste d'officiers esclaves. » Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 257-259, ici, p. 257. Voir également les *Chroniques arabes des croisades*, Textes recueillis et présentés par Francesco Gabrieli, traduit de l'italien par Viviana Pâques, Paris, Actes Sud, Sindbad, 1996, en particulier les p. 321-330. L'auteur donne les extraits de dix-sept auteurs, qui n'épuisent pas bien sûr les sources musulmanes, mais qui présentent un tableau assez complet de l'importance historique et littéraire des événements.

3. Elle est publiée par David O'Connell dans *Les Propos de saint Louis*, présentés par David O'Connell et préfacés par Jacques Le Goff, Paris, collection Archives, Gallimard/Julliard, 1974, p. 163-172.

4. Monfrin J., « Joinville et l'Orient », *L'Écrit dans la société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XIe-XVe siècles*, textes réunis par Caroline Bourlet et Annie Dufour, Paris, éd. du CNRS, 1991, p. 259-267 ; ici, p. 259.

5. Il fait servir l'épisode à une stratégie, perceptible ailleurs — notamment dans la manière dont sont traités les événements militaires détachés de toute chronologie et de toute vision d'ensemble.

## Idéologie du serment

Avant d'en venir à l'épisode des serments échangés et pour mieux en comprendre la portée, il convient de replacer les problèmes soulevés par l'acte juratoire dans l'ensemble de l'œuvre ainsi que dans le contexte socioculturel du XIIIe siècle. À cette époque en effet, la question s'est posée de manière particulièrement aiguë à la conscience chrétienne et a été au cœur du débat sur la chrétienté médiévale.

À la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle, un certain nombre de mouvements de renouveau religieux, qui ne sont pas tous des hérétiques patentés, accusent l'Église de renier ses positions initiales et aspirent à revenir, selon l'expression en usage à l'époque, « à la forme de l'Église primitive », à un comportement chrétien idéal, dont l'un des signes est précisément l'interdiction de jurer[1]. Ils appliquent à la lettre la condamnation apparemment sans réserve de Jésus, en s'appuyant sur l'évangile de Matthieu (V, 34-36) d'une part :

> Et moi je vous dis de ne faire aucun serment, ni par le ciel parce que c'est le trône de Dieu, ni par la terre parce que c'est l'escabeau de ses pieds, ni par Jérusalem parce que c'est la ville du grand Roi. Ne jure pas non plus par ta tête, car tu ne peux en rendre un cheveu blanc ou noir.

sur l'Epître de Jacques (V, 12) d'autre part, qui met l'accent sur la sincérité de la parole et sur la volonté de dire le vrai et de faire ce qui est affirmé :

> Avant tout, mes frères, ne jurez ni par le ciel ni par la terre, n'usez d'aucun autre serment. Que votre oui soit oui ; que votre non soit non, afin que vous ne tombiez pas sous le jugement.

Partie d'un rejet du serment, mais vivant, au moins depuis l'époque carolingienne, au sein d'une société fondée sur lui, l'Église lui avait effectivement accordé une place toujours croissante, consciente que son usage était trop fréquent et trop marqué par la foi pour être négligé. Toutefois, et bien que l'interdiction absolue de jurer fût toujours condamnée comme une croyance hérétique, l'Église romaine tenta de réduire la contradiction entre la littérarité évangélique et sa propre pratique. Elle continua à contrôler le serment tout en limitant son recours aux affaires importantes et au domaine des institutions politiques et ecclésiastiques, dont il soutint, au cours des siècles suivants, tout l'édifice[2].

La *Vie de saint Louis* ne présente certes pas de réflexion élaborée sur le sujet, mais nombre de situations décrites, de micro-récits, voire de simples allusions

1. Voir André Vauchez, « Le refus du serment chez les hérétiques médiévaux », *Le Serment. Théories et devenir*, volume 2, édité par Raymond Verdier, Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 257-263.

2. Suivant A. Vauchez qui reprend l'analyse de P. Prodi, elle en fit même un instrument de construction et de domination de la société chrétienne : « la force de la nouvelle coercition dérivée du serment, garanti et contrôlé par l'Église romaine, était destinée non seulement à écraser les hérésies mais à soutenir, au cours des décennies et des siècles suivants, tout l'échafaudage politique et ecclésiastique de l'Occident ». A. Vauchez, art. cit., p. 263.

sont à relier aux tendances idéologiques majeures à l'œuvre dans la culture et dans la société du XIIIe siècle et expriment souvent un certain embarras. L'œuvre se fait à bien des égards le reflet de la voie moyenne suivie par l'Église, en s'attachant à distinguer parmi les pratiques du serment l'essentiel et l'accessoire, mais chacune d'elles confirme la gravité de l'affirmation qu'il sacralise.

À l'articulation du laïque et du religieux, du juridique et de l'éthique, la parole jurée fonde l'ensemble de la structure politique, où elle remplit deux fonctions principales : présider à l'instauration et au respect des relations sociales et garantir la vérité par l'invocation du nom divin ou par celle des puissances supérieures. Dans la *Vie de saint Louis*, « jurer sur sains », « être tenu par serement », « demander par serement » ou encore « avoir couvent par serement » est un signe incontestable d'incorporation et d'assujettissement, qui crée les liens de dépendance et engendre un corps social[1]. Il est légitime que Joinville, vassal de Thibault de Champagne, ne prête pas serment d'allégeance au roi Louis IX[2], et que les chevaliers du Temple et de l'Hôpital refusent, par fidélité aux engagements pris lors de leur entrée dans l'ordre, de livrer aux Sarrasins les châteaux d'outre-mer et les biens en leur possession[3]. Mettant en jeu les valeurs essentielles de vérité, le serment collabore aussi naturellement à la réforme des dernières années du règne de Louis IX, énoncée dans ce que l'on nomme « la grande Ordonnance » en raison de l'ampleur et de l'importance des mesures qu'elle édicte. La citation intégrale du texte des *Grandes Chroniques*, dont s'inspire directement Joinville, et où sont énumérées les clauses des serments réclamés par le roi à ses fonctionnaires, fait de cet engagement collectif le pacte fondateur d'une nouvelle société[4]. Le serment est là pour corriger les petitesses des hommes et les doutes qui planent sur leur probité, il est la trace de la référence divine dans la vie de la cité et répond au souci de saint Louis de purification et d'austérité. Pour Jacques Le Goff, le roi tente de racheter l'échec de la croisade, « en faisant régner ici-bas la justice dans la perspective de l'accomplissement des "derniers temps" », et en promouvant « une cité terrestre évangélique[5] ».

Dans les domaines qui ne sont pas d'ordre politique, le recours au jurement reste en revanche soumis au poids de l'interdit évangélique. En témoigne une brève anecdote qui donne, plus encore que les usages légitimes du serment, la mesure de l'essence sacrée de celui-ci. Intervenant dans une querelle entre deux de ses chevaliers, Joinville les chasse de sa maison en prenant, suivant la formule consacrée, Dieu à témoin : « Or hors de mon hostel, car, si m'aïst Dieu, avec moy ne serez vous ja mez ! » (§ 567). Malgré l'intercession du connetable de France, Gilles le Brun, il ne peut revenir sur sa décision, car le religieux, pris pour juge de

1. Sur les occurrences de ces formules juratoires, voir les § 104, 114, 139, 154, 336, 343, 370, 381, 505, 694-701.
2. Voir § 114 : « [...] je ne voz faire point de serement, car je n'estoie pas son home. »
3. Voir § 139, où les Templiers disent : « nous estions tenus par nos seremens. »
4. Voir les § 694-719.
5. Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 213.

l'affaire, refuse de le délier de son serment (§ 568). Tirant la leçon de sa malheureuse expérience, l'auteur engage alors son lecteur à ne pas jurer à la légère : « Et ces choses vous moustré je pour ce que vous vous gardés de fere serement que il ne couvieingne faire par reson. » (§ 568) Par delà le rejet des serments imprudents, est soulignée la gravité de la parole jurée, qui, en dépit de la ténuité de la formule employée, engage totalement celui qui jure et reste un acte religieux à caractère performatif puisqu'elle appelle Dieu à intervenir. Loin d'être anodin, le serment irréfléchi et prêté pour des choses vaines est une offense faite à Dieu, une injure qui s'apparente au juron, ce « vilain serment » prononcé lui aussi sans nécessité ni obligation et que le roi punit très sévèrement [1]. Aussi est-il notable que, pour appuyer la vérité de ses dires, Joinville préfère toujours au grave serment la simple promesse [2], et que saint Louis, fidèle au modèle évangélique, se contente d'affirmer la sincérité de sa parole :

> Je fu bien .XXII. ans en sa compaignie que onques Dieu ne li oÿ jurer, ne sa Mere ne ses sains ; et quant il vouloit aucune chose affermer, il disait : « Vraiement il fu ainsi », ou « Vraiement il yert ainsi ». (§ 686)

Justifié par la gravité des circonstances ainsi que par le devoir de libérer le roi et les croisés d'une captivité ignominieuse, le serment qui confirme les engagements avec les Sarrasins ne tombe certes pas sous un interdit quelconque et ne fait l'objet d'aucune réserve. Pourtant, même si le fait que deux sociétés, deux cultures, deux religions différentes s'engagent à respecter les obligations d'un accord prouve que le serment appartient à un fonds qui leur est commun, traiter avec des Musulmans a dû poser un problème au saint roi, précisément parce que les serments échangés ne mettent pas en jeu les mêmes valeurs sacrées et n'invoquent pas le même dieu témoin et dépositaire de la parole [3]. Selon Marie-Thérèse d'Alverny, Louis IX ne paraît pas avoir souhaité acquérir une connaissance approfondie de l'Islam et partage les vues assez simples de ses contemporains [4]. Si les Sarrasins ne sont pas pour lui des païens, ils restent des ennemis de la foi, avec qui aucune compromission n'est possible, et ce qu'il sait de Mahomet et du Coran lui semble relever de l'impiété, voire de la sorcellerie [5]. Les sentiments de Joinville, plutôt curieux des

1. Selon Joinville, le roi ne manque ni de condamner, dans les enseignements qu'il donne à son fils, ce jurement d'outrage (§ 753) ni de punir les blasphémateurs, coupables de lèse-majesté divine (§ 685). Quelques années avant la dernière croisade, une ordonnance de 1268 ou de 1269 interdit et réprime le « vilain serment ». Voir J. Le Goff, *op. cit.*, p. 239.

2. Voir les § 18, 631.

3. Saint Augustin avait abordé le problème dans la correspondance avec Publicola, chrétien tourmenté par la question des contrats sanctionnés par un serment quand le partenaire est un païen qui jure par ses dieux. Il redoute qu'ils n'introduisent des ferments dangereux dans l'univers chrétien.

4. d'AlvernyM.-T., « La connaissance de l'Islam au temps de saint Louis », *Septième centenaire de la mort de saint Louis*, Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970), Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 235-246.

5. Le chroniqueur anglais Matthieu Paris, qui rapporte l'entretien de saint Louis avec le soudan de Babylone au cours de la captivité de 1250, place dans la bouche du roi les propos suivants : « Je ne puis

réalités orientales[1], sont en règle générale plus contrastés, néanmoins la manière dont il met en scène l'épisode des serments échangés témoigne de la méfiance que lui inspirent les négociations.

## Mise en scène du serment

Le terme de mise en scène est en l'occurrence impropre. Le texte de la *Vie de saint Louis* contredit en effet l'essence même du serment qui est un acte formel en gestes et en paroles, et qui est d'abord une scène publique où il se donne à voir et à entendre ; aussi est-il généralement pensé comme un spectacle dans les textes romanesques du Moyen Âge. Joinville en revanche se borne à qualifier l'action et semble jouer volontairement d'un art de l'ellipse, tant le tableau qu'il brosse est lacunaire. Les repères temporels comme les attaches spatiales sont à peine indiqués ; les personnages mis en présence sont juste nommés, seule la mention des interprètes qui ont présidé au choix des clauses rappelle que les deux parties ne partagent ni la même culture ni la même religion[2]. Enfin l'appareil externe et objectif des pratiques juratoires est inexistant, qu'il s'agisse des gestes exécutés par les jureurs ou des objets indicateurs, livres sacrés ou reliquaires, convoqués comme garants de la parole et témoins des forces surnaturelles[3].

Il est vrai que le récit n'est pas celui d'un témoin oculaire. Mais on peut considérer que l'absence de *locus* sacral, de cadre rituel est volontaire, qu'elle ressortit à une tactique visant à retirer à la scène sa solennité et à vider les engagements contractés de leur sens, ce que confirme, nous le verrons, le choix des clauses. À moins qu'il ne faille voir dans les lacunes du texte l'expression d'un rejet de la fascination magico-religieuse exercée par les objets sacrés, rejet qui représente un facteur d'une importance capitale pour l'histoire de la religion. Les Pères de l'Église et les canonistes, sans les condamner totalement, ont travaillé en effet à réduire le prestige

assez m'étonner que vous [...] ajoutiez foi à cet enchanteur de Mahomet, qui commande et permet tant de choses déshonnêtes. En effet, j'ai regardé et examiné son Alcoran — et je n'y ai vu qu'ordures et impuretés. » Matthieu Paris, *Chronica majora*, VII, 506-507. Cité par D. O'Connell, *Les Propos de saint Louis*, *op. cit.*, p. 82. Mahomet joue un rôle dans les spéculations apocalyptiques comme précurseur de l'Antéchrist. Dans l'*Apologie* du christianisme, texte composé au début du xe siècle par un chrétien arabe et qui constitue une source d'informations sur l'Islam, il est présenté comme un faux prophète, plus pervers qu'aucun hérétique. Voir M.-T. d'Alverny, art. cit., p. 240.

1. Voir les § 444-448.

2. Les mendiants à vocation missionnaire avaient commencé à promouvoir l'étude de l'arabe, tenus d'apprendre la langue du pays où ils sont envoyés. Selon Joinville, il semble que ce soient des Dominicains qui aient servi d'interprètes à saint Louis, en particulier Ives le Breton et un certain Nicole d'Acre dont on ne sait rien. Sur les interprètes, voir Marie-Thérèse d'Alverny, art. cit., p. 238.

3. Les serments sur les corps saints étaient alors les plus fréquents et les plus considérés. Voir François Billacois, « Le corps jureur : pour une phénoménologie historique des gestes du serment », dans Le *Serment, Signes et fonctions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 93-100.

des rites et la valeur toute en extériorité de leur enchaînement symbolique, pour valoriser l'importance de l'intériorité morale et de la volonté bonne [1].

Cette hypothèse est corroborée par une stratégie discursive qui contribue elle aussi à contenir les ressources magiques de la parole. Aucune accumulation de garanties sacrées ne vient fortifier le jurement, aucun principe transcendantal, qui fait généralement l'objet d'un appel codifié expressément formulé, n'est mis en jeu par les pactisants : le verbe « jurer » concentre à lui seul les vertus de cette parole de puissance qu'est le serment. Alliée à l'absence de jurement *corporaliter praestitum*, la ténuité de l'expression coupe court à tous les subterfuges, peut-être pour laisser apparaître, comme par transparence, l'intériorité morale [2]. On peut mesurer ainsi l'écart entre la *Vie de saint Louis*, œuvre qui prétend à la véridicité, et les textes romanesques où le flou du langage, l'équivoque des mots peuvent être une échappatoire et où la vérité n'est jamais qu'affaire de langage [3]. Le *Tristan* de Béroul est, à cet égard, l'œuvre la plus représentative : le serment prêté par Iseut est un objet de manœuvres et un auxiliaire de la ruse, les procédés qu'il met en œuvre étant là pour confirmer une vérité pervertie.

Chez Joinville, le prononcé du serment laisse d'autant moins de prises à l'habileté juratoire que la parole qui lie le jureur au jurataire et à une puissance supérieure est neutralisée par le recours au discours narrativisé. Le choix de cette forme réduit encore la dimension théâtrale de la scène, mais s'agissant de serments mutuels, le texte reproduit la complémentarité et la réciprocité des engagements, en en citant successivement les clauses, en particulier les risques encourus par le parjure. D'autre part, suivant une rhétorique persuasive et un souci de dramatisation, l'expression littérale des imprécations enferme le formulaire du serment dans un code stylistique conventionnel et recourt à des figures logiques déterminées, le caractère rituel de la formulation garantissant en grande partie l'efficacité de la parole jurée. La séquence se décompose en deux parties où les termes se répondent : « Les seremens que les amiraus devoient fere au roy furent devisez et furent tiex que se il ne tenoient au roy les couvenances que il feussent aussi honni comme cil [...] » (§ 360) étant repris par « le serement que [les amiraus] voulaient avoir du roy, qui fut tel [...] que, se le roy ne tenoit les couvenances aus amiraus, que il feust aussi honni comme le crestien qui... » (§ 362).

La forme qui se détache est celle de l'implication logique, ou proposition conditionnelle, du type *si... alors*, identifiant le serment à une « auto-malédiction

1. Ils déclarèrent inutile tout l'aspect magico-ritualiste hérité des serments païens, qui impliquaient de toucher un objet sacré. Voir F. Billacois, art. cit., p. 96-97.

2. Voir Gérard Courtois, « Le serment : du désenchantement du monde à l'éclipse du sujet », *Le Serment, Théories et devenir*, vol. 2, *op. cit.*, p. 3-33. Dieu qui méprise la duplicité prend en vue l'intention, aussi bien de la partie qui reçoit que de la partie qui prête. Il déteste et repousse l'art des tromperies verbales.

3. Voir Christiane Marchello-Nizia, « De l'art du parjure : les "serments ambigus" dans les premiers romans français », *Argumentation* I, by D. Reidel Publishing Company, 1987, p. 397-405.

conditionnelle[1] ». Introduit sous une forme négative, *l'antécédent* porte sur la non-exécution de la promesse, quant au *conséquent*, il est exprimé par une comparaison, autre figure type du serment qui actualise le sème de solennité et de sacralité, suivant un phénomène de ressemblance ou de contiguïté. Dans les deux cas, le comparant est un humain, marqué au coin de l'infamie, comme l'indique le participe « honni ».

En dépit de cette présentation en miroir, la symétrie n'est pourtant que formelle. Les Musulmans jurèrent que s'ils ne respectaient pas leur serment :

> que il feussent aussi honni comme cil qui par son pechié aloit en pelerinage a Mahommet a Maques sa teste descouverte, et feussent aussi honni comme cil qui lessoient leur femmes et les reprenoient aprés. De ce cas ne peuent lessier leur femme [...], que jamez la puissent ravoir se il ne voit un autre homme gesir a li avant que il la puisse ravoir. Le tierz serement fu tel [...] que il feussent aussi honnis comme le Sarrazin qui manjue la char de porc. (§ 360-361)

Jacques Monfrin a montré que ces engagements ne correspondent à rien du point de vue des Sarrasins[2]. Si la troisième clause concerne l'interdit alimentaire auquel le Coran soumet les Musulmans, la première n'est qu'une projection d'actes religieux conçus à l'occidentale et véhiculant des concepts et des rites qui puisent dans la tradition chrétienne : le pèlerinage à La Mecque est ici assimilé au pèlerinage chrétien, quant à l'*ihram*, vêtement traditionnel des pèlerins, il ne couvre pas la tête. La deuxième, qui renvoie à la pratique du *tahli*, porte sur une question d'intérêt mineur, et le bref commentaire qui l'accompagne traduit une méconnaissance et un profond mépris de la culture islamique : ce précepte destiné à prévenir l'abus des divorces étant présenté comme un acte immoral, voire comme une insanité[3].

Le roi en revanche ne pouvait que se sentir engagé par les « couvenances » réclamées par les Sarrasins, car la damnation est le châtiment du parjure[4] :

> se le roy ne tenoit les couvenances aus amiraus, que il feust aussi honni comme le crestien qui renie Dieu et sa Mere et privé de la compaingnie de ses .XII. compaingnons, de touz les sains et de toutes les saintes. (§ 362)

Des traits stylistiques confirment l'inégalité du contrat. Du côté sarrasin, la parole jurée se décline en trois clauses — Joinville parle d'ailleurs des « seremens » et

1. Voir Nello Zagnoli, « Figures et logique du serment », dans *Le Serment*, vol. 2, *op. cit.*, p. 137-214.

2. Elles sont pour lui l'expression d'une incompréhension ou d'erreurs dues peut-être à des traducteurs de mauvais conseil. Voir J. Monfrin, art. cit., p. 264-267.

3. Selon la loi de Mahomet, celui qui a répudié sa femme ne peut la reprendre avant qu'elle ne se soit remariée et qu'elle ait consommé son mariage. Jacques Monfrin fait remarquer la grossièreté de la formulation de Joinville quand il parle de la consommation du mariage. Le « voir gesir » lui rappelle notamment un passage de la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* de Raymond Lull. Voir J. Monfrin, art. cit., p. 265.

4. D'après J. Monfrin, les Sarrasins étaient bien renseignés sur la religion chrétienne, sans doute par les chrétiens qui se parjuraient. Art. cit., p. 266.

précise qu'ils sont « devisez » — et elle s'éparpille en garanties dérisoires qui la désacralisent. De l'autre, elle a l'unicité et la pureté d'un engagement total qui, faisant appel aux forces supérieures, ne peut ni se dissocier ni se décomposer, et dont le caractère indéfectible est accentué par l'usage du présent qui, remplaçant l'imparfait d'éventualité, réalise l'action dans le temps même du discours. À cet égard, il existe une parfaite adéquation entre le refus du roi de payer une rançon pour sa libération et son serment indivisible, inquantifiable, donc incorruptible.

Joinville accuse encore le trait par des précisions que ne mentionnent ni les documents hagiographiques ni la lettre écrite par saint Louis [1]. Selon lui, les Sarrasins n'exigèrent pas seulement du roi que, en cas de parjure, il renie Dieu et sa loi, mais aussi que

> il feust aussi honni comme le crestien qui [...], en despit de Dieu, crache sur la croiz et marche dessus. Quant le roys oÿ ce, il dit que, se Dieu plet, cesti serement ne feroit il ja. (§ 362)

Le reniement gagne en réalité, il s'incarne en des actes qui étaient exactement ceux que devaient accomplir les chrétiens renégats pour garder la vie sauve, ou encore ceux que les Musulmans eux-mêmes pratiquaient en signe de profanation [2]. Joinville fut peut-être le témoin de scènes semblables [3] ; quoi qu'il en soit, les données qu'il apporte ont le mérite d'entrer en résonance avec une conception de la parole qui traverse son œuvre tout entière et, au-delà, de fixer l'essence même de l'acte juratoire. On peut lire dans le refus du roi autant la crainte de prononcer une

1. Voir *Une Œuvre nouvelle de Guillaume de Saint-Pathus*, H. François Delaborde, Paris, 1902, § 10, p. 18. *Hanc soliditatem constancie habuit beatus Ludovicus ; nam ultra mare captus, dum Sarraceni interfecto soldano suo, cruentatos adhuc gladiolés tenentes, intendendo mortem, juramentum de servando pactum quod cum soldano habuerat exigerent, implicantes quod Christum negaret et fidem, si contra veniret, horruit rex beatus et in vera fide firmus et stabilis respondit voce libera : « Nunquam sum hoc facturus ». Et cum furerunt infidèles, nam similem conditionem in jurando se servaturos pactum quod ad eum soldanus habuerat exacti adjecerant, dicentras suis tam clericis quam laicis qui aderant quod secure illud poterat dicere, cum pactum omnino servare proponeret, dixit beatus : « Tantum horreo verbum illud etiam sub condicione audire quod nequaquam possem illud verbo exprimere. » Nutu itaque divino flexi peperce-runt sibi Sarraceni de hac condicione, constanciam suam admirantes plurimum.* La version donnée par Guillaume de Nangis est la suivante : « Au traitier de la pays et des trives voudrent li Sarrazins que li roys Loys deist et meist ès lettres de la confirmation, que il renvoi Dieu et sa loy se il aloit encontre les convenances dessus dites ; et il renoyoient Mahomet et leur loy aussi se il faisoient encontre. » Voir Guillaume de Nangis, *Vie de saint Louis*, dans *Historiens des Gaules et de la France*, Paris, Imprimerie royale, p. 381. Dans les *Grandes Chroniques de France*, où l'on trouve une biographie de saint Louis faite, en particulier, à l'aide de l'ouvrage de Geoffroi de Beaulieu, il est dit : « Il meist en ses letres qu'il renioit Dieu, le fiuz de la Virge, s'il ne tenoit couvenant en leur letres qu'il renieroient Mahomet et sa loy et toute sa puissance s'il faisoient rienz encontre les couvenances desus distes. » Voir *Les Grandes Chroniques de France*, tome VII, (Louis VIII et saint Louis), Paris, Champion, Jules Viard.

2. Guillaume de Nangis raconte qu'une fois que les « mauves Sarrazins » eurent fait prisonniers les Français, « si leur distrent moult de reproches et de laidures, et craschoient sus le signe de la croiz sainte et la défoulerent az piez devant nostre gent ou despit de Nostre Seigneur Jhesus Crist. » *Les Grandes Chroniques de France*, tome X, *op. cit.*, p. 79.

3. Il le suggère du moins au § 334.

parole blasphématoire (péché qu'il condamne fortement, on l'a vu, et qui lui fait horreur) qu'une extrême attention à la puissance des mots, au verbe. Pour le saint Louis de Joinville, les mots ont un poids, une sonorité et même une saveur[1]. Or, dans le cadre du jurement, leur puissance se voit démultipliée, car le serment n'est pas seulement, pour reprendre les termes de Benvéniste, un « rite oral » qui solennise et renforce la parole, mais il est un acte de parole à part entière qui accomplit le fait qu'il décrit[2]. La formulation de la sanction escomptée joue en quelque sorte le rôle d'un commencement d'exécution, comme si le verbal pouvait anticiper le matériel. Dans le texte de Joinville, les paroles n'ont pas été rendues, il est vrai, au discours direct, mais le refus du roi de les prononcer leur fait acquérir un caractère performatif. En s'abstenant de jurer, saint Louis fait plus que souligner la gravité d'un engagement pris sous serment, il reconnaît que les mots ont une efficacité propre, qu'ils sont porteurs de la réalité du châtiment.

## Serment suspendu, serment détourné

À ce point du récit, l'épisode du serment trouve un prolongement inédit dans une scène d'une extrême violence. Pour tenter d'arracher son consentement, les Sarrasins menacent le roi de la torture et, devant son obstination, s'emparent du patriarche de Jérusalem, venu sur les lieux en conciliateur, et le molestent. L'acte juratoire évolue en une adjuration ; le patriarche, soumis à la torture, va sommer le roi de jurer au nom de la divinité en donnant son âme en gage :

> Sire, pour Dieu jurez seurement, car je prens le pechié sus l'ame de moy du serement que vous ferez, puis que vous le beez bien a tenir. (§ 365)

La version de Joinville diffère là encore très sensiblement de celle des hagiographes et biographes du roi, qui, s'ils rappellent la constance de saint Louis face aux menaces, ne mentionnent pas le rôle de médiateur et d'otage joué par le patriarche[3]. Il est donc tout à fait remarquable que Joinville, qui n'assista pas aux négociations, il faut le rappeler, ait ajouté une scène dont la présence engage à se demander si elle n'est pas un effet de rhétorique légué par les modèles religieux. Elle ne déparerait pas en effet une passion de martyr, tant elle s'élabore selon les conventions du genre, conditionnée qu'elle est par l'arrière-plan du reniement envisagé et la vocation du roi au martyre[4]. Le choix de l'appellatif « païens », appli-

1. Voir les § 33 et 560.

2. Benvéniste É., « L'expression du serment dans la Grèce ancienne », *Revue de l'Histoire des religions*, 1947-1948. Cité par Simone Lecointre, « Ma langue prêta serment », *Le Serment*, vol. 1, *op. cit.*, p. 5-22, ici, p. 8.

3. Guillaume de Saint-Pathus ajoute, sans plus de détails, que tous ceux qui entouraient le roi, religieux ou laïcs, l'exhortèrent à prêter serment. Pour la citation, voir la note 29. Les historiens contemporains minimisent d'ailleurs la réalité des risques encourus par le roi. Pour Jean Richard, par exemple, on « aurait menacé le roi de le mettre à la torture ». Voir Jean Richard, *Saint Louis*, Paris, Fayard, 1983, en particulier les pages consacrées à la captivité et à la libération du roi, p. 232-241, ici, p. 234.

4. Voir J. Le Goff, *op. cit.*, p. 744 et ss.

qué pour la première fois aux Musulmans — terme qui désigne dans les *Vies de saints* les persécuteurs des Chrétiens — , ainsi que le statut religieux du patriarche, le plus haut représentant de l'Église à Jérusalem, sont à cet égard significatifs de l'évolution de la situation et de son appréciation. Ce n'est plus tant la dimension politique des faits qui est prise en compte que leur dimension religieuse, et cette distinction est stylistiquement marquée. Car, s'il est difficile de trancher quant à la véridicité des faits, il est indéniable que la scène, qui est alors brossée, rompt par son écriture avec le froid et plat exposé qui précède. Tout ce qui aurait pu nourrir la narration du rituel des serments s'est déplacé sur un autre spectacle : des pans de décor sont dressés, des personnages s'animent et prennent la parole, le rythme se précipite. Conformément au modèle des *Passions*, l'éclairage porte sur le patriarche, placé au centre de la scène, et sur ses bourreaux. Rien de ce qui constitue la phase préparatoire du martyre ne manque, ni les instruments de torture ni les vexations, et tout concourt à susciter l'intérêt et l'inquiétude : la victime est attachée au poteau d'une tente, des courroies lui lient les mains et blessent si fort sa chair que « les mains li furent aussi enflees et aussi grosses comme sa teste, et que le sanc li sailloit parmi les mains » (§ 365), et un Sarrasin menace de lui faire voler la tête sur les genoux du roi (§ 364).

Ce qui relevait de la parole évolue donc en une cérémonie barbare où le sang de la victime immolée vient sceller les accords, comme pour rappeler qu'il n'y a pas de serment sans participation du corps, pas de verbe sans incarnation. Car, paradoxalement, cette scène de martyre nous ramène bien aux clauses de la prestation, elle en est l'émanation et l'illustration, mais sur un mode majeur, et procède d'une série de déplacements, qui s'articulent autour de la personne du patriarche, figure de substitution à plusieurs titres. Par son martyre, le patriarche de Jérusalem prend sur lui des souffrances destinées au roi, dont le corps reste intouchable ; en acceptant sur son âme la responsabilité du serment du roi, c'est-à-dire en acceptant d'être damné, il assume le rôle du jureur. En outre, en appelant saint Louis à jurer sous forme de malédiction conditionnelle, il tient celui des jurataires ; de ce point de vue, serment et adjuration sont en miroir. Enfin, son martyre est ennobli par des traits christologiques. Le mât où il est attaché, le sang qui coule de sa blessure sont les marques d'une passion, qui certes ne peut prétendre égaler celle du Christ, mais qui reproduit en acte le serment blasphématoire réclamé par les Musulmans : le corps du patriarche est bafoué et avili, comme l'est, lors des reniements, la Croix du Sacrifice.

Saint Louis, qui a refusé de jurer sur la Croix, va-t-il accepter de le faire sur le corps supplicié du patriarche ? Précisons que le chantage auquel il est soumis ne peut le disculper, au regard de la foi, de prêter serment, car, suivant les canonistes, même sous la contrainte, l'obligation qui le lierait à Dieu resterait valide, la dimension verticale de la parole jurée prédominant sur sa dimension horizontale [1].

1. À l'époque de saint Thomas, les canonistes sont divisés quant à l'application des règles romaines

De fait, on ignore ce que décide le roi, car le texte escamote sa réponse :

> Je ne sai pas comment le serement fu atiré, mez les amiraus se tindrent bien a paié du serement le roy et des autres riches homes qui la estoient. (§ 365)

Joinville n'a pas adopté la solution d'un Guillaume de Saint-Pathus, pour qui les Sarrasins, impressionnés par le courage du roi et touchés par la grâce divine, le dispensent de prononcer le serment. Il a non seulement éludé le problème en invoquant son ignorance des faits, mais, montrant à l'œuvre son génie créateur, il a substitué au jurement une scène de martyre dont la fonction est, en quelque sorte, de faire diversion. En bon religieux, Guillaume de Saint-Pathus imagine qu'il s'est produit une sorte de miracle et suggère une possible « conversion » de l'ennemi ; en magicien de la parole, Joinville « convertit » une scène en une autre, prenant sa revanche d'écrivain sur l'écriture des serments, qu'il ne pouvait transformer en spectacle sans risquer d'en trahir l'essence sacrée.

Cette tension entre violence et parole jurée se retrouve d'ailleurs par la suite dans une scène qui permet d'éclairer notre propos. Lors du paiement de la rançon, il manque une somme que Joinville propose au roi d'aller emprunter lui-même au Trésorier du Temple, dépositaire des biens des croisés. Le Commandeur refuse, alléguant qu'il s'est engagé sous serment à ne remettre l'argent qu'à ceux qui lui en ont fait le dépôt. Mais, après « de dures paroles et de felonnesses », le Maréchal du Temple calme la dispute en prônant une solution qui est un bel exemple de casuistique : « ce nous ne vous en voulon prester, que vous en preignés [...] et vous en ferés vostre volenté. » (§ 382). Joinville, dont la faiblesse et la maigreur ne peuvent inspirer qu'une crainte dérisoire, menace alors le Trésorier d'une hache pour se faire remettre l'argent. En refusant de donner spontanément la somme manquante, les Templiers appliquent donc la règle de leur ordre, mais en prétendant se soumettre à la force, ils restent fidèles à leur parole. Comme pour les serments, la situation se règle par un tour de passe-passe, où le recours à la violence est un faux-semblant qui permet aux jureurs de sauvegarder leur intégrité et la lettre de la loi.

De la même façon que le jeune chevalier Joinville a aidé le roi à payer la rançon — « "Sire, sire, esgardés, lui dit-il en revenant avec l'argent, comment je sui garni !" Et le saint home me vit moult volentiers et moult liement. » (§ 385) — , bien des années plus tard, le vieil écrivain Joinville a évité au saint roi le déshonneur d'un serment blasphématoire grâce à l'insertion d'une scène de martyre bien faite pour frapper la sensibilité de ses lecteurs et les détourner du propos initial. Par cette ruse, il ne livre pas le fin mot de l'histoire, ou plutôt, il le livre plus tard, à la fin de son livre, par la voix de Jean de Samois. C'est lui qui, dans son

aux serments. Voir G. Courtois, art. cit., p. 12-13. « Certains pensent que le serment ne peut jamais devenir un lieu d'iniquité ; d'autres, plus nombreux, arguent que la violence n'abolit pas la volonté et concluent au caractère obligatoire des serments extorqués par la crainte ».

sermon, annonce que le roi n'a pas prêté serment aux Sarrasins, mais qu'il s'est engagé envers eux par une simple promesse :

> vous weil je dire que il fu si loiaus car envers les Sarrazins vot il tenir couvenant aus Sarrazins de ce que il leur avoit promis par sa simple parole. (§ 764)

Effectivement, contrairement aux Sarrasins qui en dépit de leurs serments se parjurèrent, saint Louis est resté fidèle à ses engagements, respectueux de la parole évangélique qui veut que le simple oui soit oui, le non non. L'hommage final, qui lui est rendu et qui repose une fois encore sur le témoignage de Joinville, remplit le vide laissé par la narration et dans le même temps, il en redouble le sens : l'occultation du serment ayant déjà, par le truchement de l'écriture et grâce à elle, permis au roi de réaliser cet idéal chrétien.

# Le motif du don contraignant dans les romans de Tristan

*Jean-Marc* Pastré
*Université de Rouen*

La matière de Tristan contient pour le moins deux grands épisodes qui relèvent du motif fameux du don contraignant, le *rash boon* ou la *rash promise*, la promesse inconsidérée avec laquelle les critiques anglo-saxons ont été très tôt familiarisés par leurs études de la littérature celtique. Le premier de ces deux épisodes, le combat contre le géant Urgan, n'appartient qu'à la « version courtoise ». Le second, celui de la harpe et de la rote, semble avoir appartenu aussi à la version commune, car la *Folie de Berne* fait allusion à un épisode dans lequel Tristan a libéré Yseut des mains d'un certain Gamarien qui l'avait enlevée, *qu'il en mena* [1]. Comme on le suppose, ce personnage serait le même que le Guimarant que ce même texte cite quelques vers plus loin : Tristan, en se portant au secours d'Yseut, avait coupé le poing de Guimarant (v. 400-403).C'est donc un combat singulier qui dans la version commune aurait permis à Tristan de délivrer Yseut, ce que peut-être le *Roman de Tristan en prose* confirme, puisque Tristan affronte aussi en combat singulier son rival Palamedes, qui a obtenu par un don contraignant d'emmener la reine ; l'épisode reproduit encore la ruse tristanienne de la harpe et de la rote, car Yseut interrompt le combat, obtient à son tour de Palamedes une promesse inconsidérée et envoie ce dernier saluer de sa part Guenièvre [2]. En comparant les épisodes de Tristan contre Urgan et de Tristan harpeur, nous tenterons de dégager l'une des strates de la matière tristanienne. Précisons aussitôt que ce rapprochement ne semblait pas incongru aux médiévaux : dans la *Saga*, Urgan conseille à Tristan de ne pas le prendre pour l'Irlandais qui enleva Yseut [3], ce que fait encore le géant de Gottfried [4], le trait appartenant manifestement à leur source commune, le *Tristan* de Thomas de Bretagne.

1. *Folie de Berne*, v. 390-393, in *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, Paris, Gallimard, 1995, p. 255.
2. *Le Roman de Tristan en prose*, éd. R.L. Curtis, vol. 2, Leiden, 1976, par. 394-512.
3. *Tristrams Saga ok Isondar*, éd. et trad. par E. Kölbing, Heilbronn, Henninger, LXII.
4. Gottfried de Strasbourg, *Tristan und Isolde*, éd. F. Ranke, Dublin/Zurich, Weidmann, 1930, v. 16003-16008.

La *Saga* évoque rapidement l'épisode du combat de Tristan contre Urgan. Le géant prélève chaque année sur un duché de Pologne un tribut, le dixième du cheptel. Tristan se propose de délivrer le duc de cette servitude et demande ce que ce dernier lui donnera en récompense, *hvat vili ther gefa mer i umbun* ? (LXII. Le duc lui répond que Tristan s'y gagnera tout ce qu'il voudra et choisira, *that er ther sjalfum likar ok thu vilt kosit hafa*. Le duc confirme par serment sa promesse devant toute sa cour, *ok vil ek trufesta ther thenno formala fyrir hirdh minni allri er her er nu* ! Chez Gottfried, Tristan demande de même au duc Gilan quelle sera sa récompense pour le même exploit, *waz welt ir mir ze lone geben* ? (v. 15944). Le duc lui donnera tout ce qu'il désire, *ich sol iu geben, /swes ir gemuotet* (v. 15954-955), et lui donne sa parole en lui tendant la main, *er bot im triuwe unde hant* (v. 15957). Une fois l'exploit accompli, Tristan obtient le chien magique, que le duc, dès la *Saga*, cède à regret, car il aurait préféré donner au vainqueur la moitié de ses terres et la main de sa sœur. Le Tristan de Gottfried rappelle de même à Gilan son engagement et ce qu'il lui a solennellement juré, *der triuwen unde der sicherheit* (v. 16219), *unde alse ir lobelet wider mich* (v. 16221). Malgré ses réticences et la même proposition de partage, le duc tient sa parole, *so loese ich mine warheit* (v. 16242), insistant sur le fait qu'il ne veut ni tromper ni duper Tristan (v. 16244-245).

L'enjeu de ce combat est dans la récupération du bétail enlevé et l'obtention du chien Petitcrû. Or le motif du rapt du bétail n'est pas neutre. Les littératures et récits mythologiques de l'aire indo-européenne, que ce soit du côté de l'Inde védique des Grecs, des Romains ou des Celtes, donnent communément à ce motif une signification mythique. L'archétype du motif se trouve dans le *Rig Veda*. Le dieu de la guerre, Indra, généralement relayé par son champion Trita, est le berger d'un troupeau de vaches célestes. Le monstre Vritra, qu'il combat récit après récit sous toutes ses formes, attire à lui le troupeau et le recèle en son antre. S'apercevant de la fraude, Indra poursuit le brigand, force l'entrée de sa caverne, le frappe des coups répétés de sa foudre et ramène les vaches, dont le lait tombe à flots sur la terre. L'arrière-plan météorologique et thériomorphique des mythes de l'Inde veut en effet que l'issue du combat contre le monstre soit la libération des eaux ou, selon les cas, celle de la lumière, symbolisée par les vaches et leur lait. Les vaches sont en effet dans la mythologie védique la représentation consacrée des aurores et des eaux. On lit souvent, dans les formules relatives au combat d'Indra contre Vritra, que ce dernier avait « enveloppé » les eaux. En fendant les montagnes, c'est-à-dire les nuages, Indra fait couler les eaux, comparées à des vaches qui s'échappent ainsi de la retraite mystérieuse où le monstre les avait enfermées. Pour répandre les eaux, Indra use donc de la force ; c'est en combattant qu'il répand les torrents et les vaches, c'est-à-dire les eaux qu'il conquiert [1].

1. Bergaigne A., *La religion védique*, tome 2, Honoré Champion, Paris, 1963, p. 175-208. Voir aussi A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, K.J. Trübner, Strasbourg, 1897, p. 10. E. Siecke, *Drachenkämpfe.*

La libération des eaux et de la lumière ne s'accompagne certes par dans tous les hymnes védiques de la métaphore des vaches. Mais deux variantes du mythe font de la libération des vaches le thème même du récit. Il s'agit du combat d'Indra contre Vala et contre les Panis. Autre nom de démon, Vala, qui signifie « caverne », retient prisonnières les vaches : Indra les libère avec ou sans l'aide de Trita, en tuant Vala [1]. Le combat contre Vala est si proche du combat contre Vritra que la littérature post-védique dira de Vala qu'il était frère de Vritra [2], tout comme Urgan se réfère dans la matière tristanienne à Gandin. Mais le plus intéressant est pour nous l'autre version. Les démons Panis ont dérobé les vaches d'Indra. Ce dernier envoie alors sa messagère, Saramâ, laquelle traverse, pour aller les réclamer, les flots de la rivière céleste. La mythologie védique veut encore que la race humaine doive à Saramâ sa nourriture, le lait des vaches que Saramâ avait su retrouver avant qu'Indra vienne briser l'étable qui abritait le troupeau. Or cette Saramâ est une déesse, présentée sous les traits d'une chienne. Celle-ci en outre a deux petits nommés d'après elle, Sârameya ; l'un est Carvara, le sombre, et l'autre Cabala, le tacheté. Il est intéressant de noter que Sârameya est invoqué ailleurs comme dieu du sommeil et préservateur des maladies [3]. La reconquête des vaches rassemble ainsi Indra et une race de chiens merveilleux, dispensateurs de paix et de santé. Nous ne sommes plus très loin de la matière de Tristan [4].

Mais passons d'abord à la Grèce. Tout comme Indra, Héraclès réalise toutes sortes d'exploits, tous conformes toutefois à un modèle unique. Les comparatistes ont établi depuis bien longtemps que ce demi-dieu représentait en Grèce l'Indra du panthéon védique [5]. Le rapprochement était d'ailleurs ancien ; en Arménie, Moïse de Chorène comparait en effet dès les VIIe-VIIIe siècles la naissance et les hauts faits de Vahagn, le tueur de monstres issu d'Indra, avec la vie d'Héraclès [6]. De l'avis des plus savants, c'est, parmi les exploits d'Héraclès, le combat contre Géryon qui présente la plus claire des structures les plus anciennes des combats du héros contre les géants et les monstres [7]. C'est en effet dans ce combat que les contours de la donnée première et que la signification primitive du mythe, telle

*Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde*, J.C. Hinrich, Leipzig, 1907, p. 20. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, tome 2, M.H. Markus, Breslau, 1929, p. 142-187 et 206-208.

1. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 230-238. Macdonell, *op. cit.*, p. 159-160. K. Rönnow, *Trita Aptya. Eine vedische Gottheit*, A.B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, 1927, p. 93-105. A. Bergaigne, *op. cit.*, p. 319-321.

2. Gonda J., *Les religions de l'Inde*. Tome 1 : *Védisme et Hindouisme anciens*, trad. L. Jospin, Payot, Paris, 1962, p. 57-58.

3. Bréal M., *Hercule et Cacus, étude de mythologie comparée*, A. Durand, Paris, 1863, p. 93. A. Bergaigne, *op. cit.*, tome 2, p. 198.

4. Pastré J.-M., « Tristan, Hercule et Indra : les origines du rapt du bétail dans la matière tristanienne », Tristania XVII (1996), p. 71-84.

5. Voir surtout L. von Schröder, « Indra, Thor und Herakles », Zeitschrift für deutsche Philologie 76 (1957, 1), p. 1-41.

6. Schröder F. R., *Germanentum und Hellenismus*, C. Winter, Heidelberg, 1924, p. 12-14 et 21.

7. Schröder L. von, *op. cit.*, p. 57. M. Bréal, *op. cit.*, p. 70.

que l'Inde nous l'a transmise, ressortent le plus clairement. Hésiode fur le premier à faire connaître par sa *Théogonie* cette lutte symbolique d'Héraclès avec Géryon (v. 287-294). Ce dernier possède de riches troupeaux de bœufs et de vaches de nature fabuleuse, probablement dérobés par Géryon à Hélios. Sa demeure est placée, comme celle des Panis védiques, près de l'Océan, dans l'île d'Erythie. Géryon fait garder son bétail par le berger Eurytion et par le chien Orhtros, monstre à deux têtes, né de Typhon et d'Echidna. Géryon est lui-même un guerrier de taille gigantesque, pourvu d'un corps triple, de trois têtes et de six mains. Pour aborder dans l'île, Héraclès emprunte au soleil la coupe d'or sur laquelle le dieu parcourt sa carrière. Le monstre succombe sous les coups de flèches d'Héraclès, qui embarque avec lui le troupeau pour prix de sa victoire [1].

À l'Indra védique, gardien des troupeaux célestes, répond ainsi l'Héraclès grec, le bouvier divin. La conquête des troupeaux, la présence d'un chien merveilleux, l'association de ces deux thèmes a fait depuis bien longtemps rapprocher l'exploit d'Indra et celui d'Héraclès [2]. La linguistique comparée vient en outre corroborer les conclusions de la mythologie comparée. Le nom de Vritra, comme Max Müller l'avait déjà noté, se retrouve parfaitement conservé en grec sous la forme du nom du chien de Géryon, Orthros [3]. Le nom même de Géryon ou Geryoneus veut dire le hurleur, et Viçvarupa, le Tricéphale abattu par Indra, est appelé dans le *Rig Veda* le démon hurleur, *tuvirava* [4]. Mais la conquête des troupeaux de Géryon nous conduit à la conquête de Cerbère aux Enfers par le même Héraclès. Un autre berger avait averti Géryon du double meurtre du pâtre et du chien. Ce berger, Menoitès, était le pâtre d'Hadès, dont le chien n'était autre que Cerbère, le frère même d'Orthros. Les spécialistes s'accordent pour dire que l'épisode de Cerbère, plus récent que celui de Géryon, n'est qu'un doublet de ce dernier : la descente aux Enfers est ainsi une variante du voyage du même Héraclès vers Erythrée [5], et de même l'épisode d'Urgan réunit par syncrétisme le rapt du bétail et la conquête du chien. Les deux formes du même mythe mettent donc en scène le demi-dieu dans des combats qui l'opposent tantôt à un géant accompagné de son chien bicéphale, tantôt au frère tout autant bicéphale du même chien. Le nom de Cerbère, Kerberos, renvoie à son tour aux deux chiens issus de Saramâ, Carvara le sombre, et Cabala, le tacheté, tous deux renvoyant aux forme semblables de

1. Bréal M., *op. cit.*, p. 71-72. E. des Essarts, *Du type d'Hercule dans la littérature grecque depuis les origines jusqu'au siècle des Antonins*, B. Thorin, Paris, 1871, p. 19 et 47. R. Flacelière et P. Devambez, *Héraclès. Images et récits*, E. de Boccard, Paris 1966, p. 37. K. Kerényi, *Die Heroen der Griechen*, Rhein Verlag, Zurich, 1958, p. 179-187.

2. Schröder L. von, *op. cit.*, p. 57-67. M. Bloomfiled, *Cerberus, the Dog of Hades, the History of an Idea*, Paul, Trench, Trübner, Chicago-Londres, 1905.

3. Bréal M., *op. cit.*, p. 104.

4. Kerényi K., *op. cit.*, p. 179. Schröder L. von, *op. cit.*, p. 59-60.

5. Bayet J., *Les origines de l'Hercule romain*, E. de Boccard, Paris, 1926, p. 398. *Idem*, *Herclé. Étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule Étrusque*, E. de Boccard, Paris, 1962, p. 27. L. von Schröder, *op. cit.*, p. 85.

*Karbura*, *Karvura*, *Karvara*, *Karbara*, *çarvara*, *çabara*, issues de la racine *Karvara* ou *çabara*, signifiant tacheté[1].

Revenons à Tristan. Tout comme les monstres affrontés par Indra et par Héraclès, Urgan, le géant qu'affronte Tristan, a sa demeure située sur le rivage[2]. Dans sa descente aux Enfers, Héraclès ramène à la lumière un chien extraordinaire, issu d'un autre monde, dont le nom veut dire le tacheté, tout comme Tristan se gagne par son combat contre Urgan un chien merveilleux, venu d'un autre monde puisque donné au duc Gilan par une fée, une déesse du pays bienheureux d'Avalon[3]. Multicolore, indéfinissable par les couleurs de son pelage, le chien Petitcrû nous semble renvoyer au pelage tacheté du fils de Saramâ et à Cerbère[4]. De même que Sârameya, l'un des deux chiens de Saramâ, est invoqué dans le *Rig Veda* comme dieu du sommeil, préservateur des maladies, de même Petitcrû dissipe les tourments de qui le voit et entend les grelots attachés à son cou[5]. Le combat contre Urgan reproduit donc le combat contre la même race d'êtres ou de monstres maudits, tous caractérisés par l'effroyable hurlement de leur voix, tout comme Urgan hurle lorsqu'il entend Tristan l'inviter au combat[6]. Et il y a surtout le nom même d'Urgan. Les comparatistes ont souvent constaté combien les variantes d'un même mythe présentent des noms qui attestent une filiation commune. Urgan, aux dires des spécialistes de la manière tristanienne, est un nom d'origine celtique[7]. Nous avons toujours été frappé par la ressemblance du nom d'Urgan et de celui de Geryon, attesté en Italie Centrale, en Etrurie surtout, sous le nom de Gerun, le guerrier triple des Etrusques qui assiste Hadès sur une fresque funéraire du IVe siècle à Corneto[8]. Le combat de Tristan contre le ravisseur de bétail nous semble ainsi un avatar tardif et littéraire de ces motifs si bien attestés dans les époques les plus reculées et qui montraient la victoire d'un héros ou d'un dieu sur les forces du Mal et du Chaos. Retenir les vaches, c'était en Inde retenir les eaux nourricières et la lumière, c'était arrêter le temps, suspendre la succession des jours et des saisons, bloquer le cycle du soleil et vouer la terre et les hommes à l'aridité, à l'infertilité et aux ténèbres et à la mort.

En dépit des apparences et malgré la différence des trames narratives, l'épisode de Tristan harpeur va nous conduire au même symbolisme. Ce n'est donc pas seulement le motif du don contraignant qui relie les deux épisodes. Dès la *Saga*,

1. Bréal F., *op. cit.*, p. 121. Schröder L. von, *op. cit.*, p. 88.
2. Gottfried, *Tristan*, v. 15921. *Saga*, LXII, 174, 3 et 175, 3 et 15. *Sir Tristrem*, éd. et trad. E. Kölbing, Henninger, Heilbronn, 1882, CCXVI,7 et CCXVIII,6.
3. Gottfried, *Tristan*, v. 15806-810. *Saga*, LXI, 172, 17 et 173 2-3.
4. Gottfried, *Tristan*, v. 15811-844. *Saga*, LXI, 172, 19-26 et 173, 1. *Sir Tristrem*, CCXIX, 3-6.
5. Gottfried, *Tristan*, v. 15845-859. *Saga*, LXI, 173, 4-12. *Sir Tristrem*, CCXIX, 7-9.
6. Gottfried, *Tristan*, v. 16028. *Saga*, LXII, 174, 8.
7. Bédier J., *Le roman de Tristan par Thomas*, Didot, Paris, 1905, p. 130-157. Pour le rapprochement de Tristan et Héraclès, voir aussi W.C. Macdonald, « The Fool-Stick : Concerning Tristan's club in the German Eilhart Tradition », Euphorion 82, 2 (1988), p. 127-149.
8. Bayet J., *Les origines de l'Hercule romain*, *op. cit.*, p. 99-100 et 147-148.

Marc demande au baron d'Irlande de lui jouer un air irlandais en échange de ce qu'il voudra, *ok skaltu hafa er thu vilt* ! (IL). Après avoir joué deux airs, le baron dit au roi qu'il doit tenir l'accord qu'il avait passé et qu'il avait lui-même formulé, *at konungrinn skyldi halda hanum thann formala, sem maelt var ok hann skildi sjalfr fyrir*. Le roi acquiesce ; le baron lui demande Yseut. Marc s'y refuse. Le baron lui reproche de rompre la promesse qu'il avait faite devant la cour entière, *ok ryfr heit thin, er thu seldir mer allri hirdhinni aheyrandi*, et le déclare indigne de gouverner le royaume, car il dénonce son serment et sa parole, *thvi(at) sa hofdhingi, sem opinberliga lygr ok gengr a eidha sina ok ordh, a aldri at hafa vald ne riki yfir dugandismonnum*. Le baron propose un combat singulier pour faire voir où est le droit ; personne ne se propose ; le baron emmène Yseut. Tristan la sauvera en divertissant d'abord Yseut par le jeu de sa vielle, puis en profitant de la marée montante pour hisser Yseut sur son destrier et l'arracher aux mains de son ravisseur (XLX-L). Le baron irlandais de Gottfried, Gandin, demande avant de jouer de sa rote quelle sera sa récompense. Par deux fois, Marc lui promet ce qu'il voudra, *ich gib iu, swaz iu liep ist* (v. 13196, cf. v. 12193-194). Après avoir joué deux lais, Gandin rappelle à Marc sa promesse, *sit gemant, /des ir gelobetet wider mich* (v. 13210-211). Gandin réclame Yseut, ce que Marc refuse. Gandin reproche alors à Marc de ne pas vouloir tenir sa parole, *so enwelt in niht/behalten iuwer warheit* ? (v. 13222-223). S'il est parjure, Marc ne pourra plus régner (v. 13224-227). Gandin exige de défendre son droit les armes à la main ; personne ne se propose. Gandin emmène Yseut. Thomas présentait donc cette même version, concordante dans la *Saga* et chez Gottfried. La version anglaise du *Sir Tristrem* ne dit pas autre chose. Marc propose au harpiste amoureux de lui donner ce qu'il voudra :

> « And what thou askest me,
> Ziue y schal the than ! » (CLXVII, v. 3-4)
> Le baron d'Irlande accusera Marc de parjure s'il ne lui donne la reine :
> « Y proue the for fals man,
> Or y schal haue thi quen ! » (v. 10-11)

Les spécialistes de la matière de Tristan ont très tôt rapproché cet épisode de récits irlandais, tel celui de Mongan, qui perd tout autant son époux à la suite d'un don contraignant. Déguisé en moine, Mongan rend visite à son épouse et l'enlève [1]. Nutt et Gertrude Schoepperle avaient bien vu que ce récit rappelle la tradition galloise et le mabinogi de Pwyll, ainsi que l'histoire de Diarmaid et Grainne : au jeu de dés, Diarmaid perd et le gagnant réclame Grainne. Déguisé en mendiant, Diarmaid ira tuer l'étranger, puis Grainne le rejoindra [2]. Mais c'est le mabinogi de Pwyll, prince de Dyfed, qui nous intéresse le plus [3]. Au cours de ses noces avec la

1. Nutt A., *The Celtic Doctrine of Re-birth*, Londres, 1897, p. 12-14.
2. Schoepperle G., *Tristan and Isolt. A study of the Sources of the Romance*. D. Nutt, Londres, 1913, p. 417-430.
3. Lady Guest, *The Mabinogion*, D. Nutt, Long Acre, 1902.

fée Rhiannon, Pwyll fait une promesse inconsidérée à un étranger, qui n'est autre que Gwawl, ancien amoureux de Rhiannon. Gwawlm réclame l'épouse, laquelle obtient de son ravisseur un an de répit. Prévenu par Rhiannon, Pwyll, déguisé en mendiant, parvient à regagner son épouse par ruse. Ces diverses histoires ont toutes en commun d'associer à la parole excessive une dévolution malencontreuse de la femme : à l'hypertrophie de la communication répond la pathologie de l'alliance matrimoniale, forme sociologique de la communication. Claude Lévi-Strauss a montré que ces corrélations conduisent au cœur des mythes [1]. Ce personnage de Pwyll nous intéresse d'autant plus que le même mabinogi le montre en relation avec l'Autre Monde. Un jour qu'il chassait, Pwyll perd ses compagnons de chasse et tombe sur un cerf arrêté par d'autres chiens que les siens. Or ces chiens au pelage étonnant sont ceux d'Arawn, prince de l'Hadès gallois, Annwn. Arawn explique alors à Pwyll qu'il partage la royauté sur l'Au-delà, année pour année, avec Hafgan, adversaire qu'il doit affronter un an plus tard. Arawn propose à Pwyll un marché : les deux hommes prendront chacun la femme de l'autre ; Pwyll régnera ainsi un an durant sur Annwn et affrontera Hafgan à sa place. Pwyll vainc Hafgan et devient pour un temps le propriétaire des chiens fabuleux, ce qui rapproche à nos yeux le mabinogi et l'épisode du chien Petitcrû.

Il est remarquable à cet égard qu'Arawn, Hafgan et Pwyll soient associés dans un partage de la souveraineté sur l'Au-delà, car ce thème apparaît à la fois dans les mythes de Perséphone et de Tristan. La Perséphone des Grecs, Proserpine chez les Latins, est enlevée par Pluton, roi des Enfers, appelé aussi Hadès. Mais Zeus, le père de Perséphone, exige plus tard d'Hadès que sa fille rejoigne sa mère, Déméter, pour la moitié de l'année. On sait que la matière tristanienne connaît aussi ce partage saisonnier de la présence de la femme, Marc et Tristan cherchant à se mettre d'accord sur la possession d'Yseut pour chacun six mois. Tristan, comme Pwyll et Hadès, est ainsi confronté à la fois à l'enlèvement de la femme aimée et au monde de l'Au-delà, symbolisé par l'Irlande, pays des fées dans l'imaginaire médiéval. Le retour de Perséphone à la lumière après six mois passés dans les ténèbres souterraines des Enfers est relié au thème des récoltes de Déméter et de Cérès, au cycle des saisons et à la nécessité du retour à la lumière après six mois d'enfouissement sous le sol. Ne pas rendre Perséphone, ce serait bloquer ce cycle, arrêter les saisons et rendre infertile le sol. Le symbolisme végétal et saisonnier du mythe est le même que pour la victoire d'Indra sur Vala et les Panis.

Ceci nous conduit au *Sir Orfeo*, lai composé dans la seconde moitié du XIIIe siècle [2]. Sir Orfeo est roi d'Angleterre et excellent joueur de harpe. Sa femme Heurodis reçoit pendant son sommeil la visite d'un roi de féerie, qui l'emmène dans son royaume. Retiré au fond des forêts, Orfeo voit un jour un cortège de dames à cheval et reconnaît parmi elles Heurodis. La harpe sur le dos, Orfeo suit les dames et parvient à un château. Se faisant passer pour un ménestrel, Orfeo

1. Lévi-Strauss C., *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, p. 257-259.
2. *Sir Orphéo*, éd. A.J. Bliss, Clarendon Press, Owford, 1966.

obtient du roi du lieu la permission de harper. Orfeo ensorcelle si bien les cœurs que le roi promet au harpeur ce qu'il veut pour récompense. Orfeo demande Heurodis et l'obtient en rappelant au roi qu'il serait parjure s'il la lui refusait. Les deux époux rejoignent leur demeure. Les commentateurs ont tôt vu que ce conte chanté d'abord par les harpeurs bretons alliait la légende antique et des traditions celtiques relatives à l'Autre Monde. Le *Sir Orfeo* reproduit en effet le thème irlandais de l'*aithed*, celui de l'enlèvement d'une héroïne, reine ou princesse, par un dieu ou demi-dieu de l'Autre Monde, et Jean Frappier en a remarquablement retracé le schéma : un étranger mystérieux, venu du pays des fées, apparenté lui-même au royaume de la mort, arrive à la cour d'un roi. Recourant d'ordinaire à la ruse d'un don contraignant, l'étranger demande au roi de lui donner sa femme, sur laquelle il prétend avoir des droits antérieurs aux siens. Malgré ses réserves, le roi est contraint de céder. L'étranger emmène la reine dans son royaume. Le roi poursuit le ravisseur jusque dans l'Autre Monde et parvient à reconquérir celle qu'il avait perdue. C'est le rôle de Pwyll et de Mongan, c'est aussi celui de Tristan ; il peut en effet arriver que le rôle de libérateur soit tenu par l'amant de la reine : le schéma mythique n'en reste pas moins le même [1]. Les médiévaux ont donc mêlé très tôt le mythe d'Orphée à celui de Perséphone. Dans le roman provençal de *Flamenca*, Pluton apparaît comme le ravisseur de la femme d'Orphée [2]. Cette confusion sera durable, car Jean Froissart, dans son *Joli buisson de jonece* substituera en 1373 Proserpine à Eurydice [3]. Les deux mythes antiques avaient à vrai dire assez de points communs pour que leur fusion apparaisse légitime aux médiévaux : Eurydice gagnait le royaume de Pluton après sa mort, et Pluton avait enlevé Proserpine. Toutes deux étaient en outre provisoirement rendues à leurs proches, Eurydice à Orphée, Perséphone à Déméter ou Proserpine à Cérès. Il y avait plus : chez Virgile, Eurydice était poursuivie par le berger Aristée lorsqu'elle mit le pied sur le serpent qui la piqua. C'est donc à cause d'un rival amoureux que la femme d'Orphée fur ravie au monde. De là à imaginer que le rival ravissait Eurydice, il n'y avait qu'un pas. Le roi de féerie du *Sir Orfeo* assure ainsi la double fonction de la rivalité amoureuse et de l'enlèvement de la belle dans l'Au-delà. Il est même possible que les deux mythes antiques n'aient fait qu'un à l'origine et que le mythe d'Orphée soit la variante du mythe de Proserpine. Les médiévaux auraient alors judicieusement rapproché deux mythes originairement apparentés.

Les commentateurs n'ont pas manqué de rapprocher le lai d'Orphée et l'épisode de Tristan harpeur [4]. Orphée et Tristan présentent par ailleurs un nombre

1. Frappier J., « Orphée et Proserpine ou la lyre et la harpe », in *Mélanges Le Gentil*, Sedes, Paris, 1973, p. 277-294.

2. *Flamenca*, éd. M. Meyer, J. Delpech, Paris, 1865, v. 648-649.

3. Froissart J., *Le joli buisson de jonece*, éd. A. Scheler, in *Œuvres de Froissart-Poésies*, II, Devaux, Bruxelles, 1871, v. 3164-91.

4. Blanchot M., « Orphée, Don Juan, Tristan », *Nouvelle Revue Française* 2 (1854), p. 492-501. Gerd Dicke, « Gouch Gandin, Bermerkungen zur Intertextualität der Episode von "Rotte und Harfe" im "Tristan" Gottfrieds von Strassburg », *Zeitschrift für deutsche Literatur und deutsches Altertum* 127, 2

important de traits communs ; tous deux sont virtuoses de la musique, du chant et de la poésie, tous deux ont les marques du héros civilisateur, tous deux sont inventeurs ou utilisateurs d'alphabets, tous deux sont de parfaits amants, tous deux connaissent enfin successivement une période lumineuse, puis une période ténébreuse et souterraine : Orphée passait pour un adepte de la religion d'Apollon qui embrassa ensuite le culte officiel de la Thrace, celui de Dionysos [1]. Le destin de Tristan est marqué tout autant par la succession de deux périodes antithétiques. À la Saint-Jean d'été du philtre de Béroul, tout bascule. De même que les jours cessent de croître après six mois d'ascension, de même commence avec l'Yseut du philtre la carrière déclinante de Tristan. Le héros achève en Irlande sa carrière héroïque, marquée par le glaive et la lumière de ce que Gilbert Durand appelle le « régime diurne [2] » ; en Irlande commence une autre carrière, qui lui fera quitter l'Irlande avec Yseut et gagner pour finir l'Est de la Petite Bretagne, parcours marqué par les séjours crépusculaires et souterrains de la grotte d'Amour et de la Salle aux images [3]. La cohérence de l'imaginaire veut en effet selon G. Durand que l'espace fantastique se divise en deux grands domaines antagonistes : l'Est, orient de la lumière renaissante et victorieuse, opposé à l'Ouest, pays de mystère et de déclin, lieu féminin du « régime nocturne [4] ».

Or les textes de la « version courtoise » de la matière tristanienne exploitent à fond ce symbolisme astral : né en Petite Bretagne, à l'Est du territoire tristanien, le héros accomplit dans la première partie de sa carrière une course solaire qui le conduit à l'Ouest, en Irlande. La seconde partie de sa carrière, celle des amours qui firent son mythe, va tout au contraire d'Ouest en Est, d'Irlande en Petite Bretagne, celle de la seconde Yseut, où il mourra. Si la carrière du héros s'inscrit en termes solaires, si une nouvelle carrière s'ouvre à Tristan au retour d'Irlande, c'est pour une course qui est à l'inverse de ce que fut la sienne jusqu'alors, inverse aussi de celle du soleil, une course qui part de l'Ouest pour finir à l'Est. Le second mouvement de la carrière de Tristan doit en inverser le sens. La logique interne du récit tristanien et la cohérence du mythe qu'il véhicule ont fini par faire surgir dans la narration l'image de cette course inversée. Dans le vibrant éloge qu'il fait de la jeune Yseut après son premier retour d'Irlande, le Tristan de Gottfried, reprenant les données antérieures qui, comme Michel Cazenave l'a bien vu [5], faisaient d'Yseut

(1998), p. 121-148.

1. Guthrie W. K. C., *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, trad. S.M. Guillemin, Payot, Paris, 1956, p. 56.

2. Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris, 1963.

3. Pastré J.-M., « Les mères dans les romans de Tristan », in *La mère au Moyen Age*, Bien dire et bien aprandre 16, Lille, 1998, p. 203-216. *Idem*, « Les romans de Tristan sont un rituel : vous les lirez comme nous les aurons découverts », in *Im sechsten Jahr des Drachens. Lese-Empfehlungen für des neue Jahrhundert*, Kümmerle, Göppingen, 2000. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 680, p. 23-42.

4. Durand G., *op. cit.*, p. 450.

5. Cazenave M., *La subversion de l'âme. Mythanalyse de l'histoire de Tristan et Yseut*, Seghers, Paris, 1981, p. 109, 116, 143 et 166.

la blonde la femme au cheveu d'or, assimile la jeune princesse au soleil. S'opposant à la perception commune, Tristan explique que le soleil de la beauté ne se lève plus à l'Est et que ce n'est plus de Mycène que nous vient la lumière, mais de Develin, Dublin, la capitale d'Irlande, *si taget hie* (v. 8276). Lorsqu'il décide son oncle à le laisser partir en Irlande pour y chercher Yseut, Tristan déclare ainsi repartir pour l'Ouest, en direction de la lumière du soleil (v. 8572). La logique astrale veut alors que Gottfried assimile la mère d'Yseut à l'aurore (v. 8281), la fille succédant à la mère comme le soleil à l'aurore, et Brangene à la pleine lune (v. 9459-60). Il est remarquable que la narration suive et véhicule en tout point ce symbolisme astral : Yseut la mère reste en Irlande, elle est le point fixe d'où toujours sort le soleil. Mais le soleil, comme la lune, se met en orbite, quitte le levant de l'aurore pour suivre sa course : Yseut la mère reste en Irlande, tandis que sa fille et Brangene la quitteront l'une et l'autre pour suivre Tristan jusqu'en Cornouailles et même, pour Yseut, jusqu'en Petite Bretagne. En envoyant le soleil et la lune dans leur course, la reine d'Irlande accomplit comme un geste cosmogonique. Le voyage de Tristan vers l'Irlande, ce parcours vers le couchant, est comme un retour au chaos primitif, retour nécessaire pour toute recréation et pour toute re-naissance. C'est l'image du retour aux origines, au chaos primordial d'où surgiront un homme nouveau, le nouveau Tristan, et une nouvelle carrière pour le héros. Il est tout aussi remarquable que l'acte de création suive ici la victoire sur le dragon. Mircea Eliade a bien montré en effet que l'un des plus anciens modèles du monstre, le Vritra tué par Indra dans le *Rig Veda*, représente le chaos d'avant la création. Tant il est vrai que dans les cosmogonies archaïques le monde a pris forme par le sacrifice d'un monstre primordial, symbole du chaos[1] : en abattant le dragon, le Marduk de Babylone procède à la création du monde[2]. Yseut recrée donc symboliquement le monde en lançant dans leur course le soleil et la lune, et ce sera pour Tristan un monde nouveau, celui du deuxième grand mouvement de sa carrière.

Le nouveau soleil se lève à l'Ouest. Il est significatif que cette inversion du sens de la course solaire, qui est une perversion du cycle solaire, soit associée à la perversion des amours, adultères, du héros : l'amour est par le philtre détourné de son sens comme le soleil est détourné de son cours. Ces connotations négatives font de l'Irlande une terre de maléfices, celle qui impose le tribut à Marc, celle où sévit le dragon. Cette puissance malfaisante de l'Irlande est si forte qu'elle se retourne contre elle-même. L'île est à son tour guettée par le mal[3]. C'est non seulement le dragon qui menace l'île, c'est aussi Brangene qui par méprise conspire contre Yseut sa maîtresse. C'est le sénéchal irlandais qui par feinte veut prendre à tort pour femme la fille de sa souveraine ; c'est Yseut qui pour cacher sa faute veut faire assassiner Brangene ; c'est aussi Gandin qui par feinte veut s'approprier la fille de sa souveraine ; c'est Yseut la mère qui sans le savoir conspire contre

1. Eliade M., *Le mythe de l'Éternel Retour*, Gallimard, Paris, 1949, p. 40-43.
2. Cazenave M., *op. cit.*, p. 123.
3. *Ibidem*, p. 81-82.

sa fille, et c'est cette dernière qui voudrait tuer dans la scène du bain celui qui pourtant a libéré l'Irlande de son monstre et peut la délivrer elle-même du sénéchal imposteur. L'Irlande et ses maîtres ne cessent de donner libre cours aux forces autodestructrices qui les habitent. C'est de ce chaos irlandais que sort le soleil d'Yseut, de même que le soleil sort des ténèbres nocturnes. Issu de l'Ouest et se dirigeant vers l'Est, ce soleil suit une course inversée et prend la valeur d'un soleil noir, valeur archétypale d'un dieu solaire qui est en même temps la divinité des ténèbres, le Savitri du *Rig Veda* et le Ho de la Chine, soleil noir qui se rattache au principe Yin, à l'élément nocturne, féminine et, à titre d'astre sombre, lunaire. C'est aussi le Gargan du soleil celtique, soleil chthonien dévorant et ténébreux [1]. Les médiévaux en connaissaient le symbole. Hildegarde de Bingen savait ainsi au XIIe siècle expliquer comment le soleil du cercle noir, celui de la chaleur sans borne et de l'anéantissement, refaisait après son coucher le trajet inversé de sa course diurne, passant d'Ouest en Est sous le disque de la terre pour resurgir ensuite à l'aurore [2]. La course inversée du soleil d'Irlande est la même que le parcours du soleil noir d'Hildegarde.

C'est dans la cohérence de ce contexte à la fois métaphorique et narratif que l'épisode de Tristan harpeur prend tout son sens. L'arrière-plan mythique du motif indien du rapt du bétail voulait que le monstre ou démon retînt captive l'aurore ou la lumière. Bloquant le cours de l'astre solaire, l'incarnation des forces du Mal et du Chaos tarissait la source de vie du monde en enfermant dans sa caverne les vaches productrices du lait vital et les nuées receleuses des eaux nourricières qu'il avait ravies et enlevées. Il en va de même pour Gandin dans sa tentative de ramener Yseut en Irlande : c'était entraver le parcours d'Ouest en Est du soleil d'Yseut, la ramener à l'Ouest de sa naissance, au chaos d'avant le geste cosmogonique d'Yseut la mère que ce serait abolir. Ce serait obliger le soleil à interrompre son cours pour l'inverser et le reconduire aux ténèbres d'où il sortit. Ramener les aurores, c'était dans le *Rig Veda* libérer le cours du soleil, interrompu par le monstre qui en retient la lumière. Ramener Yseut à la cour de Marc équivaut donc à ramener à la cour de Gilan le bétail enlevé par Urgan. Par les référents mythiques de l'Inde et par la cohérence de la métaphore gottfridienne, les deux épisodes relèvent d'un même symbolisme, l'interruption d'un cycle vital par abduction. La cohérence de la matière tristanienne conduit encore à rapprocher ces deux épisodes et le combat de Tristan contre le dragon : Gandin donnerait volontiers sa fille et la moitié de son duché à Tristan pour avoir occis Urgan, de même que le roi d'Irlande fait semblable promesse pour qui tuerait le dragon. Le sort de la princesse Yseut est suspendu à la menace que fait régner le monstre. Sans victoire sur le dragon, Yseut ne sera pas mariée. Ce serait le blocage de la fécondité, de la descendance royale irlandaise. Tristan débloque la situation en tuant le dragon comme il replace sur

1. Durand G., *op. cit.*, p. 84.
2. Hildegarde de Bingen, *Liber divinorum operum*, éd. Migne, *Patrologia Latina*, 1855, tome 197, col. 820.

sa course Yseut, le soleil issu d'Irlande, en l'arrachant à Gandin et en la ramenant à la cour. La victoire sur le dragon et la victoire sur Gandin ont le même effet : la première permettait à Tristan d'emmener Yseut à la cour de Marc, la seconde lui permet de l'y ramener.

C'est peut-être parce que les deux épisodes du rapt du bétail et de Gandin renvoient au même fond mythique, qui vise à éviter le retour au chaos, que tous deux sont mêmement introduits par le motif du don contraignant. Dans le premier épisode, la promesse inconsidérée, opérée par Tristan, a la fin positive que l'on sait. Tristan y est à la fois l'initiateur de la demande et l'exécuteur de l'exploit. Dans le second, le don est extorqué par ce que Propp appelle l'antagoniste[1] et l'exploit réalisé par le héros, ce qui est plus conforme à la morphologie du conte merveilleux dont l'épisode de Gandin reproduit point pour point la structure. Avec la fonction VII de Propp, la victime se laisse abuser et aide ainsi involontairement l'antagoniste. Par la proposition perfide de ce dernier, le consentement de la victime est extorqué, ce que Propp appelle un accord frustatoire. Avec la variante 8 de la fonction VIII, l'antagoniste réclame la victime promise, ce qui est la conséquence directe du marché de dupe qu'était le don contraignant. Avec la fonction XVI, le héros et l'antagoniste engagent le combat. Dans la variante L.2, ce héros gagne par ruse, la fonction XVI reprenant le thème de la fonction VII. La fonction XVIII contient la victoire sur l'antagoniste, et, dans la variante V.2, l'adversaire est vaincu dans la compétition engagée dans la fonction XVI. La fonction XIX contient l'élimination du mal causé par l'antagoniste, et c'est ici la variante E.1 : l'objet de la quête est dérobé par ruse. Comme dans bien des contes, le héros emploie les mêmes procédés que l'antagoniste lors de l'enlèvement initial : c'est par la musique que l'Irlandais conquit Yseut, c'est par la musique que Tristan la reconquiert.

Il resterait à poser la question de la valeur de cette similitude de structure entre l'épisode de Gandin et le conte merveilleux. Rappelons que les deux combats successifs de Tristan contre Morolt et le dragon d'Irlande représentent les deux mouvements successifs du conte merveilleux[2]. La structure de ce dernier est donc récurrente dans la matière tristanienne ; l'épisode de Tristan harpeur renvoie de même à ces deux grands combats. Or il se trouve que ces mêmes combats reproduisent à leur tour une structure mythique et mythologique, qui renvoie aux lointaines origines des panthéons indo-européens. Le combat contre le dragon reproduit en effet trait pour trait la trame du récit védique de la victoire d'Indra sur le monstre Vritra[3]. Ce conflit est très souvent présenté comme la suite logique

1. Propp V., *Morphologie du Conte*, trad. C. Ligne, Gallimard.

2. Pastré J.-M., « La matière de Tristan et le conte merveilleux », in *Tristan und Isolde. Unvergängliches Thema der Weltkultur*, Wodan 57, Greifswald, 1996, p. 91-103.

3. Pastré J.-M., « Tristan tueur de dragon : la survivance médiévale d'un mythe indo-européen d'initiation », in *Tristan-Studien. Die Tristan-Rezeption in den europaïschen Literaturen des Mittelalters*, Wodan 19, Greifswald, 1993, p. 93-107.

de la défaite d'un premier monstre tué par Indra, le Tricéphale. Or le combat de Tristan contre Morolt reproduit à son tour cette trame narrative[1]. Comme le *Rig Veda*, la matière des contes et celle de Tristan renvoient toutes à leur manière à un schéma semblable, sans qu'il y ait une nécessaire influence des uns sur les autres. Propp avait lui-même pressenti que la structure des contes reproduisait la trame de mythes religieux millénaires[2]. La matière de Tristan le confirme encore à travers les épisodes du rapt du bétail et de Tristan harpeur.

1. « Morhold et le Tricéphale : les sources indo-européennes de la littérature franco-allemande du Moyen-Age », *L'unité de la culture européenne au Moyen Âge*, Wodan 38, Greifswald, 1994, p. 77-94.
2. Propp V., *op. cit.*, p. 177.

# Conventions et engagements dans la *Canso d'Antioca* occitane

*Linda* M. Paterson
*Université de Warwick*

La *Canso d'Antioca* occitane est un texte fragmentaire à couches multiples. Le fragment conservé à Madrid [1] est un remaniement du XIIIe s. d'un texte dont les origines remontent vraisemblablement à 1106-1118, ou au plus tard 1137. La forme originelle est inconnue ; selon Geoffroi de Vigeois, son auteur Grégoire Bechada avait composé au cours de douze années, sous le patronat de l'évêque Eustorge de Limoges et avec le conseil d'un certain Normand appelé Gaubert, un « énorme volume » en *ritmo vulgari*, c'est-à-dire en vers et en langue vulgaire (l'occitan ou le limousin), pas forcément sous une forme musicale. La première date proposée correspond à un tour de publicité fait par Bohémond pour pousser les gens de l'ouest d'aider les croisés d'Outremer dont les affaires étaient en train de péricliter après leurs succès initiaux. Celui-ci était passé très près de Limoges, entrant en contacte avec Eustorge ; rien de surprenant si cette visite avait persuadé l'évêque à donner une commission à Bechada de faire répandre auprès d'un public laïc l'histoire de la conquête quasi-miraculeuse de la ville d'Antioche. Ce texte connut probablement au deuxième moitié du XIIe siècle un remaniement sous forme de *chanson de geste* en alexandrins français, suivi par une traduction occitane de cette version française. Soit en même temps, soit plus tard, la *Canso* subit quelques retouches incorporant certains éléments espagnols. Le fragment de Madrid est une copie faite par au moins cinq scribes d'un exemplaire défectueux de ce dernier remaniement [2].

Ses 19 laisses furent publiées d'abord par Paul Meyer en 1884, et rééditées ensuite dans deux thèses doctorales, la première aux États-Unis par Edward Greenan en 1976, la seconde sous ma direction en 1988 par Carol Dewberry (Sweetenham) [3].

1. MS 117 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

2. Paterson L., « La "Canso d'Antioca" occitane : gallicismes phonologiques et histoire textuelle », commmunication présentée au colloque international AIEO « An nou cor et ab nou talen : Nouvelles tendances de la recherche médiévale occitane », L'Aquila, 5-7 juillet 2001 ; voir aussi notre édition, sous presse.

3. Meyer P., éd., « Fragment d'une *Chanson d'Antioche* en provençal », *Archives de l'Orient Latin*,

Plus récemment Á. Gómez Moreno en a publié une édition des cinq premières laisses. Celle de Carol Sweetenham est accompagnée par une étude approfondie des rapports du texte avec l'historiographie latine et française de la première Croisade. Nous travaillons en collaboration pour refaire l'édition à fond et réviser l'étude historique. Le livre doit être publié chez Ashgate vers novembre 2002.

Le texte commence au moment où les chrétiens, assiégés dans la ville d'Antioche, sortent pour livrer bataille aux Turcs. Les chroniques latines démontrent qu'après leur prise de la ville les chrétiens y étaient restés trois semaines, harcelés, affamés et enfin plus ou moins désespérés. Ils ont donc envoyé une ambassade au roi païen Corboran dans un dernier effort, infructueux, pour négocier la paix. La soi-disant découverte de la sainte lance a réussi à remonter énormément le moral de l'armée, qui est sortie le lendemain pour combattre l'ennemi sur le champ de bataille et qui a remporté une victoire aussi éclatante qu'inattendue.

Les détails de ces négociations varient selon les témoignages. Certaines sources orientales soulignent la position faible des chrétiens où ceux-ci crient merci à Corboran et offrent d'évacuer la ville [1]. Les sources occidentales attribuent aux chrétiens une attitude plus assurée. Beaucoup affirment que l'ambassade insiste sur les droits des chrétiens de posséder la ville et la Terre sainte [2], ou bien parce que saint Pierre l'avait autrefois convertie par sa prédication [3], ou bien par l'autorité de saint Pierre [4], ou bien parce que la terre leur avait autrefois appartenu [5].

Ensuite s'énoncent dans les sources occidentales deux grandes lignes. Selon la première, les chrétiens offrent de laisser partir les Turcs avec toutes leurs possessions [6], ou bien ils offrent de rendre Antioche aux Turcs si ceux-ci se convertissent à la religion chrétienne [7]. Corboran répond par contre que si les chrétiens acceptent la religion et les lois musulmanes il leur donnera terres, cités, châteaux et femmes ; il les fera tous chevaliers et amis des Turcs ; autrement ils seront emmenés en captivité [8].

---

2 (1884), 467-509 ; Greenan E., « The *Canso d'Antioca* : a critical edition and philological study » Catholic University of America, 1976, *Studies in Romance Languages and Literatures series* 125, microfilm series 59) ; Dewberry C., « The Canso d'Antioca : text, translation, notes and study », thèse doctorale (Oxford, 1988) ; Gómez Moreno Á., « Una nueva edición de la "Cansó d'Antiocha" », *Revista de Literatura Medieval*, 6 (1994), p. 9-42.

1. Ibn al-Athir, p. 194 ; ME, p. 41-42. Ibn al-Athir raconte que Kherboga refuse cette offre en disant, « Vous ne sortirez que par la force du glaive ». Selon Matthieu, cette rencontre est suivie par l'apparition de la lance, les Turcs envoient un message pour provoquer les chrétiens au combat, et Bohémond se réjouit d'accepter pour le jour suivant.
2. *GF*, p. 66-67 ; GN, p. 204-6 ; *Kreuzzugsbriefe*, p. 160.
3. *GF*, p. 66 ; GN, p. 204-6.
4. *Kreuzzugsbriefe*, p. 160 ; FC, p. 347 ; Cafarus, p. 54.
5. *Estoire*, p. 637.
6. *GF*, p. 67 ; GN, p. 204-6 ; PT, p. 78 ; RM, p. 825-26
7. AA, p. 420-21 ; BB, p. 74-75.
8. *GF*, p. 67 ; GN, p. 204-6 ; PT, p. 78 ; BB, p. 74-75 ; RM ; OV, V, p. 108 et Cafarus, p. 54 plus vague. L'offre de femmes ne se trouve que chez PT, RM et GN. AA dit simplement que les Turcs offrent de laisser les Francs partir en paix.

Selon la deuxième ligne, les chrétiens proposent, pour éviter un massacre à grande échelle, un combat entre chevaliers représentants. Le parti vainqueur recevra la ville et le pouvoir sur elle. La proposition de remplacer une bataille par un duel judiciaire entre deux personnages est assez fréquente au Moyen Âge : Guillaume de Poitiers raconte, par exemple, qu'avant la bataille de Hastings en 1066 Guillaume le Conquérant avait invité Harold au combat singulier[1]. Mais le duel judiciaire entre plusieurs représentants semble autrement inconnu, et le fait qu'il se trouve dans deux sources précoces et indépendantes suggère qu'il repose, sinon sur des faits historiques, du moins sur un bruit largement répandu[2]. Le nombre de chevaliers varie selon les sources[3]. Le duel est d'abord refusé par les Turcs, qui se fient à leurs forces supérieures[4]. Mais le lendemain, lorsqu'il voit les bataillons francs, Corboran envoie dire aux chrétiens qu'il l'accepte, ce qui lui est maintenant refusé[5]. C'est cette partie des négociations qui nous concernent ici.

Dans la *Canso d'Antioca*, le roi païen Corboran propose aux Francs une « convention » ou un accord qui permettrait de remplacer une bataille rangée par un duel judiciaire entre 30 chrétiens et 30 sarrasins. Les termes juridiques de cette proposition sont remarquablement précis, et l'épisode est bien plus développé que dans toutes les autres sources conservées, latines ou françaises, ce que les historiens modernes que j'ai consultés n'ont pas du tout remarqué. Ce qui complique l'affaire, c'est que le seul manuscrit du texte comporte bon nombre d'erreurs qu'il a fallu corriger. Les interventions éditoriales sont indiquées selon les méthodes habituelles, la lecture originelle du manuscrit étant donnée sous le texte avec un

1. *The Gesta Guillelmi of William of Poitiers*, éd. et traduit par M. Chibnall, p. 120-23 ; Strickland M., *War and Chivalry. The Conduct and Perception of War in England and Normandy, 1066-1271* (Cambridge, 1996), p. 43-44.

2. C'est l'idée de C. Morris (« Peter the Hermit and the chroniclers », dansPhillips J., éd., *The First Crusade. Origins and Impact*, Manchester, 1997, p. 21-34, à la p. 28), qui croit à ses fondements historiques. Les sources dont il fait ici mention sont RA, AA et FC, mais Fouque était déjà parti à ce moment de la croisade et suivait l'histoire selon *GF* et RA. Pour l'indépendance d'AA des sources françaises voir néanmoins S. Edgington, « The First Crusade : reviewing the evidence », dans Phillips, *The First Crusade*, p. 55-77 (p. 61). RA écrivait aux premières années du XIIe s., AA aussi.

3. FC (p. 347) raconte que sera 5, 10, 20 ou 100 ; pour Cafarus (p. 54), qui insiste sur le fait qu'il y a beaucoup de négociations, ce sera 5, pour Gilo (p. 772-74) 20 ou 30 ; la *Chanson d'Antioche* (7356-57) propose 20, 10 ou 1 ; *l'Estoire* propose 10 chrétiens contre 20 sarrasins, ou bien 40 contre 80, ou 100 contre 200. RM mentionne à plusieurs reprises 30 rois sarrasins (par exemple v. 4798, 5843), et la *Canso* elle-même 30 compagnons (v. 620).

4. FC, p. 347 ; *Antioche*, 7361-72 ; *Estoire*, p. 637.

5. RA, p. 81 (5 ou 10) ; FC, p. 349, Gilo (nombre égal) ; *Antioche*, 8401-68 ; *Estoire*. Parmi les premières sources latines indépendantes, AA et FC racontent la proposition dans le contexte de l'ambassade aux Turcs. Morris (« Peter the Hermit », p. 28) suggère que RA en a reçu l'histoire comme une partie du rapport de la bataille, puisque c'est la où il la mentionne, bien que celui-ci laisse entendre qu'elle avait été faite au cours des négociations précédentes. La *Canso* semble proche de Raymond, mais vu que le fragment ne commence qu'après celles-ci on ne peut pas aller plus loin dans la comparaison ; toujours est-il que la description dans la *Canso* reste bien plus circonstanciée que dans toutes les autres sources de l'époque.

minimum de notes explicatives. Pour des explications supplémentaires, le lecteur est renvoyé à notre édition.

Dans le premier extrait, Corboran envoie sa proposition aux Francs.

IX E trames .i. mesatje per Franses somonir, 210
qe no faso lor omes detrencar ni ausir,
mas .xxx. dels melhor qe *i*lh poira[n] elir,
e ab .xxx. dels seus qe·l reis fara garnir,
lor fara[n] la batalha, se la auzo sofir ;
per aital covenensa ostaga*r* e plevir 215
qe s'il (qe) poiran vencer ni·ls autres descofir
retengo la siptat ses negu contradir,
e desus Malvezi ab qe~un laiso essir —
Sonreclis de Corvaissa ( ?) qe fe lo rei venir ;
e pois er autra terra tota a lor lezir 220
d[e] Necq[ï]a la gran, qi qe·s vol si aïr,
<u>tr</u>o al port de Salandra.

*MS :* 212 elh poira ; 214 fara ; 215 osta gat ; 216 sil qe p ; 221 D nec qa

([Corboran] envoya un messager pour inviter les Francs à ne pas permettre que ses hommes soient taillés en pièces ni massacrés, mais trente des meilleurs qu'ils puissent sélectionner, s'ils osent le faire, se battraient avec trente des siens que le roi ferait équiper ; [et] pour garantir un tel pacte au moyen d'otages et de gages, de sorte que s'ils peuvent obtenir la victoire et battre les autres, ils pourront retenir la ville sans aucune entrave, et Malvezi (la citadelle) au-dessus, pourvu qu'ils laissent sortir un seul homme — Sonreclis de Corvaissa ( ?), qui avait fait venir le roi ; et puis l'autre terre sera entièrement à leur disposition, de Nicée la grande — tant pis si quelqu'un s'en fâche — jusqu'au port d'Alexandrie.)

Les vainqueurs possèderont non seulement la ville d'Antioche et la citadelle de Malvezi, mais aussi de tout le territoire entre Nicée et Alexandrie, ce qui trace symboliquement l'étendue des conquêtes chrétiennes en Outremer. L'expression « qi qe·s vol si aïr » au vers 221 n'est pas, à mon avis, une simple façon de remplir l'hémistiche mais témoigne du fait que le roi cède explicitement les droits des propriétaires sarrasins. Le roi propose de garantir ce pacte au moyen d'otages et de gages, en stipulant seulement qu'un homme spécifié [1] puisse, en cas d'une victoire chrétienne, quitter la ville.

On constate ici tout un vocabulaire juridique. Le mot *covenensa* désigne fréquemment un contrat juridique dans les chartes et encore dans la chanson de

1. Sonreclis de Corvaissa ( ?), v. 219, peut-être le même personnage que Sansadoine, fils du gouverneur d'Antioche (*Antioche*, v. 4463-976, v. 6755-85).

geste de *Girart de Rousillon*[1]. *Ostagar* est aussi un terme juridique désignant le fait de donner un otage ou une garantie[2]. « Pelvir » est évidemment une métathèse pour « plevir » : on peut citer à titre de comparaison la première charte donnée par Brunel, « eu Jordas ai plevit e jurat », ou bien *Girart de Roussillon*, « A set anz unt les treges bien devisat/ E plevit e jurat e ostagat[3] ».

Dans la laisse suivante le messager annonce la proposition en des termes plus précis.

X E tramet .i. mesatje mot be enlatinat 230
qe parlet ab los Francs et a lor o comtat :
« Senhor, lo reis vos manda salutz e amistas,
car no vol vosters homes sion mortz ni trencatz ;
mas ab .xxx. del seus — qe so arra armatz —
et ab .xxx. dels vostres, qe sion tuh trïat, 235
vos fara la batalha sai fors e mei lo prat.
Per aital covinent(a) sera be ostatgatz
qe sil qe poiran vencer retengo la siptat
e tota l'autra terra er en lor poëstat
de Niqïa la gran tro a Val Josafat ; 240
e metre vol en gatge Rednan e Dugat, [-1]
e Bal de Femenïa e lo Viels de Cambrat ;
e pois al malevar seran .xxx. amirat,
mas del plus de damnatje seran be afïat. »
Dis Rotbert lo Franses : « Ja non er cosirat, 245
qe no es jes cosduma s*ai* e nost*re* rencnat
qe Francs jur per batalha mas s'en seran regnat.
Ans sera l'avers nostre q'avetz amenat, [-1]
qe tot cant vos avetz ten*r*em per (a)uz' a at. »
[.....]
El mesatje s'en torna q'en ac lo cor irat,
e dih a Corbaran lai on l'ac encontrat :
« Per ma fe, senhe[r] reis, mal avetz espleitat :
proomme so Frances e rix e abdurat ! 260

1. Brunel C., *Les plus anciennes chartes en langue provençal*, 2 tomes (Paris, 1926 et 1952), I, 461, et I, 30 (p. 34) où Girart promet la fidélité au Comte de Gévaudan « per atretal covenenza » ; Paterson, *World*, p. 16 et 29 ; et dans le contexte de la guerre, *Girart de Roussillon*, éd. par W. M. Hackett, 3 tomes (Paris, 1953-55), v. 6710 et 8523.

2. *PSW*, V, 545 l'interprète comme le fait de donner un otage ou une garantie ; Hackett (*Girart*, glossaire suggère « être otages (ou garants ?) pour ». Du Cange, IV, 744 interprète « securitatem, vadimonium dare, liberare sub conditione dandi obsides ». Pour un exemple analogue voir *Aigar*, 840 et comparer Brunel, *Chartes*, I, 226 (p. 219).

3. Brunel, *Chartes*, I, 102 ; *Girart*, v. 8949-50 ; *Antioche*, v. 5700, « plevir et ostagier ».

Zai vos mandero ier .i. plag tot acordat,
ans d'aqest plach enant vos es *ç*o demandat,
c'ap vo*s* s'en conbatrau — d'aquo son be vanatz.
Tot er lor o tot nostre quant avem amenat,
c'al fer e a l'asier er encoi aqitat. 265
Tan se fïo en Dio, e en Cristïandat,
e en la croz qe porto, don prendo segurtat,
qe jes no cuio-eser vencutz ni raüzat ».
« Vasal », dis Corbaran, « e fol m'avetz gabat,
e fa me be senblansa qe·us aio esfreidat. 270
Mas encoi la verretz moure tal debarat
no·i aura vira*t* lansa d'aisi a la siptat ».
« Per fe », ditz lo mesatje, « an[s] vos s*e*ra sonat
c'ar a(i)ss*e*zes la terra a tort e a pecat ».

*MS :* 237 couinenta ; 246 sia enoster ; 248 qauetz ; 249 teniem prauzaat *avec un signe d'abréviation sous le « p »* ; 259 senhe ; 262 esto ; 263 uol ; 272 rauirar ; 273 an, sor asonat ; 274 aissizes

(Et il envoie un messager très doué pour les langues, qui parla aux Francs et leur dit ceci : « Seigneurs, le roi vous envoie ses salutations et des témoignages d'amitié, car il ne veut pas que vos hommes soient massacrés et taillés en pièces. Plutôt, avec trente des siens — qui sont déjà armés — et trente des meilleurs entre les vôtres, il luttera contre vous en dehors d'ici au milieu du pré. Ceci sera bien garanti au moyen d'otages selon un pacte tel que ceux qui remporteront la victoire retiendront la ville, et auront en leur pouvoir tout le reste du territoire de Nicée la Grande jusqu'au Val de Josafat. Et il veut donner en garants Ridwan and Duqaq, et Bal de Fémenie et le Vieux de Cambrat ; et trente émirs fourniront d'autres cautions, mais ceux-ci seront bien protégés contre la plus grande partie du dommage ». Robert le Français lui répondit : « Ceci ne sera en aucun cas considéré, car ce n'est certainement pas la coutume, ici dans notre royaume, qu'un Franc fasse un accord juré à propos d'un combat judiciaire[1], une fois qu'ils (les Francs) se sont rangés pour la bataille. Au contraire, les biens que vous avez apportés avec vous nous appartiendront, parce que nous tiendrons pour nos besoins par droit d'usufruit tout ce que vous possédez ». [...] Le messager s'en détourna, le cœur gros, et dit à Corboran aussitôt qu'il l'eut trouvé : « Par ma foi, roi noble, vous vous êtes lourdement mépris : les Francs sont des hommes vaillants, puissants et

1. Pour le sens spécial de *batalha* comme « duel judiciaire », voir *PD* ; *Girart*, glossaire (plusieurs exemples) ; Niermeyer, *batalia*, 2, où l'occurrence la plus tardive date de 1159. À la suite du colloque Madame Hélène Debax m'en a courtoisement signalé plusieurs exemples dans des chartes languedociennes, toutes avant la fin du XIe s. (par exemple *HGL*, V, acte 180, col. 374-76 (où le mot « bellum » est utilisé pour désigner le duel) ; acte 419, col. 789-91 (790) ; acte 229-II, col. 459).

durs ! Hier ils vous ont envoyé ici même un contrat tout dressé, mais maintenant au lieu de ce contrat, ils vous exigent ceci : qu'ils se battent avec vous à propos de cette affaire — ils y sont orgueilleusement résolus. Tout ce que nous avons apporté appartiendra soit à eux soit à nous, car ce jour même la revendication sera acquittée au moyen du fer et de l'acier. Ils ont une foi si profonde en Dieu et en la religion chrétienne et en la croix qu'ils portent, où ils trouvent leur assurance, qu'ils n'arrivent pas à imaginer être vaincus ou battus ». « Homme », dit Corboran, « tu m'as dit des vantardises comme un sot, et il me semble bien qu'ils t'ont fait peur. Ce jour-ci cependant tu verras s'y produire une telle déroute que d'ici à la ville pas une seule lance ne sera brandie ». « Par ma foi », dit le messager, « il faut qu'on vous dise que vous assiégez la terre à tort et contre la loi ».)

Le messager nomme les nobles qui serviront de *gatges* (241), et en mentionne d'autres qui seront « al malevar » (243), c'est-à-dire qu'ils fourniront des cautions [1]. Mais il affirme que ceux-ci seront protégés contre la plus grande partie du « damnatje » (244, « dommage » — des dettes, de la responsabilité, de l'engagement ?). Ceux qui serviront de *gatges* seront sans doute des otages [2]. La différence entre les deux catégories d'hommes est vraisemblablement que les uns pourraient payer de leur personne, les autres de leurs biens seuls — et encore est-il spécifié que ceux-ci seront en grande partie protégés (par le roi ?) des effets de la pénalisation. Ce dernier détail semble bien trop précis pour n'avoir qu'un sens littéraire et on se demande quelle est sa véritable portée — s'il n'est pas historique, pourquoi l'inclure ? Pourtant il faut admettre que certains détails manquent assurément de fondements historiques : il est peu probable que Corboran ait pu contraindre Rednan (Ridwan) et Dugat (Dukak) à devenir otages, et « Bal de Femenia » et « lo Viels de Cambrat » sont des personnages fantaisistes.

Robert « le Français » répond que faire un pacte à propos d'un combat judiciaire une fois que les troupes sont rangées enfreindrait la coutume des Francs. Le texte occitan paraît rendre plus explicite une idée présente chez Raymond d'Aguilers (p. 81) : « Lorsque nous l'avons demandé, vous l'avez refusé. Maintenant cependant, puisque nous nous sommes préparés pour combattre, que chaque parti lutte pour son propre droit ». Je n'ai pas pu trouver ailleurs une allusion précise à cette soi-disant coutume. Ce qui est sûr c'est que les contemporains étaient bien conscients de bon nombre de coutumes qui réglaient la conduite de la guerre. Il existait un besoin fondamental, entre autres, pour éviter des malentendus et des problèmes juridiques, de marquer la transition entre un état de paix et celui de guerre (une trêve, des négociations étaient-elles bel et bien finies ?). La coutume essayait de régler, même de ritualiser le début du combat : par un défi, par exemple, ou par des vantardises — bien que ceux-ci aient pu servir, en mettant

1. *PD* ; Du Cange, V, 252 ; Brunel, *Chartes*, I, 478 and I, 225 (p. 214) ; et Niermeyer, *manulevare*.

2. Pour « metre en gatge » voir *LR*, III, 439-40. Dans Brunel, *Chartes*, I.226, p. 218, les signataires « meton en guatge » un château. Pour un accord similaire comparer *Girart*, v. 1958-87, où Fouque et cent chevaliers sont des otages qui garantissent le comportement de Girart envers le roi.

l'ennemi au pied du mur, aussi bien à éviter qu'à déclencher la bataille[1]. (On en trouve peut-être un reflet dans la *Canso* par le fait que l'interprète Arloï vante à plusieurs reprises les qualités guerrières des Francs qui s'approchent pour combattre, et encourage le roi Corboran à s'enfuir.)

Le fait que Robert parle de « s*ai* e nost*re* rencnat » (246) signifie que les Francs se considèrent dans leur propre territoire : qu'Antioche et ses alentours font partie de leur royaume[2]. Si j'ai bien interprété la fin du vers 249 en comprenant le mot *uza*, il précise aussi qu'ils auront droit aux biens apportés par les Sarrasins « parce que nous tiendrons pour nos besoins par droit d'usufruit tout ce que vous possédez ». Cette affirmation sert peut-être à préciser aussi la façon dont les Francs posséderont le territoire, déjà évoquée par les expressions « a lor lezir » (220) et « en lor poëstat » (239) : les Sarrasins n'en seront pas expulsés, mais ce seront les Francs qui en auront le droit d'usufruit.

Cette laisse se termine par la transmission de la réponse franque à Corboran qui laisse entendre que celui-ci a manqué de conclure le jour précédent un pacte avantageux, et que les Francs sont non seulement des adversaires redoutables mais aussi que Corboran, en s'attaquant à Antioche, agit contre la loi.

Enfin la laisse XIII souligne l'idée, très répandue à l'époque, que la bataille rangée est elle aussi considérée comme un duel judiciaire : qu'elle prend valeur symbolique et fera apparaître la justice de la cause chrétienne[3] :

XIII Aquist Turc orgolhos, traïdor mescrezen,
nos o cuion disdire e tornar e nïen.
E vos [lor o] proatz per aital c*auzi*men
q'en estïo en c*a*mp vencutz e recrezent. 420
Mas d'aital penedensa vos fa[s] autreiament :
qe us non prenda rauba ni au[r] coitz ni arj*e*n,
ni entre dins las tentas per nulh amparamen
tro qe sion vencutz senes rescobarment ;
car pois seran tot nostre e end*e*menamen : 425
tal .m. n'i iran paupre ; tui<u>h</u> en venran manen.

*MS :* 419 E uos p*ro*atz, couznim ; 420 comp ; 421 fa ; 422 au, niarian ; 425 edimenam*)*

(Ces Turcs orgueilleux, traîtres païens, croient pouvoir nous contredire sur ce point et le décrier. Vous devrez cependant le prouver au moyen d'une promesse de « clémence/ protection » telle qu'ils puissent être battus et vaincus sur le champ de bataille. Mais j'autorise pour vous cette « pénitence » : que personne ne prenne

1. Strickland, *War and Chivalry*, p. 40-44.

2. Les chrétiens maintenaient que la Terre sainte leur appartenait : comparer 137, où Arloï dit à Corboran de quitter « lor païs ».

3. Strickland, *War and Chivalry*, p. 59 ; M. de Combarieu du Grès, *L'idéal humain et l'expérience morale chez les héros de chansons de geste des origines à 1250* (Aix-en-Provence, 1979), p. 96-100 et p. 67 (où elle cite la *Chanson de Roland*).

aucun butin ni or cuit ni argent, ni n'entre dans les tentes pour du pillage, avant que l'ennemi soit définitivement battu ; car alors tout nous appartiendra selon les processus de la loi : mille d'entre eux y iront pauvres, tous en reviendront riches.)

Encore une fois on remarque, si j'ai bien interprété un texte corrompu, un vocabulaire juridique. Les chrétiens posséderont la terre « e end*e*menamen » (425), c'est-à-dire selon les procédures de la loi [1]. Le combat judiciaire démontrera la justice de la cause chrétienne. De plus, la preuve s'établira au moyen de l'engagement antiphrastique de « protéger » les « traîtres » (419) [2].

Le contenu de ces passages remonte-t-il au texte originel, ou en représente-t-il une étape plus tardive ? Les détails sont-ils l'effet de procédés d'amplification littéraire ou signalent-ils des connaissances historiques particulières ? Difficile à dire. Le fait de préciser les aspects juridiques des négociations pourraient provenir d'un intérêt spécial de la part de l'auteur ou du remanieur ou de son public : peut-être l'écrivain était-il juriste ? Mais certaines précisions me semblent trop particulières, trop circonstanciées pour être le simple effet de l'amplification [3]. Ce n'est pas impossible que la *Canso* nous ait transmis quelques détails autrement inconnus par l'intermédiaire d'un témoignage proche de Bohémond, dont le tour en Limousin a sans doute poussé l'évêque Eustorge à commander la composition primitive de Bechada.

1. Meyer « e endemenamen », bien que la lettre insérée en dessus du vers entre le « d » et le « m » soit un « i ». Il évite de traduire cet hémistiche. Greenan interprète « e endemen. Amen ». (« because then they will be completely ours on the morrow. Amen ».). Ceci manque de vraisemblance car a) le « e » avant « endemen » reste inexpliqué, b) le mot devrait être « endeman », c) à moins que 426 soit une observation de la part de l'auteur ou du remanieur (ce qui semble peu probable), « Amen » serait une conclusion prématurée. Pour le sens « selon les procédures de la loi », voir *PD demenamen* « façon de mener une affaire ; procédure » et *demenar* dont les traductions possibles comprennent « plaider (devant le tribunal) ; exécuter (un testament) ».

2. Le mot « cauzimen » — correction pour laquelle il est difficile de voir une autre possibilité — pose problème. Les sens donnés par *PD* sont « choix, décision, discrétion ; indulgence, clémence, pitié ; exaucement ». C'est peut-être une expression antiphrastique : les Francs auront la « clémence » de vaincre impitoyablement les Turcs. Une telle antiphrase humoristique se trouve au vers suivant (« penedensa »). Madame Debax m'a signalé que le mot *causimentum* se rencontre à plusieurs reprises dans des serments de sécurité languedociens où il semble signifier « la protection à laquelle s'engage un seigneur envers son vassal, ou envers un autre grand seigneur auquel il est lié par des accords » (voir par exemple *HGL*, V, acte 494, col. 941-43 (942), en 1127 ; *HGL*, acte 507-II, col. 963, et acte 508, col. 964, vers 1130). Voir aussi Du Cange, *causimentum* et *cosimentum* (où il semble à Madame Debax que le sens 3 qui est distingué du sens 2 est en fait le même). S'il y a un sens quasi juridique dans la *Canso*, il serait donc peut-être lui aussi antiphrastique : les Francs offriront leur « protection » aux Turcs. Dans les vers de la *Crotzada*, 141.15-16, « Qu'en Simos de Montfort, ab sos mals cauzimens, / L'a gitat de sa terra ab glazios turmens », Martin-Chabot semble voir une expression juridique, traduisant *cauzimens* comme « procédés », et au vers 141-20, « E redo s'a la Gleiza, a totz bos cauzimens » comme « en bonne et due forme ». D'après l'interprétation du mot *causimentum* par Madame Debax, il vaudrait peut-être mieux traduire « Simon de Montfort, en offrant une mauvaise "protection" à ses vassaux » (141-15) et « à toute bonne protection » (141-20).

3. Il en est de même pour certains autres renseignements qui paraissent uniquement dans la *Canso*, tels que la présence de certains participants (Guillaume de Cerdagne), les exploits d'Eral de Polignac et de Golfier de Lastours, le fait que l'incendie sert à déclencher la bataille (349).

## Abréviations

AA : Albert d'Aix, *Historia Hierosolymitana*, *RHC occ.*, IV, p. 265-713.

*Antioche* : *La Chanson d'Antioche*, éd. par S. Duparc-Quioc, 2 tomes (Paris, 1976-78).

BB : Baudry de Bourgueil, *Historia Jerosolymitana*, *RHC occ.*, IV, p. 1-111.

Cafarus : Cafarus de Caschifelone, *De liberatione civitatum orientis liber*, *RHC occ.*, V, p. 41-73.

Du Cange : C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatatis*, 6 tomes (Paris, 1840-48).

*Estoire* : *Estoire de Jérusalem et d'Antioche*, *RHC occ.*, V, p. 621-48.

FC : *Fulcherius Carnotensis, Historia Ihierosolymitana Gesta Francorum Iherusalen Peregrinantium, RHC occ.*, III, p. 311-485.

Gilo, *Historia Gestorum viae nostri temporis Jerosolymitanae*, *RHC occ.*, V, p. 721-800.

*GF* : *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, éd. par R. Hill (Londres, 1962).

GN : Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, *RHC occ.*, IV, p. 115-263.

Ibn al-Athir, *Kamel-altevarykh*, dans *RHC or*, I, p. 187-744.

*Kreuzzugsbriefe* : *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*, éd. par H. Hagenmeyer (Innsbruck, 1901).

*LR* : M. Raynouard, *Lexique roman*, 6 tomes (Paris, 1836-44).

ME : Matthieu d'Édesse, *Chronique*, *RHC arméniens*, I, p. 1-150.

OV : *The ecclesiastical history of Orderic Vitalis*, éd. par M. Chibnall, 6 tomes (Oxford 1969-75).

*PD* : E. Levy, *Petit dictionnaire provençal-français* (Heidelberg, 1973).

*PSW* : E. Levy, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*, 8 tomes (Leipzig, 1894-1924).

PT : *Peter Tudebode, Historia de Hierosolymitano Itinere*, éd. par J. H. et L.L. Hill (Paris, 1977).

RA : *Le « liber » de Raymond d'Aguilers*, éd. par J. H. and L. L. Hill(Paris, 1969).

*RHC arméniens* : *Recueil des historiens des croisades : documents arméniens*, 2 tomes (Paris, 1869-1906).

*RHC occ.* : *Recueil des historiens des croisades : historiens occidentaux*, 5 tomes (Paris, 1844-96).

*RHC or.* : *Recueil des historiens des croisades : historiens orientaux*, 5 tomes (Paris, 1872-1906).

RM : Robert le Moine, *Historia Hierosolymitana*, *RHC occ.*, III, p. 717-882.

# Les serments renardiens

*Armand* Strubel
*Université Paul-Valéry — Montpelier III*

Dire que les serments dans le *Roman de Renart* sont systématiquement un marché de dupes est un truisme. Le serment, institution fondamentale de l'édifice politique et social médiéval, est particulièremnt bien placé pour faire les frais du « cynisme » du goupil, du traître qui ne respecte rien, et surtout pas le sacré.

Un survol du corpus révèle cependant que le serment proprement dit — l'acte juridique qui lie le jureur devant les hommes et devant Dieu, qui accorde une valeur définitive à une parole scellant un contrat entre deux parties inégales, qui sert de preuve et engage le salut — n'est pourtant pas le procédé favori du séducteur, dont les méthodes sont généralement plus raffinées : ni avec Chantecler, ni avec Isengrin au puits, pour citer deux scènes emblématiques, il n'utilise cette procédure solennelle.

La modalité la plus fréquente du serment dans le texte est le rituel officiel et public, celui de la disculpation, rattaché à la « guerre des barons », et à son *casus belli*, le viol d'Hersent. Cependant, si Renart n'abuse pas du faux serment dans ses rapports avec ses interlocuteurs habituels, les émules et les concurrents sont légion dans ce domaine : de la louve aux vilains, c'est à qui jurera le mieux sans tenir sa parole.

Nous examinerons d'abord les différentes formes que revêt le serment dans le *Roman de Renart* [1], pour voir ensuite comment le protagoniste, affublé systématiquement de l'étiquette de « parjure », mais aussi de nombreux autres acteurs, banalisent les formules sacramentelles jusqu'à les vider de leur sens ; cette désinvolture vis-à-vis du serment s'inscrit dans la thématique englobante de la « renardie » et de la fausse monnaie du langage.

## Promesse, serment, escondit : esquisse de typologie

Il importe de délimiter d'abord l'objet de l'étude, car il ne serait pas difficile de convoquer d'innombrables passages du *Roman de Renart* si l'on comptabilise

1. Le corpus comporte les branches I à XVIII, dans l'édition de la Pléiade : *Le Roman de Renart*, nouvelle édition, traduction et notes, sous la dir. d'Strubel A., avec la col. deBoutet D.,Bellon R., Lefevre S., Paris, Gallimard, avril 1998.

toutes les occurrences de mensonges et de promesses non tenues. On retiendra comme critère essentiel la solennité de la parole, par la formule d'invocation (recours à une tierce personne, garantie externe, supérieure voire transcendante ; ce rôle peut être tenu par un être cher ou un objet auquel on tient — ainsi, Bertol jure « son chief », « ses denz », ses os et ses nerfs et/ou par la présence de témoins,— qui sont autant de cautions. L'engagement est pris volontiers sur des reliques (un « saintuaire ») ou en appelle à Dieu et ses saints, si bien que sa rupture s'assimile dès lors au sacrilège : la délégation de la responsabilité du châtiment au divin renforce la crédibilité de la parole donnée. Mais il y a des arrangements avec le ciel ; l'*escondit* fameux d'Iseut au gué constitue un modèle d'ambiguïté et de rétention mentale.

Une approche empirique, selon le nombre d'acteurs impliqués dans le « contrat », permet de distinguer trois niveaux du serment : le « serment rhétorique », le serment officiel et le serment privé. Les formules d'invocation sont très en faveur chez certains auteurs de branches, qui en usent et abusent comme chevilles : l'énonciateur est unique (la « voix intérieure » : le personnage se parle à lui-même), et le procédé intervient alors comme modalité de dramatisation ou de prolepse. L'exemple type est celui de la conclusion, répétitive, de ces branches qui montrent Isengrin en piteux état, jurant de se venger (« Le puits ») ; situation paradoxale de contrat avec soi-même sans véritable possibilité de parjure, mais avec un vocabulaire tout à fait identique. Dans la branche XVII, qui oppose Renart et le vilain Bertol, il s'agit d'un véritable tic stylistique — parasitage du récit par des marques d'oralité ou mode rudimentaire du monologue intérieur ?

À l'autre bout du spectre, on trouve la cérémonie, avec une mise en scène grandiose, pour un acte de justice et de pouvoir considéré comme définitif — mais inévitablement perverti et renouvelé — qui doit mettre fin à un désordre occasionné par le trublion Renart ; la solennité s'associe à la bouffonnerie, car le serment se fait sur des gages dérisoires (la dent d'un chien vivant) et tout le monde triche. Entre les deux extrêmes, le serment « privé », celui qui relie un énonciateur unique et un destinataire unique (Renart avec Tibert, Isengrin ou Primaut ; Renart avec les hommes, surtout les vilains comme Liétart, Bertol), dans des situations de risque et d'affrontement, où le serment a une fonction avant tout défensive ; parfois, dans des scènes de séduction, quand le serment contribue à la *captatio benevolentiae*.

Le vocabulaire du serment se distribue autour de quatre termes : deux substantifs (*sairement, foi*) et deux verbes(*jurer*, *plevir*) avec toutes sortes de variations dans la construction : *faire sairement* (br. Ia, v. 192, II, v. 1173, v. 1184, v. 1191, v. 1451, etc.), *metre a sairement* (br. II, v. 431), *jurer sairement* (br. II, v. 1405), *tenir sairement* (br. VIIb, v. 1134), *par sairement* (br. Ia, v. 1316) ; *foi* intervient dans des expressions comme *tenir sa foi* (br. IV, v. 81), *plevir sa foi* (br. II, v. 120), *par foi* (br. IV, v. 273), *foi que doi* (br. Ia, v. 276), *foi mentie* (br. Ic, v. 2998) ; *plevir* existe seul, ou en association (*plevir et afier* br. II, v. 570 -Ic v. 2223-VIIa, v ; 578, *plevir*

*et fiancer* br. XVI, v. 3046). On notera que les emplois de *sairement* concernent en majorité la procédure solennelle et officielle (26 occurrences sur un total de 35, pour deux cas de serment rhétorique et quatre avec partenaire unique) ; *foi que doi* est une tournure fréquente des serments à soi-même, mais elle est largement concurrencée par *jurer* suivi d'un régime direct (*son chief, ses denz, les os et les ners, Dieu et Saint Germain, ses eulz et sa teste, l'arme son pere, le cors saint Jehan, Dieu et ses nonz...*)

## Serments publics, serments privés

Le mot *sairement* désigne donc en priorité le rituel *coram populo*, que l'on sollicite pour deux raisons : la disculpation d'un coupable publiquement dénoncé, et l'affirmation de la loyauté envers le suzerain, évoquée furtivement en Ia, et développée uniquement dans « Renart Empereur » (br. XVI). Le crime de Renart est constamment allégué comme un désordre intolérable au sein du royaume de Noble ; la guerre privée qu'il a suscitée risque de devenir une guerre publique. La société féodale dispose de deux procédures de régulation : l'*escondit*, ou serment purgatoire, qui est le sujet de la branche Vc, et dont on retrouve des échos dans de nombreux autres récits ; l'ordalie est la deuxième méthode de règlement sous la forme du duel judiciaire, sujet de la br. II, que l'on rencontre à nouveau dans la br. XIV (« Renart le Noir »). On peut ajouter à ces motifs celui de la « paix jurée », qui sans impliquer Renart comme prestateur de serment, le définit comme le transgresseur par excellence.

Le serment de fidélité intervient brièvement au moment où Renart, dans la première branche, a réussi à échapper à la corde par la promesse d'un pèlerinage et jure à Noble qu'il rentrera dans le rang (v. 1442-1443 : « Tenés ma foi, je vous plevis/Jamais clamor n'arois de moi »), mais c'est dans la br. XVI que le processus est le mieux décrit : au moment du départ du roi en croisade ; la fidélité des barons à Noble est transférée sur la personne du goupil à qui il confie la régence (v. 1964-1965 : « Foialté vous jurenront tuit/Voiant moi » -v.1978-1980 : « Si jureront le sairement/Que avoec Renart tous dis/Demorrés vosu en cest païs » -v.1983-1988 : « Mais un sairement li ferés/Que vos par tout li aiderés/Loialment a vostre pooir/Se nuls li voelt guerre movoir/Atant ont le sairement fait/Devant le roi »). On sait comment Renart trahit cette confiance, en faisant croire à la mort du souverain, en épousant Fière et en usurpant le pouvoir ; à cette occasion, une deuxième série de serments est alors prononcée (v. 2417-2418 : « Et li baron juré li ont/Que tot partout li aideront »).

Le serment envers le suzerain ne concerne pas que les barons et le roi. Les démêlés du goupil avec Primaut (br. XIII) aboutissent à une parodie d'hommage par le loup, au-dessus d'un piège qui fait office de reliquaire[1]. Dans ses relations avec les paysans, Renart se conduit comme un seigneur brutal et sans pitié : la

1. Voir ci-dessous.

succession de ruses, pactes rompus et parades qui constitue le noyau de l'intrigue dans « Renart et le vilain Liétart » (Br. XII) s'achève sur la déconfiture de celui qui a cru pouvoir se mesurer avec le goupil sur son propre terrain ; la seule porte de sortie qui lui reste est de prêter le serment d'hommage (v. 1959-1964 : « Des or mais me poés tenir/A vostre serf et a vostre home/Foi que doi saint Pierre de Rome/Jamais vers vous ne mesprendrai/Mais tot quanquez je ai/Tenrai de vous comme de mon signor »). Les éléments typiques de l'institution vassalique sont réunis : l'individu faible remet la propriété éminente de ses biens entre les mains du plus fort[1], lequel lui en restitue l'usufruit et lui garantit aide et assistance ; on prend l'engagement mutuel de ne pas se nuire. Avec Bertol (br. XVII), le rituel de la « foi » (apposition des mains sur un objet sacré, serment, *osculum*) se retrouve, mais dans un contexte burlesque : « Envers le moustier sa main tent/Et si fait tel sairement/Com il couvient a faire homage » (v. 431-433). Dans tous ces cas de figure, le serment de loyauté est bien malmené : celui que Renart propose à Noble contredit sa « nature », celui qu'il reçoit des barons est détourné pour une usurpation, et ceux des vilains sont obtenus *in extremis* après usage de la force brutale...

L'*escondit* n'est pas mieux loti. L'affirmation solennelle de l'innocence devant de nombreux témoins concerne deux figures particulièrement ambiguës, la louve et Renart ; le public ne saurait ignorer la véritable portée de leurs déclarations. Hersent vient de recevoir la visite inopinée du goupil, tombé « par aventure » dans la tanière ; elle en profite pour le provoquer et le séduire ; bien que le texte ne l'indique pas littéralement, on peut supposer que l'adultère est consommé (et complété par le viol ultérieur, devant Isengrin, lorsque la louve est coincée à l'entrée de Maupertuis). Dès le retour du loup, face à la rage du mari bafoué, elle lui offre de s'« escondire » (br. IX, v. 328). Cette démarche est amplement évoquée dans la br. Ia, v. 138 et suiv., et fournit l'occasion d'un clin d'œil ironique et satirique : à deux reprises, les formules utilisées sont lourdes de sous-entendus (v. 149-150 : « Onques Renars de moi ne fist/Que faire sa mere ne peuist » — v. 173-178 : « Onques (...) /Ne fis de mon cors licherie/Ne malvaistié ne puterie/Ne nesun vilain afaire/C'une nonains ne peüst faire. »)

L'*escondit* de Renart est le sujet de la br. Vc. Sa première mention apparaît dans la proposition de son cousin et allié Grimbert, qui oppose à l'idée du procès de Renart celle d'un arbitrage par serment solennel (br. Ia, v. 1316) ; en cas de dénonciation de la procédure par la victime, c'est le duel judiciaire qui prendra le relais, comme le veut la coutume. La grande mise en scène de Vc conclut une récriture du « jugement » : après le défilé des accusateurs, Brichemer emporte la décision et impose l'*escondit* (v. 1582 et suiv.) pour règler la plainte d'Isengrin ; la solution est acceptée (v. 1716 et suiv.). Le chien Roonel est choisi comme responsable du bon déroulement de l'affaire : on jurera sur sa dent (v. 1853-1854). Le rituel est respecté :

1. Le vocabulaire juridique de l'institution est employé par ex. dans le vers 1996 : « Des dis poucins saisis serois/Et de Blanchart » (la « saisine », libre disposition des biens du vassal).

un grand concours de peuple, les assistants répartis en deux camps qui se font face, la présence du légat pontifical, la posture de Renart qui étend sa « main », manche retroussée et retournée sur le « bras » (v. 1859). Mais tout n'est que forfaiture : Isengrin a transformé la situation en guet-apens, corrompant les cautions et faisant de la relique même un piège ; la procédure avorte, et le goupil qui s'est aperçu de l'imposture s'enfuit avec l'aide de Grimbert qui a éloigné, entretemps, la foule. Voilà encore une institution fondée sur le serment bien malmenée : Renart est prêt à s'y plier malgré sa culpabilité, les défenseurs du droit organisent une embuscade et leur tricherie porte sur ce qu'il y a de plus sacré, les reliques, remplacées par un animal vivant, vendu à l'adversaire.

Les apparences sont néanmoins respectées. Il en va de même pour le duel judiciaire traité surtout dans la br. II.Une fois de plus, Hersent précède Renart : elle se dit prête à se soumettre à l'ordalie (le fer rouge ou l'eau, br. Ia, v. 143), au *juise*, au jugement de Dieu, censé secourir l'innocent injustement mis en cause, qui ne peut que triompher de l'épreuve. Le goupil se soumet au combat singulier, qui constitue une variante de l'ordalie, et qui ne sera supplanté qu'à partir de 1260 (ordonnance de Louis IX) par l'enquête pour preuve. Le serment est essentiel dans ce rituel : il s'agit, avant l'affrontement armé, d'un serment contradictoire par lequel chacun affirme la vérité de sa cause : le jureur s'agenouille, bras dégagé, main étendue au-dessus du « saintuaire », prononce sa formule en invoquant les saints et en baisant les reliques ; tel est le scénario décrit aux vers 1193 et suiv. (« Renars s'agenoille en la place ; Molt se escorce et se rebrace ; /Desus l'escu tendi sa main/Si a juré par Saint Germain/Et par les sains que illuec voit/Que de cel plait tort n'avoit./Les sains baise, si se relieve »). Chacun soutient la justice de sa cause : le parjure ne pourra sortir vainqueur, puisque Dieu est l'ultime garant et que l'issue est l'expression directe de la volonté divine ; et pourtant le narrateur signale que Renart « juré avoit faus sairement » (v. 1409)[1]. On retrouve dans la br. XIV (« Renart le Noir ») une séquence analogue : Renart-Chuflet, mis en jugement, plaide l'innocence totale et, imprudemment, se dit prêt à se défendre si l'un des accusateurs veut « prendre l'escu » ; Roonel demande à se battre contre lui, après la désignation des otages et les prestations de serment ; le renard est vaincu, le roi décide de le faire noyer et la sentence est immédiatement exécutée.

La « paix du roi », si souvent alléguée par Renart pour approcher ses victimes, relève indirectement du serment : cette paix jurée qui doit mettre un terme aux guerres privées, est citée dès la br. Ia, v. 62-63(« Et por la pais ne remanoit/Qui novelement ert juree ») et v. 280 et suiv. (« D'autre part la pais est juree/Et en ma

1. Le combat cesse quand l'adversaire à terre ne peut se relever ; s'il n'est pas mort, le vainqueur lui tranche la tête ou lui fait grâce ; en cas de « merci », le roi prononce une peine de substitution (pendaison, amende, pèlerinage) Dans ce passage, le respect des règles juridiques est notable : on signale que Renart a tout oublié de la magie apprise à Tolède et ne peut truquer le combat ; cela rappelle les textes comme le *Livre de Justice et de Plet* ou les *Assises de Jerusalem*, qui prévoient explicitement une déclaration de non recours à la magie en cas de duel judiciaire

terre est afiee... »). La plupart du temps, c'est le goupil qui excipe d'une trève toute fictive pour endormir la méfiance de ses interlocuteurs, comme en Ib, v. 1728-1732 avec Rousseau, mais surtout en VIIa, v. 484 et suiv. avec Mésange (v. 484-485 : « Messire Nobles li lïons/A or partout la pais juree »). Renart est, par excellence, celui qui brise la paix (br. Ia, v. 411), la « défait » (br. Ia, v. 457) ou la détourne.

## Le palmarès de la « foi mentie » : le traître au royaume des parjures

Lorsque le serment n'est pas un acte officiel, un temps fort de la vie publique, il s'inscrit dans la tromperie ordinaire, avec une discrétion due à sa banalité. Renart, bien qu'unanimement traité de parjure, n'a pas l'exclusivité de cette méthode primitive ; il est largement concurrencé par des animaux comme le chat, et par les hommes, les plus vils, les « vilains » en qui aucune confiance n'est possible.

« Parjure » : tel est l'accusation récurrente, le qualificatif privilégié du goupil, en alternance avec « traître » et « fel ». À côté des nombreux exemples où son manque de « foi » est dénoncé (br. Ia, v. 754 : « beste de pute foi », br. II, v. 173 : « rous venimeus de pute foi »), le mot apparaît régulièrement, dans les propos de Grimbert (br. Ia, v. 1174 : « Dans parjurés, dans renoiés »), d'Isengrin (br. II, v. 726 : « Maintes fois t'en es parjurés »), de Tibert (br. VIIb, v. 1184), voire de Renart lui-même, dans sa confession (br. III) ; il tient en effet le premier rang parmi « Li parjure, li desloial/Li herite, li ypocrite », ceux qu'il absout dans sa prière bouffonne (br. III, v. 340-341) ; il est « Li traïtrez, li foi mentie/Li parjures et li trichierres/Li faus, li desloiaus, li lerres » (br. XV, v. 936-938). Mais il ne s'agit pas d'un simple vice : lorsque, à l'article de la mort, l'âne Bernard réussit à lui arracher un serment, il montre que sa désinvolture est une philosophie ; il ne fera aucune difficulté pour accéder à la requête (« Le sairement otroi je bien », br. XVIII, v. 414), en sachant qu'il n'hésitera pas à le trahir s'il retrouve ses forces (« (...)s'il avint/Que je aie respassement/Je fausserai le serment », v. 409-411). Telle est sa nature, unanimement reconnue.

La cause est entendue, mais il y a une disproportion entre cette réputation assumée et la réalité des actes racontés : en dehors des serments publics, Renart est plutôt économe de faux serments. Il lui arrive de renforcer son discours par des formules de serment, comme avec Mésange (br. VIIa, v. 478-479 : « Si voirement con vostre fils/Est mis filleres », v. 548 : « Par celle foi que me devés »), de recourir sans scrupules à des déclarations plus solennelles encore, dont le désaccord avec la réalité des faits est patent. Ainsi, avec Isengrin, au puits, quand il jure son innocence (br. Va, v. 310 et suiv. : « Par Dieu et par sa grant vertu/Ains ne lui fis desconvenue (...) Par cel signor qui me fist né/Dite t'en ai la verité/Sairement en as toutes voies »). Pris en flagrant délit avec la louve, il n'hésite pas à proposer immédiatement un serment au loup « qui s'embat es noces », mais pour une fois, l'éternelle dupe ne s'en laisse pas compter (br. IX, v. 447 et suiv. « Ainc par ce

cors et par ceste aume/Ne mesfis riens a vostre femme (...) Un sairement vous aramis (...) Sairement ? Traïstres provés... »).

Mais on voit aussi Renart jurer et se conformer à ses engagements, avec le paysan rencontré au débur de la br. III (« Le pèlerinage », v. 81 : « tien ma foi »). À vrai dire, la question est ici de savoir où se situe la frontière entre mensonge, promesse non tenue et serment rompu : faut-il parler de serment chaque fois que l'on découvre des expressions comme « foi que doi... » ? Aucune des figures du *Roman* n'est avare de ces effets d'intensification, et Renart, le protagoniste, toujours plus ou moins en train de circonvenir son partenaire, n'ignore pas leur efficacité dans la rhétorique de la persuasion, en particulier avec des naïfs comme Brun (br. Ia, v. 572-575 : « Foi que doi mon fil Rovel/Que jou dou miel fres et novel/Vous empliroie ancui le ventre »). Y a-t-il une différence entre ce passage, et celui de la même branche où Renart promet à Tibert abondance de souris chez le prêtre, sans pour autant solliciter le formulaire du serment (v. 805 et suiv.) ?

C'est pourtant avec le chat que le goupil se livre généralement à un véritable festival de duplicité, basé sur une solide méfiance réciproque (les deux « barons » sont également redoutables), et un jeu renouvelé de fausses alliances pleines d'arrière-pensées et de feintes réconciliations. Deux séquences sont révélatrices à cet égard : le concours hippique de la br. VIIa, et l'aventure de l'andouille (br. VIIb), avec un scénario similaire de surenchère dans la mauvaise foi, à grand renfort de serments. La rencontre de Tibert, après celle de Chantecler et de Mésange, est une sorte de répétition générale : le chat jure sa loyauté dans la guerre contre Isengrin (v. 706-707. « Sire, fait il, je vous plevis/Que ja nul jor ne vous faurai ») ; Renart ne pourra que se repentir de cette éphémère collaboration. Dans la branche de l'andouille, la « foi » devient le thème central ; le dialogue est centré ironiquement sur le discours moral et religieux, sur la loyauté bruyamment affichée et aussitôt bafouée. Le serment est ici au cœur d'un échange falsifié entre deux coquins qui le méprisent également, qui possèdent une force comparable et un pouvoir de nuisance équivalent. La confrontation est une impasse : les méthodes renardiennes se retournent contre leur auteur. Tout commence par un faux serment, dont le goupil veut profiter (v. 861-862 : « Ne cuidiés pas, ja Dieu ne place/Que ja a nul jor ma foi vous mente ») ; ensuite, ce mot fétiche de « foi » rebondit de réplique en réplique, chacun renvoyant l'autre à sa mauvaise foi (v. 866, v. 867, v. 931-932, v. 950, v. 1042, v. 1057, v. 1062, v. 1073, v. 1116-1117, v. 1120-1121, v. 1134-1135, v. 1176-1177, v. 1186, v. 1189). Le serment est devenu une stratégie défensive, la neutralisation d'un adversaire de même poids, ou au moins un procédé de temporisation. Avec des interlocuteurs aussi méfiants et aussi fourbes l'un que l'autre, la crédibilité de l'énonciation doit être garantie par une caution externe à laquelle, paradoxalement, aucun des deux ne croit : Dieu est systématiquement sollicité, mais personne n'y accorde d'importance.

En dehors de Tibert, seule Hersent peut se mesurer à Renart dans ce domaine. Les loups, Isengrin ou Primaut, sa piètre doublure, ne leur arrivent pas à la cheville,

comme le montre le dernier épisode de la br. XIII, et la façon dont Primaut se fait berner dans une procédure de serment. Renart qui a refusé de goûter à la fesse d'un vilain, est rossé par le loup vexé et irrité ; il menace de porter plainte devant le roi, et Primaut se trouve englué dans une procédure d'« acordance » (v. 1991) ; il propose alors le serment public de disculpation, mais Renart lui offre, non sans arrière-pensée, la possibilité de se racheter par un simple serment d'allégeance, au fin fond des bois, sur un « corz sains » (v. 2007) qui n'est autre qu'un piège à loups (v. 2026 et suiv. : Primaut s'agenouille et met sa patte dans le dispositif en prononçant son serment de non agression) ; on devine aisément la suite. Rares sont les animaux qui peuvent en remontrer à Renart. En revanche, chez les humains, le faux serment semble être le vice privilégié du vilain, dont Liétart, dans la br. XII, incarne l'archétype. D'abord avec Brun, puis avec Renart, le paysan se livre à une série de parjures, et l'ours, malgré une philosophie bien affirmée sur la fiabilité de cette engeance (v. 280 et suiv.) et une expérience qui n'aura guère servi de leçon (v. 293-318), paie de sa vie un moment de faiblesse. Les serments solennels de Liétart à Brun (sur son fils et sa fille, v. 244, avec des protestations de loyauté appuyées, v. 340-341 : « Ja Diex ne me lais consentir/Que ma foi mente a home né ») ne l'empêchent pas de n'avoir absolument aucune envie de lui remettre son bœuf. Mais Renart, qui l'a aidé à tromper l'ours, fera lui-même les frais de cette nature foncièrement veule, aux intérêts immédiatement matériels (sauvegarder son bœuf, puis son coq), sans foi ni loi et totalement étrangère aux valeurs aristocratiques. La succession de contrats rompus débouchera sur un antagonisme violent avec Renart, l'inévitable défaite du vilain face à son maître et un serment d'hommage définitif. La mésaventure donne à Renart l'occasion d'une déploration presque crédible sur la fausseté du monde (v. 1390-1418), d'une savoureuse ironie.

## Mout a entre faire et dire : le serment et la renardie

« Mout a entre faire et dire » : il y a loin de la parole aux actes. Ce truisme du narrateur de la br. X a été choisi par J.-R.Scheidegger comme titre de son article sur la parole renardienne dans la branche consacrée à Liétart [1]. Il s'applique parfaitement à notre sujet. Lorsque Renart à l'agonie consent, sur les instances de l'archiprêtre Bernard, un ultime serment, il le fait d'autant plus volontiers qu'il ne lui en coûte rien et qu'il déclare sans ambages n'avoir aucune intention de le respecter si Dieu lui prête vie... Un vœu à contresens, qui dégonfle définitivement toute la gravité du procédé. Un serment n'a pas plus de portée qu'un banal mensonge.

Les termes du serment, quel que soit l'apparat dont on les entoure, ne sont que *flatus vocis* et n'engagent que ceux qui y croient, ceux qui ont confiance dans le langage et que l'on peut payer de mots. L'ours Brun est le chef de file de ces « naïfs », lui qui prend pour argent comptant une simple formule de malédiction proférée

1. J.-R. Scheidegger, « *Moult a entre faire et dire*, ou les modes de la parole et de l'échange », *Le Goupil et le Paysan*, ét. réunies par J. Dufournet, Paris, Champion, 1990 (coll. « Unichamp »), p. 107-126)

par un paysan agacé contre son bœuf, et qui se dépêche d'accourir pour réclamer son « dû ». L'absurdité de toute crédulité est illustrée par ce comportement extrême, d'une niaiserie bouffonne. L'ours sera, comme il le mérite, payé de « blanches paroles » (v. 956), avant de laisser sa peau dans l'affaire. Mais Brun n'est que la version pathologique d'une attitude fort répandue, et bien nécessaire d'ailleurs : la confiance minimale dans les mots du langage, sans laquelle aucun échange social ne serait plus possible. Le faux-monnayeur ne prospère que parce qu'il circule de l'argent de bon aloi.

Brun et Liétart sont, chacun à sa manière, victimes du piège des mots, l'un pour avoir cru des « paroles en l'air », l'autre pour avoir employé sans y prendre garde (sans imaginer qu'elle pût être comprise littéralement) une expression figurée. Le serment d'Hersent, déjà évoqué, est un autre exemple de cette funeste ambiguïté du langage : la louve manifeste une certaine désinvolture vis-à-vis de la vérité, mais sans se situer délibérément du côté de la falsification. Tout est une question d'interprétation : les qualifications de « licherie », « puterie » et « malvaistié » dont elle se défend, relèvent de jugements de valeur, donc de la subjectivité. Il vaut mieux ne pas creuser pour savoir où se situe le seuil du cynisme des conteurs ou du goupil (« faire ce que faire sa mere ne peuist »...) ; pour la chasteté des nonnes, le tableau que fait Renart de la vie au couvent dans le br. III ne laisse pas beaucoup de marge. L'*escondit* se maintient dans cette frange d'indécidabilité où se situe parfois la vérité.

Le cas de Liétart, parjure à la petite semaine, est différent encore : il utilise le serment comme un expédient, dans l'embarras, pour se garantir sa liberté de manœuvre et gagner du temps. Les mots ne lui coûtent rien, et servent d'abord à préserver son bien, bœuf ou coq. Sa félonie tient surtout à son *estat* : hors de l'aristocratie, point de loyauté et de respect. La violence et la crainte suffisent à lui inculquer une fidélité qui n'est pas fondée sur la conscience de la valeur des paroles données, mais sur la peur des représailles. Avec de tels interlocuteurs, la force brutale est une caution qui vaut largement « tous les saints de France » (br. XII, v. 2011).

Renart, jureur à toutes mains, pratique le serment avec la même aisance et la même insouciance que la flatterie et la séduction. La parole donnée devient une arme — non chevaleresque — pour venir à bout d'adversaires coriaces et retors comme Tibert, ou pour sauvegarder sa liberté quand la pression de la société se fait trop contraignante. Le serment est une parade sans portée sacrée ni enjeu transcendant ; il l'offre à Isengrin au mépris du flagrant délit, comme il le fait à Bernard. Ceux qui tiennent aux serments les obtiendront tant qu'ils voudront — Dom Juan agira de même avec les femmes qui rêvent de mariage — et seront payés de mots, seule valeur d'échange que le goupil distribue sans compter.

« Nule parole n'est estable » : ce cri du cœur du couple Isengin-Hersent (br. Vc, v. 1017) résume parfaitement le comportement renardien. Pour le goupil, être « divers » par définition, les repères du vrai et du faux, du bien et du mal, sont brouillés. S'ils ne sont pas les mieux placés pour faire la leçon, les loups, sans

oublier leurs intérêts propres, traduisent par la véhémence de leur protestation le vertige qui saisit toute victime de Renart. En chacun sommeille un fond de cratylisme ; la fermeté, la stabilité de la parole sont l'assise de la relation entre les hommes, mais Renart, nouveau sophiste, vient à point nommé rappeler l'arbitraire du langage et l'efficacité de la rhétorique qui, de la *captatio benevolentiae* à la persuasion, repose sur la « fiance ». Pour le goupil, il n'y a pas de parole qui tienne. Mais qu'en est-il de ceux qui réclament la justice à hauts cris ? Isengrin est le premier à transformer le serment sur les reliques en piège mortel, afin d'assouvir une vengeance privée. L'accusé est coupable, la victime rien moins qu'innocente, et le juge corrompu. Dès qu'on lève le voile des apparences, qu'on oublie le clinquant des discours, tout se défait.

Renart, dans ce contexte, est un révélateur, en même temps qu'il représente la seule forme de sagesse adaptée à ce monde. Quand la fausse monnaie chasse la bonne, le faux monnayeur n'est pas le plus mal loti ; pour ceux qui se satisfont de serments, comme l'âne Bernard, il jurera tant qu'on voudra ; envers ceux qui profitent du serment pour camoufler un guet-apens, il aura du répondant ; pour ceux qui lui offrent leur soumission et leurs biens, après avoir essayé de le flouer, il sait que la menace est une garantie de loyauté. Quand les mots ne sont plus fiables, les coups permettent de clarifier les relations sociales. Telle est la loi de la jungle.

À propos de la br. XII, J.-R. Scheidegger montre comment l'ours participe de la « pensée magique », en croyant à la possibilité de concrétisation d'une simple parole. Il oppose, à ce propos, deux modes de fonctionnement du langage, qu'il appelle « symbolique » et « sémiotique », le premier fonctionnant dans le cadre de la « fiance » et supposant l'adéquation entre discours et réalité (la fiabilité du système est assurée par la croyance commune en une vérité antérieure, extérieure ou supérieure, dont le garant ultime est Dieu) ; le serment est, par excellence, la démonstration de cette attitude. Si Renart s'en tire, c'est parce que ses victimes le sont d'abord de leur « naïveté » envers la parole. Le « contrat sémiotique » est sa grande spécialité : les termes changent au gré des circonstances et des discours, selon les visées de l'énonciateur, produisant leurres et faux semblants à la demande.

Il faut cependant des ânes et des ours, en même temps que des renards. Un univers où tous pratiqueraient le mode sémiotique limiterait considérablement le champ de manœuvre des renards. On le constate quand Renart et Tibert s'affrontent : le goupil perd la mise, car la maîtrise de la situation ne lui est assurée qu'en face de ceux qui vivent dans la « fiance ». Les quolibets du chat perché au sommet de la croix renvoient à son néant le type de stratégie qu'il applique avec ses interlocuteurs habituels. Il ne reste plus alors à Renart qu'à se faire moraliste, et à appeler de ses vœux, tel Isengin, un monde où la parole serait stable. Le sermon qu'il débite à Tibert (br. VIIb, v. 879 et suiv.) appartient à ces scènes cocasses dans lesquelles l'universel trompeur se lamente sur le cours des choses « bestourné » et la disparition des valeurs.

Le serment n'est qu'un aspect, certes l'un des plus spectaculaires mais aussi l'un des moins subtils, de la « renardie », de la « diabolie », de l'usage pervers que Renart fait du langage, devenu moyen de pouvoir plus efficace que la force. Il illustre en outre la désinvolture, l'indifférence presque blasphématoire, que le *Roman de Renart* affiche à l'égard du sacré et de toute transcendance.

## Annexes

*Les emplois du terme « sairement »*

I a 188 Dame Hersent, si con vous estes !
Quant vous en avés tant juré,
Tout m'en avés asseüré :
Jamais ne vous en mescrerai.

Tel sairement je vous en ferai
Que, si me face Diex pardon,
Ne si me laist trover cardon
Qui tenres soit a ma pasture,

Que vous onques n'euistes cure (...)

— Sire, dist Grimberz li taissons,
Se nous vers vous obeïssons
Por raison faire et pour droiture,
1312 Par raison, par sens, par mesure,
Ne nous devés por ce traitier,
Mais en pais faire et afaitier
Vostre baron par jugement,
1316 Mais par loy et par sairement. (...)

II Il en fu a sairement mis
432 Por soi escuser, car promis
L'avoit a nostre connestauble.
Oel barat, fu çou trestot fauble :
Quant dut aler al saintuaire,
436 Fuït ent li rous de pute aire
Qui me convient que droit en face,
Se ne voel que ma gent me hace (...)

Cils aporte le saintuaire,

1172 Que sairement lor covient faire.
Li rois a fait crier son ban (...)
Molt fu li rois de grant justice ;
Del sairement fait la devise
Dans Brichemers et Bruns li ors,
1180 Que on tenoit as deus millors (...)
Renars jurra premierement
1184 Et si fera le sairement
Qu'a Ysengrin n'a rien meffait (...)
Tout çou li covient il jurer.
Renars a fait son sairement
1192 Et dans Ysengrins ensement (...)
Vous jurés que Renars est faus
Del sairement et vous loiaus.
1207 Dist Ysengrins : « Je le creant. » (...)

1408 Renars ne voit ne ciel ne terre :
Juré avoit faus sairement (...)

Bien est Renars mis a la lie,
1451 Car il fist malvais sairement,
III Mengera il or des plus biaus
Molt afiche son sairement,
120 Mais ne set pas qu'a l'uel li pent !

Vc Et il m'en offri lors a faire
1080 Un sairement por lui desfendre (...)

Un jor de cest acordement ;
Renars face le sairement
1588 Et l'amende par tel devise (...)
Que Renars par un sairement
1720 Se doit envers moi escondire (...)

1848 Aprochiés vous a sairement,
Si le faites isnellement (...)

1860 Molt s'aparelle vistement
Conme de faire sairement

VIIb Le sairement covient tenir
Et la foi que pluvie avés.
1136 Ce dist Renars : « Ne vous tanés ! » (...)

1176 Sovegne vous dou sairement
Et de la foi qui est pluvie !
Par certes, vous n'en irés mie !

IX Car s'on m'en lassoit escondire
Par sairement u par jouise,
Jel feroie par tel devise
C'on me feïst ardoir u pendre (...)

448 Ne mesfis riens a vostre femme !
Et por li et por moi deffendre,
Tout par la u le vorrois prendre,
Un sairement vous aramis,
452 Au los de vos millors amis !
— Sairement ? Traïstres provés (...)

XII Renars, fait elle, jel vorroie,
Mais ja en vilain ne te fie
Por çou qu'il te jure et afie,
1916 Ne por nul asseürement
Par sa foi, par son sairement :
Prent en vilain de male escole.

XIII Or en venés tost en ce bois,
Si me faites dont sairement.
1996 — Molt volentiers, se Diex m'ament,

XIV Li chevaliers prent a esprendre
Molt durement de maltalent,
Si a juré son sairement
Que dou chacier ne finera
520 Tant come chien vif avera (...)

2908 Ce fu le chief Pelé le rat
Sor coi le sairement sera.
Dans Rooniaus s'agenoila

Et si dist que l'oïrent maint (...)
Quant li sairement furent fait,
2940 Si se sont a une part trait.
Et li rois sans plus de respit
Les fait en la place venir.
Renars de noient ne s'esmaie,
2944 En sa main lace la corroie
Et si tint molt bien son baston
Et son escu qui fu reon.

XVI S'amenés toute vostre gent,
Si jureront le sairement
Que avoec Renart tous dis
1980 Demorrés vous en cest païs (...)
Mais un sairement li ferés
1984 Que vos par tout li aiderés
Loialment a vostre pooir
Se nuls li voelt guerre movoir.
Atant ont le sairement fait
1988 Devant le roi sans plus de plait.

XVII Envers le moustier sa main tent
432 Et si li fist tel sairement
Com il convient a faire homaje,

XVIII Je fausserai le sairement
412 Et vous poés de fi savoir
Que por la repentance avoir
Le sairement otroi je bien !
Mais por çou n'en ferai ge rien (...)

424 Tout çou qu'il li ot devisé.
Quant le sairement ot juré,
Renars remest qui molt se plaint,

*Le serment « rhétorique »*

II. Sa teste jure couronnee
616 Que ja s'ire n'iert pardonnee
A Ysengrin ne a Tyebert,

Par cui il a tant mal soffert (...)

Ib Molt le manacent et si jurent
Que ja nel garra plasseïs,
1616 Murs, ne fossés, ne roüillis,
Qu'il ne soit pris mors u rendus,
Et puis escorchiés et pendus (...)

2172 Le siege jurent tout environ :
N'en descendra se par iaus non !

Ic
2896 Dame Hersens i est venue ;
Ysengrin est remés en mue,
Novelement laissié l'avoit
Por un mehaing que il avoit.

2900 Dieu jure et sainte Patrenostre,
Ja ne girra mes a sa coste.
Qu'a on a faire d'ome en chambres
Puis que il n'a trestous ses menbres ?

II Molt fait Renars riche mengier
116 Et si en a jure son chief
Que mal grés tous les monniaus
Mengera il or des plus biaus
Molt afiche son sairement,
120 Mais ne set pas qu'a l'uel li pent !

IV.388 Et Hersent qui molt les manace
A juré qu'il les menjeront.

Va300 Espriviers, ostours et faucons !
Ysengrins jure saint Silvestre
Qu'il vorroit la dedens estre (...)

536 Dieu jure qui soffri martire,
Sel as puins le puet tenir,
Il li fera son gieu puïr !
Se je le tieng, je vous plevis

| | |
|---|---|
| 540 | K'il ne m'estordra mie vis, |
| VIIb | Ce dist Renars : Je jur le siege |
| | Tant que je t'avrai en mon piege. |
| | Or serois, dist Tyebers, diaubles, |
| 1120 | Se cils sairemens n'est tenaubles. |
| XII | Entre ses dens jure et afiche |
| 1220 | Que chier li vendra ceste voie. |
| XIII | Primaus forment se courouça |
| | Et jure qu'il le conperra. |
| | Il bati Renars durement |
| 1952 | Sans nul autre manachement, |
| XIV 120 | Et cil s'en partent a anui. |
| | Si a cascuns juré son chief, |
| | Cui que soit bel ne cui soit grief, |
| | Que de querre ne finera |
| 124 | Jusqu'a tant que la nuit venra (...) |
| 516 | Li chevaliers prent a esprendre |
| | Molt durement de maltalent, |
| | Si a juré son sairement |
| | Que dou chacier ne finera |
| 520 | Tant come chien vif avera, |
| XVI 84 | Mais n'ot gaires alé avant, |
| | Ains jure, foi qu'il doi saint Pere, |
| | Qu'il engignera son conpere (...) |
| | Et quant il nule ame ne voit, |
| | Celui jure qui l'engendra |
| 372 | Que Roonel iluec pendra (...) |
| | Renart jure l'arme son pere |
| | Qu'il est venus a droite voie |
| 560 | Se li escoufles nel desvoie (...) |
| 1512 | Mais molt en pesa a Hersent |

Et jure le cors saint Jehan
Que sen voel n'en partist auuan.
Dame, fait il, bien vous en croi (...)

A Tyecelin est corus sus
2096 Et jure Dieu qui est lassus
Que malfé li ont enbatu (...)

Li rois s'en prent molt a irer
Et jure s'il le puet tenir
2544 De tel mort le fera morir (...)

Forment jure Dieu et sez nonz
Qui d'iluec ne se partira
2684 Jusqu'a tant que pris les avra (...)

Et jure Dieu le creator
Que jamais ne s'en partira
3288 Tant que Renars pendus sera.

XVII 32 Tous seus s'en ist de sa maison
Et jure qu'il ne revenra
Dusqu'a tant qu'il raportera
Vïande a sa maisnie pestre (...)

68 Le chemin vit et quant il voit
La ville, si jure son chief (...)

160 Tout souef, et jure ses dens
Qu'a cui que il doie nuire,
Fera il ja ses grenons bruire (...)

176 Quant le vit, si fu Renars liés
Et jure que, se Dieus le saut,
Il li fera un mauvais saut ! (...)

Et jure les os et les ners
Que Renars sera engigniés.
212 Lors s'escrie conme esragiés (...)

Et jure Dieu et saint Germain
Qu'il ne li eschapera
268 Devant que son plesir fera (...)

Et jure Dieu et saint Germain
Qu'il li fera anui et honte.
972 Que vous feroie plus lonc conte ? (...)

Et jure et dist, se Dieus le saut,
1000 Qu'il saura qui est la en haut
Si tost con il iert revenus (...)

1176 Et jure ses eulz et sa teste
Que mais ne fu veüs telz jeuz :

# La parole du chevalier croisé : figures du serment dans les épopées du premier Cycle de la Croisade

*Alexandre* Winkler
*Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines*

Il n'existe pas de « serment de Jérusalem ». Nulle part, dans les textes du premier Cycle de la Croisade[1] qui sont l'objet de notre étude, n'apparaît une séquence stéréotypée où le pèlerin rappelle quels mots jurés l'ont amené à « emprendre le voyage[2] » et participer au salut de la chrétienté, qui se joue à l'Est[3]. Pourtant, c'est par une grande variété d'engagements complexes que sont tenus les protagonistes de nos textes : nombreuses sont les paroles *jurees* et *plevies* qui jalonnent ces chansons, et leur donnent comme une scansion. Elles procèdent, à l'origine, de l'appel d'Urbain II lors du concile de Clermont, en novembre 1095, que nos textes perçoivent comme le « serment de Jérusalem » originel, prêté par le peuple chrétien qui jure de « Damedeu vengier[4] » reprenant et défendant la terre sainte. De surcroît, les poètes du Cycle n'ont de cesse de rappeler que cette parole légendaire prend place dans une série de serments tout aussi mythiques, qui lient la chrétienté à cette terre d'Orient où doit s'accomplir la parousie. *Alpha* et *oméga* de la geste d'outre-mer, la parole jurée reste cependant paradoxale : son omniprésence repose sur une absence, le serment de Clermont n'étant jamais formulé. Elle apparaît

1. Le premier Cycle de la Croisade commence avec la *Chanson d'Antioche*, édition de Suzanne Duparc-Quioc, Paris, Paul Geuthner, « Documents relatifs à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », XI, 1977. Pour les autres textes, voir *The Old French Crusade Cycle, sous* la direction de Jan A. Nelson et Emanuel J. Mickel, Tuscaloosa-London, The University of Alabama Press, 1977-1999. En particulier, les volumes suivants : vol. I : *La Naissance du Chevalier au Cygne*, édition de Emanuel J. Mickel *(Elioxe)*, et de Jan A. Nelson *(Beutrix)* [1977] ; vol. II : *Le Chevalier au Cygne* et *La Fin d'Elias*, édition de Jan A. Nelson [1985] ; vol. VI : *La Chanson de Jérusalem*, édition de Nigel R. Thorp [1992] ; vol. VII : les Continuations de Jérusalem *(La Prise d'Acre, La Mort Codefroy, La Chanson des rois* Baudoin), édition de Peter R. Grillo [1987].

2. Roman du *Castelain de Couci et de la dame du Fayel*, v. 7072.

3. Les historiens de l'Orient latin citent ainsi Isaïe (IS, XLIII ; 5) : « Ab oriente adJucam semen tuum et ab occidente congregabo te » (Is, XLIII, 5). « Je vous amènerai des enfants de l'orient, et je vous rassemblerai de l'occident » (traduction Lemaître de Sacy ; *La Bible*, Robert Laffont, « Bouquins », 1990, p. 930).

4. *Chanson d'Antioche*, v. 2583.

pourtant comme un élément qui structure de l'intérieur le Cycle de la Croisade, et lui apporte cohérence et unité. En ceci, le serment joue un rôle central dans l'expression du tropisme [1] de Jérusalem.

## L'omniprésence d'un serment non formulé

Les références à l'appel de Clermont [2] sont nombreuses dans le Premier Cycle de la Croisade, où il apparaît comme un serment prêté par la chrétienté, et l'élan originel du tropisme de Jérusalem. Pourtant, aucune chanson ne rapporte les termes précis de ce discours, ni aucune formule stéréotypée. Cette absence est cependant compensée par l'abondance des paroles jurées qui parcourent nos textes, et recomposent rétrospectivement cet engagement légendaire. Pour ce faire, les poètes du Cycle placent la geste qu'ils décrivent dans la continuité de l'histoire du peuple chrétien ; ils insistent, en particulier, sur la concaténation qui situe les serments des protagonistes de la croisade dans le prolongement de ceux de l'histoire sainte. L'absence du « serment de Jérusalem » conditionne, en outre, la formulation des paroles jurées, qui s'expriment métonymiquement, sous le régime de l'absence ; si bien qu'en définitive, un ensemble de traits formels communs caractérise la parole du chevalier en croisade.

Les serments qui parcourent le Premier Cycle de la Croisade s'insèrent dans une concaténation d'autres serments, de natures variées. Comme dans nombre de chansons des XIIe-XIIIe s., les laisses liminaires fixent les termes d'un pacte qui engage le récitant envers l'auditeur. Le premier garantit au second la conformité des paroles aux faits, et du récit à l'histoire ; plus précisément, il se déclare digne de foi, et affirme que « souvent en ont canté ci jongleor bricon », alors qu'ils « n'en sevent mie vallisant .I. bouton [3] ». Pour ce faire, le poète rapproche sa « vérité » de *l'auctoritas* ecclésiastique, en déclarant que sa chanson « n'est pas de fable [4] », mais, au contraire, qu'elle est « de verité, si con la letre crie [5] », vu qu'elle a été « trovee ens en une abeïe / A Nimaie le grant [6] ». À ce pacte de lecture il faut en ajouter un autre, plus spécifique au Cycle de la Croisade. Il repose sur l'identification du lien récitant/auditeur au lien qu'Urbain II, lors du concile de Clermont (1099), a

1. Alphonse Dupront a mené une réflexion fondamentale sur le « mythe de croisade », et, tout particulièrement, sur le « tropisme de Jérusalem », dont il rend la profondeur et la complexité. Nous lui empruntons l'expression. Voir Alphonse Dupront, *Le Mythe de croisade [1956]*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1997, p. 1320-32.

2. Réuni sur l'initiative d'Urbain II, le concile de Clermont s'ouvrit le IX novembre 1095. « Les neuf premières journées furent consacrées, comme il était annoncé, à des questions de discipline ecclésiastique, et ce ne fut que le dixième jour, le 27 novembre, qu'Urbain II invita les chrétiens à s'unir pour aller délivrer les Lieux saints. [...] De l'aveu des chroniqueurs les plus qualifiés, ce fut de ce discours éloquent [...] que sortit la croisade » (René Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris*, Tallandier, 1981 p. 137-38).

3. Fin d'Élias, v. 9-10.

4. *Chevalier au Cygne*, v. 36.

5. *Id.*, v. 37.

6. *Chevalier au Cygne*, v. 39-40.

scellé entre la chrétienté et l'Église : le poète déclare que l'autorité de sa « cançon » s'apparente à celle de ce « sermon » mythique, comme le soulignent les laisses, assonancées en [õ] :

> Segnor, n'a point de fable ens en nostre cançon
> Mais pure verité, et saintisme *sermon*[1]

La parole s'inscrit ainsi dans un contexte où l'idée de serment est primordiale. Elle prend place dans un *continuum* de serments mythiques, dont la source est l'histoire sainte, et les acteurs le « peuple de Dieu ». Deux d'entre eux, en particulier, sont invoqués pour souligner l'idée qu'une double dette lie les chrétiens d'Occident à leurs frères d'Orient et, qu'à ce titre, tous les serments qui parcourent le Cycle trouvent un fondement théologique. La trahison d'Adam, d'abord, qui justifie la dimension pénitentielle du départ : combattre pour Jérusalem c'est expier sa condition de pécheur, car « jamais n'eussions paine s'Adam nel forfesist[2] » ; la crucifixion du Christ, ensuite, qui nous montre qu'il s'agit moins, pour le chevalier en croisade, de défendre ou libérer les Lieux saints, que de « Damedieu vengier[3] » en prenant la *voie outremer*. Pour ces raisons, le statut du discours d'Urbain II est équivoque : *sermon*, il constitue aussi un *serment*, étant donné qu'il découle d'une dette dont la délivrance des Lieux saints permet seule de s'absoudre. Ce serment « invétéré », qui « plonge dans un temps qui n'est pas à proprement parler historique[4] », est une caractéristique de l'engagement du croisé, tel qu'il est prononcé dans les poèmes du Cycle de la Croisade. De ce fait, l'histoire épique des croisades est celle d'un monde qui commence et finit avec une parole jurée : celle, adamique, de la créature envers son créateur, celle, apostolique, du chrétien envers le Christ, et celle, collective, des croyants envers l'autorité ecclésiastique. Il n'est donc pas étonnant de voir un système d'analogies se mettre très tôt en place, entre les personnages du Cycle et ceux de l'Histoire sainte. Soucieux d'inscrire le Cycle dans une continuité légendaire, les poètes identifient les pèlerins menés par Godefroy aux Hébreux guidés par Abraham ; la double promesse qui lie le patriarche à Yahvé est, en effet, fidèlement transcrite dans nos textes, qui affirment que les chrétiens sont les héritiers légitimes de la Terre sainte, et qu'il leur appartient d'y prendre souche[5], si bien que la geste de la maison Bouillon-Boulogne ne fait que répé-

1. *Chanson d'Antioche*, v. 66-67.
2. *Id.*, v. 88.
3. *Id.*, v. 2583.
4. *Id.*, voir Jacques Chiffoleau, l'article « Droit(s) », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 298.
5. Le Cycle de la Croisade illustre ainsi les deux fameuses promesses de la Genèse : « Dixit autem Dominus ad Abram egredere et de cognatione tua et de domo patris tui in terram quam monstrabo tibi. Faciamque te in gentem magnam et benedicam tibi et magnificabo nomen tuum erisque benedictus » (Gn, XII, 1, 2). « Le Seigneur dit ensuite à Abram : Sortez de votre pays, de votre parenté et de la maison de votre père, et venez en la terre que je vous montrerai. Je ferai sortir de vous un grand peuple ; je vous bénirai ; je rendrai votre nom célèbre, et vous serez béni » (traduction Lemaître de Sacy ; *La Bible*,

ter celle, immémoriale, du Peuple élu. Plus qu'un phénomène d'hypertextualité [1], nous avons là l'expression d'une idéologie, qui imprègne profondément le Cycle de la Croisade et lui donne sa cohérence.

Pourtant, un constat paradoxal s'impose : le contenu de ce « serment de Jérusalem » n'est prononcé nulle part. Aucune séquence stéréotypée ne vient exprimer ses termes, auxquels tous les protagonistes pourtant obéissent. C'est *en creux* que son contenu se manifeste, à travers des formulations métonymiques ; deux raisons viennent expliquer cette fragmentation. En premier lieu, parce que le « serment de Jérusalem » s'identifie *a posteriori*, à travers les autres discours qu'il engendre. Dans la *Chanson de Jérusalem*, l'engagement que prononce Godefroy de Bouillon lors de la « grans [...] assanlee el Temple Salemon [2] » nous est parfaitement inconnu ; mais nous pouvons le reconstituer à travers les approbations des barons qui reprennent les points sur lesquels leur chef s'est engagé, à savoir : garnir les châteaux de Palestine (« As castiaus metrons gardes qui ci sont environ »), s'emparer du pays alentour (« Alons Cesare prendre et Jafe et Calençon [3] ») et repousser les Turcs. Les paroles d'allégeance laissent ainsi transparaître à contretemps le contenu du serment, qu'il appartient au guide spirituel ou temporel d'exiger, qu'il s'agisse d'Urbain II ou de Godefroy. En second lieu, conçu comme un discours contraignant, il apparaît comme un contenant, c'est-à-dire qu'en tant que serment, il en implique et en contient d'autres. Il se décline ainsi de deux manières :

*a) Horizontalement, par concaténation*. En se répercutant, le serment initial détermine des liens qui maintiennent ensemble les pèlerins de la *voie outremer*. Dessiner les contours de la communauté des croisés en route vers l'Orient permet ainsi de circonscrire l'ensemble des prestataires du « serment de Jérusalem » : les *nationes* qui « a Clermont en Alvergne [...] jurerent le voie [4] », ou les barons comme Tancrède et Baudoin, qui « volentiers s'entrebaisent, si sont aseguré [5] ». Ces derniers, à leur tour, reconnaissent le magistère moral de l'évêque ou la suzeraineté de l'empereur d'Alexis, à qui ils « ont fait homage tot par lor volentés [6] ».

*b) Verticalement, par emboîtements successifs*. Le cercle périphérique constituant le serment initial, chacun approfondit les contraintes impliquées par le cercle précédent. L'appel de Clermont impose ainsi aux barons certains devoirs, qui vont en s'affinant au long de l'échelle hiérarchique. Jurer de ne pas rebrousser chemin donne un exemple de ces *serments emboîtés*, qui permettent de décliner dans le détail les modalités du serment initial. Tel est le cas, peu après l'exhumation de la Sainte Lance, où les pèlerins « jurerent ensamble maint et communalment » qu'ils « ne fairont de bataille por nul redoutement » :

p. 17).

1. Genette G., *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, « Points », 1982, p. 13.
2. *Chanson de Jérusalem*, v. 9755.
3. *Id.*, v. 9760-61.
4. *Id.*, v. 2579-80.
5. *Id.*, v. 2421.
6. *Id.*, v. 1099.

> Ne trosques al Sepucre n'aront arestement,
> Jerusalem prendront se Dex le lor consent,
> Si le delivreront de le paiene gent[1].

Bien qu'il ne soit pas possible de parler de séquences stéréotypées, certaines constantes formelles rapprochent ces énoncés. En effet, le « serment de Jérusalem » ne s'exprime pas seulement *en creux* : son mode de formulation est essentiellement négatif. Les premières laisses familiarisent le lecteur/auditeur à ce régime de l'absence : cette chanson, affirme le poète, « ja de nule mellor ne vos dira jougler[2] », et d'ajouter qu'elle ne contient « point de fable[3] ». Quant au personnage qui *jure sa voie*, il n'envisage pas tant la croisade comme une somme de *res gerenda*, de choses à faire, qu'un ensemble de *res non gerenda* : actions à ne pas faire, conduites à éviter, erreurs à ne pas commettre pour garantir le salut de son âme et le succès de l'expédition. Si bien que suivre la « saintisme voie[4] », c'est avant tout ne pas s'en écarter, ne pas y faire obstacle et, surtout, ne pas la parcourir en sens inverse. Il en va de même des serments d'allégeance qui jalonnent le Cycle : pour les barons de la maison Bouillon-Boulogne, conquérir la Terre sainte signifie aussi dominer un ensemble de vassaux indisciplinés, aussi, bon nombre des engagements qui lient ces derniers à Godefroy ou à Baudoin astreignent les premiers non pas à la fidélité, mais au refus de la trahison. Cette formulation négative est, en outre, attachée à l'expression de l'oralité, véritable marque de fabrique de nos poèmes. En effet, à travers les serments apparaît l'un des enjeux majeurs du Cycle de la Croisade : la recherche d'une *parole du croisé*, élan originel de la « tradition tumultuaire de la croisade[5] », qui se répercute sous la forme de cris : apostrophes, interjections, protestations, cris de guerre, de douleur, de triomphe, etc. La présence saturante de l'oralité est la marque d'une préoccupation quasi archéologique : il s'agit pour le poète de renouer, à travers la performance orale, avec la puissance de ce verbe, qui résonne de Clermont à Jérusalem. Une oralité jaculatoire exprime ces serments : pour qu'il « jur [sa] loiauté[6] », le Grec Estatin « a haute vois s'ecrie » ; avant de prêter allégeance à son suzerain, le duc Normand « li a merci crié[7] », et « a Bauduin [...] si li cria merchi[8] ». Enfin, c'est dans un cri que les croisés vainqueurs jurent fidélité à Godefroy de Bouillon, sur la recommandation de l'évêque de Mautran :

> Segnor, ceste cité vos l'avés conquestee.
> Or i convendroit roi dont ele fust gardee

1. *Chanson d'Antioche*, v. 7235-40.
2. *Id.*, v. 3.
3. *Id.*, v. 66.
4. *Castelain de Coucy*, v. 6467.
5. Dupront A., *op. cit.*, p. 59.
6. *Chanson d'Antioche*, v. 1753.
7. *Id.*, v. 2419-20.
8. *Mort Godefroy*, v. 3520.

Et li terre environ vers les paiens tensee.
Li prince respondirent, « C'est verités provee. »
Dont s'escria li pules tot a une hüee,
« Al bon duc de Bullon soit la cités donee,
S'il le velt recevoir et il bien li agree,
Puis sera de fin or sa teste coronee [1] ».

Sur le plan grammatical, ces énoncés suscitent des choix modaux et temporels aptes à souligner l'urgence programmatique du « serment de Jérusalem ». Cette parole s'exprime au futur, et les rimes assonancées en [õ], qui permettaient de rapprocher « cançon » et « sermon », sont les mêmes qui soulignent l'expression de la première personne du pluriel. Devant Antioche, les pèlerins jurent ainsi :

Se Dieu plaist et saint Piere les caitis secorrons
Le matin parson l'aube en France envoierons
As vesques, as segnors, de par Diu manderons
K'il semoignent François, Flamens, et Borgegnons [2]

Quand ce n'est pas une assonance qui l'exprime, des rimes internes soulignent cette première personne du pluriel. Ainsi, dans le texte déjà cité, lorsque l'on voit Godefroy prêter serment à l'empereur Alexis, à la condition que ce dernier viendra en aide à l'armée fourbue des pèlerins :

Que miux *volons* morir as espees tranchans
Ke n'aions le vitaille dont li cis est manans [...]
Nos devenrons ti home, ti nos soies aidans [3].

La puissance perlocutoire du serment de Jérusalem découle ainsi de procédés destinés à pallier, d'une part, l'absence de formulation stéréotypée, et, d'autre part, son caractère fragmentaire. Des constantes grammaticales et syntaxiques remplissent cette fonction, ainsi que la présence combinée de certains éléments lexicaux. Tel est le cas lorsque le lexème *Dieu (ou Deu)* complète des verbes tels que *jurer où gracier*, comme dans la *Chanson d'Antioche*, où les pèlerins « jurent Deu del ciel [...] que ja n'en partiront s'aront Nique le grant [4] ». La formule *jurer Dieu* signifie bien davantage que *jurer devant la face du seigneur*, plus que cela, elle constitue un énoncé elliptique dont la version développée constitue précisément ce « serment de Jérusalem » qui nous fait, littéralement, défaut. Avec *jurer Deu* nous tenons l'une de ces expressions non spécifiquement rattachées à la guerre sainte mais qui,

1. *Chanson de Jérusalem*, v. 5018-25.
2. *Chanson d'Antioche*, v. 806-09.
3. *Id.*, v. 1073-1074 ; 1077.
4. *Chanson d'Antioche*, v. 1693-94.

dans le contexte de la croisade prend un sens spécifique, associé au tropisme de Jérusalem [1].

Le Premier Cycle de la Croisade se construit ainsi sur une double contrainte. Premièrement : établir l'idée que le *sermon* de Clermont figure, à l'origine, un *serment*, et qu'à ce titre il se place dans la logique d'une histoire du peuple chrétien. Deuxièmement : retrouver les termes de ce serment, sans toutefois qu'il apparaisse trop réducteur par rapport à l'entreprise littéraire dont il constitue le socle. La pulverulence des paroles jurées qui caractérise le Premier Cycle de la Croisade constitue la réponse trouvée par les auteurs des XIIe-XIIIe s. à cette gageure. Ils contribuent, de ce fait, à mettre le serment au centre de leur dispositif narratif.

## Les serments, éléments structurants du cycle de la croisade

Si les serments du Premier Cycle de la Croisade s'inscrivent dans une série d'autres serments plus anciens, leur concaténation met en lumière le bien-fondé de la guerre outre-mer. Elle assure, en outre, la cohérence de la trame narrative. À ce titre, les paroles jurées forment un élément structurant, non seulement au sein de chacune des chansons, mais également à l'échelle de tout le Cycle, dont elles favorisent et assurent l'élaboration. Il nous faut, pour cela, partir d'un constat : les séquences qui les contiennent sont associées à la poétique de la chanson de geste, dans la mesure où elle est performance orale ; en ce sens, ces énoncés permettent d'articuler les différents épisodes de la trame narrative offrant ainsi un reflet des problématiques spécifiques de l'écriture épique.

Dans la logique narrative de la chanson de geste, le serment occupe un rôle privilégié, et il en va de même dans les épopées du Cycle de la Croisade. Leur forme est conditionnée par la performance orale, c'est-à-dire par les conditions d'émission et de réception du poème, qui interdisent une narration strictement linéaire, sans changements de rythme [2], pauses ou intermèdes. Aussi, des développements analeptiques et proleptiques [3] viennent imposer leur propre scansion : les premiers ont pour fonction de retracer la chaîne des causalités, les seconds d'explorer les directions où elles mènent. Or, les serments viennent constituer ces deux anachronies [4], caractéristiques de la chanson de geste, et, plus spécifiquement encore, des épopées qui nous intéressent. En rappelant en quels termes les pèlerins ont juré de « trestuz la croiz prendre [5] », nous trouvons un discours analeptique qui revêt, pour le poète, une double fonction : d'une part, revenir au mythe sermentiel fondateur, et, d'autre part, rappeler les causalités qui ont amené les personnages à parcourir

1. Voir D. A. Trotter, *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*, Genève, Droz, 1988, p. 69-70.
2. Zumthor P., *Essai de Poétique médiévale*, Seuil, « Poétique », 1972, p. 31-44.
3. Voir Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, « Poétique », 1972, p. 90-115.
4. *Ibid.*, p. 90.
5. Ambroise, *Estoire de la guerre sainte*, v. 157.

les différentes stations de cet « iter Sancti Sepulcri [1] ». Dans la *Chanson d'Antioche*, devant le Pont de Fer [2], lorsque l'enthousiasme vient à s'étioler, l'évoque du Puy revient au serment conclu sur le Champ d'Herm. Aux « franc chevalier baron », il rappelle qu'ils ont promis de venger le Christ (« si f l le vengeron ») et qu'à « Clermont en Alvergne en fist on le sermant [3] ». Là, dit-il :

> Jurasmes nos sor sains ceste voie feron
> Por Damedeu vengier, u trestot i morron.
> Car prions a celui qui soufri passion
> Que il no ensaint gués u nos passer puison [4].

Le serment implique, dans ce cas, la communauté chrétienne, mais il peut porter sur des destins particuliers, pour montrer de quelle manière ils se rattachent au mouvement général. La recherche de la pénitence peut avoir motivé le serment ; tel est le cas dans la *Fin d'Élias*, où le chevalier Pons, pour avoir tranché la tête « a maint Sesne felon », craint d'aller « en infer o la geste noiron [5] ». Ou à la suite d'un songe, dans lequel le personnage aura vu Jérusalem martyrisée, comme c'est le cas dans la *Chanson des rois Baudoin.* Alors qu'il dormait « el palais a Laon », Baudoin de Sebourc rêve de la Ville sainte, « mise a destructïon » et « mise en fu et en carbon [6] », si bien que « pour Damediu vengier [il] prist eskerpe et bourdon [7] ». Dans la tardive chanson de *Baudoin de Sebourc*, cet épisode est l'objet d'une brève allusion ; mais le serment par lequel il s'engagea auprès de Baudoin est clairement évoqué : sa foi fut « jurée et plevie [...] au bon roy Baudewins qui est ses cousins drois [8] ». Il irait en Terre sainte :

> Pour maintenir le gerre au paiens maliois ;
> Et pour lui à aidier, au bon branc Viénois,
> A conquerre les villes, les tours et les berirois
> Jusqu'à Mièhes, le grant, et les Babilonois [9].

Le serment forme un discours proleptique quand il permet au poète de resserrer ponctuellement le *continuum* chronologique dans lequel chaque épisode prend place. En indiquant, dès la laisse XXXV, que les barons secourront les captifs, et enverront des hommes « as vesques, as segnors, [...] k'il semoignent François, Flamens et Borgegnons [10] », l'énoncé revêt une fonction programmatique, et assure la cohérence des chansons du Cycle en déterminant la nature et l'ordre des actions.

1. *Gesta Francorum*, X, 31.
2. *Chanson d'Antioche*, v. 2557-58.
3. *Id.*, v. 2576 ; 2578-79.
4. *Id.*, v. 2576-85.
5. *Fin d'Élias*, v. 1028 ; 1032.
6. *Id.*, v. 5229 ; 5230 ; 5232.
7. *Chanson des Rois Baudoin*, v. 5229 ; 5232 ; 5236.
8. *Baudoin de Sebourc*, XXV, v. 25-26.
9. *Id.*, v. 28-31.
10. *Chanson d'Antioche*, v. 808-09.

Dans ce système, analepses et prolepses ont un rôle précis : rappeler la chaîne des événements qui a mené à la prise de la Ville sainte, étant donné qu'à aucun moment l'auditeur/lecteur ne doit oublier que chaque poème est l'élément d'une action plus vaste, marquée régulièrement par de grands serments mythiques, qui tous convergent vers Jérusalem. Ceci dit, si la valeur structurante du serment est remarquable dans les premières chansons, elle évolue à partir de la moitié du XIIIe s., où son rôle est moins de pourvoir à la cohésion interne du Cycle de la Croisade, que de favoriser l'expression des virtualités littéraires qu'il renferme. Les Continuations de Jérusalem sont marquées par cette évolution ; elles abondent en serments improbables, aussi éloignés du tropisme de Jérusalem qu'ils sont affranchis de l'esprit pénitentiel des premiers temps. Tel est le cas dans la *Prise d'Acre*, où Godefroy de Bouillon tombe amoureux de la sœur de son adversaire Corbaran. Le mariage est immédiatement arrangé, et le païen trouve l'occasion de déclarer que « la roine [sa] suer tient mout grant region [1] » et d'affirmer que « par deça le mer, ne vous en mentiron, / N'a feme si gentil [2] ». Cette évolution signale l'épanchement de la courtoisie dans le mythe de croisade, où s'affirment dorénavant les valeurs d'une virilité pacifique. Elle reflète, en outre, un éclatement centrifuge de l'inspiration des croisades, où ces serments forment autant de possibles narratifs que le poète développera à sa guise. Ce point reflète-t-il l'avis de Daniel Madelénat, selon qui la « trajectoire » de l'art lyrique des troubadours ressemblerait à une « belle décadence [3] » ? Toujours est-il qu'elle révèle combien le serment participe à la poétique épique, et favorise l'élaboration cyclique.

Les énoncés que nous étudions constituent, en effet, des outils privilégiés pour articuler les épisodes de l'action épique. De même que le *sermon*, le *serment* ne correspond pas seulement à un type de discours : c'est également un *moment*, dans la narration, comme à l'office, propre à faire de la perfonnance un « jeu liturgique [4] » caractérisé par un rythme cérémoniel [5]. Le rapprochement que nous établissons entre le verbe sacré et la parole profane est d'autant moins fortuit que les problématiques religieuses, comme nous l'avons vu, sous-tendent le Cycle de la Croisade, que parcourent les réminiscences néotestamentaires. Les batailles (Dorylée), les sièges (Nicée, Antioche, Jérusalem) sont autant de stations douloureuses qui rapprochent *l'iter hierosolymitanum* de la *via dolorosa*, comme le suggère la première laisse de la *Chanson de Jérusalem*, où les pèlerins se rappellent qu'ils ont « soufert tant persecution [...] et tant destravison », les « vens et les orages, le noif et le glaçon » avant de voir « la vile u Dex prist passion [6] ». Dans les *Gesta Francorum* d'autres pèlerins évoquent « istas et multos anxietates an agustias, quas nominare nequeo, passi sumus pro Christi nomine et Sancti Sepulcri via deliberanda [7] ». Et,

1. *Prise d'Acre*, v. 1279.
2. *Id.*, v. 1282-83.
3. Madelénat D., *L'Épopée*, Paris, P.U.F., « Littératures modernes », 1986, p. 204.
4. Zumthor P., *op. cit.*, p. 31.
5. Voir Jean Rychner, *La Chanson de geste* [1955], Genève, Droz, 1999, p. 12-22.
6. *Chanson de Jérusalem*, v. 32-33 ; 35.
7. *Gesta Francorum*, IX, 26.

de fait, chacune de ces étapes est marquée par un serment, le « grans sermon » de Clermont formant une sorte de borne initiale. De grands moments peuvent ainsi être mis en évidence. Dans une première partie, de Clermont à Jérusalem, nous pouvons en voir cinq :

1 le s. prononcé par les barons devant Alexis (« Nos devenrons ti home [1] ») ;
2 le s. de Nicée : (« Et jurent Deu [...] que ja n'en partiront s'aront Nique le grant [2] »
3 le s. de la sainte Lance (« Tot jurerent ensantle maint et communalment, / Ne fuiront de bataille por nul redoutement [3] ») ;
4 le s. des barons devant la Ville sainte (« Ahi ! Jerusalem Sainte cités antie, [...] que cascuns de nos i ait herbregerie [4] ») ;
5 le s. de Godefroy de Bouillon à la Ville sainte (« Ahi Jerusalem ! Or serés bien gardee /Del mellor chevalier qui ainc çaincist d'espee [5] »).

Dans une deuxième partie, de la prise de Jérusalem à la guerre contre Saladin :

1 le s. des barons à Godefroy (« Li uns rois contre l'autre sont mis a genellon. / Li baron descendirent qui stoient environ / Et vont a lor osteus : ainc n'i ot traison [6]. »)
2 le s. des barons normands (« Ses hom est devenus, fait li a serement [7] ») ;
3 le s. des bourgeois de Jérusalem (« ... adont li va moustrer I Les letres qu'il portoit o le seel d'or cler [8]. ») ;
4 Le s. de Baudoin de Sebourc et des croisés de la seconde époque (« Aprés l'ost m'en irai, n'i ferai arestee, / Et mi houme aveuc moi a grant esperounce. / Mout desire que puisse venir a la mellee. [9] »).

Pour le poète, ces paroles revêtent une double fonction : elles font apparaître les différentes étapes d'un parcours, qu'elles définissent, d'autre part, comme autant de « lieux de mémoire ». Pour reprendre les termes de Pierre Nora, le serment permet de circonscrire ces lieux, qu'il faut entendre, « à tous les sens du mot, du plus matériel et concret » (siège d'Antioche, prise de Jérusalem) au « plus intellectuellement construit [10] » (serment de Clermont, investiture miraculeuse de Godefroy

1. *Chanson d'Antioche*, v. 1077.
2. *Id.*, v. 1693-94.
3. *Id.*, v. 7236-37.
4. *Chanson de Jérusalem*, v. 3112 ; 3115.
5. *Id.*, v. 5292-93.
6. *Id.*, v. 5345-47.
7. *Chanson des rois Baudoin*, v. 3533.
8. *Id.*, v. 3596-97.
9. *Id.*, v. 5315-5317.
10. Nora P. et Agulhon M., *Les Lieux de mémoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, « Quarto », 1997, p. 15.

de Bouillon). Enfin, ces discours permettent de scander la performance orale, et d'amener autant de pauses, d'intermèdes, dans la mesure où le serment constitue une prise de parole qui rompt le rythme linéaire de la narration. Dans les extraits cités, les paroles jurées achèvent en général un épisode guerrier, ou en précèdent un autre ; elles sont ainsi une interruption mimétique dans un *continuum* diégétique qui voit se succéder des motifs narratifs guerriers. Du point de vue de la fable, c'est-à-dire de « l'ensemble des événements liés entre eux qui nous sont communiqués au cours de l'œuvre [1] », les serments offrent souvent prélude à des trèves, qu'elles soient conclues entre barons rivaux (Tancrède et Baudoin) ou entre chrétiens et païens. Tel est le cas dans la *Chanson des rois Baudoin*, lorsque ce dernier s'accorde avec Saladin sur une trève d'un mois : « le pais est creantee et la triue plevie » et « Salehadins jura sur se loy paienie » que « ne feront Sarrasin as François envaie ». Baudoin, en retour lui « aff e » que « s'il *a de lui mestier, il li fera aie* [2] ». Signalons toutefois un cas particulier, où le serment, plus qu'une pause, offre une parenthèse si large qu'elle finit par se détacher de l'ensemble et constituer en soi une chanson. La chanson des *Chetifs* en donne un exemple : un groupe de chevaliers *caitis* (« prisonniers ») acceptent d'être temporairement les champions du païen Corbaran, dans un duel judiciaire qui l'oppose à Cornumaran. La parole d'honneur qui lie les chrétiens à leur adversaire précède le récit de leurs exploits, dans un Orient riche en *mirabilia.* Ceci dit, ce développement intercalé entre *Chanson d'Antioche* et *Chanson de Jérusalem* ne laisse, pour autant d'entrenir une alternance rythmique : les *Chetifs*, chanson « de chevauchée », forme une échappée dans le merveilleux oriental, entre *Antioche* et *Jérusalem*, deux chansons « de siège », marquées par une forte historicité. Les serments apparaissent ainsi comme un élément organisateur de la narration, non seulement dans chacune des chansons, mais également à l'échelle du Cycle.

Cette perspective mérite pourtant d'être élargie. La place prépondérante des actes promissifs [3] dans nos textes ne reflète pas seulement les spécificités d'une histoire qui commence et finit par un serment ; plus que cela, elle rend compte des problématiques centrales de l'écriture épique en général, que le Cycle *de* la Croisade vient illustrer d'une manière particulière. La genèse des grandes épopées survient quand une société en train de se constituer prend justement conscience de ce « moment [4] » ; il est alors marqué par un discours fondateur, par lequel la communauté décrit les relations qui unissent chacun de ses membres.

1. Tomachevski B. V., *Théorie de la littérature* [1925], Paris, Seuil, 1963, cité par Jean-Yves Tadié, *La Critique littéraire au XXe siècle* [1987], Paris, Belfond, Pocket, « Agora », 1997, p. 22.

2. *Chanson des rois Baudoin*, v. 6659-60 ; 6662-64.

3. Voir Olivier Soutet, *Linguistique*, Paris, P.U.F., « Premier Cycle », p. 169.

4. Voir A. Preminger et V. F. Brogan, « Epic », *The New Princeton Encylcopedia of Poetry and Poetics*, Princeton University Press, 1993, p. 362 : « Épic usually develops in the oral culture of a society at a period when the nation is taking stock of its historical, cultural, and religious heritage » ; (« En général, l'épopée se développe dans la culture orale d'une société au moment où ses composants prennent conscience de l'importance de leur héritage culturel et religieux. »).

Or, la guerre outre-mer est l'un de ces « moments » : le *populus Dei* se perçoit en tant que tel, mené par un « génie collectif[1] » vers la Ville sainte de la parousie, où il accomplira son destin. Dans ces circonstances, les serments dessinent les contours du peuple engagé dans cette « aventure eschatologique[2] », où l'on célèbre la cohésion du groupe, que ce soit au niveau de *l'eschiele*, de la *maisnie*, ou de la chrétienté, et la perte ou le départ de l'un des membres de la communauté exacerbe les rites promissifs. Tel est le cas lorsqu'un des chrétiens est pris en otage, et que des négociations sont entamées ; dans la *Chanson d'Antioche*, c'est à Bohémond que l'émir Garsion propose d'échanger, « selonc les couvenances que nos i meterons[3] », le chevalier Renaud Porcet ; il en refère immédiatement au corps d'armée qu'il dirige, affirmant que « a barons de France nos en consellerons[4] » ; ces derniers, ensuite « s'assanblent[5] » — et c'est au terme de cette procédure que l'accord peut être conclu. De fait, si le serment trace le contour d'une communauté, il met aussi en lumière les institutions qui lui permettent de fonctionner. Ce contexte dévoile les procédures à travers lesquelles s'exécute un acte promissif : l'« assanlee[6] » des barons est régulièrement convoquée, comme ici où « Buiemons et dans Hue assanblent les barons[7] » et « le parole lor content, cil dient lor respons ». À l'unisson ou par le truchement de son chef, c'est toujours le groupe entier qui s'engage auprès de l'un de ses membres. À ce titre, il faut souligner que l'adversaire est impliqué dans ces rites collectifs ; en effet, si le serment permet de représenter la cohésion d'un groupe social donné, il fait apparaître, en retour, tout ce qui le menace. Dans le Cycle de la Croisade, il englobe un ennemi avec lequel le respect de la parole donnée constitue une *lingua franca*. « Par Mahoumet [...]/ Crestien sont cortois et mout font a proisier » déclare ainsi Saladin qui jure « sur se loy paienie[8] » de respecter une trève. Pourtant, si ces rites rendent apparente la cohésion d'une communauté, ils ne laissent pas moins apparaître son hétérogénéité. D'abord parce que des indivualités émergent grâce à *leur parlure* : la nature vulgaire et sanguinaire du Turc Soudan qui « jure Mahomet, qui iliait sacrefie[9] » se manifeste dans ses rodomontades. Il jure sur la virilité de ses hommes (« se ma gens est coillie »), promet de manger tous crus les chrétiens (« tos les mangeroient se c'estoit cars boillie[10] ») et de s'emparer de toute la chrétienté (« Par force woel aler outre mer à Pavie » pour « France [...] conquerre et Puille et Romenie[11] »).

1. Dupront A., *op. cit.*, p. 16.
2. *Ibid.*, p. 132.
3. *Chanson d'Antioche*, v. 4126.
4. *Id.*, v. 4128.
5. *Id.*, v. 4131.
6. *Chanson de Jérusalem*, v. 9755.
7. *Chanson d'Antioche*, v. 4131-32.
8. *Chanson des rois Baudoin*, v. 6250-51.
9. *Chanson d'Antioche*, v. 1774.
10. *Chanson de Jérusalem*, v. 4339-40.
11. *Id.*, v. 4342-43.

Ensuite parce que ces discours mettent en relief une série de clivages internes, dès lors que l'engagement ne concerne plus la fidélité à l'appel de Clermont (aller à Jérusalem), mais la loyauté à la maison Bouillon-Boulogne (obéir à Godefroy, ou à Baudoin). Les Normands sont ainsi opposés aux autres *nationes :* ainsi, dans la *Chanson d'Antioche*, Tancrède se révolte contre Baudoin [1], puis, « par grant humilité » demande pardon « escaus piés et en langes [2] ». Après la mort de Godefroy, il échoue dans sa tentative pour s'emparer de la Ville sainte, ce dont il se repent auprès de Baudoin : « ses hom est devenus, fait li a serement », selon lequel « jamais envers lui ne mesprendra noient [3] ». Pourtant, dans la *Chanson des rois Baudoin*, il ignorera les appels à l'aide de Baudoin li *enfes* lorsque Saladin se fera menaçant. Tel n'est pas le cas de Raymond de Saint-Gilles et du roi Tatur, protagonistes strictement loyaux, qui forment un contrepoint symétrique à celui de Bohémond et de Tancrède. Dans la *Chanson de Jérusalem*, le comte de Toulouse déclare à Baudoin : « jo remanrai o vos en ces regnés », et se proclame son « hom liges [4] ». Allié indéfectible, homme « mout gentix, plains de grant cortoisie », c'est ainsi que les chansons du Premier Cycle de la Croisade le voient régulièrement jurer sa loyauté : il « fait au roi houmage, se foi li a plevie [5] », sans oublier, au passage, de rappeler ses états de service : « a vous m'en sui venus, s'ai me foi acuitee », dit-il, « car je vous doi servir sur le gent desfaee [6] ». De fait, ce personnage fidèle montre une remarquable longévité : cité dès la fin du XIIe s. dans la *Chanson d'Antioche*, il meurt au combat dans la *Chanson des rois Baudoin*, près d'un siècle plus tard.

Eléments structurants du Cycle de la Croisade, vecteurs de cohésion, les serments constituent la colonne vertébrale des chansons de geste inspirées par la croisade. Cependant, ils mettent également en évidence les ambiguïtés de la *guerre d'outremer* : s'ils célèbrent l'unité du peuple chrétien, que les nombreux actes promissifs rendent quasiment invincibles, ils mettent également en évidence les dangers d'éclatement centrifuge qui travaillent cette communauté, et que seuls les serments peuvent prévenir ou retarder. Ils rendent ainsi compte de la profondeur et de la complexité qui caractérisent le tropisme de Jérusalem.

## Le serment et l'expression du tropisme de Jérusalem

Par-delà leur diversité, les serments que nous avons examinés reflètent unanimement l'idéologie de « reconquête chrétienne [7] » née à la fin du XIe siècle. Avec l'idée qu'il appartient à la chrétienté de prendre et défendre la Ville sainte, elle donne

1. *Chanson d'Antioche*, v. 2391-92.
2. *Id.*, 2419-20.
3. *Chanson des rois Baudoin*, v. 3533-34.
4. *Chanson de Jérusalem*, v. 5419 ; 5422.
5. *Id.*, v. 3452 ; 3454.
6. *Id.*, v. 4149-20.
7. Flori J., *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Aubier, « Collection historique », 2001, p. 261 -266.

naissance au tropisme de Jérusalem qui n'offre, « au plan *de l'épique chrétien [...] pas d'autre matière plus ample, plus extraordinaire*[1] », comme l'écrit Alphonse Dupront. Le Cycle de la Croisade en constitue une traduction littéraire, par le biais de ce protagoniste spécifique qu'est le chevalier croisé. Les serments qu'il prononce expriment ce mouvement tendu vers la Saint Sépulcre ; mais ils permettent également de décrire cette terre d'Orient qui l'attire. En ce sens, les paroles jurées forment une exaltation du mythe épique de la croisade. Un irrésistible « tropisme du retour aux origines[2] » attire les croisés vers la Ville sainte. Il parcourt les textes du Premier Cycle de la Croisade, dont la trame narrative correspond à une progression ininterrompue vers la Ville sainte, au long de *l'iter hierosolymitanum*. Or, deux types de serments traduisent et conservent ce mouvement. Le premier type concerne les serments *statiques :* ils interdisent au pèlerin de revenir sur ses pas, ou de céder devant l'ennemi. Tel est le cas après l'exhumation de la Lance, quand les chrétiens « tot jurerent ensanble » qu'ils « ne fuiront de bataille por nul redoutement[3] », ou, après la défection des chevaliers normands, quand Raymond de saint Gilles et le roi Tafur jurent leur fidélité : « jo remanrai o vous » dit le premier, tandis que le second déclare : « jo remaing o toi, a tot . v. mil armés[4] ». Le second type concerne les serments *dynamiques* : les pèlerins envisagent *l'iter* comme un parcours à suivre à tout prix. *Jurer* est alors complété par des verbes au futur et des locutions adverbiales, qui combinent les idées de progression et de conquête territoriale. C'est ainsi qu'à Antioche, les croisés jurent que « ne trosques a Sepucre n'aront arestement » et que « Jerusalem prendront se Dex le lor consent[5] ». Ces deux types de serments mettent en lumière l'évolution profonde qui, nous l'avons vu, touche la parole du chevalier en croisade à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle. Les serments *dynamiques*, en effet, caractérisent surtout les chansons de la première partie du cycle (de la *Chanson d'Antioche* à la *Chanson de Jérusalem)*. Dans ces textes qui narrent les prodromes et la prise de la Ville sainte, leur finalité est simple : maintenir ininterrompue la progression vers Jérusalem ; et, de fait, aucun chevalier ne s'y dérobe. À partir de la *Chanson de Jérusalem*, cette finalité devient complexe, et se dédouble : l'engagement n'est plus seulement passé à l'égard d'un lieu, perçu comme destination (Jérusalem), mais à l'égard d'un personnage qui en est le récipiendaire (l'avoué du Saint Sépulcre ou le roi de Jérusalem). En effet, à partir du moment où Godefroy est couronné, les serments portent sur deux points : d'abord, protéger la Terre sainte, qui doit être « gardée[6] » : ensuite, maintenir l'hégémonie de la maison Bouillon-Boulogne. Le basculement est très précisément situé à ce moment de la *Chanson de Jérusalem* où l'évêque de Mautran

1. Dupront A., *op. cit.*, p. 31.
2. *Ibid.*, p. 1327.
3. *Chanson d'Antioche*, v. 7236-37.
4. *Chanson de Jérusalem*, v. 5419 ; 5425.
5. *Chanson d'Antioche*, v. 7238-39.
6. *Chanson de Jérusalem*, v. 5019.

propose successivement aux barons la couronne de Jérusalem, que chacun décline tour à tour, avec des arguments variés. Robert de Normandie, par exemple, déclare qu'il a « plevi et juré » que sitôt qu'il aurait le « Sepucre aoré » et « baisiet de [sa] bouce et [s']oirande doné », il se mettrait « el repaire[1] ». Dès l'investiture de Godefroy de Bouillon, les catégories politiques envahissent ainsi les serments du Cycle de la Croisade et se superposent aux motivations religieuses et guerrières, qui les imprégnaient jusque-là.

Ces serments *dynamiques* et *statiques* montrent combien le thème d'une terre à conquérir et à garder est central dans nos textes. Nombre de paroles jurées ont en arrière-plan l'enjeu stratégique que représente la Terre sainte ; en effet, à travers ces paroles le poète peut décrire cette terre d'« outre la mer salee[2] », dont la fascination suscite le tropisme. Elles permettent, notamment, la mise en place d'une véritable fiction urbaine. Beaucoup de serments, par exemple, garantissent un échange entre un membre de la communauté chrétienne et une ville, ou la partie d'une ville ; ces circonstances offrent alors au poète l'occasion de présenter quelques éléments caractéristiques des villes de Terre sainte. La *tour*, synecdoque de la cité et symbole du pouvoir, est d'autant plus évoquée que les croisés sont régulièrement impliqués dans des opérations de siège (Nicée, Antioche, Jérusalem, Acre). Les conditions d'une représentation traditionnelle se mettent ainsi en place : la ville d'Orient est hérissée de tours inquiétantes, à l'instar de Jérusalem[3], et surtout d'Antioche, où ces édifices sont associés à une dramaturgie poliorcétique. De haut, les Sarrasins préviennent les assauts, qu'ils font échouer : « sor le mur », ils ont « François regardés[4] », et, de là, ils les criblent de projectiles. Mais des tours vient aussi la victoire : Antioche est livrée par un émir ayant en garde six d'entre elles : converti par un songe, il vient jurer « en se loit[5] » à Bohémond, ce qui lui permet d'évoquer « le vile » et sa « terre[6] » qu'il livrera aux chrétiens. Dans la *Chanson de Jérusalem*, peu après la prise de la ville, « drois vers la Tor Davi fuit des Turs grant partie[7] », pour avoir la vie sauve, ils en appellent au comte de Toulouse, qui « les mist a garandie[8] ». Mais finalement, c'est à Godefroy, « dolans et irés » de cette situation, que leur chef, Corbadas, fait appel, jurant que « ceste tor vos rendrai, se vos le conmandés / Mais que vos sauf conduit me bailliés et livrés[9] ». Dans la *Prise d'Acre*, la situation se reproduit, à cette différence près : les assiégés sont chré-

1. *Id.*, v. 5083-86.
2. Thibaut de Champagne : « Li douz penser et li douz souvenir... », v. 42, dans Joseph Bédier, Pierre Aubry, *op. cit.*, p. 204.
3. Voir Mireille Mentré, « L'image de la Jérusalem céleste dans l'iconographie des XIe et XIIe siecles », *Jérusalem, Rome, Constantinople, L'image et le mythe de la ville*, textes réunis par Daniel Poirion, Paris, P.U.P.S, « Cultures et civilisations médiévales », 1986, p. 17-22.
4. *Chanson d'Antioche*, v. 5783.
5. *Id.*, v. 5805.
6. *Id.*, v. 5799 ; 5801.
7. *Chanson de Jérusalem*, v. 4854.
8. *Id.*, v. 4858.
9. *Id.*, v. 4963-64.

tiens. Entouré d'ennemis, Tancrède a trouvé refuge dans la tour de Césarée, du haut de laquelle « Sarrasins voit armer [1] » ; le Normand prie alors « piteusement [2] » Dodekin que « sain et sauf l'en laist aler à garantie », il lui jure que « la tour lor rendera ainsi l'eure de complie ». Réponse de Dodekin : « Par Mahom, je l'otrie [3]. » Une « couvenance » est alors « fermee et fiancie [4] », mais Tancrède la dénonce dès que « au lés par devers Acre en le selve follie » il « voit venir Buiemon a le ciere hardie [5] ». L'évocation des villes et du territoire prend ainsi place, à double titre, dans ces serments. D'abord par ce qu'elle permet au poète, de situer les premiers éléments d'une « géographie merveilleuse [6] » appelée à devenir « de plus en plus fantaisiste [7] ». Ensuite, parce qu'elle lui donne l'occasion de rappeler les motivations religieuses qui sous-tendent le tropisme de la croisade, et expliquent la conquête méthodique des villes de Terre sainte : les chrétiens « de cele terre sont cil hoir [8] », et c'est en vertu de ce principe qu'il ont juré de la recouvrer. C'est ce que rappelle une chanson de croisade du XIIIe s. :

> Outre la mer salee en cele saint terre
> Ou Dieux fu nés et ou fu mors et vis,
> Devons aler nostre iretaje querre,
> Car a grant tort en fu pour nos hor mis [9].

Élément fondamental dans l'expression du tropisme de la croisade, les serments du Cycle de la Croisade rendent compte d'un mouvement et décrivent le lieu qui le suscite. Mais plus que cela, les paroles jurées qui parcourent nos textes constituent un effort pour retrouver et recomposer le *sermon/serment* de l'appel de Clermont, où le *voiage* trouve son élan originel. Cet effort manifeste une double finalité : il exprime autant la volonté de retrouver les termes du « serment de Jérusalem » — lequel n'est, rappelons-le, formulé nulle part — que celle de célébrer la puissance de la voix qui l'a porté. En ce sens, le mythe du « serment de Jérusalem » n'est que la traduction circonstancielle du mythe chrétien du Verbe démiurgique, qui est à la fois *dire et faire, énonciation* et *action* [10]. À ce titre, tous nos textes s'efforcent de rendre la performativité de ces énoncés qui engendrent une réalité « du seul fait de

1. *Prise d'Acre*, v. 745.
2. *Id.*, v. 747.
3. *Id.*, v. 748-50.
4. *Id.*, v. 751.
5. *Id.*, v. 753-54.
6. Le Goff J., « Merveilleux », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 720.
7. Boutet D., *La Chanson de geste*, Paris, P.U.F., « Écriture », 1993, p. 231.
8. « Pour lou pueple resconforter » v. 15, dans Joseph Bédier, Pierre Aubry, *op. cit.*, p. 79.
9. « oiés, seigneur, pereceus par oiseuse », v. 25-28, *ibid.*, p. 297.
10. Ainsi, Alphonse Dupront (*op. cit.*, p. 1292) écrit que si la parole d'Urbain II avait pu jeter les pèlerins sur les routes de Jérusalem, il faudrait voir en lui « le plus grand pape de tous les temps » et même « l'un des plus grands entraîneurs d'hommes de la continuité des temps ».

leur énonciation [1] », à travers le langage double des mots et des corps. Le passage de la *Chanson de Jérusalem* où l'assaut victorieux est raconté, est particulièrement représentatif : après que les barons ont juré que « nus d'els ne se mueve ne ne face asaillie / Dusque del maistre cor sonera la bondie [2] », et après qu'ils ont regardé « la cité [...] et le mur de profie », ainsi que le « saintisme temple qui luist et reflambie [3] », leur désir de reprendre la ville n'est pas tant traduit par une formule promissive que par des exclamations (« Ahi ! Jerusalem [4] »). Les présentatifs « voilà » ou « vées » constituent dès lors un dédoublement gestuel de la parole jurée, comme dans la cérémonie d'allégeance inversée, au cours de laquelle Godefroy s'engage à n'accepter la couronne de quiconque hormis le roi Tafur :

> Car il i entra primes, por ço le vos mostron.
> Ja ne tenrai d'autrui valisant.l. boton,
> Fors solement de Diu qui service faison [5].

Quelques vers plus loin, le même personnage promet à Godefroy de demeurer à ses côtés ; là encore, ses paroles sont accompagnées par le geste, quand il désigne ses « .XM. ribaus que vos ici veés [6] ». Nous abordons ici ce composant de la chanson de geste qui nous est précisément caché : l'interprétation du poème par le jongleur. La performance seule est, en effet, apte à traduire la performativité [7] d'énoncés tels que les promesses qui, « abstraction faite qu'elles sont vraies ou fausses, font quelque chose (et ne se contentent pas de le dire) [8] ». Les présentatifs et les temps verbaux que nous avons déjà examinés, ainsi que les discours exercictifs ou promissifs forment un ensemble de didascalies implicites dans lesquelles nous sommes tenté de lire la contribution gestuelle du trouvère, par lequel le geste se superpose au mot. Tel est pour lui le moyen de renouer avec le mythe du serment de Jérusalem, dans lequel la « parole » n'est jamais dissociée de l'action, et implique, mieux que n'importe quelle force contraignante, l'élan tumultuaire de la croisade.

Notre examen des serments dans le Premier Cycle de la Croisade nous conduit, insensiblement, à l'élargir aux chansons de geste en général. En effet, dans quelle mesure les didascalies implicites que révèlent la *Chanson d'Antioche* ou la *Chanson de Jérusalem* ne se retrouvent-elles pas dans d'autres poèmes épiques ? Et sous quelle forme ? Elles révèlent, en tous cas, dans les textes que nous étudions, l'importance fondamentale de la performance orale, par laquelle vit et se perpétue le tropisme de Jérusalem, pendant tout le Moyen Âge.

1. Soutet O., *op. cit.*, p. 170.
2. *Chanson de Jérusalem*, v. 3103-04.
3. *Id.*, v. 3108.
4. *Id.*, v. 3112.
5. *Id.*, v. 5338-40.
6. *Id.*, 5420.
7. Voir J.-L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, « Points », 1970, p. 37 et suiv.
8. *Id.*, p. 181.

Plus d'un siècle sépare les textes que nous examinons des événements qu'ils rapportent.

La Ville sainte est conquise par la troupe de Godefroy de Bouillon en 1099 [1], alors qu'il faut attendre les dernières décennies du XIIe s., pour voir la genèse du Cycle de la Croisade, dans les années voisines de la chute de Jérusalem (1187). Les trois premiers textes (*Chanson d'Antioche, Chétifs, Chanson de Jérusalem*) se présentent comme le remaniement par Graindor de Douai de l'ancienne chanson de Richard le Pèlerin [2], peut-être contemporaine de la première croisade. Dans cet intervalle, une théologie de la croisade se met en place, qui en fait une véritable *expeditio christiana* [3], aux motivations complexes, régulièrement relancée par l'autorité ecclésiastique [4]. Or, les serments que nous étudions témoignent de cette emprise idéologique ; ils reflètent les efforts pour apporter non seulement une base théologique au tropisme de Jérusalem, mais encore pour construire le « mythe de croisade ». À ce titre, le Premier Cycle de la Croisade apporte une contribution non négligeable. L'appel de Clermont y apparaît comme l'un de ces serments « invétérés », dans la continuité de ceux mentionnés par la Bible, mais surtout, il garantit aux croisés le Salut au gré de *l'iter hierosolymitanum.* Pourtant, une ambiguïté profonde demeure. Le « serment de Jérusalem » n'existe pas, ou plutôt, il se construit sur une double lacune : absence de contenu stéréotypé (nous ne connaissons pas en quels termes il se formule), et absence de contenu positif (il se définit comme un ensemble de choses à ne pas faire). L'histoire tragique de la Ville sainte est ainsi inscrite dans les mots mêmes qui lient les protagonistes à l'objet de leur quête.

## Bibliographie

Alphandéry Paul, Dupront Alphonse, *La Chrétienté et l'idée de croisade* [1954], Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1995.

Austin J.-L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, « Points », 1970.

Chiffoleau Jacques, « Droit(s) », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999.

Duparc-Quioc Suzanne, *La Chanson d'Antioche. Étude critique*, Paris, Paul Geuthner, « Documents relatifs à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », XI, 1978.

Dupront Alphonse, *Le Mythe de croisade* [1956], Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1997.

1. Voir René Grousset, *op. cit.*, p. 302-311.

2. Voir Suzanne Duparc-Quioc, *La Chanson d'Antioche. Étude critique*, Paris, Paul Geuthner, « Documents relatifs à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », XI, 1978.

3. Alphandéry P., Dupront A., *La Chrétienté et l'idée de croisade* [1954], Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1995, p. 168-203.

4. Voir Jean Flori, « Croisade et Gihad », *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Rome, Collection de l'École Française de Rome, CCXXXVI, 1997, p. 278.

Flori Jean, « Croisade et Gihad », *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Rome, Collection de l'École Française de Rome, CCXXXVI, 1997.

Flori Jean, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Aubier, « Collection historique », 2001.

Genette Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, « Poétique », 1972.

Genette Gérard, *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, « Points », 1982.

Grousset René, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Paris, Tallandier, 1981.

*Histoire anonyme de la première croisade*, édition de Louis Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, « Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge », 1964.

*La Bible*, Robert Laffont, « Bouquins », 1990.

*La Chanson d'Antioche*, édition de Suzanne Duparc-Quioc, Paris, Paul Geuthner, « Documents relatifs à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », XI, 1977.

Le Goff Jacques, « Merveilleux », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999.

Madelénat Daniel, *L'Épopée*, Paris, P.U.F., « Littératures modernes », 1986.

Mentré Mireille, « L'image de la Jérusalem céleste dans l'iconographie des XIe et XIIe siècles », dans *Jérusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville*, textes réunis par Daniel Poirion, Paris, P.U.P.S, « Cultures et civilisations médiévales », 1986.

Nora Pierre et Agulhon Maurice, *Les Lieux de mémoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, « Quarto », 1997.

Rychner Jean, *La Chanson de geste* [1955], Genève, Droz, 1999.

Soutet Olivier, *Linguistique*, Paris, P.U.F., « Premier Cycle », 1995.

Tadié Jean-Yves, *La Critique littéraire au XXe siècle* [1987], Paris, Belfond, Pocket, « Agora », 1997.

*The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton University Press, *The Old French Crusade Cycle*, sous la direction de Jan A. Nelson et Emanuel J. Mickel, Tuscaloosa-London, The University of Alabama Press, 1977-1999. Vol. I : *La Naissance du Chevalier au Cygne*, édition de Emanuel J. Mickel (*Elioxe*), et de Jan A. Nelson (*Beatrix*) [1977] ; vol. II : *Le Chevalier au Cygne* et *La Fin d'Elias*, édition de Jan A. Nelson [1985] ; vol. VI : *La Chanson de Jérusalem*, édition de Nigel R. Thorp [1992] ; vol. VII : les Continuations de Jérusalem (*La Prise d'Acre, La Mort Godefroy, La Chanson des rois Baudoin*) édition de Peter R. Grillo [1987].

Trotter D. A., *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*, Genève, Droz, 1988.

Zumthor Paul, *Essai de Poétique médiévale*, Seuil, « Poétique », 1972.

# Langue et images du serment

# L'illustration des « serments » du *Roman de Troie* dans les manuscrits français

*Carine* Durand

Le *Roman de Troie* est un long poème de 30 136 octosyllabes, composé vers 1160-70 par Benoît de Sainte-Maure. Il a connu un essor considérable durant les trois siècles qui suivirent.

Sans détailler ses diverses influences, il faut brièvement rappeler les principaux dérivés concernés par cette étude. Marc-René Jung [1] distingue cinq mises en prose françaises dont les dates s'étagent entre le milieu du XIIIe siècle et la première moitié du XIVe siècle. S'y ajoute le *rifacimento* en prose latine de Guido delle Colonne, l'*Historia destructionis Troiae*, achevé en 1287, qui a connu un vif succès puisque M.-R. Jung dit en connaître quelque 240 manuscrits [2] et qu'il a été traduit dans les diverses langues européennes. Les traductions françaises s'élèvent au nombre de cinq, la première effectuée à Beauvais en 1380 et la dernière à Paris à l'extrême fin du XVe siècle.

J'ai volontairement limité mon enquête aux cycles d'illustrations étendus [3] et français, soit un total de trente-deux manuscrits qui contiennent six textes différents [4].

1. *La légende de Troie en France au Moyen Âge. Analyse des versions françaises et bibliographie raisonnée des manuscrits*, Basel-Tübingen, 1996.

2. *Ibidem*, p. 565.

3. Aucun des cycles réduits de une à trois illustrations n'illustre les serments concernés.

4. Six manuscrits du poème : Montpellier, Bibl. de l'École de Médecine, H 251 ; Nottingham, University Library, Mi LM 6 ; Londres, British Library, Harley 4482 ; Paris, B.N.F., fr. 60 ; fr. 783 ; fr. 1610. Les deux premiers, lacunaires, ne contiennent pas le serment de Jason. Quatre manuscrits de Prose 1 : Cambridge, Trinity College, 0.4.26 ; Paris, B.N.F., fr. 1612 ; fr. 24401 ; Saint-Pétersbourg, Rossijsk. Nacional. Bibl., fr. F.v. XIV.12. Cinq manuscrits de Prose 5, systématiquement intégrée à l'*Histoire ancienne jusqu'à César* : Londres, British Library, Stowe 54 ; Oxford, Bodleian Library, Douce 353 ; Paris, B.N.F., fr. 301 ; fr. 254 ; fr. 22554. Cinq manuscrits de Guido A : Bruxelles, Bibl. Royale, 9240 ; Londres, British Library, Royal 16.F. IX ; Paris, B.N.F., fr. 22553 ; Turin, Bibl. Nazionale Universitaria, L.II. 3 et L.II. 7. Trois manuscrits de la version indépendante et intégrale de Guido C : Bruxelles, Bibl. Royal, 9650-52 ; Cologny, Bibl. Bodmeriana, Bodmer 160 ; New York, Pierpont Morgan Library, P.M.L. G. 23. Huit manuscrits de la version partielle de Guido C annexée au *Recueil des Histoires de Troyes* de Raoul Lefèvre : Genève, Bibl. publique et universitaire, Comites Latentes Segre Amar 190 ; La Haye, Koninklijke Bibliotheek, 78 D 48 ; Londres, British Library, Royal 17.E.II ; Paris, Bibl. de l'Arsenal, 3692 ; Paris, B.N.F., fr. 59 ; fr. 22552 ; Turin, Bibl. Nazionale Universitaria, L. I. 10 ; Wolfen-

Trois serments particuliers se détachent du *Roman de Troie*. Ils sont tous problématiques.

Deux d'entre eux posent problème en aval. Il s'agit de serments « trompés ». Ils se caractérisent par la trahison qu'ils engendrent. Jason ne tiendra pas les promesses d'amour et de fidélité faites à Medea. Il se parjurera et l'abandonnera, entraînant ainsi sa fameuse vengeance. Les Grecs trahiront la paix jurée avec les Troyens. Ils envahiront et détruiront Troie.

Le troisième serment, matrimonial, pose problème en amont. Il s'agirait plutôt d'un serment « trompeur ». Le mariage d'Heleine et Pâris se fonde sur une illégalité. Il découle d'un enlèvement et implique une polyandrie, Heleine étant déjà mariée au roi Menelaus. De plus, de funeste augure, il provoquera la guerre. À la fin du roman, un autre mariage rappelle celui-ci. Pirrus enlève Hermiona, la femme du roi Orestes, et l'épouse. Le mari lésé se vengera en l'assassinant.

Par ailleurs, ces serments posent un problème d'ordre religieux. Ils se conforment certes à des usages médiévaux. Mais, le *Roman de Troie* les inscrit dans le monde antique. Or, en dépit de l'anachronisme général dont il fait preuve, l'auteur n'a pas pu se permettre de christianiser les païens[1]. Pour les serments d'amour et de paix, qui nécessitent une garantie divine directe, il a donc dû introduire des dieux païens et un *horkos*, c'est-à-dire un objet sur lequel les jureurs prêtent serment, qui reflète la religion païenne. Le mariage pose indirectement ce problème puisqu'il implique l'intermédiaire d'un prêtre.

Tant l'anachronisme général que le problème spécifique de la religion se répercutent sur l'illustration.

Ces trois serments qui sont pourtant importants dans le roman ne trouvent pas vraiment leur place dans les cycles d'illustrations. Les rares illustrations qui en rendent compte trahissent une certaine gêne des illustrateurs à leur égard. Les caractéristiques de ces serments semblent expliquer à la fois leur fréquente omission et les particularités de leurs représentations.

L'illustration des deux premiers serments, celui d'amour de Jason et celui de paix des Grecs et des Troyens, trahit à la fois le problème de l'*horkos* et du parjure ou de la trahison.

## Le serment de Jason à Medea

Suite au défi du roi Peleus qui veut se débarrasser de son neveu, Jason se rend à Colchos pour conquérir la toison d'or. Medea, la fille du roi Oetes, s'éprend de lui. Elle lui propose de lui enseigner les artifices magiques indispensables pour

büttel, Herzog August Bibl., A. 1. Aug. 2°. Cette version, qui omet la conquête de la Toison d'or et la première destruction de Troie, ne relate pas le serment de Jason. L'unique exemplaire de Guido E : Paris, B.N.F., n.a.fr. 24920. Prose 3 et 4, Guido B et D n'ont donné lieu qu'à des cycles d'illustrations réduits. Prose 2 n'est conservée que par des manuscrits italiens.

1. Cf. Guy Raynaud de Lage : « Les Romans antiques et la représentation de l'Antiquité », *Le Moyen Âge*, t. LXVII, 1961, p. 247-291.

conquérir la toison en échange d'un serment d'amour, de mariage et de fidélité. Jason se soumet à ce chantage mercantile. Il s'agit donc de sa part d'un serment intéressé, par lequel il achète la toison convoitée. Il se déroule de nuit, dans la chambre de Medea. Jason jure sur « l'image al deu des cieus » (v. 1625), c'est-à-dire « De Jupiter le deu poissant » (v. 1623). Medea précise exactement le geste à accomplir et les paroles à formuler :

> Sor l'image ta main metras / E sor l'image jureras / A mei fei porter et tenir / E mei a prendre senz guerpir / Leial seignor, leial amant / Me seis mais d'ore en avant (v. 1629-34).

Le texte précise que Jason s'exécute mais annonce sa trahison future :

> Jason ensi li octreia / Mais envers li s'en parjura / Covenant ne lei ne li tint (v. 1635-38) [1].

Une nuit d'amour concrétise ce serment. À l'aube, Medea remplit sa part du contrat. Elle donne à Jason des conseils et des présents magiques nécessaires à sa conquête : un onguent, un anneau, un écrit, de la glu et surtout une figurine protectrice qui peut poser problème puisqu'elle peut se confondre avec l'idole qui constitue l'*horkos* du serment.

Je n'ai repéré que deux illustrations de ce serment.

Il semble apparaître dans un exemplaire de Guido A, très endommagé, produit à Rouen durant la seconde moitié du XVe siècle [2] : Turin, Biblioteca Nazionale Universitaria, L. II. 7, fo 1v (Pl. 1).

La miniature indique la finalité du serment de Jason en le plaçant à l'origine d'un enchaînement de faits : la conquête de la toison d'or et sa remise à Peleus. Pour distinguer les lieux, elle le situe dans une chambre de la ville, conformément au texte. Des bougies renseignent sur l'heure nocturne et confèrent un aspect intimiste. Posée sur table, dans un écrin capitonné, la statue nue en or pourrait figurer l'image protectrice offerte par Medea. Mais, selon Guido A., celle-ci est d'argent, à la différence de la statue d'or de Jupiter. La nudité ne s'oppose pas à l'identification du dieu puisqu'elle caractérise fréquemment les idoles païennes dans les illustrations médiévales. De plus, le geste de Jason, qui lève la main gauche en signe de parole et touche l'idole de la droite, signifie davantage le serment que la réception d'un don. Le contact physique de l'*horkos* par la main se conforme strictement au texte.

La seconde illustration provient de l'unique exemplaire de Guido E, un véritable livre d'images probablement exécuté à Bourges dans l'atelier familial de Jean Colombe, aux environs de 1495-1500 : Paris, B.N.F. n. a. fr. 24920, fo 1v (Pl. 2).

1. Cf. Léopold Constans : *Le Roman de Troie par Benoît de Sainte-Maure publié d'après tous les manuscrits connus*, 6 volumes, Paris (SATF), 1904-1912, t. I, p. 81-83.

2. Cf. Paul Durrieu : « Les manuscrits à peintures de la Bibliothèque incendiée de Turin » dans *Revue Archéologique*, 4e série, t. III, janvier-juin 1904, p. 394-405 [p. 402-3].

Le serment est étonnamment mis en valeur puisque son illustration à pleine page forme, avec celle de la conquête de la toison d'or, un grand diptyque frontispice. Le choix de le présenter à l'ouverture du roman étonne. Comme tant d'autres, la miniature initiale aurait pu s'attacher à des épisodes antérieurs, présenter le livre et son auteur ou le sujet général du roman. Ce manuscrit propose donc immédiatement la problématique du serment et, ainsi, celle de la trahison qui constitue un élément majeur du roman puisqu'elle détermine le funeste destin de Troie.

Selon A. de Laborde [1], « Médée offre une idole d'or à Jason ». Or la statue en or figure un roi majestueux, trônant, couronné et tenant un sceptre. Elle correspond donc plus à l'*horkos* — l'idole du roi des dieux, Jupiter — qu'à l'amulette protectrice offerte — « une ymaige qui valoit contre tous enchantemens ». Les gestes de Jason, la main droite étendue sur l'idole et la gauche levée, ne laissent pas non plus de doute sur le serment prononcé.

Le chien couché pourrait introduire les notions de foyer, fidélité, stabilité et intimité dont traite ce serment. Les personnages affichent une mine sérieuse. En ce qui concerne le lieu, l'illustrateur a favorisé la solennité aux dépens de la conformité au texte. Un cadre architectural imposant remplace la chambre intimiste de Medea.

Les objets posés sur la table peuvent figurer certains des dons de Medea que Jason obtient en échange du serment, notamment la glu, l'onguent et l'écrit magiques. Au-dessus, le panneau sculpté qui semble illustrer la capture du mouton les met directement en relation avec leur finalité. De plus, la miniature en regard montre Jason prêt à utiliser la glu pour dompter les taureaux et tenant l'écrit qu'il vient de lire. L'ensemble du diptyque suggère donc les tenants et aboutissants de ce serment particulier. Il s'agit d'un échange intéressé qui a pour but et résultat la conquête de la toison d'or.

Il se fera aux dépens de Medea dont l'illustrateur a peut-être voulu suggérer le triste destin. Celle-ci paraît baisser tristement les yeux. De plus, les trois bas-reliefs situés derrière elle intègrent une femme, face à un homme, puis brandissant une épée et se suicidant enfin. Ils évoquent certainement la trahison de Jason, l'abandon et le suicide désespéré de Medea [2].

Deux éléments de l'image peuvent étonner. Coiffé de son couvre-chef, Jason ne fait pas preuve d'humilité. Or le rituel médiéval prescrit de jurer tête nue. De plus, il ne touche pas l'*horkos* et s'écarte en cela de la tradition générale du serment. Il n'accomplit donc pas le rituel en bonne et due forme. Son engagement paraît en

1. *Les principaux manuscrits à peintures conservés dans l'ancienne Bibliothèque impériale publique de Saint-Pétersbourg*, 2e partie, Paris, 1938, p. 158-60.

2. À la différence d'autres textes qui ne le mentionnent pas ou à peine, Guido E, qui abrège pourtant le récit, relate ce suicide en détail : Abandonnée à Colcos par Jason, Medea « a donques comme femme desesperee print conseil en soy mesmes et s'en vint a ses deux enfans qui tant estoient beaulx que grant merveilles estoit de les regarder en leur petitesse. Et par son grant desconfort print une espee et les tua tous deux de ses mains et apres entra en une chambre toute hors du sens qu'elle estoit et d'icelle espee qu'elle tenoit se feroit parmy le cuer du ventre et ainsi se tua et occist par desplaisance » (f° 3v).

cela amoindri et réticent. L'illustrateur a peut-être voulu ainsi suggérer son parjure à venir.

L'*horkos* de ce serment d'amour pourrait se confondre avec un don de Medea, la figurine protectrice. Mais ces deux illustrations du serment se distinguent nettement de celles qui se centrent sur ces dons. Ce thème, qui gênait sans doute moins les illustrateurs, apparaît plus couramment [1]. Deux illustrations présentent justement la figurine protectrice. Mais elles la qualifient de don et la différencient de l'*horkos* du serment.

Dans le manuscrit Bruxelles 9650-52 (f° 69), Jason fait un geste significatif. En avançant la main pour saisir la statuette que tient Medea, il reçoit un don.

Le manuscrit Douce 353 (f° 31v) accumule les indices qui confirment l'identification de la statuette. D'abord, Medea tient conjointement le contenant de l'onguent ou de la glu. Associé à la statuette, il la désigne comme l'un des divers dons. Ensuite, Jason ne jure absolument pas, mais il tend la main gauche ouverte pour recevoir cet objet. Or le rituel médiéval du serment implique impérativement un geste de la main droite et privilégie le contact avec l'*horkos*. Enfin, la statuette représente un homme nu pourvu d'une lance et se retrouve au sommet du casque de Jason sur l'illustration de la conquête de la Toison d'or (f° 31). Il s'agit donc bien de l'amulette protectrice qu'il doit porter sur lui pour affronter les épreuves.

## Les serments de paix

Les serments de paix (v. 25809-53) se déroulent à l'extérieur de la ville où les *saintuaires* sont transportés. Les Grecs jurent en premier. Leur serment est trompeur en lui-même puisqu'ils jurent fidélité aux négociations faites avec le traître Antenor. Il évite aux Grecs de se parjurer. Les divinités païennes servent de garants : Jupiter et tous les autres dieux puissants, le soleil, la lune, la terre et la mer. Les jureurs passent ensuite entre deux sacrifices allumés, en signe de respect de la convention. Aucune des illustrations n'a retenu ce détail qui replace les serments dans le monde antique.

Seuls deux manuscrits de notre corpus illustrent la paix conclue entre Grecs et Troyens. Il s'agit de deux exemplaires du poème antérieurs au milieu du XIVe siècle. Passée cette date, ce thème a totalement disparu du répertoire iconographique français.

Certains illustrateurs l'ont d'ailleurs sciemment évité. Ainsi, le plus ancien exemplaire de Prose 5, sans doute produit à Naples aux environs 1335-1340, illustre les serments de paix alors qu'ils n'apparaissent plus dans les deux manuscrits parisiens qui l'ont directement utilisé comme modèle, vers 1400 [2]. Si cette disparition s'explique par la réduction du programme iconographique de l'un d'eux, elle étonne

1. Quatre manuscrits tardifs le proposent. Prose 1 : fr. F.v.XIV.12 (f° 17), début du XVIe siècle. Prose 5 : Douce 353 (f° 31v), vers 1470. Guido C : Bruxelles 9650-52 (f° 69), 1459 ; Bodmer 160 (f° 68v), 1469.

2. À cette époque, le manuscrit napolitain (Londres, British Library, Royal 20.D.I), qui a successivement appartenu à Charles V et Jean de Berry, se trouvait certainement à Paris où les manuscrits

dans l'autre qui propose un cycle d'illustrations presque aussi abondant que celui de son modèle [1]. Son illustrateur a délibérément omis ce sujet problématique.

Il posait deux problèmes : la représentation des *saintuaires* sur lesquels la paix est jurée ; la trahison qui solde les serments. Les deux illustrations de notre corpus trahissent cette problématique.

L. Constans traduit le mot « saintuaires » par « reliques [2] ». Le *Lexique de l'ancien français* de Frédéric Godefroy donne un sens plus large : « chose sainte, sacrée, reliques des saints // reliquaire... [3] ».

Les illustrateurs disposaient de divers moyens pour évoquer simplement les reliques, le reliquaire pouvant emprunter différentes apparences significatives, dont celle d'une châsse ou d'un simple autel. Ce dernier contient des reliques, comme le rappelle Benoît aux vers 25515-16 : « Des saintuaires plus preisiez / Ert li auteus pleins et chargiez ». Un autel portatif pouvait donc efficacement figurer les *saintuaires* qui sont portés hors de la ville.

La plus ancienne illustration de ces serments de paix apparaît dans le manuscrit Mi LM 6 de l'University Library de Nottingham (f° 133v, Pl. 3), probablement produit à l'est d'Arras aux environs de 1286 [4].

Pour interpréter les *saintuaires*, l'illustrateur a peut-être introduit un autel, une table supportée par des colonnes et présentée de profil. Mais celui-ci se distinguerait nettement de tous ceux que proposent les manuscrits de notre corpus. La représentation pourrait aussi n'évoquer qu'une simple colonne au tailloir épais et omettre ainsi le reliquaire mentionné par le texte. Par ailleurs, elle met surtout en évidence la croix qui se dresse sur la table d'autel ou le tailloir de la colonne. Elle confère ainsi à l'*horkos* des serments une forme chrétienne, anachronique dans un roman antique. Le symbole de la croix, son caractère sacré, évoque néanmoins sa fonction.

Trois personnages la désignent de l'index droit. En tête, le roi s'en détourne même pour la montrer explicitement aux autres. Si cette gestuelle suggère le serment à venir, aucun d'eux ne jure effectivement. Il n'y a aucun contact physique avec l'*horkos*. Par ailleurs, les bras croisés et le poing fermé du roi détourné choquent et expriment sans doute ses réticences à jurer. Il s'agirait donc d'un Grec sur le point de prêter un serment trompeur. Quoi qu'il en soit, l'illustrateur s'est refusé à représenter directement ces serments se soldant par la trahison des Grecs.

La comparaison avec deux illustrations du *Vidal Mayor* [5] permet de mesurer

Stowe 54 et B.N.F. fr. 301 ont vu le jour. Cf. François Avril : « Trois manuscrits napolitains des collections de Charles V et de Jean de Berry », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, CXXVIII, 1969, p. 291-328 [p. 300-14].

1. Le manuscrit Stowe 54 ne consacre que 18 miniatures à Prose 5 alors que le modèle napolitain et l'exemplaire B.N.F. fr. 301 en proposent respectivement 151 et 135 illustrations.

2. *Op. cit.*, t. V, p. 282.

3. Paris, 1994, p. 472.

4. Cowper F. A. G., *Ille et Galeron par Gautier d'Arras*, Paris, 1956, p. XIV-XVII.

5. Malibu, Paul Getty Museum, Ludwig XIV. 6/83. MQ 165, f° 86 et 216v, Espagne, vers 1276-90.

l'anormalité de ces serments de paix. Ces représentations intègrent également une croix. Mais, d'une part, elles la placent sur un autel facilement identifiable, simple et couvert d'une nappe, qui constitue l'*horkos*. D'autre part, elles figurent effectivement des serments. Face aux juges, les jureurs posent les deux mains ou la droite seule sur l'autel.

L'illustration du manuscrit B.N.F. fr. 60, parisien et des environs de 1315-1340 [1], diffère totalement (f° 129 v, Pl. 4). Elle présente un serment dépourvu de toute sacralité. Il s'agit d'un accord humain entre deux partis. L'illustrateur a totalement omis les *saintuaires* ou tout autre *horkos* et interprète les serments de paix par une simple poignée de main : un Grec et un Troyen se serrent la main droite ; d'autres tendent la leur et s'apprêtent à répéter ce geste. L'illustrateur n'identifie pas les deux représentants par une couronne ou un vêtement distinct. Par contre, il distingue nettement les deux partis. La ville, qui place correctement la scène « Defors les murs en unes aires » (v. 25812), permet d'identifier les Troyens. Bien moins nombreux que les Grecs, ils se présentent respectueusement et pacifiquement, en costume civil et la tête nue. Par contre, les Grecs portent un costume militaire peu approprié au serment de paix. La main gantée et la tête couverte du jureur choquent particulièrement et manifestent son manque de respect. Par ces indices, l'illustrateur suggère nettement l'iniquité des accords de paix et préfigure la trahison future et la victoire définitive des Grecs.

## Le mariage

Le mariage de Pâris et Heleine constitue également un thème rare puisque seuls trois des manuscrits de notre corpus l'illustrent. Assez étrangement, les illustrateurs ont bien plus fréquemment favorisé un événement proche et qui peut paraître de moindre importance, l'accueil d'Heleine par les Troyens, qui apparaît dans neuf manuscrits.

Les manuscrits B.N.F. fr. 301 et fr. 22554 avaient de bonnes raisons d'illustrer ce mariage. D'abord, ils se distinguent par la richesse de leurs cycles d'illustrations [2]. Ensuite, ils contiennent Prose 5 qui insiste particulièrement sur cette union et évoque son illégitimité, à la différence du poème et de ses autres dérivés. Avant de célébrer ce mariage qui leur pose problème, les Troyens consultent les autorités religieuses compétentes :

> lendemain assemblerent commun concile et commun chapitre tout cil qui des sacrefices faire s'entremetoient et tous sortisseeur pour savoir se Paris si comme le droit de leur lor estoit pourroit espouser madame Helaine tant comme elle avoit .i. autre mari espouse. Et en la fin du parlement s'acorderent ensemble que puisque

1. Ce manuscrit a en partie été illustré par le « maître du Roman de Fauvel » et son atelier. Cf. M.-R. Jung, *op. cit.*, p. 149.

2. Ils consacrent respectivement 135 et 81 miniatures à Prose 5.

> la deesse Venus li avoit otroie et donne il la puet bien espouser et puisque madame Helaine le consent... [1].

Le plus ancien de ces manuscrits, B.N.F. fr. 301, produit à Paris aux environs de 1400, propose une mise en scène conventionnelle et immédiatement compréhensible (f° 47v, Pl. 5).

Un costume religieux — aube, chape et chapeau fantaisiste pouvant évoquer une mitre — identifie le prêtre. Placé entre les époux, il pose la main gauche sur leurs droites assemblées et bénit leur union de la droite levée. Les témoins se disposent de part et d'autre en fonction de leur sexe. Ils se limitent apparemment aux membres de la famille royale : Priam, Ecuba et cinq de leurs enfants. Il en manquerait donc deux, certainement les devins Cassandra et Helenus qui s'opposent à ce mariage de funeste augure.

Un seul détail peut étonner. Heleine et Pâris ont une couronne différente et n'ont donc pas un statut égal. La couronne haute et fleuronnée d'Heleine et du couple royal s'oppose à la couronne basse et plate de Pâris et des princesses. En accordant une condition royale à Heleine distincte de celle seulement princière de son mari, le peintre rappelle qu'elle est déjà mariée au roi Menelaus et suggère ainsi l'illégitimité de l'union célébrée.

L'illustrateur a utilisé un schéma similaire pour interpréter le mariage d'Hermiona et Pirrus, à la fin du roman (f° 162). Les trois protagonistes centraux, leurs gestes et la disposition des témoins se retrouvent. Là encore, l'illustrateur distingue le statut des époux. Mais, il s'écarte pour cela du texte. Pirrus, coiffé d'un chapeau, pourrait porter une couronne puisqu'il a hérité du royaume de son aïeul. En raison de son précédent mariage avec le roi Orestes [2], une couronne royale pourrait remplacer la couronne princière d'Hermiona, fille du souverain Menelaus.

Quelques exemples montrent que la mise en scène de ces deux mariages répond à un schéma courant mais que la distinction des époux est particulière.

Le geste qui symbolise l'union, la jonction des mains droites cautionnée par le prêtre, explicite fréquemment le mariage dans l'illustration française. Dans les *Grandes Chroniques de Charles V* [3], il exprime notamment le mariage de Charles IV le Bel et de Marie de Luxembourg, célébré en 1322. L'évêque assemble directement les mains droites des époux dont il serre le poignet. La gestuelle diffère légèrement sur l'illustration de ce mariage produite par Jean Fouquet aux environs de 1460 [4]. Elle se rapproche davantage de celle du manuscrit B.N.F. fr. 301. L'évêque tient uniquement le poignet de la reine et pose sa main droite sur celles assemblées

1. Cette citation de Prose 5 provient du plus ancien exemplaire connu : Londres, British Library, Royal 20.D.I, f° 53.
2. Ce dernier recouvre sa terre et son droit à la couronne, à l'issue du procès de son parricide.
3. Paris, B.N.F. fr. 2813, avant 1379.
4. Paris, B.N.F fr. 6465, *Grandes Chroniques de France*. Cf. François Avril, Nicole Reynaud : *Les manuscrits à peintures en France, 1440-1520*, Paris 1993, cat. 70, p. 139-40.

des époux. Enfin, une illustration contemporaine du mariage de Tristan et Yseut aux Blanches Mains présente une étape préliminaire de cette jonction des mains[1]. L'évêque ouvre les bras pour rapprocher les époux qui tendent chacun leurs mains droites.

Ces trois illustrations françaises de mariages historiques ou légendaires proposent une mise en scène similaire à celle des mariages du manuscrit B.N.F. fr. 301 : l'officiant se place entre les deux époux ; les témoins se disposent de part et d'autre de ce trio essentiel. Par contre, elles ne distinguent pas le statut des époux. Charles IV le Bel et Marie de Luxembourg portent une couronne semblable. Tristan et Yseut aux Blanches Mains n'en n'ont pas. Cette constatation tend à appuyer l'hypothèse d'une volonté particulière de l'illustrateur de B.N.F. fr. 301 visant à souligner la différence du statut des époux et à sous-entendre, en cela, le précédent mariage d'Heleine et d'Hermiona, et l'illégitimité de l'union qu'elles contractent.

Cette différenciation caractérise toutes les illustrations françaises du mariage d'Heleine et Pâris.

Le second exemplaire de Prose 5, B.N.F. fr. 22554, produit plus d'un siècle après, au XIVe siècle, propose une illustration à la fois ressemblante et différente (fo 59v, Pl. 6).

Elle reproduit une mise en scène similaire qui répond au schéma habituel. Le prêtre, identifiable à sa tonsure et ses attributs vestimentaires (soutane, surplis et étole), se place entre les époux. Les témoins se disposent de part et d'autre selon leur sexe. Si aucun ne porte de couronne, il s'agit probablement des membres de la famille royale. À nouveau, le nombre des enfants de la reine, aux manches d'hermine, et du roi, dépourvu d'attribut, pourrait exclure les devins réticents, Cassandra et Helenus.

La différenciation du statut des époux se retrouve. Heleine a une couronne qui la distingue de tous les autres personnages et valorise sa condition royale, en rappelant son précédent mariage. Seul le col d'hermine de Pâris rappelle qu'il s'agit d'un prince de Troie.

Deux différences s'observent.

L'illustration localise la cérémonie et souligne la fonction religieuse du lieu. L'autel, pourvu d'une nappe, d'un retable et de deux cierges, tend à christianiser la scène même si elle n'introduit pas directement de symbole chrétien. Aucune idole ne rappelle, en effet, qu'il s'agit de noces païennes. La présence d'un lampion et d'une guirlande végétale met en évidence la notion de fête.

Un geste différent explicite l'union célébrée : Pâris va passer l'alliance au doigt d'Heleine. L'officiant intervient directement pour consacrer l'union. Il tient fermement le poignet droit d'Heleine et se tourne vers Pâris qui présente l'anneau de la droite.

1. *Roman de Tristan en prose*, Paris, B.N.F. fr. 99, daté de 1463, écrit par Michel Gonnot, peint sans doute par Evrard d'Espinques, pour Jacques d'Armagnac. Cf. F. Avril et N. Reynaud, *op. cit.*, cat. 84, p. 165-66.

Comme la jonction des mains, l'anneau qui symbolise le serment qui lie les époux, permet d'illustrer le mariage. Pour s'en tenir aux exemples français et au mariage d'Heleine et Pâris, il se retrouve notamment sur une tapisserie de Tournai de la fin du xv^e^ siècle[1].

Celle-ci différencie également les époux. Seule Heleine porte une couronne. Assez irrespectueux, Pâris se coiffe d'un chapeau.

Mais, elle se distingue des miniatures pour proposer une illustration étonnante. Tout d'abord, le caractère religieux a totalement disparu. Il s'agit d'un mariage civil. Plus qu'un simple témoin, le roi Priam a pris la place du prêtre entre les époux et préside seul à la cérémonie. Néanmoins, il ne participe pas directement aux gestes du rituel puisque seul Pâris prend la main gauche d'Heleine au doigt de laquelle il va passer l'anneau qu'il tient de la droite. Par ailleurs, la représentation intègre le personnage de Cassandra qui supplie son père de refuser cette union de funeste augure. Cette interprétation souligne donc très nettement l'illégitimité de l'union et annonce les désastres qu'elle provoquera.

Le manuscrit La Haye, Koninklijke Bibliotheek, 78 D 48, vraisemblablement produit dans les Pays-Bas méridionaux aux environs de 1470, avait moins de raisons d'illustrer ce mariage (f° 169v, Pl. 7). Il présente un cycle d'illustrations bien plus limité que les deux exemplaires de Prose 5[2]. Il contient la version partielle de Guido C, annexée au *Recueil* de Raoul Lefèvre, qui ne consacre qu'une seule phrase au mariage. Mais, d'une part, l'illustrateur a compensé le nombre modeste d'espaces dont il disposait par un effort notable de synthèse. D'autre part, il se montre relativement attentif au texte. En l'occurrence, l'association judicieuse des thèmes de l'enlèvement d'Heleine et de son mariage avec Pâris permet d'établir un lien de cause à effet et de commenter les deux événements.

Les variantes narratives entre Prose 5 et Guido C expliquent une partie des différences iconographiques. Conformément au poème, le second texte précise que la cérémonie se déroule le lendemain de l'arrivée d'Heleine et Pâris à Troie, avec le consentement de Priam, et que la fête dure huit jours. Il ajoute qu'elle a lieu au temple de Pallas.

L'illustrateur n'a pas retenu cette dernière spécificité. Il propose un tout autre lieu, totalement dépourvu de fonction religieuse, et localise précisément le mariage dans la salle du trône, à l'intérieur de la ville. Mais, il a remarqué le rôle important du roi Priam qui constitue la seule autorité accordant le mariage, dans Guido C, à la différence de Prose 5 qui le soumet à l'approbation des religieux. Ainsi, des changements affectent les témoins et leur disposition. Comme sur la tapisserie, le roi est étonnamment mis en évidence. Plus qu'un simple spectateur, il préside à la cérémonie, siégeant sur son trône avec son sceptre et sa couronne. Le rôle des autres témoins, discrètement relégués à l'arrière-plan, est minimisé. Il s'agit ainsi

1. New York, Collection des frères Duveen.
2. Seules 23 miniatures illustrent la version partielle de Guido C.

d'une cérémonie relativement privée et célébrée devant le roi. La spécificité du texte a donc joué sur l'illustration mais d'une manière relativement inattendue. Au lieu de figurer le temple de Pallas, l'illustrateur n'a remarqué que le rôle du roi.

Si, à la différence de Prose 5, Guido C ne souligne pas directement l'illégitimité de ce mariage, l'illustrateur l'a étonnamment mis en évidence plus que les deux autres. Comme eux, il utilise la couronne pour distinguer Heleine qui en porte une de Pâris qui n'en a pas et rappeler qu'Heleine est reine en sa qualité d'épouse de Menelaus. Il répète l'immuable disposition des protagonistes : l'évêque — portant soutane, surplis, chape et mitre à croix d'or — entre les deux époux. Mais, il propose une gestuelle ambiguë. Si l'officiant pourrait lever la main droite pour bénir l'union, rien n'explicite celle-ci. D'une part, l'évêque se contente de saisir le poignet de Pâris. Or, il avance ainsi sa main gauche vers Heleine, ce qui est anormal et souligne l'irrégularité du mariage. D'autre part, il cache totalement les gestes d'Heleine. Il n'y a donc aucun contact entre les époux, ni jonction des mains effective ni échange d'alliance. Par cette mise en scène ne présentant qu'un contact entre l'officiant et Pâris et excluant Heleine des gestes du rituel, l'illustration suggère le fait qu'Heleine ne peut légitimement s'unir à Pâris puisqu'elle a déjà un époux légal.

Par ailleurs, Pâris porte un costume militaire exceptionnel et totalement inapproprié à la situation.

Ce costume permet de relier les deux scènes associées par la miniature, l'enlèvement et le mariage, et d'identifier clairement les protagonistes communs, habillés de la même manière. L'enlèvement constituant un acte violent, placé dans le contexte d'une razzia, il était logique que Pâris y porte des armes. Mais l'illustrateur aurait pu faire un choix inverse, c'est-à-dire lui octroyer dès ce moment des vêtements qui lui permettent de paraître dignement à son mariage. Son choix est significatif : il insiste sur le fait que ce mariage découle d'un enlèvement.

Cette miniature révèle donc un véritable effort pour marquer l'irrégularité, l'illégitimité de ce mariage. Seule la tapisserie de Tournai offre un réel équivalent.

## Conclusion

Ces trois serments ont donc apparemment posé un problème aux illustrateurs.

Tout d'abord, la plupart les ont passés sous silence et ont préféré d'autres thèmes : les dons de Medea au lieu du serment de Jason ; l'accueil d'Heleine à Troie au lieu de son mariage avec Pâris ; les pourparlers et la trahison d'Antenor au lieu des serments de paix ; sans parler des thèmes beaucoup plus courants de la conquête de la toison d'or, de l'enlèvement d'Heleine ou du cheval et de la destruction de Troie.

Ensuite, les illustrations trahissent une certaine gêne à représenter les serments d'amour et de paix. Elles s'écartent en effet plus ou moins des normes du rituel.

La plus importance des illustrations du serment de Jason note clairement le caractère intéressé et mercantile de ce serment. De plus, elle souligne la réticence du jureur qui ne se découvre pas et ne touche pas l'*horkos*, qui ne jure ainsi qu'à demi. Enfin, elle tend à suggérer le triste destin de Medea et, en cela, le parjure de Jason.

L'une des deux illustrations des serments de paix se contente de les évoquer sans les représenter directement. L'autre les désacralise totalement en les réduisant à un accord humain conclu par un serrement de main. De plus, elle suggère très nettement la malhonnêteté et la trahison future des Grecs.

Les illustrateurs ont donc visiblement refusé d'utiliser des schémas consacrés pour figurer des serments qu'ils savaient soldés par un parjure ou une trahison.

Le cas du mariage est différent puisqu'il n'implique ni l'un ni l'autre. Pour en rendre compte, les illustrateurs ont recours à des schémas obligés, qui se retrouvent fréquemment par ailleurs. Comme ils présentent un rituel médiéval, ils ont tendance à christianiser les scènes. Ils le font notamment pour interpréter le personnage de l'officiant, exceptionnellement pour situer la cérémonie dans un édifice religieux.

Mais tous mettent en évidence la différence entre les époux en soulignant la condition royale d'Heleine qui sous-entend son précédent mariage et donc l'illégitimité de celui qui est célébré. Une seule illustration insiste sur l'irrégularité de ce serment marital. Elle propose une gestuelle équivoque, qui s'écarte des schémas habituels et tend à désacraliser l'union en la plaçant sous l'autorité temporelle du roi.

Les illustrateurs ont donc manié ces serments avec une extrême prudence, ce qui prouve qu'ils les considéraient comme un acte important et grave. Christianiser les païens les gênait moins que de représenter les « faux serments », « trompés » ou « trompeurs ». Il y aurait ainsi une sorte d'interdit, de malédiction, pesant sur ces serments.

Dans le *Roman de Troie*, ils servent certainement à noircir le portrait des Grecs. Les hommes, parjures et traîtres, comme les femmes, infidèles, ne respectent pas leurs divers engagements. Mais bien peu d'illustrateurs ont utilisé les serments pour les présenter ainsi. Dans l'ensemble, les illustrations vont donc moins loin que le texte. Elles restent, dans un sens, plus neutres et superficielles, moins audacieuses et engagées.

# Vers un statut du « Je ». Pour une étude du serment promissoire dans les chansons de geste du XIe siècle

*Élise* Durr

L'abondance des serments dans les chansons de geste du XIe siècle reflète l'importance de cette pratique dans le régime pré-féodal : principe structurant de la société, le serment scelle les liens entre les hommes, définit les dépendances hiérarchiques et assure la cohésion d'un peuple uni par une même foi.

Très tôt, le serment apparaît comme la pierre de touche de la justice. Il instaure un état de droit, dans la mesure où il crée des devoirs et donne des droits : devoir de respecter ce à quoi l'on s'est engagé, droit d'exiger de l'autre qu'il respecte sa parole.

Cette propriété, par laquelle le serment s'impose comme une réalité sociale, rend problématique son entrée dans les purs actes de langage. Ainsi, dans la terminologie de John Searle, l'énonciation du serment constitue un « fait institutionnel », par opposition aux « faits bruts [1] ». Dès lors, on soupçonne que le « je » ne peut se réduire à une simple virtualité agissante.

Un simple fait de langue suffit à révéler que le « je » est un rouage essentiel dans le mécanisme du serment. Le serment promissoire comporte un verbe performatif, qu'il soit primaire ou non. Or, ce type de verbe est précisément marqué par une asymétrie entre la première personne et les autres personnes de ce même verbe. En d'autre termes, seul le verbe conjugué à la première personne accomplit l'acte qu'il dénote.

On perçoit ainsi le rôle central que joue le « je » dans l'énonciation du serment, rôle que nous ne saurions apprécier sans mesurer la complexité de ce pronom qui semble n'être « transparent » qu'à lui-même.

En tant qu'acte institutionnel, le serment est énoncé par une « personne », terme entendu dans son acception juridique de « fait d'organisation juridique et sociale [2] ».

1. Searle J.-R., *Les Actes de langage*, Paris, éd. Hermann, 1972.

2. Mauss M., « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi » (1938), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968, p. 331-362.

Le serment sanctionne alors l'entrée de l'homme dans la société, l'avènement d'une « personne » qui s'engage à respecter cette même loi qu'il a formulée. Ainsi se comprend le serment que prête le futur chevalier lors de la cérémonie de son adoubement : en jurant fidélité à son seigneur et à sa religion, il entre dans une collectivité, devient un membre de la chevalerie.

Les chansons de geste offrent de nombreux exemples de serments de fidélité appliqués au domaine guerrier. Ainsi peut-on lire, dans *La Chanson de Guillaume*[1], aux vers 2935-2937 :

> Diënt Franceis : « Pur l'almes a noz peres,
> Tant i ferum de lances e des espees,
> Après noz morz en ert France dotee[2]. »

Les chevaliers qui prononcent ce serment deviennent les « hommes » de Guillaume, s'engagent à le suivre au combat et à lui obéir. Pour que cet engagement ait la force du serment, la première personne du pluriel doit s'entendre comme une adjonction simultanée de « je », opération rendue possible par l'entrée des différentes personnes dans une même collectivité. Dans ce type de serment, le « je » s'éloigne de tout processus d'individuation pour se définir par son rôle, sa fonction au sein d'une collectivité. Il s'apparente alors au *quidam*. Le serment apparaît ici comme une force contraignante qui enferme l'être dans une identité sociale et lui interdit toute autonomie, toute singularité.

Dans le cadre de la fiction littéraire, l'homme devient personnage, et son destin se confond avec son rôle. Or, c'est précisément en prononçant un serment que le personnage entre dans un rôle, fixe son destin. Le futur à valeur de promesse, qui peut à lui seul constituer l'énonciation du serment promissoire, est à cet égard très significatif. En effet, sa valeur aspectuelle, fortement marquée puisqu'elle doit, dans le cas du serment elliptique, assurer l'intelligibilité, la portée et la validité du serment, entre en contradiction avec l'orientation chronologique de cette forme verbale.

En employant ce type de futur, le locuteur fixe l'avenir et de fait, lui nie toute part d'indétermination, par ailleurs constitutive de cette époque. Le jureur semble ainsi abolir le futur en même temps qu'il le profère : le serment promissoire, en ce qu'il instaure un rapport de nécessité entre son énonciation et son accomplissement, transforme le temps en destin. Le jureur est alors coupé, exilé du présent, projeté par sa parole dans l'avenir pré-dit.

À cet égard, on peut constater que dans la majorité des chansons de geste, tous les actes des personnages sont orientés dans le seul sens de la réalisation du serment qu'ils ont prêté. Ainsi, dans *La Chanson de Guillaume*, le personnage de Guiot

1. *La Chanson de Guillaume*, édition de F. Suard, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1991. La traduction des vers extraits de cette œuvre est empruntée à l'édition sus-nommée.

2. Et les Français de répondre : « Par l'âme de nos pères, nous frapperons si hardiment avec la lance et l'épée, qu'après notre mort la France sera redoutée ».

semble circonscrit dans les limites de son serment. Afin de convaincre Guibourc de le laisser partir à Larchamp pour participer au combat contre Déramé, Guiot lui jure, aux vers 1536-1539, que sa présence seule sauvera Guillaume :

> S'il te plevis e de Deu e de mei,
> Se jo n'ivois en Larcham sur mer,
> Ja ne verras Willame od le curb niés,
> E si lo vois, voldrai l'en amener. [1]

L'intervention du narrateur au vers 1679 : « Si n'alast Gui, ne revist Willame [2] » prophétise la réalisation du serment de Guiot, qui fera l'objet de la laisse 121. Après cet exploit, on ne relèvera aucune intervention de ce personnage. Le sens, l'essence des personnages sont révélés, mais aussi délimités par leur serment. Dans une telle optique, le serment s'avère être emblématique de l'univers de l'épopée, univers dans lequel, selon Georg Lukàcs, « Être et destin, aventure et achèvement, existence et essence sont (...) des notions identiques [3] ». Le serment matérialise cette identité et, en enfermant le personnage dans un rôle, semble lui interdire toute complexité, lui refuser sa propre autonomie. Plus généralement, le mécanisme de prédestination qui motive le serment paraît s'opposer à tout processus d'individuation. Mais une telle conception ne rend pas compte de la notion de « liberté » incluse dans le sens juridique même de « personne ».

Dans son étude sur la notion de « personne », Marcel Mauss précise que seul l'homme libre peut être désigné par ce terme [4]. Dans un même esprit, Georges Duby souligne que dès la fin du Xe siècle, « être libre, c'est participer à des droits et à des devoirs, lesquels sont fixés par la loi [5] ». Comment ne pas voir que cette loi renvoie précisément au serment, comme le met en évidence l'étymologie du verbe « jurer » (formule rituelle ayant force de loi) ?

Le serment est loi : il est la loi qui permet et garantit l'accomplissement de la justice humaine. Aussi, l'homme qui prête serment se soumet irrévocablement à une loi, et s'apprête à éprouver sa force contraignante ; mais ce même « je », en s'engageant par un acte volontaire, va également faire l'épreuve de sa liberté. Le « je » s'impose alors comme sujet, dans ses multiples et contradictoires acceptions : « je » est *subjectus*, être assujetti, soumis à la dépendance d'une autorité souveraine ; mais « je » s'affirme aussi comme *subjectum*, point de départ d'un énoncé. Et, dans certaines mesures qui restent à définir, le « je » énonciateur du serment peut référer au sujet compris comme être pensant, comme siège de la connaissance.

1. *Je te le jure, au nom de Dieu et en mon nom : si je ne vais pas à Larchamp sur la mer, tu ne reverras jamais Guillaume au nez courbe ; mais si j'y vais, je ferai en sorte de te le ramener.*
2. *Si Gui n'était pas allé là-bas, Guillaume n'en serait pas revenu.*
3. Lukàcs G., *La Théorie du roman*, 1920, rééd. Paris, Gonthier, 1963, p. 21.
4. Mauss M., *op. cit.*
5. *Histoire de la vie privée*, 2, « De l'Europe féodale à la Renaissance », Éditions du Seuil, 1999.

La prise en compte de l'intention de l'acte, au seuil du XIIe siècle, a pour corollaire le développement de l'idée selon laquelle l'homme doit œuvrer lui-même à son salut, explorer, examiner sa conscience pour parvenir à se transformer. Comme l'observe Georges Duby :

> À l'intérieur de l'être, dans un espace privé qui n'a plus rien de communautaire, se transportent les procédures de régulation morale. On se lave de la souillure par la contrition, par le désir surtout de se rénover, par un effort sur soi, de raison dit Abélard, d'amour, dit saint Bernard, l'un et l'autre d'accord sur la nécessité d'un amendement personnel [1].

La « morale de l'intention » définie par Abélard, que Marie-Dominique Chenu rattache à la découverte du sujet, fut, selon son expression, « l'un des phénomènes sismiques des années 1120-1160 [2] ». En effet, mesurer la bonté d'un acte à son intention revenait à « ruiner à la base la discipline morale et pénitentielle en cours, qui était établie sur la loi objective et les contraintes de la coutume » [3]. Or, l'intention est précisément un ressort fondamental du serment.

Pour qu'un énoncé soit performatif, il ne suffit pas qu'il instaure une réalité nouvelle : il faut encore, comme le précise François Récanati, que l'énonciation se présente comme constitutive de la réalité à laquelle l'énoncé fait référence [4]. Lorsque le locuteur fait une assertion performative, il ne dresse pas un constat, mais exprime l'intention que ce qu'il dit corresponde à un fait causé par l'énonciation en tant qu'elle exprime cette intention. En d'autres termes, le locuteur exprime l'intention de réaliser par son énonciation le contenu représentatif de son énoncé, et c'est l'expression de cette intention, plus que la réalité du fait, qui caractérise le serment en tant qu'énoncé performatif.

Cette caractéristique permet de comprendre l'asymétrie que présentent les verbes juratoires, verbes qui, pour acquérir leur pleine force performative, doivent nécessairement être conjugués à la première personne.

À la lumière de ces analyses, il apparaît que le « je » énonciateur d'un serment promissoire peut référer à la notion d'individu, ou plus précisément, parmi les trois sens de ce terme répertoriés par Michel Foucault, à celui qui réfère à « l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut [5] ».

Le concept d'individu, surtout lorsque l'on se donne pour projet de l'appliquer à la période du Moyen Âge, s'avère fortement problématique, et l'on peut être

1. Duby G., *op. cit.*
2. Chenu M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'études médiévales de Montréal, 1969.
3. Chenu M.-D., *op. cit.*
4. Récanati F., *Les Enoncés performatifs*, Paris, les Éditions de Minuit, 1981.
5. Foucault M., *Histoire de la sexualité*, II, « Le Souci de soi », Paris, Gallimard, 1984.

tenté par une dérive anachronique. Cependant, on ne saurait s'intéresser au « je » dans le serment promissoire sans s'arrêter sur cette notion. Nombre d'historiens invitent ainsi à la prudence en insistant sur le fait que le terme « individu » renvoie exclusivement, au Moyen Âge, au « moi » compris dans son sens chrétien, lié à la conviction que l'homme ne peut trouver son plein accomplissement que dans sa relation intime avec Dieu. Il est en effet communément admis qu'à cette époque, le principe d'individuation ne pouvait se jouer que sur fond d'une communauté de destins, les hommes étant voués à partager une même condition de pécheurs. Il n'est pas question d'envisager que l'individu puisse s'accomplir hors d'une collectivité, ni connaître l'expérience individuelle de la gloire. C'est ainsi que, sur le plan littéraire, le héros épique se caractérise par sa double adéquation à la collectivité et à la foi chrétienne.

Cependant, certaines chansons de geste présentent des héros qui, par les serments qu'ils prononcent, revendiquent la singularité de leur destin.

*La Chanson de Roland* [1] nous offre un exemple très significatif de ce phénomène. On a souvent considéré la mort de Roland comme un sublime sacrifice grâce auquel il accède au statut de martyr chrétien. Mais il semble que son refus de sonner le cor pour appeler à l'aide, refus qui a entraîné le massacre des chevaliers dont il avait la garde, ait été motivé par des intentions pour le moins ambiguës.

C'est en effet sa gloire personnelle que Roland évoque d'abord, au vers 1054, pour justifier sa décision : « En dulce France en perdreie mun los [2] ». Il se réclame ensuite de l'honneur de sa lignée : « Ne placet Damnedeu / Que mi parent pur mei seient blasmet [3] ». Or, sans remettre en cause la puissance de la solidarité verticale, il convient de rappeler que la parenté de Roland n'a ici d'existence que virtuelle et abstraite : dans cette œuvre, Ganelon est le seul parent connu de Roland. Ce n'est qu'en troisième lieu qu'il évoque l'honneur de la France : « Ne France dulce ja cheet en viltet [4] ! »

Les raisons qui ont motivé son refus d'appeler Charlemagne apparaissent ainsi troubles et équivoques. Il entre sans aucun doute une part d'orgueil dans sa décision, qu'Olivier ne manquera pas de lui opposer. Mais par ailleurs, une fois le combat engagé, Roland ne cessera d'affirmer qu'il n'a d'autre vue que la défense de son pays et de la chrétienté, et il meurt en effet en parfait chrétien. On ne peut donc, sans sur-interpréter le texte, décider de la nature exacte des intentions de Roland, personnage dont il est impossible de dire, comme le souligne Franco Cardini, « s'il recherche plus la gloire personnelle dans l'action militaire que l'affirmation de la religion chrétienne [5] ».

1. *La Chanson de Roland*, édition de Jean Dufournet, GF-Flammarion, Paris, 1993. La traduction des vers extraits de cette œuvre est empruntée à l'édition sus-nommée.
2. *En Douce France j'y perdrais ma gloire.*
3. *Ne plaise à Notre Seigneur que mes parents, par ma faute, soient blâmés.*
4. *Et que la douce France soit déshonnorée.*
5. Cardini F., « Le guerrier et le chevalier », *L'Homme médiéval*, ss. La direction de J. Le Goff, Seuil, 1989.

Mais l'on peut en revanche avancer que la démesure de ce protagoniste trouve sa plus forte expression dans les trois serments qui, aux laisses 83, 84 et 85, rendent sa décision irrévocable, « Jo vos plevis, tuz sunt jugez a mort[1] », « Jo vos plevis, tuz sunt a mort livrez[2] », « Ja cil d'Espaigne n'avrunt de mort guarant[3] ».

L'emploi du présent, dans les deux premiers serments promissoires, alors qu'on attendrait le traditionnel futur à valeur de promesse, traduit la volonté de réduire l'écart entre l'énonciation et l'accomplissement de l'engagement pris, transformant ainsi, dans une revendication de la parole toute puissante, le temps en destin. Cette substitution temporelle est comme doublée, renforcée par un glissement de personnes par lequel on passe de la première personne du singulier à la troisième personne du pluriel. Mais l'effacement du « je » n'est que formel, et ne signale en rien l'impuissance de Roland. Bien au contraire, le serment elliptique, où le « je » est omniprésent, mais de manière implicite, accentue l'omnipotence de cette personne qui, sans même avoir besoin de s'identifier, arrête dans un même mouvement le destin des chevaliers, celui des Sarrazins, tout en se proclamant maître du sien propre.

L'orgueil de Roland n'est donc pas tant lié à la nature de ses intentions qu'à la revendication d'une autonomie exprimée dans ses serments. En effet, en jurant contre toute vraisemblance la défaite des Sarrazins, Roland manifeste une volonté qui va à l'encontre du sens commun comme du service de Charlemagne. En prêtant de tels serments, il choisit avant tout de s'écarter de la collectivité. Or, comme le précise Guillaume de Volpiano, cette posture est directement liée à l'orgueil : « l'orgueil est né lorsque quelqu'un a dit qu'il se tiendrait secret et ne daignerait pas voir ou visiter ses frères ».

L'ambiguïté qui caractérisait les intentions de Roland pourrait ainsi trouver sa source dans cette attitude d'isolement. Bernard de Clairvaux, dans une lettre adressée à Elisabeth de Scönau, émettait également une réserve à l'égard de cette aspiration en en dénonçant le caractère équivoque : « Certains aiment la solitude moins pour l'espoir d'une récolte de bonnes œuvres que pour la liberté de leur propre vouloir ». Là encore, nous aurons soin de respecter ces nouvelles ambiguïtés. Cependant, nous observerons que l'isolement, l'expérience de la solitude, sanctionnent l'avènement du héros. Si Roland accède au statut de héros, ce n'est sans doute pas tant par ses faits de guerre, qui par ailleurs se traduisent par une défaite, ni même par ses intentions, que nous ne saurions définir, que par la revendication de son autonomie, l'affirmation de sa volonté et sa prétention à une liberté qui, passant les mesures établies et imposées par la collectivité, lui sera fatale. C'est précisément par le serment, acte volontaire d'engagement, que Roland accède à cette forme d'héroïsme : la performativité, qui s'actualise par le biais exclusif de la première personne, permet au « je » d'advenir à lui-même, de se prendre lui-même

1. *Je vous le jure, tous sont condamnés à mort.*
2. *Je vous le jure, tous sont livrés à mort.*
3. *Jamais ceux d'Espagne n'éviteront la mort.*

comme « objet de connaissance » et « domaine d'action [1] ». Ainsi perçu, le serment cristallise tous les symptômes de l'émergence de l'individu, tels qu'ils se donnent à voir au Moyen Âge.

Aujourd'hui encore, on peut constater que les notions de serment et d'individu demeurent intimement liées. On retrouve ainsi le « je » au cœur de la description du serment proposée par Alain :

> Un serment n'est pas une prophétie. Un serment signifie que je veux et que je ferai. À quoi l'on dit : je ne puis promettre de l'amour, et cela est vrai des premières émotions, aussi n'a-t-on jamais à les promettre, mais pour l'amour et le bonheur plein, non seulement on peut jurer, mais il faut jurer, comme pour apprendre la musique.
> Aussi faut-il bien l'entendre, et ne pas se croire enchaîné par son serment ; c'est bien plutôt la destinée qui est enchaînée et domptée par le serment [2].

*La Chanson de Roland* nous a permis de mener une réflexion sur le statut du « je » dans les serments promissoires ; mais elle soulève également une question cruciale touchant les fondements mêmes du serment. Nul ne saurait contester la dimension sacrée du serment, qui seule le distingue des autres modes d'engagement. Mais si elle demeure incontournable, inhérente à la nature du serment, la part du sacré, à l'instar du statut du « je », ne se laisse pas aisément définir.

Il est admis que la puissance, l'existence même du serment reposent sur la reconnaissance commune d'une valeur sur laquelle on va jurer, solenniser sa promesse.

Dans le contexte littéraire des chansons de geste, on serait autorisé à penser que le partage d'une même foi, la commune croyance en la religion chrétienne, légitime et garantit la valeur du serment. Mais alors que penser des serments échangés par Ganelon et Marsile au début de *La Chanson de Roland* ?

Ganelon prête serment sur son épée, dont le pommeau renferme des reliques sacrées relevant de la religion chrétienne, alors que le païen jure sur le Coran. L'échange de serments est néanmoins admis et validé. En outre, la mort de Roland sanctionnera l'accomplissement de ces serments.

Pour qu'un serment puisse être reçu et perçu comme tel, il n'est donc pas nécessaire que la valeur sur laquelle il est prononcé soit commune aux deux parties. Ce qui est demandé est que l'on s'engage sur la valeur que l'on tient pour la plus sacrée. Ainsi s'entendent les paroles adressées par Marsile à Ganelon aux vers 649-650 :

> Par cele lei que vos tenez plus salve,
> Guardez de nos ne turnez le curage [3].

Il semble bien que la seule valeur qui puisse être communément reconnue, et donc apte à garantir le serment, soit la foi que l'on accorde au serment en lui-même.

1. Foucault M., *op. cit.*
2. Alain, *81 chapitres sur l'esprit et les passions*.
3. *Par la loi qui pour vous assure le salut, veillez à ne pas détourner de nous votre cœur.*

Le serment institue ainsi une religion de la parole, et devient lui-même objet de foi — foi que l'on accorde en la parole donnée par un « je » dont le statut ne laissera jamais d'être problématique.

## Bibliographie

Alain, *81 chapitres sur l'esprit et les passions*.

Chenu M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'études médiévales de Montréal, J.Vrin, 1969.

Foucault M., *Histoire de la sexualité*, II, « Le Souci de soi », Paris, Gallimard, 1984.

*Histoire de la vie privée*, 2, « De l'Europe féodale à la Renaissance », ss. la direction de Ph. Ariès et G. Duby, éd. du Seuil, 1999.

*La Chanson de Guillaume*, édition de F. Suard, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1991.

*La Chanson de Roland*, édition de J. Dufournet, Paris, GF - Flammarion, 1993.

*L'Homme médiéval*, ss. la direction de J. Le Goff, Seuil, 1989.

Lukàcs G., *La Théorie du roman*, 1920, rééd. Paris, Gonthier, 1963.

Mauss M., « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi » (1938), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968.

Récanati F., *Les Enoncés performatifs*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981.

Searle J.-R., *Les Actes de langage*, Paris, éd. Hermann, 1972.

# Promettre en ancien français : le dire et le faire

*Marielle* Lignereux
*Université Paris X — Nanterre*

Une recherche plus large m'a permis de m'intéresser à la question des promesses et des serments [1], actes emblématiques de la pragmatique ; en effet ils appartiennent aux actes de langage et plus particulièrement aux actes illocutoires. Cet acte illocutoire qu'est *promettre* en ancien français présente donc des modalités propres au Moyen Âge qui ne laissent que des traces en français moderne.

Rapidement, j'ai constaté que le paradigme de l'engagement se déclinait assez longuement. En effet, j'ai relevé une quinzaine de verbes qui exprimaient l'engagement, parmi lesquels j'ai étudié plus particulièrement *afier, creanter, fiancier plevir*.

À la lumière de textes empruntés à la légende arthurienne, légende tristanienne etc. — la littérature, reflet de la société médiévale, accorde une grande importance à la parole —, j'aborderai les modalités de l'acte de promettre sur un plan linguistique et développerai les contraintes inhérentes à l'emploi du verbe *promettre.*

On démontrera ainsi que ne promet pas qui veut. Parmi le paradigme des verbes de promesse en effet, le statut du sujet (fonction sociale, identité...) est déterminant. Par exemple, seul le verbe *promettre* accepte Dieu comme sujet. Alors, à l'instar de Dieu, symbole de vérité qui accomplit ce qu'il a promis, le roi Arthur, et plus généralement la fonction royale, les chevaliers sont autorisés à promettre.

Cela imprime au verbe *promettre* un fonctionnement spécifique : si on le compare par exemple à d'autres verbes de promesse comme *creanter*, il s'agit d'un engagement fort, voire solennel, qui implique un accomplissement inéluctable de la promesse. Qui promet dit donc la vérité.

## Étude du contexte étroit

*Nature des COD nominaux*

Par définition, on promet **quelque chose**. Il s'agit donc dans un premier temps d'observer les COD nominaux associés au verbe *promettre.* Notre étude a per-

1. La thèse que j'ai soutenue le 16 juin 2001 à Nanterre s'intitule : *Promesses et serments dans quelques textes des XII^e et XIII^e siècles : approche linguistique.*

mis de constater que le verbe *promettre* comprenait des constructions spécifiques, notamment des objets /+ CONCRETS/, des engagements que j'ai appelés « pour une vie *post mortem* », des objets /+ ABSTRAITS/, des procès, des objets internes et enfin des objets imprécis.

Les objets concrets dans notre corpus se résument à des terres, un pays, etc., comme l'indique notre premier exemple :

> (1) Mes, se il vous voloit **prometre**
> **Trois cenz livrees de sa terre**,
> (*Le Vair palefroi*, v. 420-421)
> *Mais, s'il voulait vous promettre 300 livres de sa terre...* (trad. J. Dufournet)

À cet égard, nous pouvons citer un autre exemple, extrait de *La Première Continuation de Perceval* où Dieu s'engage à donner un pays à Joseph :

> (2) Josep, il et sa conpagnie,
> Ont aprestee lor navie,
> Si entrent ens sans atargier ;
> Ne finerent de naviier
> Tant qu'il troverent **le païs**
> Que Dex **ot** a Josep **promis**.
> (*1º Cont. Perc.* [1], v. 7621 — 7626)
>
> *Joseph et ses compagnons apprêtèrent leur bateau et s'embarquèrent sans retard ; ils voguèrent sans discontinuer jusqu'à ce qu'ils eussent trouvé le pays que Dieu avait promis à Joseph*. (trad. C-A. Van Coolput-Storms)

Outre la terre, on promet aussi des châteaux. Dans *Erec*, le héros éponyme s'est engagé à donner au père de sa femme Enide des châteaux :

> (3) **Deus chastiax** lor **avoit promis**.
> (*Erec* [2], v. 1829)
> *Il leur avait promis deux châteaux.*

On engage encore de l'argent :

> (4) Einsi s'est ore eslargiz envers els, car **il lor promet or** la ou il souloient prendre plom (*Queste* [3], p. 163, l. 7-11)
>
> *Voici donc que sa mansuétude à l'égard de la chevalerie s'est encore accrue puisqu'Il lui promet de l'or au lieu de plomb*. (trad. E. Baumgartner)

Et, en dernier lieu, je mentionnerai un cas particulier : l'honneur. Nous plaçons l'honneur parmi les COD nominaux concrets car le substantif *honor* est polysémique. En effet, ce mot renvoie à des réalités différentes qui appartiennent tant

1. *La Première Continuation de Perceval.*
2. Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*.
3. *La Queste del saint Graal.*

au concret (biens qui découlent de l'honneur porté à quelqu'un) qu'à l'abstrait (honneur dans lequel quelqu'un est tenu ...).

Donc, si l'on compare l'emploi des COD nominaux qui se construisent avec les verbes d'engagement que nous avons définis en introduction, le commentaire est sans appel comme le montre le tableau suivant : le verbe *promettre* est le seul à se construire avec des objets concrets.

| | Promettre | Jurer | Afier | Creanter | Fiancier | Plevir |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Terres | + | - | - | - | - | - |
| Pays | + | - | - | - | - | - |
| Châteaux | + | - | - | - | - | - |
| Argent | + | - | - | - | - | - |
| Honneur | + | - | - | - | - | - |

En second lieu, nous aborderons des engagements spécifiques ; ceux qui concernent la vie *post mortem.* En effet, on peut supposer une vie après la mort et proposer de fait des engagements. Et là s'offrent deux possibilités : l'enfer ou le paradis.

> (5) Et neporec il le diroit volentiers, mes il n'ose, come cil qui plus est coarz que hardiz. Et li preudons l'amoneste toutevoies de regehir son pechié et de laissier le tout, car autrement est il honiz s'il ne fet ce qu'il li amoneste, et li **promet la vie pardurable** por le gehir et **enfer** por le celer. (*Queste*, p. 66)
>
> *Pourtant, il avouerait volontiers mais il n'ose pas car sa faiblesse l'emporte sur son courage. L'ermite cependant le conjure de confesser son péché et d'y renoncer car il est perdu s'il ne suit pas ses conseils. Se confesser, c'est gagner la vie éternelle, se taire, c'est se vouer à l'Enfer...* [1] (trad. E. Baumgartner)

Quoi qu'il en soit, l'alternative proposée par l'ermite est claire : la vie éternelle ou l'enfer. Si promettre le paradis n'inspire pas de commentaire, en revanche promettre l'enfer en appelle un, car dans ce cas l'engagement prend une réelle connotation négative : cela s'apparente alors à une promesse négative, une menace [2] donc. Si Lancelot ne confesse pas son péché, alors il est certain que son âme ira en enfer. Il convient donc de considérer les occurrences de *promettre* sous un autre angle : la certitude de l'accomplissement de la promesse. Nous avons donc dévoilé ici un sème du verbe *promettre* : la certitude que l'engagement s'accomplira.

1. On remarquera le choix du traducteur : E. Baumgartner efface le verbe *promettre* au profit d'une assertion qui prend la forme d'un aphorisme. Traduire ainsi apparente le texte plutôt à une série de conseils prodigués à l'auditeur ou au lecteur.

2. Nous n'aborderons pas ici le thème de la promesse comme menace qui demande un développement particulier. La menace est un acte de langage spécifique.

Après avoir repéré les COD concrets, nous nous sommes attachée à observer les N /+ ABSTRAITS/. Nous avons relevé l'amitié :

> (6) Sa vie e sa juvente pert ;
> Pur vus ad esté eissillez,
> Plusurs feiz del rengne chachez ;
> Le rei Markes en ad perdu :
> Pensez dels mals qu'il ad eü !
> Del covenant vus deit membrer
> Qu'entre vus fud al desevrer
> Einz el jardin u le baisastes,
> Quant vus cest anel li dunastes :
> **Pramistes li vostre amisté** ;
> Aiez, dame, de li pité !
> (*Tristan*[1] Thomas, v. 1470-1480)
>
> *Il perd sa vie et sa jeunesse. À cause de vous, il a été exilé et plusieurs fois chassé du royaume. Il a perdu l'appui du roi Marc. Pensez aux maux qu'il a supportés ! Vous devez vous rappeler la promesse que vous fîtes, lors de vos adieux dans le jardin où vous lui avez donné un baiser en lui remettant cet anneau. Vous lui aviez promis votre amitié. Dame, ayez pitié de lui !* (trad. P. Walter)

Un autre type de COD apparaît ensuite, ce que nous appelons *objet interne*. Un engagement signifié par un substantif est parfois renforcé par un verbe d'engagement. Ainsi promet-on une promesse ou jure-t-on un serment. Aussi pouvons-nous considérer là qu'il s'agit d'une sorte d'objet interne des verbes d'engagement. C'est aussi une indication supplémentaire pour indiquer qu'un substantif est insuffisant pour marquer l'engagement et que l'engagement quel qu'il soit a besoin d'être marqué par un verbe.

> Ainsi la structure médiévale permet de *promettre des promesses :*
> (8) N'est pas de la **promesse** quites
> **que** son cosin **avoit promise**,
> ne creüz n'iert an nule guise
> s'anseignes veraies n'an porte.
> (*Yvain*[2], v. 896 - 899)
>
> *Il n'est pas encore quitte de la promesse qu'il a faite à son cousin. Personne ne le croira s'il n'apporte pas les preuves manifestes de son exploit.* (trad. P. Walter)

*Promettre une promesse* consiste donc à faire une promesse.

C'est aussi *promettre des vœux* :

> (9) A genillons souvent se metent ;

1. Thomas, *Le roman de Tristan*
2. Chrétien de Troyes, *Le chevalier au lion.*

Nostre Signor del ciel **proumetent**
Aumonnes et **vels plenteïs**,
Que lor sires i fust ocis
(*Bel Inconnu*[1], v. 2161-2163)

*Pendant ce temps, les spectateurs promettaient à Notre Seigneur, dans les cieux, des aumônes fastueuses et faisaient toute sorte de vœux pour voir tuer leur maître qui, lui, était persuadé que ses gens priaient pour lui, alors qu'ils priaient pour sa perte*. (trad. M. Perret et I. Weill)

En ancien français en effet la construction *promettre des vœux* est possible ; cela correspond en français moderne à *former des vœux*. Cependant, nous pouvons admettre que *vels* représente aussi l'objet matériel du vœu (dons de terres, pèlerinages etc.).

En dernier lieu, nous citerons les objets imprécis, traduits ici par une subordonnée :

(10) Et cil qui fut sor la charrete
ne dit pas que il l'an promete
tot son pooir, einçois afiche,
come cil cui Amors fet riche
et puissant, et hardi par tot,
que, sanz arest et sanz redot,
**quan qu'ele voldra** li **promet**
et toz an son voloir se met.
(*Lancelot*[2], v. 627 - 634)

*Quant à celui qui avait été sur la charrette il ne l'assure pas de tout son pouvoir, mais il affirme, avec la noblesse et la hardiesse que donne Amour en toute circonstance, qu'il lui promet tout ce qu'elle voudra et se met entièrement à sa disposition*. (trad. D. Poirion)

Pour conclure, la sélection des verbes d'engagement gérée par leur objet se représentera par le tableau suivant :

| | concret | eng. post mortem | abstrait | objet interne | eng. imprécis |
|---|---|---|---|---|---|
| promettre | + | + | + | + | + |
| jurer | - | - | - | + | - |
| afier | - | - | - | + | + |
| creanter | - | - | - | - | + |
| Fianc(i)er | - | - | - | - | - |
| plevir | - | - | - | - | - |

1. Renaut de Baujeu, *Le bel Inconnu.*
2. Chrétien de Troyes, *Le chevalier à la charrete.*

On voit déjà nettement apparaître le champ spécifique de *promettre*. C'est le seul verbe employé avec des objets concrets — des substantifs indiquant des biens matériels — et des types de vie (ce que nous avons appelé une vie *post mortem*). Ses objets /+ABSTRAIT/ et /+PROCES/ sont toujours des sentiments ou des attitudes chevaleresques. Promettre des châteaux, des terres, etc., relève en effet de ce que l'on appelle la *largesse* [1].

## L'énonciateur de l'engagement

Dans le contexte immédiat du verbe *promettre*, après avoir travaillé sur son objet, il m'a paru intéressant de savoir qui s'engage ; c'est-à-dire celui que O. Ducrot et S. Marnette appellent *énonciateur* [2] (c'est-à-dire celui qui assume la responsabilité de l'acte de parole et donc, celui qui, à un moment donné, a employé un verbe d'engagement.

Au vu de notre corpus, essentiellement littéraire, nous nous attendons donc à une série de personnages bien connus. Les héros des œuvres littéraires médiévales s'y retrouvent : Arthur, bien sûr, mais aussi Marc, Tristan, Lancelot, Roland, Gauvain, Perceval, Yvain, Erec, etc. Les chevaliers sont les plus nombreux à s'engager, mais c'est oublier des acteurs qui jouent des rôles importants [3], comme les femmes, les religieux, voire d'autres personnages (les bergers, les messagers etc.).

Pour observer plus précisément chaque type d'énonciateur, je distinguerai selon la classification de G. Duby : Dieu, les classes dominantes et les classes dominées. Ceci nous permettra de voir si l'engagement est spécifique à chaque catégorie d'énonciateur.

### *Dieu, énonciateur de* promettre

Jusque-là, nous avons évoqué des personnages de la littérature médiévale, mais nous avons oublié un acteur essentiel : Dieu. En effet, notre corpus le montre, Dieu est à considérer comme un énonciateur à part entière. On peut légitimement s'attendre en effet à ce que Dieu intervienne dans le récit. Par ailleurs, la littérature, reflet de la société empreinte de christianisme, ne saurait nous montrer un Dieu absent.

Curieusement, Dieu s'engage peu, du moins en employant un verbe d'engagement (4 occurrences). Mais, à chaque fois qu'il intervient, seul le verbe employé est *promettre*.

1. Boutet D., 1983, « Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne », *Le Moyen Âge*, nº 3-4, tome 89.

2. En effet, O. Ducrot distingue le *sujet parlant*, celui qui produit l'acte locutoire, le *locuteur*, c'est celui qui dit *je* et l'*énonciateur*, celui qui prend la responsabilité de l'acte d'énonciation. Voir par exemple M. Peret (1994b, p. 108), S. Marnette (1998, p. 23).

3. À un autre niveau de l'énonciation, le narrateur aussi intervient dans son récit afin de s'adresser à son lecteur : il s'engage envers son lecteur en lui donnant un gage de vérité et de sincérité de son récit.

Dieu énonciateur explicite de **promettre**

Dans notre corpus, parmi les verbes de promesse, Dieu ou son Fils sont exclusivement associés à *promettre*. Cette caractéristique est étonnante car le paradigme de l'engagement se décline pourtant assez longuement. C'est par exemple :

> (11) Josep, il et sa conpagnie,
> Ont aprestee lor navie,
> Si entrent ens sans atargier ;
> Ne finerent de naviier
> Tant qu'il troverent le païs
> Que **Dex ot** a Josep **promis**.
> (*1º Cont. de Perc.*, v. 7621 — 7626)
>
> *Joseph et ses compagnons apprêtèrent leur bateau et s'embarquèrent sans retard ; ils voguèrent sans discontinuer jusqu'à ce qu'ils eussent trouvé le pays que Dieu avait promis à Joseph*. (trad. C-A. Van Coolput-Storms)

Au cours du récit, le narrateur de *la première Continuation de Perceval* raconte comment Joseph d'Arimathie s'est procuré le Graal et s'est enfui ensuite en Grande-Bretagne.

On suppose que Dieu a promis à Joseph et à ses compagnons qu'ils trouveraient un pays où ils pourraient se réfugier. Nous n'avons pas de trace discursive de la promesse de Dieu, mais la suite du récit montre que tout s'est accompli comme Dieu l'avait promis.

Fils de Dieu, Jésus est aussi sujet de *promettre :*

> (12) Nostre Sires **promist** a ses apostres devant sa Passion que il les vendroit visiter et veoir, et il s'atendirent a ceste promesse triste et esmaié. (*Queste*, p. 78)
>
> *Avant sa Passion, Jésus-Christ promit à ses apôtres qu'Il viendrait les visiter et ils attendirent dans la tristesse et l'anxiété l'accomplissement de sa promesse*. (trad. E. Baumgartner)

De fait, Dieu, énonciateur de *promettre*, participe à l'élaboration du sens de *promettre* et favorise ainsi des traits sémantiques inhérents au verbe /+VERITE/ et /+ACCOMPLISSEMENT/ : ce qui imprime au verbe un sémantisme très fort. Cela légitime aussi la forte propension au sérieux de cet acte ; un engagement lourd de conséquences. Les exemples de notre corpus, extraits ou non de l'histoire religieuse ont un lien puisque Dieu est à chaque fois l'énonciateur de *promettre.* Nous pouvons donc en conclure que les promesse faites seront accomplies.

**Dieu**, un énonciateur implicite ?

Compte-tenu de ce que nous venons de développer, il est légitime de sous-entendre Dieu comme énonciateur effacé de certaines occurrences de *promettre* au passif. À cet égard, nous prendrons comme illustration un extrait de *la Chanson*

*de Roland* qui traduit le sentiment de Turpin au moment où la bataille n'est pas favorable aux Français, qui subissent même de grandes pertes :

> (13) E l'arcevesque lur dist de sun semblant :
> « Seignors barons, n'en alez mespensant !
> Pur Deu vos pri que ne seiez fuiant,
> Que nuls prozdom malvaisement n'en chant.
> Asez est mielz que moerium cumbatant.
> **Pramis nus est**, fin prendrum a itant,
> Ultre cest jurn ne serum plus vivant ;
> Mais d'une chose vos soi jo ben guarant :
> Seint pareïs vos est abandunant ;
> As Innocenz vos en serez seant. »
> (*Roland* [1], laisse CXV, v. 1514-1523)
>
> *Et l'archevêque leur fait part de son sentiment : « Seigneurs barons, n'ayez pas de mauvaises pensées ! Je vous prie, au nom de Dieu, de ne pas vous enfuir, que nul vaillant ne chante malignement sur vous. Il vaut bien mieux que nous mourions en combattant. Il nous est promis que nous trouverons bientôt notre fin ; au-delà de ce jour, nous ne serons plus vivants. Mais il y a une chose dont je vous suis bon garant : le saint Paradis vous est grand ouvert, vous y aurez vos sièges avec les Innocents. »* (trad. G. Moignet)

Le discours de l'archevêque s'articule autour de deux idées : la mort, qu'il associe aussitôt au paradis que connaîtront les chevaliers valeureux morts au combat. L'archevêque analyse la situation et il en déduit que la mort est la seule issue possible.

Pourtant il est intéressant de s'interroger : par qui ? Qui peut décider de la mort et de la vie ? Si la volonté humaine n'intervient pas ici, il s'agit donc de la volonté divine, car il est impossible d'imaginer dans la société chrétienne médiévale qu'une divinité autre que Dieu décide de la vie ou de la mort des êtres humains. *Promettre* traduit alors le dessein de Dieu : la mort des chevaliers est annoncée comme un fait certain. Et la vaillance des chevaliers n'est nullement à mettre en cause car ils ont déjà fait leurs preuves, mais il s'agit bien là d'une certaine fatalité à laquelle il faut se résoudre ; ce qu'exprimerait le verbe *promettre* dont le complément d'agent serait Dieu ou tout autre autorité suprême.

Puis, l'archevêque s'exprime en son nom : *Mais d'une chose vos soi jo ben guarant* « il y a une chose dont je suis garant ». Et quand Turpin parle en son nom, il ne promet pas. Ce renversement de situation est souligné par la présence de l'adversatif *mais*. Là, l'archevêque est en mesure de se porter garant de ce qu'il affirme, de ce qu'il croit fermement *i. e.* le paradis les accueillera. Turpin représente ici Dieu et la foi (de plus, Charles n'est pas à Roncevaux ; Turpin est le seul intermédiaire).

Donc, employer *promettre* c'est donner à son énoncé une caution inébranlable de vérité.

1. *La chanson de Roland.*

L'occurrence extraite de *La chanson de Roland* n'est pas un exemple isolé. À chaque fois, l'occurrence est au passif, l'accomplissement est inéluctable, qu'il s'agisse d'une prédiction, d'une prophétie etc. et la volonté humaine est écartée. Dans la *Queste* par exemple, la prédiction s'est accomplie :

> (14) Par mon chief, ore est averee la parole qui me fu avant ier dite, le jor de Pentecoste, del perron et de l'espee ou j'avoie mise la main, que j'en recevroie tel cop, ainz que li anz fust passez, que je n'en voldroie estre feruz por un chastel. Et par mon chief, ce est cele espee dont cist chevaliers m'a orendroit feru. Si pui bien dire que la chose est einsi avenue come **ele me fu promise**. (*Queste*, p. 197)
>
> *Sur ma tête, dit-il à Hector qu'il voit devant lui, voici que se vérifie la prédiction qui me fut faite il y a peu, le jour de la Pentecôte, à propos du bloc de marbre et de l'épée dont j'avais approché la main ! Je devais en recevoir dans l'année même un coup tel que je donnerais bien alors le montant d'un château pour y échapper. Or c'est de cette épée que le chevalier vient de me frapper et je peux donc dire que la prédiction s'est vérifiée.* (trad. E. Baumgartner)

On se rapproche ainsi d'une acception de *promettre* aujourd'hui disparue « prédire », ce que confirment les dictionnaires[1].

Et nous avons dégagé là des composantes essentielles du verbe *promettre.* La passivation n'altère en rien ce que nous venons de développer mais renforce au contraire ces traits inhérents /+VERITE/ et /+ACCOMPLISSEMENT/.

*Les classes dominantes*

Parmi les classes dominantes, nous nous arrêterons en premier lieu sur ceux qui exercent des fonctions d'autorité d'une part et la classe dominée d'autre part.

Sous le titre de *fonctions d'autorité*, nous entendons ceux qui, à des degrés divers, exercent le pouvoir, comme les rois, les empereurs et les ducs. Curieusement les engagements de ceux qui disposent du pouvoir ne sont pas forcément marqués.

Le verbe *promettre* est peu employé. *Promettre* sert davantage, en effet, à tenir un discours d'autorité sur l'engagement. Dans l'exemple suivant, le roi Arthur s'exprime ainsi :

> (15) Ce dist li rois : « Suer, biele amie,
> Covent li oi, n'i faura mie ;
> **Jo li a proumis** vraiement,
> Se li tenrai sans fausement.
> Rois sui, si ne doi pas mentir,
> Ne couvent a nului faillir. »
> (*bel Inc.*, v. 241 — 246)
> *Ma douce amie, dit le roi, je lui ai donné ma parole et je la tiendrai : je lui en ai vraiment fait la promesse et je vais la tenir. Je suis roi, je ne dois donc ni mentir ni manquer à ma parole donnée.* (trad. M. Perret et I. Weill)

1. F. Godefroy, A.J. Greimas.

Cet extrait définit précisément l'attitude que le roi doit observer : il faut tenir sa promesse ; ceci est souligné par le vers 245 *Rois sui, si ne doi pas mentir*. Cet exemple fait écho à *Erec* (v. 1749) où l'on peut lire : *Je sui rois, si ne doi mantir*.

Désormais, le faible nombre d'occurrences s'explique : si pour un roi, ou pour quiconque exerçant une fonction d'autorité, sa parole suffit, alors la présence d'un verbe d'engagement n'est pas nécessaire.

Les chevaliers aussi exercent une fonction d'autorité. Ils sont les plus nombreux à marquer leur engagement car le chevalier se doit d'adopter le comportement idéal défini plus haut.

Les verbes *jurer* et *promettre* sont les verbes les plus employés. Ce sont en effet des engagements forts que les chevaliers peuvent prendre. Un collectif de chevaliers s'engage plus particulièrement en prêtant serment (18 occurrences du verbe *jurer* sur 32, soit plus de la moitié des occurrences du corpus). Nous relèverons toutefois que les chevaliers inconnus promettent peu, à la différence des chevaliers nommés.

Héroïnes de la littérature, les femmes aussi s'engagent. Il est intéressant de comparer les verbes d'engagement employés par les femmes et ceux employés par les hommes. Existe-t-il une façon féminine de s'engager ?

| | Promettre | Jurer | Afier | Creanter | Fianc(i)er | Plevir |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Les femmes connues sous leur NP[1] | 11 | 19 | 2 | 6 | 2 | 4 |
| Les femmes qui ne sont pas nommées | 4 | 3 | 1 | 6 | 1 | 2 |
| TOTAL | 15 / 91 | 22 / 140 | 3 / 48 | 12 / 114 | 3 / 37 | 6 / 68 |

*La classe dominée*

Nous distinguerons les individus des groupes. Nous afficherons nos résultats sous forme de tableau :

| | Promettre | Jurer | Afier | Creanter | Fianc(i)er | Plevir |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Les individus | 3 | 7 | 5 | 6 | 1 | 2 |
| Les groupes | 2 | 6 | 2 | 2 | 0 | 0 |
| TOTAL | 5 / 91 | 13 / 140 | 7 / 48 | 8 / 114 | 1 / 37 | 2 / 68 |

Et là, nous constatons que le verbe *jurer* est majoritaire. Cela met en valeur la manière de s'engager de la classe dominée, c'est-à-dire par serment et les contextes favorisés sont les serments de fidélité.

1. C'est par exemple Blonde, Enide, Guenièvre, Guibourc, Iseut, Laudine, Morgue, etc.

L'étude de l'énonciateur est donc particulièrement importante par le sémantisme de *promettre*, opposé à tous les autres verbes : seul engagement accompli par Dieu, qui ne *jure, afie, creante, plevis* ou *fiance*. C'est un engagement extrêmement fort et irrévocable. Plus généralement, cela implique donc promettre est un engagement fort dont l'accomplissement est inéluctable.

Nous retiendrons aussi que lorsque l'énonciateur occupe une fonction d'autorité où, en principe, il lui est interdit de mentir, l'emploi de *promettre* est inutile pour accomplir l'acte de promesse ; c'est pourquoi le verbe *creanter* suffira.

## Le renforcement de l'engagement

Il existe aussi des éléments facultatifs qui peuvent apparaître soit dans le contexte immédiat du verbe (adverbes, GN prépositionnels ou assimilés), soit dans le contexte élargi (précision des qualités de l'énonciateur, formule d'attestation, indication d'une gestuelle). Tous ces éléments ont un caractère commun : ils contribuent au renforcement de l'engagement.

On relève par exemple que le verbe *promettre* est associé à l'adverbe d'intensité *molt.* Parmi les adverbes d'intensité, *molt* marquant le plus haut degré d'intensité, est associé aux seuls verbes *promettre* et *jurer* ; cela signifie donc que ces deux verbes marquent un engagement fort.

Le verbe *promettre* comprend aussi dans son contexte immédiat l'adverbe *bien*. Deux occurrences de *bien* sont employées dans un contexte particulier. En effet, *bien* souligne une promesse intériorisée. La présence de l'adverbe *bien* dans l'expression d'une promesse de ce type soutient l'idée selon laquelle l'adverbe marque davantage la disposition d'esprit de l'énonciateur face à son acte. Bien que la promesse ne soit pas prononcée, l'adverbe prouve la sincérité de son énonciateur.

> (16) Et si tost com el l'ot veüe,
> s'i a mise sa veüe
> qu'aillors ne la torne ne met ;
> et **ses cuers tres bien li promet**
> que c'est ce qu'ele a tant chacié :
> mes ore an est venue a chié,
> qu'a droite voie l'a menee
> Fortune, qui tant l'a menee.
> (*Lancelot* v. 6428-38)
>
> *Mais, sitôt qu'elle l'aperçut, son regard s'y fixa sans pouvoir s'en détourner. Son cœur lui dit que c'est là ce qu'elle a tant cherché : là voilà arrivée au but, Fortune l'y conduit tout droit après l'avoir si longtemps promenée.* (trad. D. Poirion) [1]

1. La traduction est lacunaire : *promettre* et l'adverbe *bien* ont simplement disparu de la traduction ; à tort.

Pour notre part, l'adverbe *bien* sera davantage un marqueur de sincérité qui traduit l'attitude de l'énonciateur face à son discours. C'est pourquoi il n'influe pas directement sur l'acte d'engagement mais il le consolide car l'énonciateur en traduisant son intention rend son acte efficace.

Il en est de même pour l'adverbe *vraiment*. Dans tous les cas, l'adverbe *vraiment* souligne la sincérité avec laquelle l'engagement est produit :

> (17) Et li preudons li respont tout em plorant : « Lancelot, saches que molt t'a Nostre Sires mostree grant debonereté, quant il en la compaignie de si haute pucele et de si sainte t'a amené. Or gardes que tu soies chastes en pensee et en oevre des or en avant, si que la chasteé de toi s'acort a la virginité de lui. Et ainsi porra durer la compaignie de vos deus. » Et cil li **promet veraiement** de bon cuer que ja ne fera chose dont il se cuide meffere vers son Criator. (*Queste* p. 248-249)
>
> *Lorsque Lancelot a achevé son récit, le vieillard lui répond tout en pleurs : « Ha ! Lancelot, Notre Seigneur, sache-le, t'a montré une grande mansuétude en te donnant la compagnie de cette noble et sainte jeune fille ! Efforce-toi donc désormais d'être chaste en œuvre et en intention afin que ta chasteté s'accorde avec sa virginité. À ce prix, vous pourrez rester ensemble ». Et Lancelot lui promet du fond du cœur de ne plus rien faire désormais qui puisse offenser son Créateur.* (trad. E. Baumgartner)

Cette observation nous permet de conclure en incluant un sème supplémentaire : *vraiment* est associé exclusivement au verbe *promettre*. On insiste ainsi sur un trait essentiel de ce verbe /+ VRAI/ ; ce qui distingue *promettre* des autres verbes.

## Deuxième partie : le contexte élargi

*L'indication du nom de l'énonciateur*

L'hypothèse selon laquelle le statut de l'énonciateur de la promesse est un élément déterminant dans notre recherche se fait plus précise, et se voit même légitimée par les exemples suivants où l'indication du nom propre[1] a une place fondamentale.

Il est indispensable de donner ici le contexte élargi de l'occurrence du verbe *promettre*, contexte dans lequel nous trouvons des éléments importants.

> (17) Puis dist : « Sire, vos ne savez
> Quel oste herbergié avez,
> De quel afeire et de quel gent.
> Filz sui d'un riche roi puissant :
> Mes peres li rois Lac a non,
> Erec m'apelent li Breton ;

1. Voir notamment la thèse de F. Plet *Les noms propres dans le roman de Tristan en prose*, thèse soutenue à Nanterre le 20 mai 2000. Voir aussi la thèse de D. Lagorgette *Les désignatifs et les termes d'adresse dans quelques textes en moyen français*, soutenue le 21 novembre 1998.

De la cort le roi Artus sui,
Bien ai esté trois anz a lui.
Je ne sai s'an ceste contree
Vint onques nule renomee
Ne de mon pere ne de moi,
Mes **je vos promet et otroi**,
Se vos armes m'aparelliez
Et vostre fille me bailliez
Demain a l'esprevier conquerre,
Que je l'an manrai an ma terre,
Se Dex la victoire m'an done ;
La li ferai porter corone,
S'iert reïne de dis citez ».
(*Erec*, v. 647 — 665)

*Puis il ajoute : « Sire, vous ne savez pas quel hôte vous avez hébergé, quel est mon rang et ma race. Je suis le fils d'un riche et puissant roi ; mon père se nomme le roi Lac et les Bretons m'appellent Erec. Je suis de la cour du roi Arthur : j'ai bien séjourné trois ans avec lui. Je ne sais si quelque nouvelle de mon père ou de moi-même est jamais venue jusqu'à cette contrée ; mais je vous promets et accorde que si vous m'équipez de vos armes et me confiez demain votre fille pour conquérir l'épervier, je l'emmènerai en ma terre si Dieu me donne la victoire ; là, je lui ferai porter couronne et elle sera reine de dix cités ».* (trad. R. Louis)

Erec décline longuement son identité. Il cite sa généalogie, il est le fils du roi Lac : *Filz sui d'un riche roi puissant*, il donne le nom de son père *mes peres li rois Lac a non*, il mentionne son nom, Erec : *Erec m'apelent li Breton.*

D'ailleurs les vers suivants confirment cette hypothèse puisqu'après avoir nommé son père sans autre explication, Erec précise *Je ne sai s'an ceste contree Vint onques nule renomee Ne de mon pere ne de moi*. La renommée[1] est censée précéder le chevalier.

Ce sont autant d'éléments invoqués pour garantir la vérité de son énoncé. Et, même s'il n'a pas encore le titre de roi qui lui conférerait une certaine autorité, Erec parle en qualité de futur roi (*La li ferai porter corone*). Cela l'autorise, aux yeux de son interlocuteur dont la position sociale est inférieure puisqu'il est vavasseur, à tenir un tel discours. Autrement dit la condition sociale d'Erec, supérieure hiérarchiquement à celle du vavasseur, justifierait l'emploi du verbe *promettre*. Le statut de l'acteur de la promesse paraît donc fondamental.

*Formule de serment* si m'aït Dex *et ses variantes*

Nous citerons un extrait de *Lancelot*, où le héros fait une promesse en y ajoutant une formule de serment, ainsi s'agit-il d'une promesse que l'on peut qualifier de solennelle :

1. Voir à ce sujet, F. Plet, 2000, p. 232 *sq.*

(18) Se fors de ci me poez metre,
Por voir vos puis dire et **prometre**
Que je toz jorz mes serai vostres,
**Si m'aïst sainz Pos li apostres** ;
Et se je Deu voie an la face,
Ja mes n'iert jorz que je ne face
Quan que vos pleira comander.
(*Lancelot*, v. 6587-6593)

*Si vous pouvez m'en sortir, je puis vous dire et vous promettre que je resterai toujours à votre service, j'en atteste l'apôtre saint Paul ; aussi vrai que je souhaite me trouver un jour en présence de Dieu, il n'y aura aucun jour où je ne sois disposé à faire ce qu'il vous plaira de me commander.* (trad. D. Poirion)

Encore une fois, il s'agit bien d'un discours de vérité car d'autres garanties sont données sur ce qu'il énonce : l'emploi du verbe *promettre* qui marque un engagement fort, *por voir* notamment, et surtout *Si m'aïst sainz Pos li apostres*.

*Promettre* permet plusieurs types de constructions qui relèvent pour certaines de valeurs chevaleresques. C'est le seul verbe à se construire avec des objets concrets, abstraits et des types de vie ; il semble donc avoir une valeur attributive forte. C'est dans la majorité de ses emplois, /S'ENGAGER A ATTRIBUER/ ce qui explique les constructions de *promettre* avec des objets concrets.

*Promettre* est le seul verbe à accepter pour énonciateur Dieu, ce qui n'est pas le cas des verbes au sémantisme proche. C'est aussi un verbe d'engagement fort, peu compatible avec la parole royale qui est un engagement à elle seule ; on lui préfère très nettement le verbe *creanter*.

Enfin, pour renforcer l'engagement qu'est promettre, on relève la présence dans le contexte immédiat des adverbes *molt* et *bien*, et dans le contexte élargi, l'indication du nom et une formule de serment. On remarquera enfin qu'aucune gestuelle n'est associée à ce verbe ; ce qui distingue assurément le verbe *promettre* de *jurer*. La promesse et le serment sont donc bien deux réalités distinctes.

# Seconde partie

# Serments et engagements religieux

# « Pactum quod heretici vocant la co(n)venensa ». L'engagement religieux, au cœur des pratiques cathares

*Anne* Brenon
*Conservateur honoraire du patrimoine de France*

Au sein d'une société médiévale qu'on a pu définir comme structurée par une certaine ritualisation du serment et une certaine légitimation de la violence, les hérétiques se font généralement remarquer par leur objection de conscience évangélique : parmi les Préceptes, Cathares comme Vaudois appliquent en effet, à côté du refus du meurtre, du mensonge ou du jugement, le refus de jurer, au nom de la Parole : « Que ta parole soit oui, oui ; non, non. Ce qu'on ajoute en plus est du mal (Mt 5,37). » À partir du XIIIe siècle, les rituels cathares mentionnent explicitement cette théologie du refus du serment, tandis que les archives de l'Inquisition laissent discerner d'intransigeantes attitudes de Vaudois préférant se laisser brûler plutôt que de jurer — et bien sûr d'abjurer.

Plutôt que d'en rester au constat en creux du refus hérétique du serment, ou de revenir sur la question oiseuse, mainte fois débattue dans la littérature parahistorique cathare, de savoir si l'objection de conscience des bons hommes constituait un réel germe de désordre au sein de la société féodale occitane, on cherchera ici, positivement, à mettre en lumière les réalités d'une pratique bien réelle de pacte d'engagement, qu'on peut lire dans l'ensemble des sources qui documentent le catharisme : celle du « pactum quod heretici vocant *la convenensa* », comme la définit l'inquisiteur Bernard Gui. Entre le croyant et son Église, la *convenensa* semble en effet avoir constitué le pont essentiel d'une pratique ritualisée d'engagement individuel. Mode d'engagement mutuel, sur la base d'un accord, et qui n'implique pas serment mais promesse, le *pacte* ou *convenensa* pratiqué au sein des Églises cathares est d'abord un témoin de pratiques juridiques anciennement connues au sein de la société méridionale. En suivant ses traces dans les pratiques cathares à travers les témoignages conservés par l'Inquisition, puis en cherchant ses fondements religieux dans les textes liturgiques de l'hérésie, on verra qu'il représente sans doute aussi un acte essentiel de la démarche des *bons croyants* : au moment de « se rendre à Dieu et à l'Évangile », pour assurer leur Salut.

## La *convenensa*, lien juridique méridional

Le mot occitan *convenensa*, en latin *convenientia*, qu'on pourrait traduire en français par *convention*, n'est pas propre au vocabulaire cathare ni religieux. C'est un terme juridique méridional beaucoup plus général, évoquant un pacte d'engagement de droit civil, les deux parties *venant ensemble* à un accord, *convenant* d'une décision les engageant mutuellement. Cette pratique est bien connue. Dès 1959, P. Ourliac lui consacrait une étude particulière dans un volume d'histoire du droit privé [1], puis une seconde en 1980 dans un volume d'histoire du droit médiéval [2]. Tout récemment, lors des 20e journées de Flarans, Christian Lauranson-Rosaz [3] dégageait toute la portée historique de ces *convenientiae* méridionales qui au XIe siècle, « conclues entre membres de l'aristocratie et établissements ecclésiastiques » et se présentant comme des « contrats privés qui remplacent les plaids publics », « assortissent de conventions jurées très précises les renoncements des sires aux mauvaises coutumes [4] ». Il concluait même sur le rôle pacificateur, entre guerriers et paysans, sous l'égide de l'Église méridionale, de ces pactes de *convenientia* dont un peu plus tard « les chartes de franchise prendraient d'une certaine manière le relais [5] ».

Dès 1977, dans *La religion des Cathares*, Jean Duvernoy notait combien cette pratique d'engagement de droit civil relativisait dans la société « courtoise » méridionale la pratique « féodale du serment » — et par conséquent aussi le refus hérétique du serment [6] ; puis, dans une étude consacrée à « droit coutumier d'origine romaine et féodalité occitane [7] », il rapprochait la *convenenza*, « pratique d'accord des volontés, commun dans les pratiques méridionales plus que le serment », d'une autre pratique méridionale, celle de l'arbitrage en « amiable composition », par des « prud'hommes appréciés par les deux parties », qui permet de se soustraire aux exactions de la cour féodale. Il se trouve que les archives de l'Inquisition montrent couramment des *bons hommes* cathares dans le rôle des *prud'hommes* en question ; et il est indéniable que l'une et l'autre pratique, *convenensa* et arbitrage de paix, faisaient aussi bon ménage avec l'hérésie ordinaire qu'un siècle plus tôt avec l'Église méridionale, ce qui dédramatisait considérablement le refus évangélique du jugement et du serment, tel que véhiculé au sein des communautés religieuses cathares.

Mais ce que nous nous attacherons ici à mettre en lumière, c'est comment cette pratique, qui atteste une vieille habitude méridionale à *en venir ensemble* à des

1. Ourliac P., « La convenenza », *Études d'histoire du droit privé offertes à Pierre Petot.* Paris, 1959, p. 413-422.
2. *Id.* « La convenientia », *Études d'histoire de droit médiéval*, t. 1, 1980. Voir notamment p. 145.
3. Lauranson-Rosaz C., « Des "mauvaises coutumes" aux "bonnes coutumes". Essai de synthèse pour le Midi (Ve-XIIe siècles », *La coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne*. XXe Journées internationales de Flaran, 1998. Éd. Mireille Mousnier et Jacques Poumarèdes, P.U.M., 2001, p. 19-51.
4. *Id.*, p. 49.
5. *Id.*, p. 51.
6. Duvernoy J., *La religion des Cathares.* Toulouse, Privat, 1977, p. 261.
7. Publié dans *Heresis*, 11, décembre 1988, p. 28.

accords amiables et engagements mutuels, s'est également retrouvée transposée sur un plan purement religieux par les Églises cathares, jusqu'à récupérer le terme même. Voici comment le définit Bernard Gui, dans sa *Practica Inquisitionis* qui reste le manuel de base de l'inquisiteur pour la codification des hérésies de son temps :

> Du genre de vie et des rites des manichéens (c'est-à-dire des Cathares)... : Tout d'abord, il faut savoir qu'ils ne prêtent serment en aucun cas. (...). Item, ils enseignent à leurs croyants à leur faire un pacte qu'ils appellent « la convenensa », à savoir que, à leur fin, ils veuillent être reçus dans leur secte et dans leur ordre ; et dès lors, les hérétiques peuvent les recevoir quand ils sont malades, même s'ils ont perdu l'usage de la parole ou n'ont plus la mémoire ordinaire [1].

Les sentences issues du même inquisiteur de Toulouse portent bien entendu la même formulation, dont on ne peut savoir dans quelle mesure elle fut inspirée par les déposants ou imposée à eux : ...« fecit pactum seu convenientiam », ou même « pactum quod heretici vocant la co(n)venensa ». Untel fit le pacte ou *convenensa* aux hérétiques, qu'il soit à sa fin « reçu dans leur secte et dans leur ordre ». Il s'agit donc bien d'un pacte d'engagement religieux entre fidèles et religieux d'une même Église, à savoir entre croyants et bons hommes, portant sur l'administration de l'ultime sacrement, à savoir le consolament aux mourants, réputé délier les péchés et sauver l'âme : le sacrement de la *bonne fin*.

## De Montségur à Montaillou : pacte et *convenensa* dans les dossiers d'Inquisition

Les plus anciennes mentions d'une pratique de pacte de ce type et de ce sens dans les archives de l'Inquisition méridionales sont à trouver dans ce que Jean Duvernoy appelle « le dossier de Montségur [2] », donc avant le milieu du XIIIe siècle. A l'hiver 1243-1244, dans Montségur assiégée depuis plus de huit mois, la position des défenseurs est devenue critique. Depuis que le « poste situé à l'angle de la montagne » a été pris par l'armée de croisade, les combats se sont rapprochés, les victimes se multiplient : sergents et chevaliers tout d'abord ; mais la population civile est bientôt menacée elle aussi, car les boulets de la catapulte pleuvent sur les toits du village, et on redoute tôt ou tard une prise d'assaut. Dans cette extrémité, les assiégés, tous croyants cathares convaincus, se préoccupent du salut de leur âme.

Vers la Noël, le chevalier Jordan du Mas est blessé à mort dans la barbacane située du côté de la machine. Plusieurs témoignages de ses compagnons survivants

1. Bernard Gui, *Practica Inquisitionis*. Éd. partielle G. Mollat, Champion, 1927, vol. 1, p. 19 et 21.
2. Duvernoy J., *Le dossier de Montségur. Interrogatoires d'Inquisition, 1242-1247.* Toulouse, Le Pérégrinateur éditeur, 1998.

devant l'inquisiteur Ferrer racontent le triste épisode. Ainsi le jeune Arnaut Olivier de Lavelanet :

> Vinrent (dans la barbacane, les bons hommes) Pèire Serviens et Raimond de Saint-Martin, qui consolèrent le dit Jordan de la manière susdite, bien que le dit Jordan ne pût parler, car il avait fait *le pacte* avec eux, que même s'il perdait la parole, dans la mesure où ils le trouveraient vivant, ils le recevraient [1]...

Le même témoin rapporte avoir vu un certain nombre de défenseurs de Montségur, Guiraut de Rabat, Raimond de Marceille, Bernat de Carcassonne et Perrin de Pomars, faire leur pacte dans les mêmes termes avec l'évêque Bertrand Marty. Il ajoute :

> Alors, le dit Bertran Marty, hérétique, *leur promit* qu'il les recevrait, dans la mesure où il les trouverait vivants [2]...

La même formulation est employée par Guilhem de Bouan, parlant de son propre pacte. Elle l'est aussi par les dames nobles, Azalaïs de Massabrac, Corba de Péreille, Cécilia de Mirepoix, Félipa de Mirepoix, Fays de Plaigne qui, quelques semaines après les défenseurs, font à leur tour le pacte avec l'évêque cathare, alors qu'elles sont au chevet du chevalier Guilhem de Lahille, blessé. Le témoignage d'Azalaïs de Massabrac, particulièrement intéressant, s'ouvre par une formule proprement juridique (*unanimiter et concorditer*) :

> Toutes, unanimement et d'un même cœur, demandèrent à cet évêque hérétique Bertran Marty et aux autres hérétiques, que si la mort les menaçait... Et alors les dits hérétiques *promirent et firent le pacte* au dit témoin et aux autres femmes, qu'ils les recevraient et consoleraient même si elles ne pouvaient plus parler [3]...

À propos du même événement, Félipa de Mirepoix quant à elle précise, s'il en était besoin, quel est le danger qui menace jusqu'à ces dames, au point qu'elles se préoccupent de l'urgence de leur salut : « Si la mort les menaçait par blessure ou autrement [4]... ». Tous ces témoignages, en fait, concordent à donner une interprétation précise de la pratique cathare du pacte que Bernard Gui, soixante ans plus tard, appellera *la convenensa*. *Convenensa* il y a bien, car le pacte est réellement d'engagement mutuel. Deux parties : les défenseurs ou les dames, et les bons hommes avec leur évêque. Les demandeurs sont les croyants (*rogaverunt)* mais les deux parties s'engagent, l'une envers l'autre, chacune « fait le pacte » avec l'autre : les croyants pour demander à l'avance le consolament des mourants, les bons hommes pour accepter de le leur conférer même si, à l'article d'une mort imprévisible et violente,

1. Déposition d'Arnaut Olivier de Lavelanet devant frère Ferrer. BNF, Doat 22, f°241a. Je traduis.
2. *Id.*, f° 243a.
3. Déposition d'Azalaïs de Massabrac devant frère Ferrer. BNF, Doat 24, f°207a.
4. Déposition de Félipa de Mirepoix, in *ibid.* f° 202ab.

les intéressés ont perdu l'usage de la parole donc, on peut supposer, ne peuvent fournir les répons rituels de la liturgie du dernier sacrement.

Il faut noter toutefois que l'accent est mis particulièrement sur l'engagement des bons hommes (*promisit, promiserunt*). Ce sont surtout eux qui, à la demande des croyants, « font le pacte » aux croyants, qui leur promettent l'assurance du salut même en cas d'inconscience. Le danger est extérieur, c'est celui de la guerre, mais les bons hommes nombreux dans Montségur. Ce que le croyant redoute, ce sont le boulet de pierre, le carreau d'arbalète, la dague ou l'épée qui peuvent trancher subitement son espérance du salut, non le manque d'un ministre. La *convenensa* lui assure sa *bonne fin*, pour autant qu'il lui reste un souffle de vie au moment où l'un des nombreux bons hommes de Montségur viendra immanquablement se pencher sur lui.

Les témoignages ultérieurs devant l'Inquisition reflètent une réalité toute autre. Après la chute de Montségur, la clandestinité du catharisme est devenue encore plus périlleuse. Dans le contexte de la traque inquisitoriale et de la remise en ordre politique et religieuse du pays, le nombre des bons hommes se raréfie inéluctablement. Désormais, aux yeux du croyant, l'obstacle le plus redoutable à l'encontre de son salut n'est plus tant le risque de mort violente par fait de guerre, que l'impossibilité de se procurer à temps un religieux capable de conférer le sacrement de la *bonne fin*. Au début du XIVe siècle, les témoignages devant Bernard Gui et Jacques Fournier sont à cet égard éloquents. Les sentences de Bernard Gui portent en particulier de très nombreuses mentions de la pratique du « pacte appelé la *convenensa* ». Ainsi, par exemple, lors du Sermon général de Pâques 1310, parmi des dizaines d'autres sont condamnés au Mur perpétuel Bertran Salès, de Verlhac Tescou, et sa femme Vidala :

> Item, il a mangé du pain béni des hérétiques. Item, il a fait le pacte ou convenensa (*pactum seu convenientiam*) à l'hérétique Pèire Autier, pour être à sa fin reçu dans la secte et l'ordre des hérétiques... / ...Item, elle a fait le pacte ou convenensa, pour être à sa fin reçue dans la foi et la secte des hérétiques[1]...

Il est à noter que certaines sentences, comme celle de la jeune Béatris Aligier, de Mirepoix sur Tarn, condamnée au Mur en même temps que ses frères lors du Sermon général de mai 1309, comportent le double intitulé, en latin et occitan : *« ...fecit hereticis pactum quod ipsi vocant la co(n)venensa »*.

Les croyants dont l'Inquisition s'emploie à démanteler les réseaux sont encore nombreux et fervents. Entre 1300 et 1310, au cours de l'ultime et fulgurante tentative d'un réveil du catharisme autour de la petite Église de Pèire Autier, une dizaine de bons hommes déterminés tentent désespérément d'opérer leur ministère clandestin entre Pyrénées et Quercy, du Carcassès au Toulousain. C'est dire combien les derniers croyants sont anxieux de pouvoir s'assurer à temps le concours du bon

1. Sentences de Bernard Gui. Éd. Phil. a Limborch, *Historia Inquisitionis*, t. 2, Amsterdam, 1692. *Culpa* de Bertran Salès, p. 53-54 ; culpa de sa femme Vidala, p. 54.

homme de l'ombre dont le passeur vient parfois frapper, à la nuit, à la porte de telle maison amie qu'on lui a indiquée. Combien inversement le bon homme fugitif est pour sa part soucieux de s'assurer la loyauté du croyant chez qui il se rend et qui, soumis à forte pression de la part des autorités, est toujours à même de le dénoncer à la police inquisitoriale.

C'est à ces nouvelles conditions que répond désormais le pacte ou *convenensa*. C'est manifestement à l'invite du ministre clandestin que les croyants « font le pacte », marquant ainsi leur engagement dans la cause de l'Église persécutée. De son côté, le bon homme s'engage, comme à Montségur, à assurer la bonne fin du mourant même si, du fait des difficultés, il arrive trop tard pour le trouver conscient. C'est ainsi que les derniers inquisiteurs — Bernard Gui, Geoffroy d'Ablis, Jacques Fournier — peuvent ranger la *convenensa* dans la définition de la *credentia* hérétique : « est croyant celui qui a promis de se donner à l'Église cathare à sa mort et qui espère être sauvé par ce moyen [1] ».

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la question que Jacques Fournier pose à Pèire Maury, le grand berger de Montaillou :

> Avez vous fait alors avec l'hérétique la convenensa, aux termes de laquelle, s'il vous arrivait d'être malade, vous vouliez être reçu dans sa foi et sa secte ? — Pas autrement, répond le berger, sinon comme je l'ai dit [2]...

Pèire Maury vient en effet d'exposer à l'inquisiteur comment, plus de vingt ans auparavant, il avait été accepté comme croyant par Pèire Autier pour lui avoir fait son *melhorier* — rituelle salutation du croyant au bon homme, portant triple demande de bénédiction et marquant l'espoir de la bonne fin — et que le même Pèire Autier lui avait bien expliqué que sans ce *melhorier*, le trouvant malade et inconscient, il ne l'aurait jamais consolé. « Mais ainsi, il aiderait, avec Dieu, à sauver mon âme. » Rite du *melhorier* et pacte de la *convenensa* tendent, en cette période ultime du catharisme, à s'assimiler voire se confondre comme marqueur de la croyance hérétique.

## La signification religieuse de la *convenensa*. L'éclairage des rituels cathares

Les textes d'Inquisition exposent les conditions de la pratique du pacte ou *convenensa*, laissent comprendre que son principe portait sur l'incapacité des bons hommes à conférer le sacrement de la bonne fin à des mourants privés de conscience ou de parole. Mais ne permettent pas de pénétrer la signification religieuse réelle du rite, que l'on pressent d'importance. De fait, et cela ne doit rien

1. Duvernoy J., *La religion des Cathares*, *op. cit.*, p. 234.
2. *Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*. Trad. Jean Duvernoy. Mouton, Paris - La Haye, 1978, t. III, p. 927.

avoir de surprenant, ce sont les textes liturgiques cathares eux-mêmes qui donnent la lumière sur les fondements de ce véritable pacte d'engagement religieux.

On sait que le *consolament* aux mourants assure la bonne fin, celle qui sauve l'âme. Du témoignage de son ex-épouse Gailharde Bénet, déposant devant Jacques Fournier, le bon homme Guilhem Autier expliqua un jour qu'il ne put consoler sur son lit de mort sa parente Sibille Autier, car elle délirait lorsqu'il arriva à son chevet. Il attendit auprès d'elle jusqu'au bout, dans l'espoir qu'elle recouvrerait son bon sens, mais en vain. Elle mourut ainsi, inconsciente et inconsolée, le bon homme resté impuissant à ses côtés. Esclarmonde Autier, belle sœur de Gailharde, expliqua à son tour que cette Sibille n'avait pas pris soin de faire auparavant sa *convenensa*. Qu'elle ait vécu auparavant comme une bonne croyante, et même qu'elle ait personnellement, avant de perdre le sens, fait appeler le bon homme pour être consolée, ne suffirent pas à lui valoir sa bonne fin[1]. Pour recevoir le *consolament*, un engagement précis était donc requis de la part du croyant, que nous allons tenter de mieux cerner ici.

*Consolament* aux mourants et *consolament* d'ordination ne sont pas des sacrements de nature différente. Au cœur des pratiques cathares, ce baptême par l'Esprit et par l'imposition des mains a fondamentalement valeur de pénitence, remettant les péchés et sauvant l'âme[2]. Le plus ancien des rituels qu'on en ait conservé, le rituel occitan de Lyon, antérieur de vingt ou trente ans aux dossiers d'Inquisition de Montségur, porte le terme même de *convenensa* : juste avant de procéder au consolement du mourant :

> E puis deu li demandar de la covenesa si l'a en cor a gardar ni a tenir aisi co a covengut, e si ditz que o, fasan la li refermar./ Puis il doit lui demander, à propos de la convenensa, s'il a au cœur de la garder et tenir comme il l'a convenu, et s'il dit que oui, qu'ils la lui fassent confirmer[3].

S'agit-il bien ici de la *convenensa* que mettent en scène les témoignages de l'Inquisition ? Probablement, car le terme est précis, redoublé et appuyé par le verbe *a covengut*. Evoquant une autre promesse du croyant mourant, celle de tenir désormais les abstinences de l'Église, le terme employé est plus faible et général : *autreiar*, accorder, et non *convenre* par pacte de *convenensa*[4]. Le pacte d'engagement du croyant était ainsi rappelé et renouvelé au moment de son *consolament*. Ce qui permet de considérer la *convenensa* comme un engagement différé, qui pouvait valoir en cas d'incapacité du croyant au moment fatidique.

1. *Ibid.* Témoignage de Gailharde Bénet, t. II, p. 372 ; et témoignage d'Esclarmonde Autier, p. 374.
2. Sur le *consolament*, voir : A. Brenon, « Les fonctions sacramentelles du *consolament* », dans *Les archipels cathares*, Cahors, Dire éditions, 2000, p. 129-151.
3. Rituel occitan de Lyon. Ms Lyon, PA 36, f° 481b. C'est moi qui traduis.
4. « E puis devo li demandar, si era receubutz, si a cor que o tenges, e no o deu autreiar si be no s'o sentia fermament ». *Ibid.* f° 480b.

En fait, tous les textes documentant les conceptions cathares du baptême sont unanimes : critiquant et raillant la pratique catholique du baptême aux petits enfants non doués de l'*entendement du bien* et incapables de promettre quoi que ce soit, les hérétiques insistent sur la nécessité de l'engagement, personnel et adulte, au sacrement. Combien cet engagement personnel est essentiel, le rituel cathare latin de Florence, datable des années 1240, sans employer le terme précis de *pactum* ni de *convenientia*, l'exprime de haute manière :

> Ce n'est pas l'opération de l'Église qui nous sauve, mais l'engagement de conserver notre conscience pure, engagement qui se fait devant Dieu par l'intermédiaire des ministres du Christ [1].

Et de citer la fameuse parole de Paul, assimilant à l'airain sonnant et aux cymbales retentissantes celui qui se contente de la gesticulation du rite sans avoir l'amour au cœur. La *convenensa* que le rituel de Lyon appelle à tenir au cœur, est cet engagement profond de l'être sans quoi l'opération d'intercession des bons hommes, leurs gestes et leurs formules, ne peuvent valoir. Pour que le sacrement ait valeur, que le pouvoir de délier les péchés du bon homme opère, pour que le baptême de l'esprit soit effectif, la première condition est l'engagement du cœur. La *convenensa* n'était qu'instrument de régulation dans les pratiques religieuses, destiné à témoigner de cet engagement au cas où l'intéressé se trouvait hors d'état de le faire lui même. *Convenensa*, pacte mutuel, il engageait réciproquement le bon homme à assurer dans tous les cas au mourant le bénéfice de la *bonne fin*. Nous sommes ici réellement au cœur de la foi cathare.

## Pour conclure

On peut légitimement se figurer quelle angoisse devait étreindre le cœur des derniers vrais croyants du catharisme, au temps où l'Inquisition décimait inexorablement les rangs des bons hommes, où la fin de l'Église elle même semblait perceptible. En l'absence de tout bon homme, comment espérer encore sauver son âme, comment croire encore à une bonne fin ? La réponse a été de fait formulée par le tout dernier bon homme occitan que les textes laissent connaître, Guilhem Bélibaste, entre 1315 et 1320, mais était déjà contenue, implicitement, dans les rituels du XIIIe siècle. Ce qui fait la valeur du sacrement, ce n'est pas tant le geste « magique » du ministre du Christ, appelant l'esprit consolateur par l'imposition des mains et la récitation des prières rituelles, que l'engagement de cœur du croyant.

Ainsi s'exprima Guilhem Bélibaste devant Joan Maury, berger de Montaillou comme son frère Pèire, en leur exil pour hérésie au diocèse de Tarragone — du

1. Rituel de Florence. Trad. René Nelli dans *Ecritures cathares*, nouvelle édition actualisée et complétée par Anne Brenon. Paris, Le Rocher, 1995, p. 254.

moins dans la traduction en « langue de bois » inquisitoriale que nous en transmit le notaire de Jacques Fournier :

> Ceux qui ont fait la révérence aux hérétiques « parfaits », mais qui au moment de leur fin n'ont pu être hérétiqués (c.à.d. consolés) par des hérétiques terrestres, ils ont pourtant un hérétique spirituel, c'est-à-dire un ange, qui les fait hérétiques juste avant leur mort [1]...

Ainsi se garde, précieusement, l'espoir. Celui qui a marqué son respect aux bons hommes et sa foi dans leur bonne fin (par *reverencia*, il faut sans doute entendre le triple salut du *melhorier* qui, en ces temps ultimes, s'assimilait à l'engagement de la *convenensa*), sera sauvé par l'engagement de son cœur. « Un hérétique spirituel, c'est-à-dire un ange » : la formule paraît presque explosive, tant elle constitue un hétéroclite mélange de vocabulaire inquisitorial (un hérétique) et de termes propres au croyant interrogé (un ange). Mais ce qu'elle dit, en quelque sorte, c'est que la promesse de cœur de la *convenensa* menait au ciel et que le *pacte* pouvait être tenu par un ange, ce qui est, avouons le, une aventure peu commune pour une notion d'origine juridique.

1. *Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, éd. Jean Duvernoy. Toulouse, Privat, 1965, t. II, p. 509. C'est moi qui traduis.

# Ce que nous apprennent les contrats des pèlerins en Terre sainte dans quelques récits de voyage du XVe siècle

*Matthieu* Canabady-Rochelle

Les voyageurs et les pèlerins utilisent divers moyens de transports pour se rendre en Terre sainte, en Arabie et en Égypte, et y circuler (chevaux, galées, trirèmes, chameaux, ânes, mules...). Ils éprouvent — sentiment légitime — de nombreuses inquiétudes quant au bon déroulement de leur séjour en Orient. C'est pourquoi, avant d'entreprendre un quelconque périple, ils n'hésitent pas à signer des contrats de voyage ou conventions et même à en libeller. Ces contrats passés avec les maîtres de galées, les guides ou truchemans, les chameliers et les âniers sont de diverses natures. Ils diffèrent, nous verrons comment, selon qu'ils sont passés en Occident (Venise et Gênes, ports de départ vers la Palestine) ou en Orient (Jérusalem ou Gaza, aux portes du désert). Ils permettent de prendre conscience des difficiles conditions de voyage d'un pèlerin à la fin du Moyen Âge et sont plus ou moins transgressés par telle ou telle partie. Quelles dénonciations les voyageurs font-ils de certaines pratiques à travers ces contrats ? Quelles critiques adressent-ils à ces guides, profiteurs, semble-t-il ? Quel matériau ces critiques nous offrent-elles pour établir une typologie des rapports qui lient pèlerins et guides ? Enfin, comment ces pèlerins mettent-ils en garde dans leurs récits ceux qui les suivront en Terre sainte ?

Contrairement aux contrats, les récits de voyage et de pèlerinage dans lesquels nous puisons notre matière sont extrêmement nombreux. C'est pourquoi nous limiterons notre sujet au XVe siècle et à quelques récits imprimés. Les auteurs que nous étudions ici sont l'Anonyme de 1420, auteur d'un *Pèlerinage en Terre sainte et au Sinaï* ; Anselme Adorno (1424-1483) auteur d'un *Itinéraire en Terre sainte (1470-1471)* ; Joos van Ghistele (v. 1446-1516), auteur d'un *Voyage en Égypte* ; Louis de Rochechouart (v. 1433-v. 1496), évêque de Saintes et auteur d'un *Journal de voyage à Jérusalem* (1461) ; Bertrandon de La Broquière ( ? -1459), premier écuyer tranchant et conseiller du duc de Bourgogne Philippe le Bon, auteur du *Voyage d'Outremer* ; Willliam Wey, *fellow* d'Eton, auteur d'un *Itinéraire à Jérusalem* (1458 et 1462) et l'Anonyme de Rennes, auteur d'un *Récit d'un voyage à Jérusalem et au*

*mont Sinaï (1486).* Mais l'auteur sur lequel nous nous attarderons le plus est Félix Fabri (1434/38-1502), un frère prêcheur de la communauté d'Ulm, auteur d'un *Evagatorium in Terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* (1483).

## Voyage sur la galée...

Les contrats sont rarement retranscrits dans les récits de voyage et de pèlerinage et, lorsqu'ils le sont, ils ne le sont souvent que partiellement. Ce qui nous a semblé intéressant, dans cette étude, était de savoir d'une part comment ces contrats, quand ils n'étaient pas entièrement reproduits, pouvaient être reconstitués à travers le récit, notamment grâce aux allusions, de savoir d'autre part comment, lorsque le contrat n'est pas rédigé dans le texte, il est possible de percevoir la nature des relations qui liaient les pèlerins avec les maîtres de galée, les guides, les chameliers ou les âniers...

Les contrats ont essentiellement lieu d'être pour des questions de transport en caravanes, en navires ou à dos de bêtes, de condition de vie à bord d'un navire ou de survie dans le désert. Vivre sur les galées en direction de la Terre sainte, puisque c'est pour s'y rendre avant tout en pèlerinage que les voyageurs les empruntaient, se révèle très difficile : en effet, quand les « marcheurs de Dieu » ne craignent pas les conditions climatiques, ce sont les pirates qu'il leur faut redouter. Adorno, vérifie lors de son départ de Gênes en direction de Jaffa que la nef soit « bien pourvue de bombardes, d'arcs, de javelots, de boulets et autres armes et montée par un équipage de cent dix hommes pour résister aux ennemis turcs et aux pirates qui s'attaquent très souvent aux navigateurs ».

De même, la vie quotidienne sur un si petit espace avec des dizaines d'autres passagers pendant quelques quatre à cinq semaines, dans le meilleur des cas, s'avérait quelquefois impossible. Les navires étaient inconfortables et surchargés ; la mer, un univers nouveau et inquiétant pour de nombreux voyageurs terrifiés à l'idée de passer autant de temps sur l'eau. Les plus optimistes ne la qualifient guère autrement que de « notre sépulcre ».

Les conditions de voyage à bord sont véritablement éprouvantes : nourriture déplorable, chaleur, vermine, rats, loirs, manque d'air, épidémies, bruits, mal de mer et émotions fortes, disputes entre voyageurs de nationalités diverses fréquentes et équipage parfois malhonnête.

Quand l'on considère les désagréments causés par le tumulte permanent à bord, on comprend aisément pourquoi de nombreux pèlerins rédigent des contrats, notamment avec les *patroni* ou capitaines de navires qui n'hésitent pas à se disputer pour la clientèle. Fabri écrit :

> [...] nous nous assîmes tous [...] ensemble [Fabri et ses compagnons] pour décider avec quel patron nous voulions rester et à quelles conditions il convenait de passer **accord** (*conventio*) avec lui. Mes seigneurs préféraient voyager avec la trirème du seigneur Pierre de Land. [...] nous rédigeâmes vingt articles pour fixer les termes

> de notre **contrat** (*conventio*) et déterminer les **engagements** du patron (*patronus obligaretur*) à notre égard.

Ayant composé un contrat, les pèlerins entament une discussion avec le *patronus* qui, si l'on en croit Fabri, est un personnage « très dur », « âpre au gain, abusif dans ses exigences sur le prix de la navigation » :

> Après avoir ainsi composé et rédigé ces articles, nous appelâmes à notre auberge le seigneur Pierre, le patron, et nous lui lûmes les articles que nous avions conçus. S'il acceptait d'agir envers nous selon les termes de ceux-ci et de nous le promettre en prêtant **serment** devant nous, nous étions prêts à faire accord et pacte avec lui [...] Après avoir entendu ces articles, le patron prit la charte et parcourut attentivement les articles l'un après l'autre.

Le maître de galée propose alors quelques clauses, avant de conclure avec les pèlerins et d'entériner le contrat devant les protonotaires de Venise :

> Une fois le **contrat** établi, [le patron] nous conduisit tous à la place Saint-Marc, au palais du doge et nous amena auprès des protonotaires de la cité. Ceux-ci écoutèrent la raison de notre venue et inscrivirent les noms, états et situations de chacun dans un grand registre [...] Ainsi le **contrat** et notre **pacte** furent ratifiés.

Toutefois, les contrats rédigés en bonne et due forme ne doivent pas occulter les décevantes applications qu'en font les capitaines. Quelle est la teneur du contrat signé par Fabri et ses compagnons devant les protonotaires de Venise et quelle est la nature des clauses émises par le patron ? Dans la cité des Doges, les contrats passés entre les capitaines et les pèlerins pour un aller-retour Venise-Jaffa sont étroitement surveillés par le Sénat. C'est pourquoi les pèlerins n'hésitent pas à y marquer toutes les précisions qu'ils jugent utiles : expérience des marins, arrêts non indispensables dans les ports, possibilité de se ravitailler en cours de route, qualité et nombre des repas servis à bord, surcharge des bateaux, temps accordé pour les visites lors des escales, mise à disposition d'une barque pour se rendre à terre, protection fournie en cas d'attaque de Turcs ou de pirates, prise en charge des impôts et péages, prix du voyage, possibilité d'emporter des volailles et d'avoir accès au fourneau du navire, espace de chacun sur la galée, procédure suivie en cas de décès en mer...

*Contrat passé par Fabri et ses compagnons à Venise*

- Article premier : que le patron nous conduise, nous pèlerins, de Venise à Jaffa, port de la Terre Sainte, et que de là, il nous ramène jusqu'à Venise ; qu'il soit prêt pour cette traversée dans quatorze jours au plus tard, et qu'il ne reste pas dans cette ville plus de quatorze jours à compter d'aujourd'hui.
- II : Que la galère soit bien pourvue de marins expérimentés qui connaissent **(34B)** l'art de naviguer par tous les vents, et qu'il y ait sur la galère des armes

en nombre suffisant pour la défendre, s'il le fallait, contre l'attaque de pirates et d'ennemis.

– III : Que le patron veille à ne pas s'arrêter dans des ports inhabituels ou étrangers en cours de route, mais qu'il aborde seulement dans ceux où il a l'habitude de ravitailler sa galère et qu'il évite, autant que possible, de mouiller dans les ports, mais continue sa route : nous voulons en particulier qu'il évite le royaume de Chypre, qu'il n'y mouille pas, ou bien, s'il le fallait, qu'il ne s'attarde pas plus de trois jours dans ce port, étant donné que nous savons par la tradition que l'air de l'île de Chypre est funeste pour les Allemands. Toutefois, si quelques-uns parmi nous voulaient la visiter et se présenter à la reine de Chypre, à Nicosie, pour en recevoir les insignes de son Ordre, le patron devrait les attendre, car c'est une coutume de la noblesse, qui se perpétue tant que le royaume a un roi.
– IV : Que le patron donne sans faute à manger et à boire à chaque pèlerin deux fois par jour. Si quelqu'un parmi nous pour une raison quelconque ne veut pas rester à la table du patron, ou bien si quelqu'un ne veut pas venir manger à sa table le soir, ou encore si nous voulons tous demeurer simplement dans l'endroit qui nous est réservé, que le patron lui-même s'engage à fournir la nourriture et l'eau habituelles sans aucune objection.
– V : Que le patron s'engage à fournir soigneusement aux pèlerins, de Venise à la Terre sainte et de la Terre sainte à Venise, du bon pain, des biscuits, du bon vin, de l'eau douce et fraîche, de la viande, des œufs et tous les aliments comestibles de ce genre.
– VI : Qu'avant de manger, tous les matins, il offre à tous un *bicchiere*, un petit verre de malvoisie, comme c'est la coutume sur les navires.
– VII : Si les pèlerins, pour quelque motif raisonnable, par exemple pour se ravitailler en eau, en remèdes ou en autres produits indispensables, demandent à aller dans quelque port voisin où le patron ne veut pas faire entrer sa galère, qu'il s'engage à mettre à notre disposition une barque et un équipage pour les transporter jusqu'au port.
– VIII : Si le patron se rend dans un port où il n'y a rien, où les pèlerins ne pourront trouver ce dont ils ont besoin, qu'il s'engage à les ravitailler comme s'ils étaient hors du port : autrement, s'il s'arrête dans un bon port, chacun s'engage à subvenir de lui-même à ses besoins.
– IX : Le patron doit protéger les pèlerins, tant sur la galère qu'en dehors, afin que les galériens ne les attaquent pas, ne les maltraitent pas vilement, ou ne les chassent pas de leur espace, si les pèlerins veulent s'asseoir avec eux. Le patron doit empêcher autant que possible que les pèlerins soient ennuyés lorsqu'ils descendent à terre et il ne mettra aucune marchandise dans leurs « combes ».
– X : Que le patron accorde aux pèlerins en Terre sainte le temps nécessaire et qu'il ne les hâte pas trop ; qu'il les conduise aux lieux habituels et qu'il

les accompagne personnellement. Nous voulons particulièrement qu'il ne soulève aucune objection pour les conduire au Jourdain, où les pèlerins ont toujours du mal à aller, et qu'il les protège des mauvais traitements des infidèles.

– XI : Il faudra que le patron se charge de tous les frais, de toutes les dépenses pour le sauf-conduit, pour les ânes et pour toutes les autres taxes, quels que soient ceux au nom de qui on les prélève, et en tout lieu **(35A)** ; lui seul sera tenu de tout payer pour les pèlerins, y compris les grands péages, sans qu'ils n'aient rien à dépenser ; quant aux petits péages, nous y pourvoirons par nous-mêmes.
– XII : Que le pèlerin s'engage à donner quarante ducats dits de secque, c'est-à-dire de la monnaie récemment frappée, au patron lui-même pour tous les frais de ce genre qu'il devra, comme indiqué, assumer ou avancer. Toutefois, que le pèlerin s'acquitte de la moitié de cette somme à Venise, et de l'autre à Jaffa.
– XIII : S'il arrivait à un pèlerin de mourir, que le patron ne s'octroie en aucune façon les biens laissés par le défunt, mais qu'il les lègue tout à fait intacts à l'héritier ou aux héritiers du mort.
– XIV : Si un des pèlerins mourait avant qu'on ne débarque en Terre sainte, le patron lui-même serait tenu de rendre la moitié des arrhes déjà versées et de la confier aux exécuteurs testamentaires qui en disposeront.
– XV : Si un pèlerin mourait sur la galère, que le patron n'ordonne pas que son corps soit jeté à la mer aussitôt, mais qu'il le fasse mener à terre pour le faire ensevelir dans un cimetière. Si la galère est trop éloignée de la terre, que le corps du défunt y soit conservé aussi longtemps que possible, jusqu'à ce qu'elle arrive dans quelque port ou bien jusqu'à ce que les compagnons du défunt consentent à jeter le corps à la mer.
– XVI : Si quelques pèlerins voulaient se rendre jusqu'à Sainte-Catherine sur le mont Sinaï, que le patron s'engage à rendre à quiconque le demande dix ducats de la somme avancée, une fois à Jérusalem.
– XVII : Que le patron, avant de quitter Jérusalem avec les pèlerins, aide fidèlement ceux qui iront à Sainte-Catherine et qu'il prévoie entre eux et leur interprète un contrat de bonne entente.
– XVIII : Que le patron attribue aux pèlerins sur la galère un petit espace convenable pour garder des poulets et des poules et que ses cuisiniers autorisent le cuisinier des pèlerins à utiliser pour eux le même fourneau, selon leur convenance.
– XIX : S'il arrivait qu'un pèlerin tombe si gravement malade sur la galère qu'il ne puisse plus rester dans la puanteur de la cale ou que les autres pèlerins ne veuillent plus le supporter, que le patron s'engage à lui accorder un espace où rester, soit dans le château, soit sur la poupe, soit sur un banc de rameurs.
– XX : Si une chose dans les termes de ce contrat avait été négligée ou n'était pas

> suffisamment explicitée ou prévue, mais que le droit ou la coutume impose au patron de la respecter, elle doit être considérée comme expressément inscrite dans ce contrat et dans les présentes dispositions.

Ce contrat d'une vingtaine d'articles révèle en filigrane les désagréments susceptibles d'être vécus par les pèlerins et présente une véritable dénonciation des diverses pratiques frauduleuses. L'examen des exigences de ce genre de contrat « permet de déduire quelles pouvaient être les infortunes des victimes d'agents de voyages indélicats. »

Les clauses formulées par le patron ne sont pas très nombreuses : la première concerne l'impossible obligation de partir dans les quatorze jours suivant la signature du contrat pour des raisons de navigation au mois de mai (art. I). La seconde considère le prix de la traversée : le capitaine exige quarante cinq ducats au lieu de quarante (art. XII). Sur la conservation éventuelle d'un cadavre à bord (art. XV), le maître de galée précise que la navigation serait moins agréable — on n'a guère de mal à le croire — et qu'elle en serait même gênée.

Il faut bien évidemment avoir en tête que ces contrats comportaient des variantes nombreuses. C'est ainsi que William Wey met en garde ses lecteurs :

> assurez-vous des escales avant de signer ; vérifiez si le patron est agréé et à quels arrêts il est tenu ; assurez-vous qu'il ne chargera de marchandises ni à l'aller ni au retour, ce qui restreindrait la place ; veillez à ce qu'il n'y ait aucun arrêt à Famagouste car on y trépasse en raison de la corruption de l'air et de l'eau.

L'Anglais poursuit en donnant des conseils pour une vie à bord plus agréable :

> pensez à prendre des médecines, une batterie de cuisine, un lit, un matelas, deux oreillers, deux draps, loués pour trois ducats à Saint-Marc...

Louis de Rochechouart, comme beaucoup d'autres voyageurs, ne s'attarde guère sur la teneur du contrat qu'il a passé, mais écrit seulement sur un ton de satisfaction : « Je trouvai un navire appartenant au noble vénitien Andrea Contarina avec qui j'établis un **bon contrat**. »

Cependant, comme s'amuse à le rappeler Adorno, quels que soient les précautions prises ou les contrats signés, les pèlerins ne doivent jamais oublier l'adage du philosophe Anacharsis : « N'est sûr que le navire qui repose sur terre ferme ».

## En Orient...

À Jérusalem ou à Gaza, avant le départ pour le désert du Sinaï, les *peregrini* prennent soin de rédiger un second contrat avec leurs guides. Gaza, la porte du désert, est une nouvelle étape où les pèlerins chanceux, ceux qui ont survécu jusque-là, et ceux qui le désirent, s'apprêtent pour la traversée du Sinaï. Ville de ravitaillement au départ de la piste caravanière, les voyageurs à destination du monastère Sainte-Catherine y règlent les dernières formalités avec les autorités

locales. Le texte du second contrat fourni ici, toujours tiré de l'*Evagatorium* de Fabri, commenté entre parenthèses par son auteur et signé par lui-même et ses compagnons, se révèle important pour la connaissance des conditions du voyage :

*Contrat passé par Fabri et ses compagnons à Jérusalem*

- Article premier : Maître Sabathitanco, le grand Cali, s'engage devant nous à prendre ses dispositions pour nous conduire sains et saufs, d'ici en Égypte, par les lieux déterminés à l'avance (le Sinaï). Lui-même devrait, en personne, à ses frais et dépenses, nous accompagner de Jérusalem jusqu'à Gazara. Ce à quoi il donne et engage sa parole.
- Article II : Il acquitterait lui-même, pour nous, à ses frais et dépenses, tout ce qui devrait être payé en fait de droits, péages et impôts, depuis Jérusalem jusqu'à Gazara. (Nous exigeâmes cela de lui car nous savions que nous aurions déjà trop à subir d'autre part des Sarrazins sur cette route).
- Article III : Il mettrait à la disposition de chaque pèlerin un âne comme monture, avec leurs conducteurs — conducteurs qu'on appelle *mucreli*. Ces âniers seraient pour nous des Chrétiens, nous guideraient et nous serviraient d'ici jusqu'à Mataria d'Égypte. Ils auraient à charge de faire provision en vivres pour leurs ânes et pour eux-mêmes ; liberté étant laissée aux pèlerins de leur faire quelques cadeaux.
- Article IV : Toutes nos affaires, c'est-à-dire, vêtements et vivres, seraient transportés à ses frais, depuis Jérusalem jusqu'à la souvent nommée Gazara, le vin excepté que nous emporterions nous-mêmes avec nous et à nos frais.
- Article V : À Gazara, il nous obtiendrait à ses propres frais des chameaux pour transporter nos affaires jusqu'au mont Sinaï, et de là, en Égypte jusqu'à Mataria ; et il préparerait un hospice honnête et convenable à Gaza.
- Article VI : Il enverrait un de ses serviteurs pour nous accompagner à sa place, de Gaza jusqu'au Caire d'Égypte. (Nous demandâmes qu'il envoie avec nous Elphahallo, qui était le petit Cali, et qui avait déjà été plusieurs fois envoyé avec des pèlerins de par le désert ; mais nous craignions qu'il ne vive à nos dépens).
- Article VII : Il préparerait pour chaque pèlerin une outre pour transporter l'eau de par le désert. (Il arriva souvent que nous ne trouvâmes pas d'eau durant plusieurs jours pendant ce voyage).
- Article VIII : Que licence nous soit accordée d'acheter à Jérusalem du vin à des Chrétiens orientaux, et que nous puissions l'emporter soit sur les chameaux, soit à dos d'âne, sans injure de la part des Sarrasins. (Si l'on ne prend pas des précautions spéciales concernant l'achat et le transport du vin, les pèlerins ne réussissent pas à demeurer en paix).
- Article IX : Que l'on dispose pour nous de trois pavillons ou trois petites tentes que nous pourrions dresser à chaque étape, contre l'ardeur du soleil au désert.

– Article X : Chacun d'entre nous aurait à verser au Trucheman en personne, pour le sauf-conduit, les taxes et toutes et chacune des choses mentionnées ci-dessus, vingt-trois ducats, dont la moitié serait donnée à Jérusalem, et le reste à Gazara, après qu'il eût fourni là-bas en chameaux et en toutes autres choses ci-dessus mentionnées, conformément au contenu et à la teneur de cette convention.
– Article XI : Tout ce contrat serait rédigé par écrit et muni des sceaux du Maître Préfet de Jérusalem et du grand Cali, à la Chancellerie.
– Article XII : (Concerne le passage des pèlerins par Bethléem et par Hébron sur leur chemin vers Gaza).

Le contrat négocié à Jérusalem insiste tout particulièrement sur la sécurité, l'itinéraire, les taxes et péages, les obligations des « moucres » (ou « conducteurs » des ânes et des chameaux), le transport des bagages, la location des montures et des tentes, l'approvisionnement en eau, la licence pour l'achat du vin en terre musulmane, le prix des guides et le sauf-conduit pour la traversée du désert et le logement à Gaza, le prix et la facilité de paiement de la convention passée avec le guide ou interprète.

On comprend mieux les précautions, prises par les pèlerins, quand on cerne les divers tourments et dangers encourus. D'abord, il y a — en permanence – l'argent que les autochtones sollicitent des voyageurs. Alors qu'ils remontent le Nil en direction du Caire, les pèlerins et amis de Fabri doivent payer sous la menace un *pseudo* droit de passage :

> Un Sarrasin, armé d'une lance, s'avança à travers les roseaux et la vase profonde, jusqu'au bord de l'eau et, lance levée, fit face à ceux qui halaient le bateau, demandant et exigeant un droit de passage d'un madin par personne de la part du seigneur Sultan. Ce par quoi nos marins étaient fort étonnés, car jamais ils n'avaient vu en cet endroit un homme demander quelque chose. Halliu [le trucheman], ce vaurien infidèle, voulait que nous payions, et n'avait cure de nous voir sans une aiguille. Nous donnâmes donc chacun un madin et poursuivîmes notre avance plus lentement que des limaces.

Mais ce ne sont pas là les seuls risques : les insolations, la déshydratation, la fièvre, les intoxications et les indigestions apparaissent aussi pénibles que les menaces et les brutalités de certains Sarrasins.

Adorno donne dans son récit des conseils abondants pour « survivre » dans le désert : ne jamais voyager sans panier, bien utile en cas de maladie, choisir ses âniers avec soin afin de ne pas être détroussé. Il utilise pour ce faire de nombreuses formules injonctives comme *opus est* ou *necesse est* pour s'adresser à son lecteur. Le désert requiert donc une certaine dose de témérité.

L'Anonyme de 1420 a compris à ses dépens que la traversée du désert est une aventure non seulement dangereuse mais aussi coûteuse. Il estime le total de ses

dépenses à cinquante trois ducats. Elles comprennent la location des montures, des tentes, des outres pour l'eau et le vin, la nourriture, les denrées, les services d'un interprète qu'il partage avec d'autres compagnons... Les dépenses deviennent une véritable obsession pour les voyageurs.

Bertrandon de La Broquière, comme beaucoup d'autres, fait aussi le même constat. Les pèlerins subissent de nombreuses extorsions : fausse monnaie, droits à acquitter en lieu et place des guides ou interprètes, prix du contrat augmenté en cours de route, chantage d'abandon en plein désert... Les pèlerins prévoient même quelquefois des vivres supplémentaires à distribuer aux nomades afin de ne pas être dérangés ou agressés.

Les contrats semblent donc peu respectés. L'expérience des pèlerins, leurs récits, montrent qu'ils sont régulièrement malmenés et rarement honorés.

Les transgressions sont fréquentes de la part des guides ou passeurs de désert. Arrivés à Rosette, les compagnons de Fabri ont une mauvaise surprise :

> [...] nous voulûmes transporter nos affaires du bateau sur le rivage, mais nos matelots refusèrent de nous laisser prendre quoi que ce soit, tant qu'ils n'auraient pas été payés. Lorsque nous leur dîmes que Tanguardin, le Trucheman du Caire, avait déjà remis leur argent, ils se moquèrent de nous, en nous disant qu'ils avaient été engagés par lui à nos frais et qu'il ne leur avait rien donné. Après bien des disputes et des cris échangés entre eux et nous, exaspérés, nous payâmes de nouveau le transport.

Mensonge de la part des matelots ou non respect du contrat par le Cali Tanguardin, la ferme volonté des matelots d'être payés témoigne sans doute de leur bonne foi. Les récits de divers auteurs nous poussent à penser à une malveillance volontaire des truchemans.

S'il est autre chose dont les pèlerins ont à se plaindre, ce sont assurément les vols qu'ils ont à subir. Ces vols sont essentiellement commis par les âniers, chameliers et guides des pèlerins. Fabri écrit :

> On nous avait recommandé de ne jamais nous endormir tous ensemble à la fois, mais de toujours laisser un des pèlerins, en sentinelle, pour monter la garde autour de ceux qui dormaient, de peur que des brigands ou des voleurs ne se glissent furtivement parmi nous et ne nous dérobent nos affaires. En réalité, cette surveillance et cette garde furent plus nécessaires à l'encontre de nos serviteurs, chameliers ou âniers, qu'à l'encontre d'autre danger : ils nous dérobaient des pains, des œufs et tout ce qu'ils pouvaient, et, nous ne pouvions jamais monter la garde assez bien, qu'au matin nous ne découvrions des besaces perforées, des pains enlevés, ou des œufs disparus des paniers. Nous les prîmes plusieurs fois sur le fait ; ils ne rougissaient pas de se faire prendre, mais se moquaient plutôt de nous.

Commis avec « une grande adresse », ces préjudices entraînent bien évidemment des altercations violentes entre les pèlerins et leurs guides, ce qui enlèvera somme toute quelques charmes à la traversée du Sinaï. Les risques encourus par de tels

comportements ne semblent pas dissuader leurs auteurs. L'Anonyme de 1420 raconte dans son récit les châtiments infligés aux mauvais serviteurs des pèlerins :

> [À Mataria, le grand Trucheman] relève les tributs puis il demande aux pèlerins s'ils ont à se plaindre de leurs interprètes, guides, chameliers, âniers ou autres. Il pose ensuite la question aux interprètes, aux chameliers et aux âniers, sous **serment**, car ils y sont obligés en raison de leur emploi. Et si les pèlerins émettent des plaintes ou les font dire par les interprètes qui y sont obligés par leur fonction, ceux qui ont molesté les pèlerins sont envoyés chercher. Alors, en présence des pèlerins, on les fait allonger tout nus et très bien ficelés sur un banc et deux chiens de Sarrasins, munis chacun d'un grand bâton ou d'un nerf de bœuf bien sec, les ruent de coups sur le dos, sans s'arrêter, jusqu'à ce que le grand Tucheman le juge suffisant. Puis ils les font retourner plusieurs fois sur le dos si les pèlerins ne les font cesser à grands renforts de prières.

Doit-on penser que le non respect des contrats demeure finalement indispensable pour certains ou assez fructueux pour d'autres de sorte qu'on prenne le risque de recevoir de telles violences ?

Ce qui surprend davantage, c'est que, de temps à autre, les pèlerins eux-mêmes enfreignent le contrat. Alors qu'ils arrivent dans la sablonneuse région de Warchday, les pèlerins aperçoivent la Mer Rouge. Désireux de s'y baigner, ils décident, contre l'avis de leur trucheman Calin, responsable – contractuellement — de leur sécurité, de s'y rendre à la tombée du jour. L'interprète tente vainement de les dissuader et réussit à se dédouaner de toutes responsabilités grâce à une décharge :

> Lorsque Calin se rendit compte qu'il ne pouvait pas nous retenir, il rassembla tous les pèlerins, les « muker » et les chameliers arabes et dit : Les pèlerins ne reviendront pas cette nuit et je crains qu'ils ne s'égarent car la Mer est très loin d'ici et les malheureux croient qu'elle est très proche, c'est pourquoi je vous demande de témoigner, si cela est nécessaire, que je n'ai pas permis aux pèlerins de partir, que je voulais les retenir, que je les ai rappelés mais qu'ils sont partis sans escorte contre ma volonté, afin que je puisse en rendre compte au Sultan et à mes maîtres de Jérusalem. Donc, si demain ils ne sont pas de retour et si nous devons partir pour Le Caire en Égypte sans eux, je veux avoir de vous tous un écrit attestant que je suis innocent de ce qui est arrivé aux pèlerins.

Les inconscients pèlerins faillirent bien évidemment se perdre dans la nuit et furent miraculeusement sauvés en entendant au loin les cris de leurs chameaux.

## Pour une typologie des rapports entre guides et pèlerins...

Si les contrats apprennent beaucoup sur les conditions de voyage au Moyen Âge, de même, ils fournissent des informations précieuses sur les hommes de l'époque, et précisément sur les populations autochtones qui prennent en charge les pèlerins. Tentons de constituer ici une typologie de leurs rapports.

Voici en quels termes Fabri parle des âniers :

> Nos âniers, de par le désert, étaient des chrétiens orientaux, de la périphérie, autrement dit, des Géorgiens, hérétiques comme les Grecs, et dont la multitude est si grande dans les provinces orientales que tous les craignent. Ils circulent sans crainte à travers le pays, sans payer d'impôts ou de péages, et sans que personne ne se soucie de leur présence. Leur province propre, et pays, jouxte les montagnes de la mer Caspienne, loin de la Terre sainte. Ce sont de beaux hommes, courtois, simples et froids, qui ne se laissent pas emporter par la colère. Parce qu'ils sont chrétiens, [parce qu'ils] ont étudié les mœurs et les langues des autres peuples et voyagent librement à travers le pays, ces hommes sont engagés pour guider les pèlerins de Jérusalem jusqu'en Égypte à dos d'âne. Ainsi donc, ânes et âniers, conformément aux qualités de leurs constitutions, sont adaptés au plus haut point et conviennent parfaitement à la traversée du désert...

On appréciera à sa juste valeur la comparaison des âniers et des ânes... Un peu plus loin Fabri présentant les chameliers écrit :

> Nos chameliers avaient été amenés par notre Trucheman de petits villages de Palestine, aux confins de l'Arabie. C'était donc des hommes rustres, noirs comme les Arabes, au service des Sarrasins et des Arabes, alliés aux Arabes, et [adeptes] du rite de Mahomet. Les Arabes, habitants du désert, ne considèrent pas les guides ou chameliers comme de purs Sarrasins, mais ils les laissent aller en paix parce qu'ils leur sont alliés, et suivent leur rite, leur habillement et leurs coutumes. Pour cette même raison, nos âniers, qui étaient des chrétiens orientaux, se conformèrent, pour la traversée du désert, à l'habillement et aux coutumes des chameliers, afin d'être moins tourmentés par les Arabes. Ces chameliers et les âniers se disputèrent continuellement ensemble, durant tout notre voyage, sans cependant en venir jusqu'à se battre ; avec nous, ils conservèrent une paix apparente à cause de l'argent qu'ils espéraient avoir de nous.

Ces « conducteurs » de bêtes sont pleins de malices. Ils préfèrent, eux qui louent des animaux, « fournir un chameau par personne, plutôt que de charger un chameau de deux personnes ». Ce sont donc des hommes généralement fourbes et rusés qui ne cessent d'accabler les pèlerins de discours et de requêtes :

> Ils nous demandaient constamment à manger, alors que nos provisions étaient à peine suffisantes pour nous-mêmes, et nous menaçaient de ne pas aller plus loin et de nous abandonner là où nous étions. Il fallait toujours se méfier d'eux...

Les interprètes ou truchemans, nommés par le Sultan et placés sous sa juridiction, sont responsables des pèlerins. Adorno précise : « Les truchements du sultan ont toute juridiction et autorité sur les étrangers. Ils sont, en effet, chargés d'aider les étrangers, de parler pour eux et de les accompagner dans la ville ». Ils se chargent, entre autres de pourvoir, contre argent, les montures et les « conducteurs » pour la traversée du désert des pèlerins. Sous leur apparence aimable, leur comporte-

ment zélé et quelquefois emporté, ils jouissent grâce à leur fonction d'une grande influence qui évite parfois aux pèlerins la fouille des inspecteurs à l'entrée des villes. Cependant ils sont souvent mauvais, déloyaux, corrompus, délateurs, contrariants, malveillants, malhonnêtes et infidèles. Fabri les taxe en un mot de « coquins » et écrit au sujet de l'un d'eux :

> Halliu était un homme pâle et rusé, totalement en opposition à tout ce que je pouvais ressentir, de telle sorte que dès que je l'aperçus, je me pris de méfiance et d'aversion à son égard, et lui, de même envers moi. [...] je ne lui laissais passer aucune action ni aucune parole déplaisantes, et lui, de son côté, ne m'épargnait rien non plus.

Il semble aussi que ces interprètes soient des hommes sans respect. Lors d'une dispute, les chameliers et les âniers s'en prennent à nos voyageurs. Fabri déplore la non intervention de son trucheman dans cette affaire :

> Le Trucheman, Halliu, lui-même, ne se conduisit pas en homme d'honneur ; il nous laissa être maltraités et ne se mêla jamais à nos infortunes.

De même Adorno, alors qu'il arrive au Caire, est reçu par le trucheman du sultan. Voici ce qu'il écrit et qui confirme bien l'impossibilté des rapports qu'il entretient avec les interprètes :

> Il nous reçut en personne avec bienveillance et bonne humeur. Il se réjouissait toujours de l'arrivée de tous ceux qu'il pensait non seulement pouvoir tondre, mais dévorer complètement. Comme notre mamelouk et notre interprète, qui nous avaient accompagnés depuis Alexandrie, nous recommandèrent à lui en ces termes : Voici, nous t'amenons de gros poissons ; dévore-les. Il nous tondit, mais ne nous dévora pas grâce à Dieu et aux précautions que nous avions prises.

Mais ce genre d'attitude n'est rien comparé à la malveillance volontaire des truchemans que suspectent les pèlerins. Alors que Fabri est malade, ainsi que son compagnon le Père mineur Paul Walter de Gügligen, les autres pèlerins conjecturent sur les causes diverses de cette « calamité » :

> Certains l'attribuaient à l'eau, certains à d'autres aliments, d'autres à la nouvelle lune ; la majeure partie cependant soupçonnait très fort Sabatithanco, notre trucheman, d'avoir empoisonné quelque aliment en vue de s'emparer des biens que nous eussions laissés une fois décédés.

Ailleurs, alors que les pèlerins désirent rester un jour de plus à Gaza pour célébrer la naissance de Notre-Dame, le trucheman Calin se montre mécontent et les pèlerins le soupçonnent d'un mauvais coup :

> Calin voyait que nous étions mal disposés à son égard et que nous le soupçonnions de souhaiter la mort de quelques-uns d'entre nous pour avoir notre argent.

Paranoïa ou réalité ? Dans tous les cas, les rapports tendus entre les pèlerins et les interprètes favorisent ce type de présomption.

Finalement les pèlerins semblent fréquenter des hommes d'origines et de confessions différentes (essentiellement Géorgiens et Arabes, chrétiens orientaux et musulmans dont on ne sait à aucun moment s'ils sont célibataires ou s'ils ont une vie de famille, dont on ne sait leur origine sociale, dont on ne sait s'ils sont sédentaires ou non), d'une stature solide, terrifiants, sans gêne, rusés (les âniers qui sont des chrétiens orientaux s'habille de la même manière que les musulmans pour ne pas être dérangés durant la traversée), accablants et souvent déloyaux ...

Pour leur part, les pèlerins apparaissent méfiants, livrés un peu à eux-mêmes, surpris par les diverses mœurs orientales, relativement fragiles, déçus par les différentes manigances de leurs guides et se voient fréquemment détroussés par ces derniers.

Comment les pèlerins avertissent-ils, dans leurs récits, les futurs candidats au saint Voyage ? Ils conseillent de ne pas seulement prendre de bonnes et sûres précautions contre la faim, mais surtout contre les « Arabes insoumis et voleurs, qui dépouillent les hommes dans le désert », ils recommandent de se « pourvoir d'un truchement ou interprète fidèle et avisé qui accompagne les pèlerins, s'occupe loyalement de toutes leurs affaires, les défende et les guide, comme le bon pasteur conduit ses brebis ». Un tel homme apparaît nécessaire mais il s'agit là, selon Adorno, d'un « oiseau rare ». Les auteurs de récits préconisent aussi de prendre de la nourriture en excès pour les Arabes afin qu'ils ne « préparent pas contre vous un mauvais coup », de ne pas emporter du vin « car c'est fournir aux Maures un prétexte à vous malmener et à vous faire violence pour vous l'arracher. Comme le vin leur est interdit, leur nature portée au mal le leur fait désirer davantage ». Mais encore, nécessité est d'être prudent dans le choix des moucres ou Arabes engagés comme conducteurs. « La vie des voyageurs est, en effet, entre leurs mains ». Enfin, les auteurs de récits préviennent qu'il faut inévitablement s'attendre à être trompés...

Les auteurs de récits offrent de la sorte leurs conseils tout en faisant profiter les futurs voyageurs de leur expérience. Ces contrats offrent donc un caractère pittoresque (cf. les dispositions en cas de décès), critique, satirique et même acerbe. Mais on imagine aisément que ce qui fait sourire aujourd'hui ne devait pas toujours réjouir autrefois. Ce qui frappe surtout, c'est le réalisme des conceptions et des remarques que font les pèlerins auteurs de récits et qui s'opposent aux visions idylliques que nous pouvons avoir de l'Orient transmises par exemple dans les *Mille et une nuits*. Les pèlerins du Moyen Âge apparaissent pragmatiques, prudents et organisés : ils semblent presque n'avoir aucune foi en la providence.

Les contrats, qui apparaissent donc plus comme une nécessité qu'une formalité, pouvaient comporter quelques variantes. On sait, notamment grâce à des récits comme celui de Félix Fabri, qu'ils étaient assez peu respectés... et très souvent

contestés. En fait, on s'aperçoit que le souci majeur des *homines itinerantes* est qu'« une chose non précisée [dans le contrat] mais normale est censée être acceptée. »

# La promesse d'obéissance de l'abbé à l'évêque et la question des ordres exempts

*Alexis* Grélois
*Université de Rouen*

Après son élection, le nouvel abbé — ou la nouvelle abbesse — devait recevoir la bénédiction de l'évêque diocésain. Cet acte devait avoir lieu au début d'une messe, entre le chant de l'Alleluia ou du trait marquant la fin de l'*introit* et la lecture de l'Évangile. Ne se composant que d'une simple oraison dans la *Règle du Maître* ou dans le sacramentaire grégorien, le formulaire de cette cérémonie devint de plus en plus complexe au cours du Moyen Âge, ce dont témoignent le sacramentaire de Gellone datant du VIIIe siècle et surtout les *libri pontificales*, les pontificaux rassemblant les rituels et les prières propres à l'évêque. Le *Pontifical romano-germanique* distingue ainsi l'*ordinatio* — réservée à un abbé soumis à l'autorité épiscopale et se déroulant dans la cathédrale — de la *consecratio*, destinée aussi bien à un abbé qu'à une abbesse, ayant lieu dans le monastère et comportant une imposition de la main de l'évêque sur la tête de l'élu(e).

Aux XIIe-XIIIe siècles, la cérémonie observait un ordre variable selon les diocèses mais qui répondait le plus souvent au schéma suivant : les moines commençaient par présenter l'élu à l'évêque. Ensuite, les deux hommes chantaient les litanies, suivies par la bénédiction proprement dite, généralement accompagnée par l'imposition de la main. L'évêque remettait à l'abbé la Règle et le bâton pastoral — voire l'anneau, les sandales et même de la mitre[1] — puis, après la fin de la messe, l'abbé était intronisé sur le siège de son prédécesseur ; le chantre entonnait alors le *Te Deum* et pour finir les frères venaient donner le baiser de paix à leur nouvel abbé pour le reconnaître comme père, avec des génuflexions. La bénédiction de l'abbesse était calquée sur celle de l'abbé, avec quelques prières spécifiques ; elle ne comportait pas de remise de l'anneau (qui lui avait déjà été donné lors de la consécration virginale) ou du bâton. Dans le cas des religieux, la tradition (*traditio*) des insignes pastoraux montre que la complexité croissante du rituel tendait à le rapprocher autant que possible de la cérémonie de consécration épiscopale.

1. Une lettrine du pontifical de Chartres (Orléans, Médiathèque, 144, f° 129, début XIIIe siècle) illustre ainsi la bénédiction abbatiale en figurant un abbé portant la crosse et la mitre.

Le caractère quasi sacramentel de la bénédiction et l'octroi d'insignes pontificaux avaient sans doute pour but de manifester le rôle pastoral croissant joué par les moines [1].

Pour autant, probablement pour contre-balancer ce qui pouvait apparaître comme une affirmation croissante des abbés face à l'épiscopat, le rite fut également enrichi par un interrogatoire qui s'inspirait mot pour mot de celui que l'évêque nouvellement élu devait subir lors de son ordination, et dont le formulaire avait été mis au point par Gennade de Marseille vers 476-485, Présent dans la plupart des pontificaux du XIIe siècle, l'interrogatoire de l'abbé comportait notamment des questions destinées à manifester la volonté de l'élu d'obéir à l'évêque et à son église [2]. Dans certains cas, il devait aussitôt confirmer son intention en faisant une promesse, appelée *professio* dans les rituels et comportant la forme verbale *promitto* [3], par laquelle l'élu s'engageait à se soumettre et à obéir à l'Église de son diocèse et à son évêque, ainsi qu'à ses successeurs, en s'intitulant « nunc ordinandus abbas ». De surcroît, dès le XIIe siècle dans bien des cas, il parut nécessaire d'associer à la promesse orale une confirmation écrite (« *ore promitto et propria manu firmo* ») écrite sur l'autel même où l'évêque célébrait.

Encore inconnues dans le *Pontifical romano-germanique* [4] comme dans le *Pontifical romain* du XIIe siècle [5], ces promesses étaient apparues dans certains livres de l'évêque dès le siècle précédent : un ajout dans un manuscrit à l'usage de Langres comporte un modèle de profession prêtée par l'abbé de Saint-Martin-d'Ainay à l'archevêque Halinard de Lyon (1046-1052) [6]. Un texte polémique hostile à cet usage émanant de l'abbaye du Bec [7] et des actes de la pratique en confirment l'existence au XIIe siècle Il fallut cependant attendre la seconde moitié du XIIe et surtout le XIIIe siècle pour que se généralisent les modèles de promesse dans les livres normatifs, par exemple dans le Pontifical de l'Église de Rome [8] et dans celui de l'évêque de Mende Guillaume Durand (vers 1294) [9] qui connut, comme on le sait, une diffusion considérable aux XIVe et XVe siècles.

1. Nocent A., « La bénédiction d'un abbé dans la liturgie latine », dans Aimé Georges Martimort (dir.), *L'Église en prière*, nouvelle éd., Paris : Desclée, 1983, t. 3, p. 322-325.

2. Le pontifical de Chartres (BNF, lat. 945, fin XIIe siècle) offre ainsi le texte suivant (fo 156) : *« Vis Carnotensi ecclesie et michi meisque successoribus subiectionem et obedientiam exhibere secundum canonicam auctoritatem et decreta sanctorum pontificium ?* [Resp.] *Volo »* (V. Leroquais, *Les Pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 3. t., Paris, 1937 [désormais abrégé Leroquais], t. 2, p. 19, no 95).

3. C'est donc de manière impropre que les historiens les qualifient parfois de serments.

4. Vogel C., Elze R., éd., *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Rome, 1963, t. 1, p. 62-69.

5. Andrieu M., éd., *Le Pontifical romain au Moyen-Âge*, t. 1, *Le pontifical romain du XIIe siècle*, Rome, 1938, p. 170-174.

6. Dijon, B.M., 122, fo 108v (Leroquais, t. 1, p. 147, no 48).

7. Leclercq J., « Un traité sur "la profession des abbés" au XIIe siècle », *Analecta monastica*, 6 (*Studia anselmiana*, 50), Rome, 1962, p. 177-191.

8. Andrieu M., éd., *Le Pontifical romain au Moyen-Âge*, t. 2, *Le pontifical de la curie romaine au XIIIe siècle*, Rome, 1940, p. 410 : après avoir été béni par le pape, l'abbé devait prêter serment (*juramentum*) devant deux cardinaux.

9. *Id.*, t. 3, *Le pontifical de Guillaume Durand*, Rome, 1940, p. 402.

À partir du XIIe siècle de manière certaine, des promesses individuelles furent donc mises par écrit à l'occasion de bénédictions abbatiales. Nous avons retrouvé plusieurs dizaines de ces actes de la pratique, datant pour la plupart des XIIIe et XVe siècles, grâce à un dépouillement (non exhaustif) portant sur la moitié nord de la France, opéré dans les fonds épiscopaux et dans les pontificaux — travail considérablement facilité par le remarquable catalogue de l'abbé Leroquais.

Il est probable que ces promesses étaient le plus souvent mises par écrit lors de la messe sur des *cartulæ*[1], petites pièces de parchemin isolées qui semblent hélas avoir disparu presque partout, à l'exception notable d'une bonne trentaine d'actes conservés dans le fonds du chapitre cathédral de Clermont[2] ; dans certains cas heureusement, ces chartes furent recopiées dans le cartulaire du chapitre, comme ce fut le cas à Sens[3], à Bourges[4] ou à Noyon[5], dans le but bien entendu d'en favoriser la conservation. Dans d'autres cas, le serment de l'élu était rédigé directement sur des pages laissées vacantes ou sur les plats de reliure du pontifical de l'évêque[6]. Sur les six manuscrits de ce type recensés par l'abbé Leroquais, ceux de Sens[7] et de Chartres[8] ont hélas été détruits pendant les combats de la Libération en 1944 et

1. Terme attesté dans le pontifical Besançon, B.M., 138, fo 82 et 90.

2. A. D. du Puy-de-Dôme, 1 G 6/54 (abbé du Bouchet) ; 3 G, armoire 2, sac A, cotes 2 (abbés de Manglieu, Féniers, Menat, Pébrac, Montsalvy, Chantoin, Maurs, Saint-Amable de Riom, Saint-André, Manglieu et Ébreuil) et 3 (abbesses de Beaumont, La Vassin, Les Chazes et L'Éclache). Voir Michel Cohendy, « Inventaire de toutes les chartes antérieures au XIIIe siècle qui se trouvent dans différents fonds d'Archives du Dépôt de la Préfecture du Puy-de-Dôme », *Annales scientifiques, littéraires et industrielles de l'Auvergne*, 27 (1854), p. 433-459.

3. BNF, lat. 9898 (édité par Eugène Chartraire, *Cartulaire du chapitre de Sens*, Sens, 1904).

4. A. D. du Cher, G 1, p. 98 (Jeanne Réaulme, abbesse cistercienne de Beauvoir, 1476), 99 (Girard, abbé cistercien de Lorroy, 1368), 109 (trois abbés de Beaulieu, 1279, 1271, 1285), 112 (*idem*, 1336 et 1494).

5. A. D. de l'Oise, G. 1984, fo 24-25, 304, 306, 365-367 (voir Gustave Desjardins, Armand Rendu, *Inventaire sommaire des Archives Départementales antérieures à 1790. Oise. Archives ecclésiastiques. — Série G*, t. 1, Beauvais, 1878, p. 381). Deux promesses de ce manuscrit ont été éditées par Brigitte Pipon, *Le chartrier de l'Abbaye-aux-Bois (1202-1341)*, Paris, 1996, p. 410-411, no III-IV (4 juillet 1267 et 28 octobre 1295) ; voir aussi p. 45.

6. Sur l'usage des « blancs » des manuscrits liturgiques pour recopier des actes, voir Jean-Loup Lemaître, « Les actes transcrits dans les livres liturgiques », *Les cartulaires. Actes de la Table ronde organisée par l'École nationale des chartes et le G.D.R. 121 du C.N.R.S. (Paris, 5-7 décembre 1991*), Paris, 1993, p. 59-75.

7. Metz, B.M., 1169. Il s'agissait d'un pontifical parisien adapté à l'usage de Sens. Voir *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. 48, *Rouen et Amiens (2e Suppléments), Université de Lille et Nancy, Metz (Supplément)*, Paris : Plon, 1933, p. 398-399 ; Leroquais, t. 1, p. 223-231, no 71. Fort heureusement, les professions avait été éditées par E. Chartraire, *éd. cit.*, p. 230-261.

8. Chartres, B.M., 195. Voir Omont, Molinier, Couderc, Coyecque, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. 11, *Chartres*, Paris : Plon, 1890, p. 101 ; Leroquais, t. 1, p. 130-134, no 44. Ce manuscrit contenait les promesses, datant du XIIIe siècle, d'abbés et abbesses de Saint-Avit, Abécourt, Joyenval, Saint-Père, L'Aumône, Saint-Lomer-de-Blois, L'Eau, Saint-Gemme-sur-l'Eure, Tiron, Bourgmoyen, Saint-Augustin-du-Bois, Les Clairets, L'Etoile et Coulombs. En 1962, le chanoine Delaporte possédait une copie de ce pontifical à l'usage de Chartres (*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 53, *Manuscrits des bibliothèques sinistrées de 1940 à 1944*, Paris : Bibliothèque Nationale, 1962, p. 21), mais nous ignorons où elle se

seuls subsistent ceux de Troyes [1], de Langres [2], de Chartres-Orléans [3] et de Laon [4].

D'apparence stéréotypée puisqu'ils reprennent pour l'essentiel les formules prévues par les modèles liturgiques, ces textes n'ont guère été utilisés par les historiens que pour dater des abbatiats et leurs variantes ont été systématiquement négligées [5].

Pourtant, le passage progressif du simple interrogatoire à la promesse écrite ménageait plusieurs possibilités que reflète la variété des procédures mentionnées dans les actes de la pratiques comme dans les textes normatifs. En particulier, dans la plupart des *libri pontificales* du XIIIe siècle ne se trouvent plus que la *professio* orale et sa confirmation écrite. Mais les auteurs du pontifical de Chartres (également en usage à Orléans à partir du milieu du XIIIe siècle) demeurèrent fidèles à un enchaînement plus complexe, maintenant l'interrogatoire avant les litanies et les promesses écrites et orales avant la bénédiction, sans peur de la redondance. Le même dispositif fut recommandé par Guillaume Durand.

Particulièrement soucieux d'affirmer leur autorité, comme nous aurons l'occasion de le montrer, les évêques de ce diocèse se distinguaient de surcroît en exigeant des abbés de répéter leur profession au début de chaque pontificat, alors que la formule engageait de toute façon l'abbé élu à l'égard de l'évêque existant comme de ses successeurs [6].

À cette pluralité de rituels s'ajoutait parfois une grande variété de formulaires, en particulier dans les *professiones* de Clermont. À Orléans, si les actes de la pratique reportés sur un plat de reliure du pontifical présentent au contraire une grande homogénéité d'expression, leur formulaire ne correspond pas à celui préconisé dans le corps du manuscrit [7].

---

trouve actuellement.

1. Troyes, Trésor de la Cathédrale, 4. Voir Leroquais, t. 2, p. 396-402, nº 223 ; Françoise Bibolet, « Serments d'obéissance des abbés et abbesses à l'évêque de Troyes. 1191-1531 », *Bulletin philologique et historique (jusqu'en 1610) du Comité des Travaux historiques*, 1959, p. 333-343. Ce dernier article donne la liste des nombreux supérieurs dont les « serments » sont conservés dans le manuscrits.

2. BNF, n.a.l. 331, fº 167*v*. Il contient les promesses de fidélité d'Herbert, abbé de Saint-Seine, v. 1129, et de Guillaume, abbé de Clairvaux, v. 1238. Voir Leroquais, t. 2, p. 231-235, nº 168.

3. Orléans, Médiathèque, 144. Voir Ch. Chuissard, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. 12, *Orléans*, Paris : Plon, 1889, p. 57-59 ; Leroquais, t. 1, p. 252-260, nº 76. Copié au début du XIIIe siècle pour l'église de Chartres, ce pontifical fut utilisé par la cathédrale d'Orléans à partir de 1256 au plus tard. Il renferme (fº 172*v*) les professions d'Adam, abbé de Saint-Mesmin (1256 ?), d'Etienne, abbé de Saint-Euverte (1259 ?), d'Elisabeth, abbesse de Voisins (entre 1259 et 1277), de Guillaume, abbé de Saint-Mesmin (1312 ?), de Bernard, abbé de Saint-Euverte (1323), de Guillaume de Saint-Euverte (1347) et d'un certain Geoffroy (6 août 1336).

4. Laon, B.M., 224, fº 7 : promesse de Suger, abbé prémontré de Thenailles à l'évêque Anselme de Mauny (1215-1238). Voir Leroquais, t. 1, p. 164, nº 53.

5. F. Bibolet (*art. cit.*) a ainsi omis d'éditer les variantes présentes dans le manuscrit de Troyes.

6. Ce que révèle un examen attentif du pontifical : en effet, Etienne II, abbé de Saint-Euverte élu dès 1240, dut promettre obéissance à Robert de Courtenay, évêque à partir de 1259 ; son successeur Guillaume, entré en charge en 1338, se soumit au même rituel en 1347 (*Gallia christiana*, VIII, c. 1577).

7. Ce manuscrit présente une autre curiosité : alors que le rituel ne prévoit pas de tradition de la mitre, il est illustré précisément par une lettrine figurant un abbé mitré (fº 129).

Il serait donc erroné de croire que les rituels effectivement pratiqués et les formules prononcées étaient parfaitement uniformes et que ces variantes auraient été sans objet. Les actes de la pratique permettent notamment de repérer certaines adaptations par rapport aux règles édictées dans les pontificaux.

Toujours pour manifester leur suprématie, les évêques d'Orléans ignoraient la *consecratio* (qui pouvait donc avoir lieu dans l'abbaye) et ne procédaient aux bénédictions abbatiales que dans leur cathédrale. En revanche, d'autres prélats faisaient preuve d'une plus grande souplesse. En particulier, la réunion lors d'une messe de l'évêque et de l'élu(e) exigeait que l'un d'entre eux se déplaçât, ce qui n'était pas toujours possible, notamment si un voyage urgent appelait l'une des parties hors du diocèse. C'est peut-être ce qui explique la présence dans le pontifical de Saint-Loup de promesses adressées (à des dates situées entre 1384 et 1474) aux évêques de Langres, de Châlons, de Reims, de Sens, de Soissons, d'Auxerre et d'Orléans ; les évêque de Troyes semblent avoir alors agi comme délégués de leurs confrères.

Dans d'autres cas, contrairement aux prescriptions des pontificaux, les deux parties se réunissaient dans une autre église que la leur ; la profession d'obéissance du prémontré Guérric de Bellevaux à l'évêque de Nevers Guillaume de Grandpuit fut écrite sur le cartulaire du chapitre de Sens, ce qui s'explique très probablement parce que Guillaume, ancien trésorier de l'église de Sens, fut élu en 1254 évêque de Nevers en remplacement de Henri Cornut, nommé lui-même archevêque de Sens ; il est donc probable que les nouveaux abbé, évêque et archevêque firent leurs promesses le même jour [1].

Dans d'autres cas, il pouvait s'agir pour l'évêque d'éviter un déplacement trop loin de sa cathédrale : ainsi, le 18 décembre 1267, le nouvel abbé de Manglieu fut béni par l'évêque de Clermont à Chauriat [2] ; dans le même diocèse, l'abbé de Maurs fit profession à Vertaizon en janvier 1279 [3] et, le 20 novembre 1334, l'abbé du Bouchet fut béni à Cournon [4]. On peut aussi se demander si cette pratique n'était pas destinée à éviter au monastère les désagréments éventuels et surtout les frais élevés d'une visite épiscopale.

Un dernier exemple d'adaptation pour raison géographique est offert par l'abbaye cistercienne de La Colombe, située sur la frontière entre les diocèses de Bourges et de Limoges : en conséquence, il fut décidé au moment de la fondation du monastère en 1187 que les élus seraient bénis alternativement par l'archevêque ou par l'évêque, mais qu'ils devraient faire serment d'obéir aux deux prélats [5].

1. Chartraire E., *éd. cit.*, p. 245-246, nº 215.
2. A. D. du Puy-de-Dôme, 3 G, armoire 2, sac A, cote 2, nº 7.
3. *Ibid.*, nº 28.
4. A. D. du Puy-de-Dôme, 1 G 6, nº 54.
5. *« Abbates de Columpna a domino Bituricensi et a Lemovicensi successive et privatim benedicerentur, ita quod dominus Bituricensis unum benedixerit, dominus Lemovicensis sequantem benedicet, et sic deinceps [...] Abbas fuerit benedictus, in susceptione benedictionis utrique faciat professionem et utrique sicut domino et patri, ipse cum monasterio suo, debitam obedientiam et reverentiam exhibebit »* (A. D. du Cher, G 1, p. 504).

L'existence et la préservation de promesses écrites offrent de surcroît un témoignage sur l'évolution de la *literacy*, c'est-à-dire de l'utilisation et de la maîtrise de l'écrit, même si nous ne savons pas toujours qui rédigeait ces documents. Le croisement des prescriptions des pontificaux et des *professiones* conservées — notamment à partir de la série troyenne qui s'étend sur une longue durée (de 1191/1193 à 1206/1223 et de 1375/1388 à 1531) — permet cependant d'apporter quelques informations à l'histoire de la lecture, de l'écriture et des signes de validation : une simple croix aux XIIe et XIIIe siècles, la signature proprement dite n'apparaissant qu'au XVe, alors que le besoin d'avoir recours à une datation précise s'était fait sentir dès le milieu du XIIIe.

Les professions effectives[1] les plus anciennes que nous ayons retrouvées se trouvent dans les derniers folios du pontifical dit de Saint-Loup, appartenant encore de nos jours à la cathédrale de Troyes. Datables de 1191/1193, ces quatre textes ont été écrits par la même main, sauf les croix tracées de manière très maladroite par des abbés visiblement peu habitués à tenir la plume. En revanche, à partir du siècle suivant, chaque promesse se distingue nettement des autres par sa graphie. Même si l'on ne peut affirmer avec certitude que toutes aient été mises par écrit par les élu(e)s eux (elles)-mêmes, ce phénomène traduit la multiplication du nombre de scripteurs dans les milieux religieux.

Les pontificaux offrent quant à eux quelques indications sur l'aptitude à la lecture. Un pontifical à l'usage de Beauvais datant de la seconde moitié du XIIIe siècle prévoyait ainsi que l'abbé lise lui-même sa profession écrite, mais ne précisait pas qui devait lire celle de l'abbesse[2] ; il semblait donc normal qu'un supérieur sût lire, mais on n'en attendait pas autant d'une religieuse.

Enfin, il nous faut mentionner une autre source de diversité dans ce type de promesse : l'accession de certaines abbayes à l'exemption à l'égard de l'ordinaire du lieu. En 997-999, le pape Grégoire V avait octroyé à Fleury-sur-Loire puis à Cluny la faculté de s'adresser à n'importe quel évêque pour la bénédiction du nouvel abbé. Le même privilège fut accordé par la suite à Guillaume de Volpiano et à la quarantaine d'abbayes réformées par lui (même si toutes n'en usèrent pas)[3]. De ce fait, il devint nécessaire d'adapter la formule du serment en en gommant toute référence à l'ordinaire, ce qui est détaillé dans une note infrapaginale portée dans un pontifical de Langres : au lieu de promettre obéissance à un évêque, les abbés de Cluny ne mentionnaient que l'église de Rome[4] et se faisaient bénir par l'archevêque de Besançon, dont la province ne comprenait pas l'abbaye.

1. Par opposition aux modèles des pontificaux.

2. Besançon, B. M., 138, f° 82 et 90 (Leroquais, t. 1, p. 83, n° 27) : « *Tunc legat abbas professionem suam in cartula scriptam* » ; pour l'abbesse, il est simplement dit : « *In cartula scritam legat professionem suam* ».

3. Voir notamment Jacques Dubois, « Esenzione monastica », *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 3, c. 1295-1306.

4. BNF, n.a.l. 331, f° 105 (Leroquais, t. 2, p. 234, n° 168).

L'évolution qui mena les cisterciens à obtenir un privilège similaire à celui des clunisiens ou de Saint-Bénigne fut bien plus tortueuse. Comme on le sait, la *Charte de charité* reconnut à l'ordinaire le monopole sur la bénédiction de l'élu et saint Bernard rejetait absolument le principe de l'exemption [1] ; les cisterciens durent probablement leur bonne presse auprès d'une partie de l'épiscopat à ces prises de position.

Mais une bulle d'Alexandre III du 4 juillet 1169 nous apprend que certains évêques tentaient de profiter de leur droit de bénédiction pour tenter de rogner sur les libertés accordées par l'autorité pontificale aux abbés cisterciens ; en conséquence, les nouveaux élus étaient dispensés de demander la bénédiction à des évêques qui formuleraient de telles exigences [2]. De quelles libertés pouvait-il s'agir ? D'une part, les supérieurs cisterciens avaient été dispensés par Innocent II en 1132 d'assister aux synodes diocésains ; or, encore en plein XIIIe siècle, certains évêques ne reconnaissaient pas cette disposition. Mais la source principale de conflit résidait très certainement ailleurs, dans les privilèges constitutifs de l'*ordo cisterciensis* [3], tenant en particulier à ses particularités économiques. Mettant en avant leur pauvreté et la pratique du faire-valoir direct, les cisterciens avaient obtenu à partir du pontificat d'Innocent II l'exemption de la dîme, au détriment notamment de l'épiscopat. C'est donc probablement là que résidait la cause principale du conflit entre une partie des prélats et les moines. Voyant une caractéristique essentielle à leurs yeux de leur *ordo* mise à mal, ces derniers prirent l'habitude d'insérer la clausule « *salvo ordine nostro* » dans la formule de profession ; certains refusèrent carrément de promettre obéissance, comme un abbé de Noirlac à l'égard de l'archevêque de Bourges [4]. Finalement, devant les prétentions croissantes de certains évêques qui exigeaient notamment des cadeaux pour eux-mêmes et leur chapitre (cierges, pain, nourriture, vin, etc. [5]), le chapitre général demanda en 1221 [6] et obtint d'Honorius III en 1224 la fixation d'un formulaire unifié pour tous les cisterciens, comportant la clausule préservant leurs privilèges [7] :

1. Mahn J.-B., *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)*, Paris : De Boccard, 1951, en particulier p. 75-81 et 88-101 ; Bernard Jacqueline, « À propos de l'exemption monastique », *Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux*, *Bernard de Clairvaux*, Paris : Alsatia, 1953, p. 339-343.

2. *P.L.*, 200, c. 592-594 (Jaffé nº 11632).

3. Le mot *ordo* est compris ici comme non comme institution hiérarchisée de gouvernement mais comme forme de vie religieuse impliquant un ensemble de principes et de droits afférents.

4. Cette affaire est rapportée dans une bulle d'Honorius III (Latran, 20 février 1222 ; A. D. du Cher, G 1, p. 148, nº 219).

5. À Sens, la profession était grevée d'une redevance de 20 sous pour le chapitre, doublée au XVe siècle (E. Chartraire, *éd. cit.*, p. XXII-XXIII).

6. Canivez J.-M., *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain, t. 2, p. 7, nº 37.

7. Bulle *Si adhuc Amalech* du 18 décembre 1224 (Hubert Flammarion, éd., *Cartulaire du chapitre cathédral de Langres*, Nancy : ARTEM, 1995, p. 291-292, nº 295) : « *Ego abbas N. subjectionem reverentiam et obedientiam a sanctis patribus constitutam secundum regulam beati Benedicti tibi domine episcope*

> Moi, abbé untel promets de faire preuve perpétuellement de la soumission, du respect et de l'obéissance établis par les saints Pères, selon la règle de saint Benoît, à toi seigneur évêque untel, à tes successeurs qui te remplaceront canoniquement et au saint siège de ..., sauf notre ordre.

Le rappel par plusieurs chapitres généraux de l'obligation faite aux prélats d'utiliser ce formulaire [1] et l'examen des actes de la pratique prouvent cependant que son adoption ne fut ni générale ni définitive. En effet, si la clausule fut bien utilisée dans les diocèses de Langres, de Noyon, de Bourges ou encore, avec quelques exceptions, de Sens [2], elle ne le fut jamais dans celui de Troyes, même au XVIIe siècle. Plus remarquable encore fut l'évolution discernable à Clermont : inconnue sous le pontificat d'Étienne VI de Mercœur (1151-1169) [3], la mention « *salvo Cisterciensi ordine* » (ou un dérivé) fit son apparition sous Ponce de Polignac (1170-1189), qui, il est vrai, n'était autre qu'un ancien abbé de Clairvaux [4], mais pour disparaître avec ce dernier, puisqu'elle ne fut plus employée sous les évêques Robert d'Auvergne (1196-1227) et Guy de La Tour (1250-1286) [5].

La divergence entre règles et pratiques ne doit bien entendu pas être sur-estimée. Elle révèle probablement que, dans la plupart des diocèses, de pareilles prescriptions étaient rendues inutiles par l'existence de bonnes relations entre l'épiscopat et les réguliers — ou par la volonté de ne pas envenimer une situation déjà tendue : ainsi, les abbés de Saint-Martial de Limoges ne jugèrent jamais utile de créer un motif supplémentaire de conflit avec l'ordinaire en ayant recours à un autre évêque pour leur bénédiction, faculté dont ils jouissaient pourtant théoriquement en tant que clunisiens. Dans certains cas toutefois, cette divergence permet de mettre en évidence une résistance de l'épiscopat aux privilèges accordés par la papauté aux cisterciens, débouchant sur des conflits dont les actes de la pratique ont parfois gardé la trace.

Parmi la série de promesses conservées dans le pontifical d'Orléans se trouve un document singulier, la profession de l'abbesse cistercienne Élisabeth de Voisin (entre 1259 et 1277) [6] :

---

*N. tuisque succesoribus canonice substituendis et sancte sedi N. salvo ordine nostro perpetuo me exhibiturum promitto* » (nous traduisons).

1. *Éd. cit.*, p. 25, nº 15 (année 1223), p. 33, nº 18 (année 1224) qui signale que les abbés doivent suivre le formulaire utilisé par l'évêque de Chalon pour Cîteaux.

2. La clausule apparaît sous le pontificat de Gautier Cornu (1222-1241) mais ne se généralise que sous ses successeurs (voir E. Chartraire, *éd. cit.*, p. 235 *sq.*)

3. A. D. du Puy-de-Dôme, 3 G, armoire 2, sac A, cote 2, nº 11.

4. *Ibid.*, nº 9 et 10. La dernière comporte l'expression *« salva tamen illibata Cisterciensis ordinis institucione »*.

5. *Ibid.*, nº 12 et 13.

6. *« Ego soror Elisabeth, abbatissa de Vicinis, subiectionem, reuerentiam et obedientiam a sanctis patribus constitutam secundum regulam sancti Benedicti tibi domine patri huic sancte matri ecclesie Aurelianensi et tibi, reuerende patri Roberte episcope, tuisque successoribus canonice substituendis me exhibituram promitto et propria manu super hoc altare subscribo »*. (Orléans, Médiathèque, 144, f°172v ; nous traduisons).

> Moi, sœur Élisabeth, abbesse de Voisins, promets de faire preuve de la soumission, du respect et de l'obéissance établis par les saints Pères, selon la règle de saint Benoît, ~~à toi seigneur père~~ [1] à cette sainte mère l'Église d'Orléans et à toi Robert [de Courtenay], évêque, et à tous tes successeurs qui te remplaceront canoniquement, et j'ai souscrit de ma main sur cet autel. +

La biffure ne constitue pas dans ce texte un simple *lapsus calami*, une simple rature ; elle signale au contraire le passage d'un formulaire à un autre. Élisabeth avait en effet commencé sa promesse en suivant le formulaire établi par le chapitre général et confirmé par Honorius III, que nous avons rappelé plus haut et qui, dans sa sécheresse, indiquait bien toutes les limites apportées au contrôle de l'ordinaire. En revanche, la fin du texte suit pour l'essentiel la formule utilisée à la même époque par d'autres abbés du même diocèse d'Orléans, qui insistait au contraire sur les liens de maternité et de paternité entre l'église cathédrale, son prélat, l'abbaye et son supérieur [2] :

> Moi, untel, ordonné abbé de Saint-..., promets l'obéissance, le respect et la soumission à cette sainte mère l'église d'Orléans et à toi untel, évêque, et à tes successeurs qui te remplaceront, et j'ai signé de ma main sur cet autel. +.

Il semble donc bien que l'abbesse Élisabeth tenta de prononcer — ou tout au moins de porter par écrit dans le pontifical — une promesse de type cistercien, à la fois pour secouer quelque peu la tutelle de la cathédrale qui avait fortement encadré les premières décennies de Voisins, notamment sous Manassés de Seignelay (1207-1221) et Guillaume (1221-1234), et pour réaffirmer son appartenance à un ordre dont son monastère avait été menacé d'exclusion en 1244 [3]. Elle ne put cependant mener son projet à son terme ; l'évêque et les représentants du chapitre l'empêchèrent très certainement d'arriver à la clausule *salvo ordine nostro* et l'obligèrent à mentionner sa soumission à l'égard non seulement du prélat, mais de l'église cathédrale. Élisabeth répliqua par un nouvel acte de désobéissance : au lieu de terminer par le verbe coutumier, firmare, elle se contenta de *subscribere*, qu'il faudrait peut-être traduire simplement par « mettre par écrit ». Elle exprima ainsi clairement son refus d'adhérer à un engagement ainsi extorqué ; pour bien le signifier, elle n'apposa pas de croix à la suite de son texte, le privant de toute valeur juridique [4].

1. Ces mots sont biffés dans le manuscrit.
2. Voici par exemple le texte de la profession d'Adam, élu supérieur de Saint-Maximin en 1256 : « *Ego Adam, ecclesie Sancti Maximini Aurelianensis ordinatus abbas, promitto obedientiam, reuerentiam et subiectionem huic sancte matri ecclesie Aurelianensi et tibi, reuerende pater [*sic*] Guillerme episcopetuisque successoribus canonice substituendis et propria manu super hoc altare firmo* ». + (*ibid.*)
3. Canivez J.-M., *éd. cit.*, t. 2, p. 281, nº 37.
4. Il est possible qu'Élisabeth ait été bénie précédemment par un autre évêque et n'ait donc pas risqué grand-chose.

Un tel exemple aura montré, du moins je l'espère, tout l'intérêt qu'il y a à se pencher sur le détail de sources réputées stéréotypées. On ne peut à cet égard que regretter que trop d'éditions ou de catalogues abrègent ce type de textes sans prendre garde à leur richesse. Stéréotypées, elles le sont en effet, mais à la manière des rites et des mythes, avec une gamme de variations qui permettent parfois d'en saisir le sens de manière plus précise et surtout de mieux connaître les pratiques — alors que l'histoire des institutions religieuses s'est trop souvent contentée de compiler quelques sources réglementaires sans s'interroger sur leur application.

# Le serment au pape. Rites de soumission et ordre politique dans les terres de l'Église (XIIIe - XIVe siècles)

*Armand* Jamme
*Chargé de recherche au C.N.R.S.*

*Est enim juramentum fidelitatis et fidelitas ista quedam obedientiaria servitus*

Baldo degli Ubaldi, Consilia, V, 409

Instrument imbriqué dans « les sphères du politique et du religieux », le serment, contrôlé par l'Église, serait devenu selon Paolo Prodi, « le pilastre de sa hiérarchie », « le collant institutionnel par excellence ». De fait, tout en affirmant son pouvoir absolu de juger de la validité et de la licéité du serment, de sanctionner le parjure, de convalider des serments collectifs donnant naissance à de nouvelles formes de souveraineté, la papauté a généralisé son utilisation à des fins propres, d'abord pour discipliner l'institution ecclésiale et la curie, ensuite pour accroître sa domination dans et hors des terres de l'Église[1]. En procédant ainsi, elle s'inscrivait à l'évidence dans un long processus de politisation de ses structures.

Quatre figures politiques souscrivent un tel engagement dans les terres de l'Église : les officiers du pape, dont le service reposait sur des conventions précises[2] ; les vassaux nobles, qui faisaient également hommage en des formes singulières, parfois minutieusement décrites[3] ; les communes sujettes, qui proclamaient

1. Voir P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, 1992, p. 105-225.

2. Ermini G., « I rettori provinciali dello Stato della Chiesa da Innocenzo III all'Albornoz », *Rivista di storia e diritto italiano*, 4, 1931, p. 48-54 ; D. Segoloni, « Per la storia dello Stato della Chiesa nel secolo XIII », *VI convegno di studi umbri*, 1971 p. 771-801, ici p. 775-777.

3. En Italie centrale, l'insertion de l'aristocratie est un phénomène « ponctuel », rural et montagnard et sa structuration féodale tardive (S. Carocci, « Feudo, vassallaggi e potere papale nello Stato della Chiesa (metà XI sec. - inizio XIII sec.) », *Le fief dans tous ses états*, Toulouse-Conques, juillet 1998, en cours d'éd. dans *Cahiers de Conques*, notes 61-62).

leur fidélité par la voix de leurs représentants, procureurs ou syndics[1] ; enfin, le peuple, épisodiquement convié à manifester sa soumission. Ce dernier seul retiendra ici mon attention.

Les serments des sujets s'inscrivent à première vue dans une conception de la souveraineté et un ordre politico-religieux qui assignent une grande importance au lien direct entre gouvernés et gouvernants. La forte hiérarchisation de la société médiévale ne nécessite pas la réception fréquente des serments de fidélité des populations. Le fait de recevoir le serment de plusieurs centaines, voire de milliers de personnes à une époque donnée peut donc être considéré comme un acte de relégitimation, de refondation de l'autorité, qui à cette occasion réexamine, corrige les modes de liaisons et de subordination des sujets, en vue d'un programme politique précis.

Les références à ces pratiques, les formules utilisées, les procès-verbaux de réception ne sont pas très nombreux. Ils concernent essentiellement les XIIIe et XIVe siècles, période pendant laquelle s'élaborent diverses formes d'autorité sur un territoire pontifical en construction[2]. Ces actes sont parfois conservés à la fois dans les archives communales et dans les archives de la papauté[3]. Chancellerie et Chambre apostolique — cette dernière étant responsable de la gestion des terres de l'Église — ont multiplié les copies de ces actes singuliers. Toutefois l'ensemble des recherches effectuées sur ces deux siècles[4] met indiscutablement en relief la pre-

1. La définition du statut juridique des sujets du pape passe par la distinction entre les terres *immediate ou nullo medio subiecti* et les autres, placées sous l'autorité d'un seigneur ou d'une commune et donc dites *terrae mediate subiectae* (G. Ermini, « Caratteri della sovranità temporale dei papi nei secoli XIII e XIV », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte — Kanonistische Abteilung*, 27, 1938, p. 315-347). La distinction théorique entre des terres *in demaneo* et des terres *in demaneo et dominio* (*demaneum* indiquant la souveraineté, *dominium* la seigneurie) proposée par le même G. Ermini a toutefois été contestée par D. Waley et E. Petrucci (« Innocenzo III e i comuni dello Stato della Chiesa. Il potere centrale », p. 91-135, p. 111-112, n. 63).

2. Voir D. Waley, *Lo Stato papale dal periodo feudale a Martino V*, *Comuni e Signorie nell'Italia nordorientale e centrale : Lazio, Umbria e Marche*, vol. VII-2 de la *Storia d'Italia*, éd. G. Galasso, Turin, 1987.

3. Ainsi le texte du serment prêté par les représentants de 24 villes du Duché de Spolète et du Patrimoine de Saint-Pierre en 1236 figure dans le *Liber censuum de l'Église romaine* (éd. P. Fabre et L. Duchesne, Paris, 1910, vol. I, 481) et dans les archives pérugines (*Codice diplomatico del comune di Perugia*, p. 335-337). De tels actes étaient en effet rédigés en double exemplaire : des lettres du 1 juillet 1355 ordonnent au commissaire du cardinal Albornoz de dresser un instrument notarié, dont il enverra copie au légat dans le mois qui suivra la clôture de sa mission (*Documenti inediti...*, voir *infra*, p. 67). Diverses communes ont conservé le compte-rendu de ces opérations : voir les documents découverts à Cingoli, San Severino, Fermo et Ripatransone par J. Glénisson et G. Mollat (*Correspondance des légats et vicaires-généraux. Gil Albornoz et Androuin de la Roche (1353-1367)*, Paris, 1964, nº 203, 205, 268, 278).

4. On a dépouillé tous les index thématiques des registres de lettres pontificales des XIIIe et XIVe siècles inventoriées sous les auspices de l'École française de Rome (le travail réalisé par É. Berger sur les lettres d'Innocent IV étant fondamental), et interrogé le CD *ut per litteras apostolicas* grâce à J. Mathieu que je remercie. J'ai consulté en outre le *Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctae Sedis*, d'A. Theiner, vol. 1 et 2, Rome, 1862, et les documents relatifs aux légations albornoziennes (voir notes *infra*).

mière légation albornozienne (1353-1357), ne serait-ce que parce qu'un important recueil de serments, somptueusement décoré, a été confectionné à cette époque.

On examinera d'abord quelles méthodes ont été mises en œuvre pour recevoir les serments de fidélité des sujets à l'âge albornozien. Afin de mieux apprécier la portée de ce qui fut alors accompli, il a paru indispensable de les confronter ensuite aux pratiques antérieures. À quelles fins organiser de telles cérémonies ? Légitimer l'autorité, relier les masses au pouvoir, susciter le consensus ou discipliner les populations ? Le serment et son utilisation s'inscrivent à l'évidence dans une réflexion sur les choix politiques faits par la curie et ses représentants dans le domaine temporel.

## Les serments de fidélité albornoziens (1354-1357)

Les diverses campagnes militaires du cardinal légat Gil Alvarez de Albornoz rétablirent dans les terres de l'Église une autorité pontificale, considérablement amoindrie par les entreprises de l'empereur Louis de Bavière et le développement des « tyrannies ». Ses conquêtes furent parfois sanctionnées par la réception des serments de fidélité des populations révoltées. On a conservé pour le Patrimoine de Saint-Pierre et pour la Marche d'Ancône, une trace, quoique très inégale, de cette activité [1]. L'œuvre réalisée entre le 1 mars 1355 et le 11 avril 1357 sur le versant adriatique de l'État a été collationnée dans un bel ouvrage intitulé *Registrum recognitionum et juramentorum fidelitatis civitatum ad Innocentium VI* [2]. Préparé en hâte, ce livre embelli de deux miniatures n'est sans doute pas exhaustif en ce qui concerne la réception des serments [3]. Il eut toutefois un grand rôle politique. Exposé devant les représentants des communes, des seigneurs et du clergé de la province réunis en parlement à Fano, il démontrait que les droits et l'autorité du Saint-Siège étaient reconnus par les sujets du pape. L'ouvrage justifiait ainsi l'œuvre législative qui allait s'accomplir. C'est en effet lors du parlement de Fano, que furent proclamées les constitutions qui règleront le fonctionnement administratif et judiciaire de la Marche d'Ancône d'abord, de toutes les provinces de l'État ensuite, jusqu'à la conquête napoléonienne. Le 29 avril 1357, à Fano, tout un milieu politique fut réuni dans et autour d'un livre orné, qui devait servir de fondement à une nouvelle réalité administrative. Mais revenons aux serments eux-mêmes.

1. Battelli G., « Le raccolte documentarie del cardinale Albornoz sulla pacificazione delle terre della Chiesa », dans *El cardenal Albornoz y el Colegio de Espana*, éd. E. Verdera Y Tuells, vol. 1, *Studia Albornotiana*, nº XI, Bologne, 1972, p. 523-567, repris dans *Scritti scelti. Codici-Documenti-Archivi*, Rome, 1975, p. 463-507.

2. Archivio Segreto Vaticano, Armadio [désormais abrégé A.S.V., Arm.] XXXV, nº 20. Il a fait l'objet d'une édition partielle sous les auspices de l'Accademia di conferenze storico-giuridiche : *Documenti inediti tratti del Regestrum recognitionum et juramentorum fidelitatis civitatum sub Innocentio VI*, Rome, 1887 ; G. Battelli (*op. cit.*, p. 529-535) en a fait l'analyse diplomatique.

3. Ainsi, le serment de fidélité du procureur de Rimini, effectué le 2 juillet 1355, de même que la commission donnée le 9 février 1356 à l'évêque de Fermo d'absoudre les gens de Ripatransone, ne figurent curieusement pas dans le *Registrum* (J. Glénisson et G. Mollat, *op. cit.*, nº 212, 278).

Lorsqu'il envoya ses commissaires recevoir les serments de fidélité des sujets, Albornoz ne fit que se conformer au mandat apostolique du 19 août 1353, qui lui donnait pouvoir de remettre les peines spirituelles et temporelles encourues, de suspendre l'interdit et d'absoudre de l'excommunication, les clercs et les laïcs qui, reconnaissant s'être révoltés contre l'Église, voulaient revenir à l'obéissance [1]. Quelques communes autorisèrent d'ailleurs leurs représentants à reconnaître devant lui s'être rebellées contre les officiers pontificaux, les constitutions apostoliques, le droit commun et le devoir de fidélité auxquelles elles se disaient astreintes [2]. La prestation du serment de fidélité constituait un acte juridique majeur, qui entrait dans le cadre d'une procédure canonique. Il avait une fonction à la fois repentante et promissoire, puisque l'assermenté reniait officiellement son attitude passée, en s'engageant à demeurer fidèle et obéissant à l'avenir. Dans ces conditions, et conformément au message du Christ, le vicaire général en Italie du souverain pontife se devait de pardonner aux populations leurs errements de naguère.

Les formules utilisées sont connues. Elles sont fréquemment annexées aux lettres de commission délivrées par le légat à ses représentants. Les habitants devaient jurer d'être dorénavant fidèles et dévoués à la Sainte Église, au pape et à ses frères, les cardinaux ; ils juraient pour eux-mêmes et leurs descendants de persister dans cette *fidelitas, devotio, reverentia et obedientia* à l'Église, au pape et à ses successeurs, au Sacré Collège, au cardinal légat en Italie et à tous les autres pasteurs et officiers de l'Église, de maintenir, garder, sauvegarder leur terre *ad honorem, statum, fidelitatem, devotionem, reverentiam et obedientiam ecclesie*, de tenir pour amis et ennemis ceux de l'Église, de faire paix, guerre et chevauchées sur volonté de l'Église, de ne participer à aucun conseil, assemblée au cours de laquelle on envisagerait de donner à un empereur, roi, duc, comte, baron, noble, puissant, commune ou université le gouvernement ou un office de gouvernement sans l'assentiment des officiers du pape, de s'opposer et de révéler tout conseil, traité, congrégation, rassemblement, assemblée secrète ou publique où l'on traiterait contre l'honneur et l'état de l'Église, du pape, des cardinaux et de ses officiers [3].

Conditionnées par les pratiques et le vocabulaire de la féodalité, les formules albornoziennes sont très proches de celles utilisées lors de l'annexion du Venaissin

1. *Innocent VI (1352-1362). Lettres secrètes et curiales*, éd. P. Gasnault, M.-H. Laurent, N. Gotteri, Paris-Rome, 1959, nº 516.

2. *Documenti inediti...*, p. 67.

3. On repère toutefois des différences mineures entre les formules collationnées dans le registre coté, Arm. XXXV, nº 14, fol. 99 (serment des habitants de Toscanella) et dans le *Registrum* aux fol. 22v-23v (serment des Anconitains, éd. A. Theiner, *op. cit.*, II, p. 329, nº 319), fol. 112v-113 (serment des Ascolans), fol. 136v-137v (serment des habitants de Fermo), fol. 188 et v (serment de ceux de Fano et de son comté), fol. 239-240 (serment des habitants de Macerata) ; quant au serment des habitants de San Severino, il figure parmi les *Documenti inediti...*, p. 72-73.

en 1274[1] et de la Romagne en 1278[2]. On note certes au XIVe siècle une tendance à l'allongement du texte. La multiplication des termes, la redondance de l'exposé répondent au souci d'énoncer le plus clairement possible ce à quoi s'engage l'assermenté : tout parjure, en effet, était passible de lourdes peines spirituelles et temporelles et voyait ses biens confisqués par la Chambre apostolique. Il n'empêche que les différences avec les textes utilisés en 1274 et 1278 sont mineures en ce qui concerne le sens.

Or les formules utilisées au XIIIe siècle dans le cadre d'une procédure d'absolution ou de levée de l'interdit consécutive à une rébellion sont nettement plus courtes. En 1237, par exemple, pour obtenir leur absolution, les citoyens de Todi durent jurer individuellement sur l'évangile *stare universis et singulis mandatis domini pape super excommunicatione in me et commune meum mandato ipsius facta et promulgata*, d'accepter les peines imposées par ses envoyés et légats et d'obtempérer à tout ce qui serait ordonné soit à lui, soit à la commune. Il devait promettre, *bona fide*, d'être au service de tout cela[3]. On ne donne pas ici une définition claire de la fidélité. On n'évoque pas les valeurs actives qui figurent dans les formules en usage pendant la légation albornozienne. On se contente d'insister sur le devoir d'obéissance aux ordres du pape et de ses officiers.

Il est donc nécessaire d'examiner les conditions dans lesquelles le serment de fidélité des sujets est exigé par le pouvoir au cours du XIIIe siècle pour comprendre dans quelles perspectives s'inscrivent les pratiques albornoziennes.

## Le serment et son utilisation au XIIIe siècle

Le pape sollicite ou impose à ses sujets de lui prêter serment dans quatre circonstances particulières :

- l'intégration de nouveaux territoires au domaine sur lequel s'étend le double pouvoir du souverain pontife — une pratique qui fait référence à des usages anciens, remontant au moins à l'époque carolingienne. Elle est l'apanage de tous les princes qui souhaitent créer un lien de subordination et surtout légitimer leur puissance par un acte solennel.
- l'achat, la fondation ou la reconnaissance par la papauté d'un nouveau castrum ou d'une nouvelle entité territoriale[4]. En 1265 par exemple, lorsque le

1. Bibliothèque Inghimbertine de Carpentras, Ms. 1728, fol. 23v-24 : *Forma juramenti qualiter juraverunt homines terrae Venaissini* ; éd. A. et F. Saurel, *Histoire de la ville de Malaucène*, 2. vol., Avignon-Marseille, 1883, II, p. XIV.

2. Durand G., *Speculum iuris*, 2 vol., éd. Filippo Tinghi, 1577, Lyon, vol. I, L. IV, III, de fed., § 2, n. 72-74, p. 149 verso ; éd. G. Fasoli, « La pace del 1279 tra i partiti bolognesi », *Archivio storico italiano*, 91, 1933, p. 49-75, 68-9.

3. *Les Registres de Grégoire IX (1227-1241)*, éd. L. Auvray, S. Clémencet, L. Carolus-Barré, Paris, 1890-1955, nº 3840.

4. Ainsi lors de la vente d'Ariccia à l'Église par les Malabranca (*Liber censuum...*, p. 455-456, nº 203). Plus généralement, tout immigrant devait prêter serment de fidélité au seigneur comme le précisent les statuts communaux (É. Hubert, « Considérations sur la propriété immobilière dans les villages du

cardinal recteur de la Marche d'Ancône et du Duché de Spolète concédait au nouveau château d'Amandola dans le diocèse de Fermo, le droit de se définir comme *communantia*, avec obligation de participer au parlement, de répondre aux semonces militaires et de payer le cens annuel, il exigeait au préalable que les habitants aient prêté serment de fidélité [1]. D'une certaine manière, puisqu'il s'agit encore de l'entrée d'une communauté sous la domination pontificale, ce cas de figure était analogue au précédent.

– l'entrée en charge d'un officier de haut rang dans une des provinces de l'Église. Guillaume Durand, qui gouverna le Patrimoine de Saint-Pierre et la Romagne, précise dans le *Speculum juris* que le recteur recevait le serment des habitants des petites communautés, mais se contentait de celui des représentants des grandes communes, lors de la réunion du parlement provincial et chaque fois qu'il pénétrait dans une cité. L'arrivée du recteur était donc l'occasion de rappeler aux populations ce qu'était la fidélité : Guillaume Durand utilisa en effet pendant son rectorat dans le Patrimoine un texte voisin de celui en usage lors de l'annexion de la Romagne [2].
– enfin, la levée de l'interdit ou d'une sentence d'excommunication consécutive à une révolte. On a donné l'analyse du texte utilisé à Todi en 1237. Il insiste sur le devoir d'obéissance. Guy de Pileo, chapelain pontifical, archidiacre de Soissons et recteur du Patrimoine, imposa, toujours à Todi, du 1 janvier au 3 février 1277 un texte différent. Les habitants durent reconnaître relever du Patrimoine de Saint-Pierre, s'engagèrent à obéir au recteur, à ses successeurs et à tous les ordres du pape et de ses envoyés, *pro pace et bono statu comunis* [3]. Dans ce cas précis, le serment est destiné à garantir le fonctionnement politico-administratif d'une circonscription. Face à une commune qui estime relever directement du pape et ne reconnaît pas son autorité, le serment est au service de l'administration provinciale.

On peut donc avancer — autant que l'on puisse en juger, dans la mesure où toutes les formules en usage n'ont pas été conservées — que le pouvoir puise dans deux familles de textes pour recevoir le serment de ses sujets : un texte long et précis qui entre dans le cadre d'une procédure d'annexion de nouveaux espaces au

Latium au Moyen Âge », *Le village méditerranéen et son environnement. Études offertes à J.-M. Pesez*, Paris, 1998, p. 131-144, note 11.

1. Ferranti P., *Memorie storiche della città di Amandola*, Ascoli, 1891, reéd. 1985, Ripatransone, vol. II, p. 40-2.

2. *Speculum iuris*, p. 149 v. Sur Guillaume Durand, M. Dykmans, « Notes autobiographiques de Guillaume Durand le spéculateur », *Ius populi, Miscellanea in honorem Raymundi Bigador*, Roma, 1972, vol. 1, p. 119-142 et la notice de J. Gaudemet, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1993, 42, p. 82-87 ; voir également G. Ermini, « I rettori provinciali... », p. 55-59 et *I parlamenti dello Stato della Chiesa dalle origine al periodo albornoziano*, Rome, 1930, p. 82-88.

3. Copie d'un instrument trouvé par le trésorier du Patrimoine, Pierre d'Artitz (1326-1331), dans la bibliothèque de l'église Saint-François d'Assise (A.S.V., Arm. XXXV 14, fol. 65-66v, 71v-75, 83-85 ; éd. partielle A. Theiner, *op. cit.*, I, nº 317).

domaine de l'Église et d'entrée en charge de nouveaux officiers locaux ; une formule courte, insistant sur le devoir d'obéissance, qui entre dans le cadre d'une procédure d'absolution de peines infligées ou encourues. La première formule semble être utilisée dans des circonstances politiques normales, ordinaires, tandis que la seconde semble spécifiquement dévolue à des circonstances plus ou moins exceptionnelles, impliquant une rébellion.

Il reste à examiner comment, d'un point de vue technique, ces serments pouvaient être reçus.

## L'allégeance des sujets

Si Innocent III, on le sait, a vu dans le serment de fidélité l'acte public solennel de soumission des communes à l'Église, il ne semble pas avoir été en mesure de recevoir le serment de tous ses sujets [1]. Les grandes communes négocièrent souvent les termes de leur allégeance. Aux serments que ses successeurs sollicitèrent, les représentants des communes ajoutèrent souvent une *protestatio*, qui soumettait en substance leur engagement aux droits et privilèges de la commune [2]. Bref, au moment où elles entrèrent dans le domaine de l'Église, les cités conservèrent le droit de tenir en sujétion un territoire plus ou moins étendu sur lequel se développait une toile complexe et mouvante de pactes bilatéraux et de serments de fidélité. Existait donc dès l'origine entre communes et pouvoir une opposition structurelle pour le contrôle du serment de fidélité des populations [3].

Si la prise de possession des provinces centrales (Patrimoine de Saint-Pierre, Duché de Spolète et Marche d'Ancône) est assez mal documentée, en revanche le rattachement plus tardif du Venaissin et de la Romagne permet de mesurer la diversité des procédures mises en œuvre dans ces occasions. L'annexion du Venaissin est un modèle d'ordre et d'équilibre. Les prélats, nobles, comtes, barons, chevaliers, communautés, universités et personnes singulières furent convoqués en

1. Une lettre de 1198 le réclame avec insistance à Città di Castello : tous les citoyens, individuellement, devaient l'effectuer dans les mains des représentants pontificaux, le serment des consuls n'étant pas aux yeux du pontife « suffisant » (*Patrologie latine*, I, nº 369, p. 561-2). Les termes de la sujétion sont définis dans une série de bulles adressées à diverses cités de la Marche. Le serment de ces communes devait être renouvelé tous les dix ans (E. Petrucci, « Innocenzo III e i comuni... », p. 113-114).

2. A. Bartoli Langeli a pu observer par exemple que le texte du serment prêté par les représentants de Pérouse en 1236, collationné dans le *Liber censuum* (I, 481) ne prenait pas en considération la clause finale qui figurait dans le même texte conservé dans les archives pérugines (*Codice diplomatico del comune di Perugia*, p. 335-337).

3. Voir par exemple sur les serments à la commune dominante J.-C. Maire Vigueur, « L'expansion de Spolète au XIIIe siècle », *Structures féodales et féodalismes dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Parsi, 1980, p. 433, note 15. En 1292, Spolète protesta contre le fait que le recteur avait appelé au parlement les représentants de Cerreto, un château *suppositus* à Spolète, dont le procureur prétendait représenter également Cerreto, *membro et subdito communis Spoleti*. Le procureur de Spolète demanda que le serment de fidélité du procureur de Cerreto soit révoqué par le recteur (A. Sansi, *Storia del comune di Spoleto dal secolo XII al XVII*, Foligno, 1879, rééd. 2 vol., Pérouse, 1972, I, p. 124).

parlement à Sorgues par le sénéchal de Beaucaire, le 27 janvier 1274. Les commissaires de Grégoire X, son camérier et l'archevêque d'Arles, y firent lecture de la lettre pontificale par laquelle l'Église en vertu de ses droits prenait possession du Comtat. Au nom du roi de France, le sénéchal de Beaucaire céda châteaux, villes et bourgs du Venaissin à l'Église, releva les habitants de leur serment et leur ordonna d'obéir au pape et à ses officiers. Le jour même, les habitants de Sorgues nommés dans le procès-verbal dressé sur l'ordre des commissaires, prêtèrent serment. Puis, les commissaires se dirigèrent ves les autres centres de la province pour recevoir les serments des nobles et des communautés, accomplissant une tournée qui s'étendit jusqu'au 15 février 1274, soit une vingtaine de jours [1]. Bref, lors de l'annexion du Venaissin, la transmission juridique de la souveraineté précède et justifie la prestation des serments de fidélité au pape et à l'Église, l'adhésion du milieu politique local et des populations étant, au fond, acquise.

Il en va tout autrement en Romagne, où ligues guelfe et gibeline d'égales puissances s'opposaient en des conflits meurtriers et stériles [2]. L'annexion de la province ne se résumait pas à une question technique de transfert de souveraineté et de fidélités. Dès que Rodolphe de Habsbourg eut déclaré caducs, en juin 1278, les serments de fidélité qu'il avait précédemment reçus, Nicolas III envoya sur place ses commissaires chargés d'une double mission : recueillir les serments des syndics des communautés et des barons et des habitants âgés de plus de 14 ans et engager simultanément les pouvoirs, nobles et communes, à envoyer leurs représentants à la curie. On distingua donc très nettement la fidélité des sujets de la définition politique et fiscale de la sujétion. La campagne de réception des serments se fit en hâte, sans doute pour amener l'empereur à céder officiellement la province au pape [3], mais aussi afin d'obtenir l'allégeance des populations avant que la structure administrative et juridique de la province ne fût définie. Et pour cause, le 29 juillet, à Viterbe, les représentants de Bologne, qui offraient au pape le livre de leurs privilèges, ne reconnaissaient que la haute souveraineté de l'Église [4] ; et lors de la réunion du premier parlement provincial, le 1 décembre 1278, les procureurs de Rimini et de Bologne élevèrent une protestation solennelle, qui soumettait le serment qu'ils venaient de prêter aux droits et privilèges de leur commune [5]. On peut aisément concevoir que la portée de tels engagements, dans ces conditions, ait été quelque peu limitée.

1. Copie, exécutée en 1784 par des notaires du Comtat d'après une copie attestée conforme par le vice-préfet des Archives du Vatican, le 22 juillet 1690, du procès-verbal de la prise de possession du Venaissin (B.M. Carpentras, Ms. n° 1728, fol. 21-41).

2. Voir A. Vasina, *I Romagnoli fra autonomie cittadine ed accentramento papale nell'età di Dante*, Florence, 1965 et D. Waley, *Lo Stato papale...*, cité à la note 5.

3. Ce qu'il ne fit qu'en mars 1279.

4. Fasoli G., « La pace del 1279... », p. 52.

5. Waley D., *The papal State in the Thirteenth Century*, Londres, 1961, p. 195-196.

Des listes d'assermentés, peu développées, ont été conservées pour les communautés du Comtat Venaissin [1] ; en revanche aucun document ne permet de mesurer l'impact de la mission des envoyés de Nicolas III en Romagne. On le sait, la souveraineté pontificale est souvent définie, en écho aux paroles de Jésus-Christ rapportées par saint Mathieu, comme un joug suave et léger ; elle est dispensatrice de liberté [2]. Les lettres de nomination des agents du pouvoir précisent que le gouvernement pontifical est celui qui crée l'harmonie, car il est facteur d'équilibre, de paix, de cohésion et d'aides mutuelles entre tous les sujets [3]. Les canonistes ont, par ailleurs, démontré que le serment contraint ne pouvait être considéré comme valide ; et l'Église a fustigé et combattu les méthodes de soumission brutale et d'« extorsion » de la fidélité pratiquées en Italie par les Gibelins [4]. Bref, les serments prêtés individuellement par les sujets du pape lors de l'annexion de nouvelles terres le furent librement. Lorsque Clément V eut accédé à la supplique de Ferrare qui le priait d'assumer la seigneurie directe de la ville, son représentant, Arnaud de Pellegrue, reçut *pro bono et pacifico statu civitatis* le serment de fidélité de près de 3 500 citoyens et forains habitants dans la ville, qui se présentèrent spontanément devant lui entre le 5 et le 28 mars 1310 [5]. Si les assermentés obéirent à une contrainte, elle fut davantage de nature sociale, liée aux choix de leurs patrons, à la pression d'une opinion publique ou d'un parti politique, plutôt qu'à une contrainte du pouvoir qui les accueillit avec bienveillance. Bartolomeo Fontana, qui étudia en 1879 la dédition de Ferrare, observa justement cette entreprise même si son analyse repose sur un anachronisme. Il considéra en effet que la papauté avait organisé un plébiscite [6]. Ce terme, qui renvoie à la notion de suffrage universel, ne convient absolument pas. Il n'empêche que les assermentés ne furent pas contraints de prêter serment au pape et à l'Église.

1. Je remercie Valérie Theis pour cette information. En revanche la copie conservée à la bibliothèque de Carpentras — utilisée par tous les historiens du Comtat Venaissin à commencer par Joseph Fornery (*Histoire du Comté Venaissin et de la ville d'Avignon*, Avignon, 1909, rééd. 3 vol., Marseille, 1982, vol. 1, p. 214-219) — même si elle fut authentiquée par de nombreux notaires, ne comprend curieusement que les noms des premiers assermentés. Une fois passées Sorgues (40 noms) et l'Île-sur-Sorgues (36 nobles et 38 *burgenses et probi homines*), le copiste s'est contenté de noter les noms de quelques nobles ou bourgeois, un, deux ou trois par localité, suivis d'un *etc.*

2. Maccarrone M., *Studi su Innocenzo III* (Italia Sacra 17), Padoue, 1972, p. 9-22 ; *Regestum Clementis papae V editum cura et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti*, I-VIII, Rome, 1884-1892, nº 6316.

3. Jamme A., « Natures et fonctions de l'office : le vocabulaire des lettres de nomination aux charges temporelles dans la deuxième moitié du XIVe siècle », A. Jamme et O. Poncet, *Offices et Papauté. Les charges et leurs titulaires (XIVe - XVIIe siècle)*, Collection de l'École française de Rome, 2003.

4. *Les Registres de Grégoire IX...*, nº 1574 ; *Jean XXII (1316-1334), Lettres communes*, éd. G. Mollat, Paris, 1904-1947, nº 8551, lettre au recteur de la Marche, éd. par A. Theiner, *op. cit.*, I, p. 481, nº 643.

5. A.S.V., *Instrumenta Miscellanea* nº 495. Le 18 février 1310 Ferrare avait confirmé les statuts que lui avait concédés le pape ; cet instrument avait été présenté trois jours plus tard à ses représentants (*Ibid.*, nº 491, 493) ; voir sur le gouvernement temporaire de Ferrare par la papauté, G. Soranzo, *La guerra fra Venezia e la Santa Sede per il dominio di Ferrara (1308-1313)*, Città di Castello, 1905.

6. Fontana B., *Documenti vaticani di un plebiscito in Ferrara nel principio del secolo XIV e dell'idea dell'indipendenza italiana nella mente dei romani pontifici*, Ferrare, 1887.

C'est justement parce qu'il était libre que le serment de fidélité avait une grande force juridique. En va-t-il autrement en cas de rébellion ?

## Le disciplinement des sujets

La question de la fidélité et du contrôle du serment était devenu cruciale au cours de la lutte contre Frédéric II. En effet, celui-ci ne se contenta pas d'occuper le Duché de Spolète et la Marche d'Ancône en revendiquant d'anciens droits de l'Empire, il contraignit les hommes de ces territoires, après avoir proclamé sa propre souveraineté alternative sur le serment, à se parjurer. Pendant une trentaine d'années, barons et communes changèrent fréquemment de camp, posant le problème de la validité du serment et de la sanction du parjure — ou plutôt, des méthodes à mettre en œuvre pour pardonner aux populations coupables d'avoir suivi les orientations politiques de leurs dirigeants [1]. Il n'est pas certain que le passage dans l'un ou l'autre parti ait provoqué des campagnes antinomiques de réception de serments, manifestant l'adhésion des populations... au soleil ou à la lune ; mais c'est probable, dans la mesure où le serment, joua également un rôle essentiel dans la structure interne de la construction politique frédéricienne [2].

Dans la deuxième moitié du siècle, les objectifs politiques de la papauté se heurtèrent fréquemment aux conceptions autonomistes des villes et de la noblesse [3]. L'interdit et l'excommunication furent largement utilisés pour contraindre les communes à obéir aux décisions pontificales, ou accepter son arbitrage lorsqu'elles étaient en guerre. Le serment devint un des éléments couramment utilisé dans toute procédure canonique conduisant à la levée de l'interdit ou d'une sentence d'excommunication. Le texte insistait, on l'a vu, sur des notions de discipline, d'obéissance presque aveugle aux ordres du pape et de ses représentants, plutôt que sur des notions de dévouement et de service qui structuraient, somme toute, le serment de fidélité « classique ». Il y avait en filigrane une valeur pénale, contritive, voire de pénitence, dans la prestation d'un tel serment, qui précédait l'octroi d'une absolution. S'opérait ainsi un glissement conceptuel fort, puisque derrière cet engagement sans condition d'obéir aux décisions du pape, se profilait un net processus d'absolutisation du pouvoir.

1. Le 13 août 1237, Grégoire IX mandait son chapelain à Todi pour absoudre les citoyens, une fois reçu d'eux le serment d'obéir aux ordres apostoliques (éd. A. Theiner, *op. cit.*, I, p. 109 ; *Les registres de Grégoire IX...*, nº 3839-3841). En revanche, une bulle donnant au cardinal légat, Raniero Capocci, la faculté d'absoudre les Romagnols désireux de revenir dans le giron de l'Église, ne fait pas mention d'un serment préalable de l'impétrant (*Les registres d'Innocent IV...*, nº 4100). Simple omission d'un élément entrant nécessairement dans une procédure courante ?

2. On fait notamment références aux Constitutions de Melfi ; voir, *Federico II e le città italiane*, éd. J.-C. Maire Vigueur, P. Toubert, Palerme, 1994 et *Politica e cultura nell'Italia di Federico II*, éd. S. Gensini, 1986.

3. Waley D., *The papal State in the Thirteenth Century*, Londres, 1961, p. 176-251 ; Pasztor E., « Per la storia dell'amministrazione dello Stato Pontificio sotto Martino IV », dans *Onus Apostolice Sedis. Curia romana e cardinalato nei secoli XI-XV*, Rome, 1999, p. 265-277.

Les méthodes mises en œuvre sont variées. Le 10 mai 1281, Roland Taverna, évêque de Spolète, et Enrico de Fucecchio, évêque de Luni, présentaient au podestat, au capitaine et aux syndics de Viterbe les décisions de Martin IV, relatives aux excès de la commune et aux injures subies par le Sacré Collège (notamment la détention des cardinaux, Matteo et Jordano Orsini). Le 12, conformément aux lettres apostoliques, les deux commissaires leur ordonnaient de nommer par écrit — de manière à ce qu'ils puissent décider librement s'ils étaient idoines pour prêter serment — 100 citoyens, de *melioribus et maioribus* de la cité. Après délibération et convocation des habitants concernés, ceux-ci, représentant à parts égales les quatre quartiers de la ville, prêtèrent serment d'obéir à l'avenir au pape et à l'Église[1]. Le pouvoir s'appuie ici sur les élites, censées canaliser, maîtriser la population. Elles sont les garants de l'obéissance de Viterbe.

L'année suivante, après de nombreuses mais vaines monitions pontificales, Pérouse fut frappée d'interdit par le même Martin IV. Elle avait tenté d'intégrer par les armes Foligno à son district. Vécue comme attentatoire à l'honneur de la commune qui considérait que sa fidélité au pape était une fidélité de confédération et non de soumission — comme l'a très bien écrit Francesco Ciatti en 1638 — la sanction pontificale provoqua des manifestations, au cours desquelles on véhicula ignominieusement par les rues de la ville, les effigies de paille du pape et de deux de ses cardinaux, qui furent, après un tortueux parcours..., brûlées ! Revenue à de meilleurs sentiments, la population réclama l'absolution de ses fautes. En janvier 1284, un commissaire du pape était chargé de recevoir le serment individuel des habitants, qui durent jurer *stare mandatis Ecclesiae*, s'ils voulaient obtenir leur absolution. Rien, toutefois, ne permet d'affirmer que tous les habitants majeurs de 14 ans furent contraints de prêter serment[2].

Il convient de noter que la prestation de ce type de serment, préalable à la levée de l'interdit ou d'une sentence d'excommunication, ne concerne pas uniquement les terres de l'Église, sur lesquelles s'étendait le double pouvoir du pontife. Après plusieurs vaines démarches pour contraindre la population milanaise et les Della Torre, au pouvoir, à recevoir g Ottone Visconti, promu évêque de Milan, Urbain IV lança l'interdit sur la cité. D'après un document notarié de 1266, plus de 2000 chefs de famille milanais, dans leur paroisse d'origine, *iuraverunt ad Sancta Dei Evangelia stare mandatis Summi pontificis et Romane Ecclesie*, pour que celui-ci fût levé[3].

1. Bibliothèque Nationale de France, Ms. Lat. 5155, fol. 90-94.

2. Comme le sous-entend D. Segoloni, « Per la storia... », p. 794. En outre, ils devaient rembourser les dommages de guerre aux Folignati et verser une amende de 40 000 florins d'or à la Chambre apostolique.

3. Ratti A., « A Milano nel 1266 da inedito documento originale dell'Archivio Segreto Vaticano ossia giuramento di obbedienza dei Milanesi alla Santa Sede con duemila e più nomi di cittadini », *Memorie del Regio Istituto Lombardo di scienze, lettere e arti. Classi di scienze storiche e morali*, XVI-XVII, fasc. IV, Milan, 1902.

On ne s'attardera pas sur tous les événements de même nature qui jalonnent la politique italienne des papes de la première moitié du XIVe siècle[1]. Dans ces divers cas, il est beaucoup moins question de fidélité, envisagée dans une acception politique, que d'obéissance à des décisions pontificales de nature temporelle ou spirituelle. Le serment est un acte de soumission qui entre dans un processus de discipline de l'homme, de sa naissance à sa mort. On doit relever le succès de la curie et des canonistes qui ont joué sur l'ambivalence des termes fidélité et fidèles (fidèle au seigneur, fidèle au souverain, fidèle à l'Église) pour mieux faire prévaloir la puissance suprême du pape. Toutefois, même si au cours des XIIIe et XIVe siècles le souverain pontife sollicite de ses sujets deux types d'engagement (un serment promissoire de fidélité et un serment disciplinaire d'obéissance), les deux notions qu'ils recouvrent restent étroitement liées dans les conceptions de la curie, innervée par les réflexions des juristes. Il n'est pas rare de voir employé le terme fidélité, portant les valeurs du vocable obéissance. Le 6 janvier 1263, par exemple, Urbain IV exigeait de Rieti la révocation du podestat qu'elle s'était donné en lui rappelant son devoir de fidélité[2].

## Entre propagande et religion, les usages du serment à l'âge albornozien

Comment dès lors interpréter les vastes campagnes de réception de serments lancées par le cardinal Albornoz ? Simple nécessité d'absoudre des révoltés ou tentative de refondation du pouvoir ?

La première cérémonie de la légation se déroule dans l'église Saint-Pierre de Toscanella, le 4 avril 1354. Le juge provincial, ayant préalablement convoqué le parlement, expose les objectifs de la réunion. Il lit également le texte du serment, qu'il « vulgarise » *de verbo ad verbum*. Puis, il demande à tous ceux qui souhaitent *emologare, ratificare et approbare*, ce qui vient d'être dit, de se lever et à ceux qui le désapprouvent, de rester assis. Tous se lèvent et d'une seule et forte voix crient : *Vivat Eclesia ! Vivat Ecclesia !* Stupéfait peut-être par cet unanimisme si contraire au comportement politique récent de la communauté, le juge réitère sa question. Mais, afin d'être certain que tous l'aient bien comprise, il inverse les termes de la réponse. Tous restent assis. Il les invite en conséquence à traduire leurs vœux par un acte solennel et à se présenter devant Juan Martinez de la Sierra, auditeur du légat, oralement habilité par lui à recevoir les serments. 384 hommes, se déclarant *civis et incola* de Toscanella, *subiectus et peculiaris Patrimonio Ecclesie*, jurent indi-

1. Majocchi R., « L'assoluzione di Pavia dell'interdetto di papa Giovanni XXII », *Archivio storico lombardo*, 24, 1897, p. 43-85 et plus généralement B. Guillemain, « À propos de la politique italienne des papes d'Avignon », *Byzantinische Forschungen*, 12, 1987, p. 635-648. S'agit-il d'une pratique politico-judiciaire typiquement française — ou tout au moins des cercles politiques liés aux Angevins ? C'est possible ; mais une enquête plus approfondie demeure nécessaire pour l'affirmer.

2. *Les registres d'Urbain IV (1261-1264)*, éd. J. Guiraud, S. Clémencet, Paris, 1892-1958, C 148.

viduellement sur l'évangile de demeurer fidèles au pape et à l'Église, avant d'être absous [1].

Dans la mesure où l'opération est réalisée en une seule journée, il est impossible de mesurer les atermoiements, les abstentions, voire les oppositions. La cérémonie a pour objectif de concentrer les opinions favorables autour du représentant du pouvoir. Les suffrages qu'elle réunit fondent le gouvernement de la communauté par le cardinal. L'absolution est utilisée comme une machine à fabriquer le consensus.

Des motivations à la fois religieuses et politiques expliquent la forte affluence que connurent la plupart de ces réunions. Près de 20 000 habitants de la Marche d'Ancône ont prêté serment de fidélité au pape et à l'Église, d'après les documents collationnés dans le *Registrum*, et ce, librement. Ce sont parfois les procureurs des communes qui, venant prêter serment devant lui, sollicitèrent l'envoi d'un commissaire pour accorder individuellement l'absolution à leurs mandants [2]. Bref, des hommes, des femmes, en proie au doute, tourmentés par des péchés enfouis dans leurs consciences, sont à l'origine des serments de fidélité, tout simplement parce qu'ils souhaitaient voir leurs fautes absoutes. C'est probablement pour cette raison, que toutes les communautés ne figurent pas dans ce recueil et que, en partie tout au moins, le nombre d'assermentés varie très fortement d'un centre urbain à l'autre [3].

D'une part, Albornoz n'eut ni le temps, ni la volonté, de mettre en place une administration bureaucratisée de l'absolution qui aurait uniformisé les relations entre gouvernés et gouvernants en imposant à tous les habitants majeurs de quatorze ans un engagement identique ; d'autre part, il souhaitait manifestement conférer à cet acte une valeur plus politique que disciplinaire. Il fit ainsi appel, malgré les fautes et rébellions dont les habitants avaient été déclarés coupables, au serment de fidélité plutôt qu'au serment d'obéissance. Absoudre les populations était l'occasion de leur rappeler leurs devoirs envers le pape et l'Église, tout en présentant ce pouvoir magnanime sous un jour favorable. Mais à regarder de près les formules utilisées, les habitants durent se déclarer sujets et personnes de la province dont ils relevaient. Bref, en quelques mots et bien que le texte emprunte l'essentiel de son contenu au lexique féodo-vassalique, une conception peu contractuelle, mais étatique, moderne du serment de fidélité était officiellement proclamée.

À la fin de ce même volume est annexé un folio daté du 11 décembre 1359. Il révèle que le *Registrum* fut, après le parlement de Fano, utilisé par la cour rectorale de la Marche dans un tout autre esprit. Figure en effet une liste de 64 localités

1. A.S.V., ARM XXXV 14, f°98-100v.

2. Ainsi firent les procureurs de Fano et de Pesaro (J. Glénisson et G. Mollat, *op. cit.*, n° 208, 211, 220, 229).

3. Comme le montre l'inventaire des actes dressé par G. Battelli, *op. cit.* ; le total auquel il parvient est toutefois excessif. On reviendra sur ces questions (motivations des sujets, méthodes mises en œuvre) dans une prochaine étude sur ce registre.

de la province, n'ayant pas prêté serment et devant encore reconnaître qu'elles appartenaient de plein droit à l'Église. Quant à l'analyse qui fut faite des opérations lancées par le cardinal Albornoz dans la Marche, elle est particulièrement instructive : les habitants d'Osimo n'avaient pas reçu l'absolution individuelle ; Montalboddo avait seulement prêté serment de fidélité ; Mondolfo avait rempli ses obligations mais n'avait pas eu l'absolution individuelle des habitants ; Montesanto *solum fecit confessionem et obligationem et iuramentum fidelitatis et non habuit absolutionem singularum personarum et nichil aliud fecit...* [1]. Bref, deux ans à peine après la fin de la campagne de réception des serments, l'administration provinciale de la Marche critiquait sans détour la politique albornozienne, dont elle décrivait le caractère brouillon et l'inachèvement, qui laissaient des populations dans un hiatus juridique troublant et des centaines d'assermentés dans l'attente de leur absolution.

Dès le pontificat d'Innocent III est en germe, une conception étatique, moderne du pouvoir, qui insiste sur un rapport de sujétion et d'obéissance. Comme l'a relevé P. Prodi, la réflexion sur la *plenitudo potestatis* a mis progressivement en crise la théorie contractualiste de l'engagement en faveur d'une conception non conditionnée, hiérarchique, du serment [2]. D'après Bartolo di Sassoferrato, la fidélité contraint les sujets en conscience et en fait à la discipline, permettant ainsi au pouvoir de fixer définitivement ses prérogatives. Il développe d'après Mario Sbriccoli « une sorte de mystique de l'obéissance [3] ». De Pérouse, Bartolo fut très attentif à l'émergence de nouvelles formes d'autorité dans les terres de l'Église et son œuvre est fortement conditionnée par les premiers temps de l'expérience albornozienne [4] ; de là peut-être ces divergences chez les historiens qui voient en lui, un légitimiste favorable à l'empereur ou l'artisan d'un paradigme théorique d'une nouvelle forme de souveraineté [5]. Toutefois, cette « absolutisation de l'obéissance » relevée également par Diego Quaglioni réside davantage dans les textes que dans les pratiques albornoziennes. Le cardinal n'a pas systématisé la réception des serments de fidélité des populations, cet acte relevant d'un cas de conscience individuel. C'est bien plus par le développement du pouvoir d'État, la centralisation du gouvernement des cinq provinces, qu'il mit en place une nouvelle forme d'autorité dans les terres de l'Église.

1. Arm. XXXV, nº 20, fol. 438.
2. Voir P. Prodi, *op. cit.*
3. Sbriccoli M., *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milan, 1974, p. 146.
4. Quaglioni D., *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il De Tyranno di Bartolo di Sassoferrato (1314-1357)*, Florence, 1983.
5. Quaglioni D., « "Fidelitas habet duas habenas". Il fondamento dell'obbligazione politica nelle glosse di Bartolo alle costituzioni pisane di Enrico VII », *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, éd. G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico* 39, Bologne, 1994, p. 381-396, p. 385-387.

Laissons de côté les motivations religieuses de milliers d'assermentés qui vinrent trouver les commissaires du cardinal pour obtenir une absolution pontificale, une question demeure : les habitants prêtèrent-ils serment comme conséquence d'une réalité féodale ou comme membres individuels, actifs d'un organisme politique à dimension territoriale ? En d'autres termes, le vocabulaire cache-t-il, en empruntant nécessairement les mots du langage féodal pour mieux se faire comprendre des populations, une autre réalité ? C'est fort possible. Lorsque vingt-cinq ans plus tard, Baldo affirme que les sujets d'un prince lorsqu'ils lui prêtent serment se comportent comme des acteurs responsables d'un organisme étatique[1], il retranscrit probablement les conceptions qui purent être celles du cardinal Albornoz et des strates dirigeantes. Il est moins certain, comme on a pu le voir, que les sujets aient toujours partagé cet angle d'analyse.

1. *Consiliorum sive Responsiorum*... I, fol. 101v.

# Rites et paroles de la profession solennelle dans l'Ordre des chartreux

*Nathalie* Nabert
*Faculté des Lettres de l'Institut Catholique de Paris*

Dans les *Coutumes de Chartreuse*[1] qu'il rédige entre 1121 et 1128, soit une quarantaine d'années après la fondation de l'Ordre par saint Bruno, Guigues Ier, cinquième prieur de Chartreuse, consacre plusieurs paragraphes au processus de formation et d'intégration des novices moines de chœur destinés à vivre leur consécration religieuse en cellule, les chapitres : 22, 23, 24 et 25 et à celui des frères convers destinés à aider les moines de chœur dans la gestion matérielle du monastère, les chapitres : 73, 74 et 75[2]. Parmi ces indications qui codifient, comme l'indique le mot *Coutumes*, une pratique déjà existante mais dont la tradition s'était transmise oralement, deux chapitres, respectivement les chapitres 23 et 74, reproduisent la formule de profession monastique des moines de chœur, les pères, et des moines convers, les frères. Ces formules sensiblement différentes sont l'aboutissement d'un itinéraire spirituel et d'une codification juridique d'une demande d'engagement solennel devant la communauté. Toujours en vigueur aujourd'hui, mais amputée de sa dernière partie pour celle des frères afin de la rendre semblable presque en tout à celle des pères, suivant un mouvement d'assimilation qui s'est fait au cours des siècles, la profession solennelle des chartreux est le juste équilibre entre les formulations partielles du cénobitisme occidental présentes dans la *Règle* de saint Benoît[3] et la *Règle du Maître*[4] et celles de l'érémitisme, tel que Grimlaïcus pour les reclus et saint Pierre Damien pour les Camaldules les évoquent dans la *Règle des solitaires*[5] et dans Les écrits de Font-Avellane[6]. Le particularisme cartusien est donc présent dans le droit, dans la parole efficace et dans le geste qui accomplit la parole dans l'espace. L'histoire de l'Ordre des chartreux diversifiera

1. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux, Paris, 1984, SC., nº 313.
2. *Idem*, p. 213-221 et p. 279-283.
3. *La vie et la règle de saint Benoît*, traduction de Mère Elisabeth de Solms, Desclée de Brouwer, 1965.
4. Introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, Paris, 1964, SC, nº 105 et 106 2 vol.
5. *Regula Solitariorum* dans la *Patrologie Latine* (*P.L.*), nº 103, col. 574-664.
6. Saint Pierre Damien, *Opusculus*. XV. C. VII, *De servorum disciplina*, *P.L.* 145, col. 342.

la profession avec le temps en profession simple ou temporaire et en profession des rendus laïcs supprimés en 1570 et des donnés apparus sous le généralat de Dom Basile au XIIe siècle et dont le statut temporaire ou perpétuel toujours existant s'est affirmé selon Dom Maurice Laporte : « comme un état religieux propre répondant à la vocation de certaines âmes, pour lesquelles il est l'instrument de sanctification qui leur convient spécifiquement » les conduisant par une « montée lente, régulière, continue, vers la vie religieuse[1]. »

C'est donc à l'origine de la formulation de la profession solennelle des pères et des frères dans les *Coutumes* de Guigues en tant qu'engagement juridique, parole efficace et modalité de désappropriation séculière que nous nous intéresserons dans cette étude.

## Un engagement juridique

La profession solennelle, comme l'indique son étymon : *Professio*, est une déclaration publique et officielle qui engage le contractant devant la communauté. Ni les *Coutumes* de Guigues, ni les textes antérieurs qui les ont influencées ne retiennent l'adjectif solennel introduit tardivement pour différencier les professions simples ou temporaires des professions à vie. Les sources en revanche témoignent de l'originalité du rite cartusien et du substrat juridique qui font entrer la promesse dans un processus de solennisation du don de soi à Dieu à travers une formulation contraignante. L'acte juratoire qui sous-tend la profession s'accompagne dès lors d'un point de vue contractuel visant à garantir juridiquement par un certain nombre d'implications l'efficience de la parole engagée, sans lesquelles elle resterait une simple formule promissoire. Tels sont les deux aspects de l'engagement juridique que nous analyserons.

### *La formulation contraignante*

À la différence de la *Règle* de Saint Benoît qui ne donne pas la formule de profession se contentant d'en évoquer indirectement le contenu : « Celui que l'on va recevoir promettra devant tous, dans l'oratoire, sa stabilité, une vie de vertus monastiques, et l'obéissance, devant Dieu et ses saints pour que si un jour il agissait autrement, il se sache condamné par Celui dont il se moque[2] », les *Coutumes de chartreuse* notent avec grand soin et distinction la profession du novice de chœur et celle du novice convers. Une première comparaison permettra d'en distinguer les termes. Une seconde analyse comparative avec les professions connues à Cluny et à Font-Avellane permettra d'en dessiner les particularismes[3].

1. Dom Maurice Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne*, 7 vol., *In Domo Cartusiae*, 1960-1971. Vol. III, « L'institution des frères en chartreuse », p. 141.

2. *La vie et la Règle de saint Benoît*, *op. cit.*, p. 272.

3. Dom Maurice Laporte a analysé dans le détail les différentes formes de profession en chartreuse ainsi que leurs sources dans : *Aux sources de la vie cartusienne*, *op. cit.*, vol. III pour les frères, les donnés et les rendus, vol. VI et VII pour les pères.

Profession du novice :

> Moi, Frère N..., je promets (*promitto*) la stabilité, l'obéissance et la conversion de mes mœurs, devant Dieu et ses saints, et les reliques de cet ermitage, qui est construit à l'honneur de Dieu et de la Bienheureuse Marie toujours Vierge et de saint Jean-Baptiste, en présence de Dom N..., Prieur.+ [1]

Profession d'un convers :

> Moi, Frère N..., je promets l'obéissance et la conversion de mes mœurs, et la persévérance tous les jours de ma vie dans ce désert, devant Dieu et ses saints, et les reliques de cet ermitage qui est construit à l'honneur de Dieu et de la bienheureuse Marie toujours Vierge et de saint Jean-Baptiste, pour honorer Notre Seigneur Jésus-Christ et pour le salut de mon âme, en présence de Dom N..., prieur. Et si jamais je tente un jour de m'enfuir ou de partir d'ici, il sera permis aux serviteurs de Dieu présents dans cette maison de me rechercher avec la pleine autorité de leur droit, et de me rappeler de force et avec rigueur à leur service.+ [2]

Entre la profession des pères et celle des convers on constate une première différence dans l'ordre des vœux énoncés : celle des pères présente la stabilité, l'obéissance et la conversion des mœurs (*stabilitatem et obedientiam et conversionem morum*) celle des frères suit un ordre sensiblement différent : obéissance, conversion des mœurs et persévérance (*obedientiam et conversionem morum meorum, et perseverantiam).* La stabilité a disparu remplacée par la persévérance à laquelle la profession ajoute l'indice de durée perpétuelle « tous les jours de ma vie » (*omnibus diebus vitae meae)* et la localisation spatiale dans le désert (*in hac heremo)*. Cette différence dans la disposition des mots veut refléter exactement les différences de statut entre moines de chœur, appelés encore moines de cloître, et convers. Les premiers sont stabilisés dans l'enceinte du cloître et de la cellule dont ils ne peuvent sortir sous aucun prétexte, comme le rappelle le chapitre 31 des *Coutumes*, sauf dans les cas prévus ou exceptionnels :

> L'habitant de cette cellule doit veiller avec diligence et sollicitude à ne pas forger ou accepter des occasions d'en sortir, hormis celles qui sont instituées par la règle [3].

Les seconds, par les tâches matérielles qu'ils assument dans le monastère sont conduits à sortir de la cellule et du cloître, la persévérance remplace donc la stabilité, précisée par le terme *heremo* qui indique son accomplissement dans les limites du désert cartusien comprenant les terres autour du monastère. La vigueur du vœux n'en est pas moins grande, mais simplement ajustée à la fonction et à ses obligations qui peuvent conduire le frère à se rendre à l'extérieur, en dehors du domaine monastique. Moins stricte donc que la *stabilitas*, la *perseverantia* tient

1. *Coutumes de chartreuse*, *op. cit.*, ch ; 23, p. 215.
2. *Idem*, ch. 74, p. 281.
3. *Idem*, *op .cit.*, p. 233.

compte de la réalité de l'état de convers et, de ce fait, elle est repoussée en fin d'énumération des vœux communs et définitoires de l'état monastique.

Le développement de la formule chez les frères après l'invocation de Marie et de Jean-Baptiste par : *pro timore domini nostri Jesu Christi, et remedio animae meae* (pour honorer Notre Seigneur Jésus-Christ et pour le salut de mon âme) empruntée aux coutumes de Font-Avellane [1] vient redire l'engagement personnel du convers et l'échange vivifiant qui s'affirme entre le don de soi et le don du salut qui justifie la conversion des mœurs. L'absence de l'oraison sur la cuculle chez les frères, qui caractérise la profession des pères et dans laquelle se manifeste par les paroles le renoncement au monde et le revêtement de la vie divine, se trouve en quelque sorte suppléée par la profession de l'amour de Jésus-Christ et la promesse de la transformation intérieure contenue d'ailleurs dans la plupart des formules monastiques.

La dernière partie de la profession des convers, aujourd'hui disparue, faisant mention de la légitimité « des serviteurs de Dieu » présents dans la maison à venir rechercher les frères en fuite est également similaire à celle de la profession des convers de Font-Avellane. La justification juridique de cette mention peut se fonder sur le fait que la formule de vie monastique des convers chartreux à l'époque de Guigues Ier, réalisée à l'intersection du monde et du cloître, du laïcat du monachat, étant nouvelle, il fallait garantir la juridiction ecclésiastique contre les contestations des seigneurs féodaux [2]. Les laïcs relevant de la juridiction féodale tant qu'ils n'étaient pas considérés comme religieux. Le droit sur la personne et la régulation des conflits trouvent ici leur expression dans la création d'un statut spécifique des convers chartreux non plus considérés comme *fratres exteriores* comme dans les monastères cénobitiques, mais comme frères à part entière faisant profession à l'autel et pour lesquels, disent les *Coutumes*, « on agit presque de la même manière que pour les clercs [3] ».

Il faut adjoindre à cette comparaison des professions entre elles, l'héritage des sources. Malgré l'originalité de sa construction, la profession monastique des chartreux s'inspire des formulations en vigueur au XIIe siècle héritières du schéma descriptif suggéré par la *Règle* de saint Benoît. La profession en usage à Cluny et dans les Ordres dérivés avec quelques variantes, ainsi que la formule avellanite conservée par Pierre Damien pour les convers apparaissent en creux sous la profession cartusienne :

Profession en usage à Cluny :

> Moi frère N. je promets stabilité monastique, conversion de mes mœurs et obéissance selon la Règle de saint Benoît devant Dieu et ses saints dans ce monastère

1. Damien P., *Opusculus* XV.c. VII, *De servorum disciplina*, *P.L.* 145. 342.
2. Cette question a été traitée par Dom Maurice Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne*, *op. cit.*, vol. IV, 1970, p. 921-927.
3. *Coutumes de chartreuse*, *op. cit.*, ch. 73, p. 279.

> qui est construit en l'honneur des bienheureux apôtres Pierre et Paul en présence de Dom N...Abbé [1].

L'examen des deux formules cartusienne et clunisienne montre tout d'abord le déplacement de l'ordre des mots dans le début de l'affirmation avec l'encadrement, dans la version cartusienne, de l'obéissance par les vœux de stabilité et de conversion des mœurs puis la disparition de la mention de l'engagement suivant la Règle de Saint Benoît, *secundum Regulam Sancti Benedicti*, la substitution du terme désert, *heremi*, au terme monastère, *monasterio*, et enfin, l'invocation des reliques, de la bienheureuse Marie toujours vierge et de saint Jean -Baptiste à la place des apôtres Pierre et Paul. Ces différences sensibles indiquent très clairement le démarquage opéré par les chartreux : Le statut d'ermite représenté par le terme *heremi* et l'effacement de la référence à la *Règle* de saint Benoît qui renvoie à une structure législative cénobitique s'affirme. L'identité propre construite autour de l'obéissance jugée fondamentale pour des solitaires et dûment rappelée dans les *Coutumes* au cœur même de l'oraison sur le novice est revendiquée :

> En effet, puisque l'obéissance doit être observée avec un grand zèle par tous ceux qui ont décidé de vivre la vie religieuse, elle doit l'être cependant avec d'autant plus d'amour et d'attention qu'ils ont embrassé une vocation plus stricte et plus austère [2].

Enfin un *propositum* contemplatif et érémitique délimité par la présence sanctifiante des reliques et en référence à Marie et à Jean-Baptiste, l'un et l'autre emblématiques de l'apostolat silencieux et solitaire des chartreux et qui en sont nommément les patrons et les inspirateurs, est élaboré.

Ces remarques permettent de confirmer le caractère propre de la vocation cartusienne et la fonction d'anamnèse des *Coutumes* qui consignent bien une pratique en vigueur, comme le dit le prologue [3] sans se couler entièrement dans le moule de la tradition du monachisme occidental.

L'analyse comparée par ailleurs de la profession des convers chartreux et de celle des convers avellanites qui semble avoir inspiré la première, vient confirmer l'originalité cartusienne.

En effet les deux professions sont semblables sur la plupart des points. Ici on ne se positionne pas par rapport à la tradition cénobitique mais par rapport à l'identité cartusienne, ainsi là ou saint Pierre Damien écrit dans la profession des convers que le désert à été édifié à l'honneur de Dieu et de la Sainte Croix, *Sanctae Crucis*, le convers chartreux tout comme le moine de chœur écrit à « l'honneur de Dieu, de la bienheureuse Marie toujours vierge et de saint Jean-Baptiste ». Proches par l'engagement qu'elles revendiquent d'une vie solitaire en cellule, les deux pro-

1. *Cons. Clun. Lib.* II, *cap.* 27, *P.L.* 149. 713.B.
2. *Coutumes de chartreuse*, *op. cit.*, ch. 25, p. 219.
3. *op. cit.*, p. 157.

fessions n'en sont pas moins distinctes par l'orientation cénobitique de l'une, et érémitique de l'autre, et par les choix spirituels qu'elles ont opérés. Ceux-ci se déployant en Chartreuse autour des figures de Marie et du Précurseur, père des ermites.

Ainsi se crée l'originalité de la formulation contraignante des novices chartreux par assimilation et différenciation des promesses en vigueur au XIIe siècle. C'est aussi dans l'originalité et la novation que s'opérera la garantie juridique.

*La garantie juridique*

La garantie juridique repose en effet sur la convocation des instances qui permettent de renforcer l'engagement par l'acte cérémoniel et de lui donner ainsi sa pleine valeur d'efficacité. Ainsi si la promesse de vœux apparaît tout d'abord dans un rapport duel entre le contractant et Dieu devant lequel il s'engage, elle n'en échappe pas pour autant au caractère triangulaire du serment, contracté devant un tiers[1]. C'est ce rapport triangulaire que nous observerons dans un premier temps. Nous y ajouterons, dans un second temps, l'observation du cérémonial qui vient renforcer la procédure par des conventions extralinguistiques visant à sacraliser la parole par le geste et le franchissement de l'espace consacré.

La profession monastique est l'aboutissement d'un lent processus d'intégration qui commence par la postulation, se poursuit par l'admission dans un temps probatoire, fixé à un an pour les pères : « Lorsqu'il arrive au terme indiqué, après une humble demande en présence de la communauté, il est admis à une probation d'au moins un an[2] » et à un temps indéterminé laissé à la volonté du prieur, pour les frères mais comportant au moins une année[3]. Enfin après une période de formation auprès d'un « ancien », le moine fait sa demande de miséricorde au Chapitre, la *petitio*, afin d'être autorisé à faire profession. Les *Coutumes* utilisent l'expression « être béni », *benedicti debeat institerit*, suivant les anciens usages monastiques, qui des dispositions juridiques très simples prises par saint Benoît pour lier le novice à la communauté, étaient passés à un cérémonial liturgique complexe appelé bénédiction dans les rituels et pontificaux[4]. Les *Coutumes* insistent par ailleurs sur la similitude qui existe entre la profession des pères et celle des frères conduisant à une véritable profession solennelle pour les frères qui ne sera en usage dans les

1. Voir sur cette spécificité du serment chrétien : G. Courtois, « Du désenchantement du monde », *Le serment*, édité par Raymond Verdier, CNRS, 1991, 2 vol., vol. 2, p. 1-33.

2. *Coutumes*, *op. cit.*, ch. 22, p. 213.

3. *Idem*, ch. 73, p. 279.

4. Voir sur cette question et sur la terminologie commune entre les chartreux et l'Ordre de Cluny, notamment tel que le rapporte un moine de Bec, André Wilmart : « Les ouvrages d'un moine de Bec. Un débat sur la profession monastique au XIIe siècle », *Revue Bénédictine*, 1932, Abbaye de Maredsous, Belgique, p. 21-46.

autres Ordres monastiques que plus tardivement au milieu du XIVe siècle pour Cluny[1] et plus tard encore pour Cîteaux.

Dans les étapes de ce rite d'intégration, on constate l'étroite imbrication entre l'engament personnel devant Dieu et sa publication devant la communauté et entre le sacré et le juridique.

La triangulation existe dès l'entrée dans le monastère puisque la demande est soumise à un tiers chargé de dissuader le postulant de s'engager dans une telle voie. Suivant la tradition de la *Règle* de Saint Benoît et de *la Règle du Maître* qui insistent sur cette étape dissuasive le postulant est aimablement éconduit :

> Quand un nouveau venu demande la vie monastique, on ne lui accordera pas une entrée facile.

dit la *Règle* de saint Benoît[2]. *La Règle du Maître* radicalise encore plus le rite du refus :

> Quand une nouvelle recrue venant du siècle se réfugie au monastère pour les services de Dieu et manifeste la volonté de mener une vie religieuse, il ne faut pas s'y fier facilement. L'abbé fera semblant, en paroles seulement, non en fait, de lui refuser le toit du monastère.[3]

Moins fermes en apparence, mais aussi réalistes, les *Coutumes de Chartreuse*, offrent ce miroir de résistance du tiers à l'entrée du novice qui constitue la première épreuve contraignante de l'initiation monastique :

Au novice qui demande la grâce d'entrer, on propose les points durs et austères de la vie qu'il désire embrasser, et on place devant ses yeux, dans la mesure du possible, toute l'humilité et l'aspérité de cette vie[4].

Les étapes qui suivront engageront de la même manière l'autorité du tiers représentée emblématiquement par la communauté qui procède à une véritable adoption du futur profès d'où la pétition devant la communauté et l'affectation d'un ancien pour sa formation. Lors de la profession, le tiers, dans la diversité de la représentation hiérarchique : Dieu, les saints, les reliques, le Prieur et la communauté rassemblée, vient accréditer l'engagement du profès et lui donner son habilitation. Mais c'est dans l'ordre de la sacralité et de l'accomplissement du rituel au cours d'une messe que ce rapport triangulaire prend sa force opérative.

C'est donc au cours d'une messe que la profession du novice est reçue par le prieur et la communauté. Cette profession est écrite par le novice, s'il sait écrire, authentifiant ainsi lui-même la demande juridique qui va transformer toute sa vie.

1. Voir à propos de l'évolution de la formule des frères : Dom Maurice Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne*, *op. cit.*, vol. III, 1960, p. 86-95.

2. *Op. cit.*, ch. LVIII, « Du rite de la réception des frères », p. 271.

3. *La Règle du maître*, texte, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, Paris, 1964, SC, 3 vol., vol. II, nº 106, p. 379.

4. *Coutumes de chartreuse*, *op. cit.*, ch. 22, p. 213.

Quant au frère dont *Les coutumes* laissent à penser qu'il ne sait pas écrire, il substitue à l'acte de rédaction la demande en personne, « de sa propre bouche » disent *Les Coutumes*, à un tiers, d'écrire sa profession qu'il signe de sa propre main d'une croix. Et s'approchant du coin droit de l'autel après l'Évangile et l'offertoire il la fait lire par le diacre en la tenant toujours dans la main, puis la dépose sur l'autel après avoir baisé celui-ci. Ensuite vient l'inclination devant le prêtre pour recevoir la bénédiction. Dans ce cérémonial de la déposition de la cédule sur l'autel commune aux pères et aux convers de façon originale et unique en chartreuse il faut voir autant une théâtralisation de la donation de soi devant la communauté qui légitime la demande de l'impétrant, qu'une caution extralinguistique empruntée à l'espace sacré qui codifie les mouvements. Le geste personnel de l'écriture, de la signature transmet à l'objet par le toucher l'énergie de la personne. Le contact buccal avec l'autel des reliques et de la consécration eucharistique prend à celui-ci la vitalité de sa sacralité étant le lieu pneumatophore de la transformation des espèces. Le code gestuel vient donc garantir l'intention du jureur et manifester dans les attitudes de son corps la performativité de sa parole. Le fait que les *Coutumes* prennent grand soin de détailler le cérémonial de la profession et de noter la ferveur du baiser donné à l'autel prouve le lien étroit qui se noue désormais entre le profès et le lieu de sa profession, le rendant a tout jamais étranger au monde, comme le souligne les *Coutumes* à cette occasion :

> À dater de cet instant, celui qui a été reçu se considère comme étranger à tout ce qui est du monde, au point qu'il n'a plus de pouvoir sans la permission du prieur sur aucune chose absolument, et pas même sur sa propre personne. [1]

## Une parole efficace

Nous venons de le voir le corps jureur sert la parole efficace, mais en quoi celle-ci est-elle un acte de langage ? Et en quoi cet acte réalise-t-il une désappropriation ?

### *Un acte de langage*

Les travaux d'Austin sur la performativité de la langue ont démontré depuis longtemps que la parole qui affirme ou qui engage fait partie de ces séquences linguistiques qui accomplissent l'action au moment de son énonciation [2]. Cet accomplissement prend corps dans le vocabulaire de la promesse : « Je promets, *promitto*, la stabilité, l'obéissance et la conversion de mes mœurs » ou « je promets l'obéissance et la conversion de mes mœurs, et la persévérance tous les jours de ma vie. » Ce vocabulaire modifie le réel instantanément, dans le temps de l'énonciation qui est un présent perfectif contenant son *terminus ad quem.* La valeur

1. *Coutumes*, *op. cit.*, ch. 25, p. 219.
2. Austin J. L., *Quand dire, c'est faire*, Paris Seuil 1970. 1re éd. *How to do things with words*, Oxford, 1962.

énergisante de la promesse dégage le procès perfectif de la durée pour l'accomplir dans l'espace de la profération dont la formulation lapidaire et explicite réalise les conditions linguistiques idéales. Mais parallèlement à cette structure verticale du temps qui provoque l'événement, la promesse solennelle implique la durée, cette clause d'éternité dans laquelle le moine engage la conversion de sa vie. Explicitement mentionnée dans la profession des convers par l'expression : « tous les jours de ma vie » qui vient connoter la notion de persévérance et lui ajouter un trait de durée, elle est implicitement contenue dans le mot « stabilité » de la formule des pères et suggérée dans le verset 116 du psaume 118 répété trois fois après l'offertoire au degré devant l'autel :

> Reçois-moi, Seigneur, selon ta parole et je vivrai, et ne déçois pas mon espérance [1].

La projection dans le futur est bien révélatrice de la solennité de l'acte et de la superposition du temps horizontal de la profession à vie au temps vertical de la parole juratoire.

Parallèlement à la formule par laquelle le moine s'engage devant Dieu et la communauté celle-ci s'engage devant lui par l'oraison. Le novice demande, en effet, cette prière individuellement à chacun en fléchissant les genoux et en disant : *ora pro me pater*. La parole juratoire se double donc d'une parole orante qui fait glisser l'acte juridique dans la sphère du sacré. La bénédiction de la cuculle pour les pères seulement et du profès qui vient conclure la cérémonie achève de tisser les liens mystiques entre le moine, la communauté et le divin. La langue enregistre la performativité des actes accomplis en indiquant le changement instantané de vie à l'aide d'un modalisateur temporel qui opère la séparation entre le temps d'avant la profession et le temps présent :

> À dater de cet instant, celui qui a été reçu se considère comme étranger à tout ce qui est du monde [2].

L'intégration n'est donc réalisée qu'à l'issue de cette ultime phase où celui qui entre dans la communauté s'est dépouillé totalement de son être ancien bien symbolisé en chartreuse par le rite de la dévêture et de la vêture de la cuculle.

## Une désappropriation

Dans la formule de profession la désappropriation est représentée par le vœux d'obéissance que prononcent en second les pères et en premier les frères. L'importance de l'obéissance est rappelée dans le chapitre de l'oraison sur le novice comme une des principales observances cartusiennes et sa place initiale dans la profession des frères, amenés par leur travail à sortir de la clôture indique qu'elle est le vecteur principal de leur sainteté dans leur condition humaine. Après sa profession, le

1. *Coutumes de chartreuse*, *op. cit.*, ch. 23, p. 217.
2. *Idem*, ch. 25, p. 219.

moine a perdu jusqu'au pouvoir sur lui-même puisque tout doit passer par l'autorisation du prieur. Ce dénuement intérieur a été précédé d'un dénuement extérieur matérialisé, au moment de la demande de miséricorde avant la profession, par l'abandon de tous ses biens :

> Après une demande de miséricorde faite de la même manière au chapitre, on lui accorde la libre faculté, ou de se retirer s'il le veut, ou de distribuer tous ses biens, comme il lui plaît et à qui il désire [1].

La dépossession des biens terrestres présente dans la *Règle* de saint Benoît [2] et dans *La Règle du maître* [3], mais sensiblement différente du fait que dans l'Ordre des chartreux les biens ne sont pas attribués au monastère où s'accomplit la profession, est prélude à une dépossession encore plus grande, celle de soi. Le rite de la dévêture de la chape du novice et de la vêture de la cuculle bénie par le prêtre symbolise la transformation opérée par les mots de la profession et la prière de la communauté. L'oraison sur la cuculle signifie la double opération de séparation d'avec le monde et d'union au Christ dans l'humilité et dans l'innocence recouvrée. La cuculle comme la robe de baptême revêt l'éclat de la purification accomplie dans le cadre du noviciat et à travers ce vêtement terrestre, invite le moine à l'imitation de Jésus-Christ :

> Seigneur Jésus-Christ, qui as daigné revêtir le vêtement de notre chair mortelle, nous supplions l'immense abondance de ta générosité, daigne bénir cet habit que les saints pères renonçant au siècle ont décidé de porter en signe d'innocence et d'humilité afin que ton serviteur ici présent, qui s'en servira, mérite de se revêtir de toi, qui vis et règne avec Dieu le Père [4].

Dans la *Règle* de saint Benoît ce sont les habits séculiers qui sont retirés et conservés au vestiaire, mais au XIIe siècle le retrait de la tunique, *tunica* ou de la *cappa*, indiquée dans la *Regula solitarium* de Grimlaïcus [5], comme vêtement du novice pour indiquer le passage à la profession, est généralisé. Comme une nouvelle peau donc, le vêtement revêtu signifie l'entrée dans la vie divine. Au XVIe siècle, Dom Jean-Juste Lansperge, dans une lettre à l'un de ses disciples, évoque la profession solennelle comme l'union sponsale avec Dieu d'une âme misérable nue et pauvre [6].

Au terme de cette étude plusieurs éléments distincts apparaissent.

L'équilibre est maintenu entre la tradition monastique issue de la *Règle* de saint Benoît et le particularisme érémitique présent dans le vocabulaire du désert.

1. *Idem*, ch. 22, p. 215.
2. *Règle de saint Benoît*, *op. cit.*, ch. LVIII., p. 273.
3. *La Règle du Maître*, *op. cit.*, vol. 2, p. 373.
4. *Idem*, ch. 24, p. 217.
5. *P.L.*, nº 103, *op. cit.*
6. Lansperge, *Epistolae paraeneticae ac morales*, dans *Opera omnia*, éd. Montreuil-sur-Mer, t. IV, lettre 22, p. 129.

L'alignement des professions entre les pères et les frères instaure une égalité juridique dans la diversité des charismes.

La stabilisation de la communauté dans le dépouillement de l'obéissance et dans l'imitation de Jésus-Christ auxquels une partie du cérémonial de la vêture réfère ainsi que les deux oraisons sur la cuculle et sur le novice, fixent ainsi, dans le corps mystique du Christ, le sens de la solitude contemplative.

# Vœux et ex-voto dans les récits de miracles des saints anglais du XIe et du XIIe siècle : sens et réalité de l'engagement

*Sarah* Privat-Loze

## Introduction

Le vœu est la première étape d'une « relation d'échange[1] » qui se noue entre le fidèle et le saint dans le processus miraculeux.

Cette sollicitation d'une intervention divine, dont le saint est l'intermédiaire par excellence nous révèle combien l'homme vit son expérience religieuse selon des modalités concrètes faites de gestes et de paroles. Mais aborder et étudier ce temps du vœu c'est tenter de cerner et de saisir ce qui relève du fugace et de l'éphémère.

Les recueils de miracles des saints anglais[2] rédigés du XIe au XIIIe siècle nous livrent cependant le témoignage de ce que sont ces paroles et ces gestes constitutionnels du rite du vœu. Ils évoquent les miracles de 4 figures originales de la sainteté : St Wulfstan, St Gilbert de Sempringham, St William et St Thomas Becket[3]. Ces sources hagiographiques sont des récits didactiques qui définissent des normes et des modèles de pensée, elles ont été décriées dans un ouvrage récent où l'on souligne les limites d'un discours ecclésial qui dilue le réalisme[4]. Ces mises en garde entendues nous amènent à analyser ces sources avec toutes les précautions

1. Formule empruntée à Pierre André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale des XIe et XIIe siècles*, éd. du Cerf, 1985

2. *Vita Wulfstani*, William de Malmesbury, ed. Darlington, P.R, Camden soc., 3dxl.ser, vol. 40,1928. (St W)

*The life and miracles of Saint William of Norwich by Thomas of Nonmouth*, ed. Jessof A. et James M.R, Cambridge, 1896. (St WN)

*The book of Saint Gilbert*, ed. Forreville and G.Keir, Oxford medieval press text, Clarendon press, Oxford, 1987. (St G)

*De vita et miraculis S. Thomas, Benedicti abbatis petriburgensis*, pub. Eyre and Spottishwood, London. (Th B)

3. St Gilbert de Sempringham fondateur d'un ordre monastique, St William enfant martyr, St Thomas Beckett un saint « semi-clerc », figure politique tout autant que religieuse sur laquelle s'est cristallisée la lutte du temporel contre le spirituel et que sanctionne une mort violente.

4. Piroska N., *Le don des larmes au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2000.

d'usage mais aussi à utiliser ces contraintes du genre comme un atout, un moyen de cerner les représentations concernant le rite du vœu et de la promesse. Certes la parole qu'ils nous livrent est une parole cléricale et dans ces textes c'est l'institution ecclésiastique qui prend en charge un message. Cependant ils sont aussi des récits vivants où pointe une part d'oralité, celle la même des fidèles soumis aux enquêtes des procès de canonisation dont la procédure se précise et se formalise [1]. Ainsi au-delà du filtre clérical se devine en filigrane la voix des fidèles, de femmes et d'enfant démunis. Ce double matériaux, laïc et clérical, narratif et didactique, est l'axe sur lequel nous aborderons ces recueils.

Cette bipolarité nous permet de déceler les facettes multiples du vœu, dans le jeu qui s'opère entre dire et vouloir dire [2]. Des vœux, dont il importe de signaler combien leur mention est rare, le miracle en soit étant le témoignage de l'accomplissement d'un vœu dont la formulation devient contingente. L'étude porte ainsi sur 178 mentions de vœux. Dans les récits il n'est pas décrit à l'excès ou, se dissimule sous la mention de gestes, de périphrases. Ce n'est pas de fait une mention anodine de la part des auteurs qui l'investissent d'une fonction exemplaire tant dans l'esprit de convaincre de la *virtus* du saint qu'à l'adresse de fidèles qu'il s'agit d'éduquer. C'est donc sur ce corpus que porte une étude qui s'articule sur trois axes.

Il s'agit d'une part d'analyser les données proprement factuelles en déterminant quels sont les lieux, les gestes et les mots qui constituent ce rite, soit d'en définir les modalités. Étant entendu que le rite est « une suite ordonnée de gestes, de sons et d'objet [3] », l'analyse du vœu et de la promesse nous conduit donc d'abord à distinguer les formules, les gestes accomplis par les fidèles. La démarche adoptée doit ici beaucoup à l'anthropologie dont nous suivrons les méthodes. Dès lors on pourra se demander si des normes s'imposent, si les gestes et les modalités du dire se figent et si une scénographie uniforme se dessine ou si au contraire se distinguent des vœux ce qui induirait à dresser une typologie du rite.

Mais l'évocation des données factuelles ne témoigne pas absolument de son sens. Il importe également de cerner quelle idée l'homme se fait de ce rite, et comment les clercs, témoins et rapporteurs des miracles, en rendent compte. De fait l'évocation partielle et partiale du vœu constitue pour nous un atout car elle permet à travers l'étude du champ sémantique des textes, de la syntaxe et de la structure du récit de déceler l'imaginaire du vœu et de la promesse. La recherche de l'imaginaire du rite et ses représentations est une voie permettant de définir quels sont les liens qui unissent dans ce rite les fidèles et Dieu, quels sont les

1. Vauchez A., *La sainteté aux derniers siècles du moyen-age*, École française d'Athènes et de Rome, 1981.

2. Barthes R., « Introduction à l'étude structurale du récit », *Communication*, 1966, nº 8. Foucault Michel, *Des mots et des choses*, Paris, Gallimard, 1986.

3. Selon une définition qu'en donne Jean-Claude Schmitt, « Rites », Le Goff Jacques et Schmitt Jean-Claude, *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, Fayard, 1999, pp. 969-984.

schémas de pensée qui président à la participation, à l'invocation, quels sont les sens dont le fidèle comme le clerc investissent le rite [1].

Sans opposer artificiellement une culture populaire et une culture cléricale, comme nous y invitent nombre de travaux [2], il s'agira de déterminer aussi s'il existe une représentation unanimement partagée par ces deux groupes sociaux ou si les textes se font l'écho de tensions entre ces deux pôles. Nous tâcherons en conséquences de cerner les rapports qui unissent ces différents niveaux de représentations en ayant toujours conscience que le texte est un discours où la parole du fidèle est happée.

## Des mots et des gestes : le langage du corps

*Une parole retentissante et lancinante*

Le vœu, l'appel à l'intercession du saint, est un rite de l'échange qui s'inscrit dans un ensemble codé et répétitif dont il est un préalable. Les termes qui le désignent sont multiples et cette pluralité même nous permet d'éclairer les attitudes et les gestes qui le constituent comme les sentiments qui animent les hommes qui les prononcent. Aux formulations vagues construites sur *votum « votum facere, fundere, dare »* qui témoignent de l'action même de prononcer un vœu [3], répondent les verbes *« se vovere, se devovere »* où l'usage du réfléchi insiste plus particulièrement sur l'engagement et l'implication personnelle.

L'emploi d'un lexique plus diversifié nous permet cependant de préciser l'attitude du fidèle. Il en est ainsi du verbe *« se convertere »* qui rend compte d'une démarche physique, ce terme nous permet d'imaginer le fidèle tourné vers la tombe ou le ciel à l'image de l'orant antique. Une majorité des termes utilisés évoque la prononciation même du vœu *« deposcere, rogare, postulare »*, tandis que *« invocare, interpellare, clamare »* témoignent de sa dimension sonore [4]. Sur cet aspect les auteurs insistent de façon redondante [5].

Le vœu est donc une parole retentissante, résonnante et publique [6]. Les auteurs en rendent compte tant par l'usage de ce vocabulaire que par l'introduction de discours direct. Le vœu peut être vu alors comme un monologue à l'adresse du

1. Sur ce point la réflexion menée doit beaucoup aux études de Roger Chartier dont les travaux ont conduit à réfléchir sur la question de la représentation à l'époque médiévale. Chartier Roger, *Au bord de la falaise*, Paris, Albin Michel, 1997 et Marin Louis, *La logique de port royal : sur la logique de port royal et les pensées de Pascal*, Édition de minuit, 1975.

2. Schmitt J.-C., *Les saints et les stars*, Paris, Beauchesne, 1979 ; Le Goff J., « Culture cléricale et tradition folklorique des civilisations mérovingiennes », *Pour un autre moyen-age*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 223-235 ; *Cahiers de Fanjeaux*, 1976, nº 11.

3. 52 formulations de ce type dans l'ensemble des vœux étudiés.

4. « Se convertere » 11 occurrences, « deposcere, postulare, rogare » 11 occurrences.

5. Benoît auteur d'un des livres de miracles de saint Thomas Beckett insiste même de façon redondante en soulignant que le contractant « ne cessait pas d'invoquer l'aide du saint par la voix ».

6. Les formulations de vœux s'effectuent en présence des parents, amis ou voisins quand elles ne sont pas des implorations prononcées dans la foule des sanctuaires. Aucun témoin cependant dans les cas particuliers de vœux formulés dans les cellules par les prisonniers.

saint, simple lorsque le fidèle se contente d'un appel unique au saint, incessant et répétitif pour la femme du comte de Clare après la mort de son enfant [1]. L'auteur, qui reprend ces propos à plusieurs reprises, écrit de plus que cette femme implore le saint deux heures durant. Il nous montre ainsi combien le vœu est une parole lancinante qui donne lieu à une incantation entêtée [2]. Les termes « implorer, adjurer [3] » corroborent l'idée selon laquelle le rite se dit sur le mode d'une supplication persistante.

Cette invocation est d'autre part dramatisée et revêt une forte charge émotionnelle ce dont témoigne le récit touchant d'un vœu prononcé par les parents de Eudes de Parndon [4]. Le vœu s'inscrit ici dans une démarche désordonnée où les pleurs et les gémissements traduisent les débordements de l'âme et diluent l'invocation dans un rituel qui fait écho à celui du deuil, où la tristesse s'exprime violemment et de manière ostentatoire.

Prononcé à l'adresse de St Thomas par Hugh Scott pour son fils noyé le vœu devient menaçant et se dit sur un ton autoritaire [5]. Tonitruant il est ici proche du rite de la clameur ainsi que l'a montré Didier Lett [6] ; on ajoutera que l'appel est ici lancé d'abord pour Dieu, et relègue le saint à l'arrière plan stigmatisant par-là son inefficacité, et la remise en cause de sa *virtus*. Le vœu prend alors la forme de la plainte et devient une parole punitive.

*Les termes du vœu*

Le vœu est une parole qui est la pierre angulaire du rite de l'intercession. Que dit-on en conséquence quand on se voue au saint, quels sont les mots qui le composent ?

Le vœu se compose de deux strates, l'invocation et la promesse. Cependant tous les textes n'informent pas sur la promesse et ne la mentionnent pas. Lorsque ne figure que l'invocation, elle comporte comme une évidence le nom du saint que

1. Elle en appelle au saint selon ces termes : « Saint martyr, rends-moi mon fils, je le conduirai au lieu de ton tombeau s'il revit... exauce-moi », Th B Livre III §XLIV. Autre cas chez cette femme dont Benoît dit pour décrire son vœu que : « le nom du saint résonnait continuellement ».

2. Parfois l'appel au saint dure des journées entières in : Th B Livre IV §I /Livre III §XLIV.

3. 11 mentions.

4. « ...c'est pourquoi les parents de l'enfant estimant qu'il était en train d'expirer sans aucun doute, s'élancèrent criant et se lamentant, la mère d'un côté pour convoquer les voisins et le père de l'autre pour pleurer en secret dans le jardin ... Ils invoquèrent le martyr de Cantorbéry angoissés et dans tout le voisinage le nom du martyr résonna des clameurs et des lamentations. » Th B Livre IV §VIII.

5. « Aide-moi Dieu, à moins que le saint ne me le rende vivant il l'aura mort à son tombeau. Je le conduirai là bas à son tombeau soit vivant soit mort. » Th B Livre IV §LXVI.

6. Lett D., « Comment attirer la justice divine. Promesse et invocation dans les récits de miracles du XIe au XIVe siècle », *Les rites de la justice, gestes et rituel judiciaire au Moyen-Âge. Les cahiers du Léopard d'or*, 2000, nº 9, pp. 63-72 ; ainsi qu'une analyse sur la clameur développée par Geary P. « L'humiliation des saints » et la mise en perspective de la clameur avec les plaintes formulée par le peuple auprès des magistrats dans les sociétés antiques ; Kittle L., « La morphologie des malédictions monastiques », *Annales ESC*, 1979, T. 1, nº 3.

les auteurs évoquent qu'il s'agisse d'un discours indirect ou direct selon la forme « Saint x aide. »

C'est une formule minimale, lapidaire et laconique que l'on rencontre dans les situations d'urgence ainsi lors d'un duel [1].

Le vœu peut intégrer aussi l'évocation de la situation qui suscite l'appel. Se dégage donc une structure dont la composition s'organise comme suit : nom du saint / maladie (situation délicate)/ sollicitation d'un retour à l'ordre [2].

L'invocation peut comprendre également une promesse, 23 % des vœux la mentionne, le vœu est alors une parole conditionnelle. Les promesses sont en général peut contraignantes et peu originales ainsi dominent les pèlerinages, viennent ensuite les deniers voués, le don d'objet [3]. Certaines de ces promesses sont des engagements pris sur le long terme où le contractant choisit de répéter tous les ans son geste [4].

Enfin les promesses sont parfois multiples et très précises, et elles présentent un accent pénitentiel plus affirmé que lorsqu'il s'agit de s'engager à prendre les chemins d'un sanctuaire. Des femmes font ainsi le vœu d'améliorer leur vie [5].

Un lépreux fait montre de surenchère à cet égard et multiplie les pèlerinages, jeûnes et abstinences [6]. Bien des travaux se sont arrêtés sur la formulation des promesses, nous n'observons pas de différences notables avec les caractères de nos sources [7].

On peut, au vu de cette première approche, considérer que le vœu, parole clamée se décompose en deux temps, l'invocation ou sommation et la promesse qui est une intention proclamée [8]. Des matériaux nécessaires se retrouvent dans cette composition : nom du saint, situation, appel à l'aide.

Mais les vœux ne sont pas pour autant des paroles figées dans nos récits [9]. En

1. Un des combattants plus frêle lance ce vœu : « Saint aide ! » 3 vœux de ce type figurent dans les récits de st Thomas Beckett.

2. Une structure type à l'exemple de ce passage : « O Saint Wulfstan, rend à ton pèlerin, l'argent qui lui fut dérobé. »

3. Pèlerinage 22 mentions, denier voué 12, cierge 3.

4. Il en est ainsi pour Radulf qui promet à st Thomas un denier tous les ans pour obtenir la guérison de sa fille. Guillaume de Brun va lui plus loin lorsqu'il prononce ces paroles : « Bienheureux martyr Thomas, mon fils meurt sans raison, je te le donne, qu'il soit à toi, je te le recommande, le voue à ta dépendance. » 6 récits induisent de la sorte une promesse qui équivaut à se mettre au service du saint de manière plus ou moins contraignante, aspect sur lequel nous reviendrons plus loin.

5. Une certaine Émeline prononce sa promesse en ces termes : « Elle invoqua le martyr, elle renonça aux attraits de son ancienne vie, promettant qu'elle serait honnête et que celle qui restait serait plus appliquée, elle se voua au martyr et promit qu'elle irait au tombeau si elle allait mieux et qu'elle cesserait sa vie infamante » Th B Livre III §XXXIX. 4 cas de ce type dans ce recueil.

6. Th B : Livre II §LXIV ; §XLVII/ Livre III §XXXI / Livre IV §III.

7. Finucane R. C.,Lett D., Sigal P.A., Veyssière G., *op. cit. supra*.

8. Cette formulation est mentionnée dans Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, éd. de Minuit, 1997. Il montre que les rites d'interaction auxquels s'affilie la relation issue du processus miraculeux se composent de 4 moments : la sommation, l'offre, l'acceptation et le remerciement. Le vœu en conséquence s'inscrit dans les deux premiers temps du rite.

9. À l'inverse de ce que l'on peut observer dans les procès de canonisation tels ceux étudiés par

témoigne l'attitude hésitante de Ralph d'Essex sur les modalités à suivre. Son ignorance nous interroge et semble renvoyer à une méconnaissance du rite comme de sa forme autorisée par l'église ; elle nous invite à penser que des règles ne s'imposent pas [1]. De fait certains vœux s'appuient sur des formulations assez ouvertes qui se modulent de l'hommage à l'expression de foi et de confiance [2].

Il est d'autre part un rituel accompagné d'une gestuelle qui participe de la guérison, ce qui nous conduit maintenant à aborder cette parole des gestes.

*La parole des gestes : de l'invocation à l'oraison*

Les gestes sont de deux natures : ceux dont on peut considérer qu'ils participent du processus miraculeux et que notre culture rationaliste désigne sous le terme de geste « magico-religieux » [3], ceux qui se rattachent à une démarche plus dévotionnelle qui les rapproche d'une liturgie du vœu.

Au premier groupe renvoient les gestes de la mensuration, ceux de l'application de cire ou d'un denier sur le corps souffrant, et enfin le pliage du denier. Pour la mensuration, si l'on suit la description qu'en donne Benoît, il s'agit de parvenir à une bonne et exacte mesure de la longueur de la personne, de sa largeur ou des deux conjointes [4]. Cette mesure s'effectue à l'aide d'un fil d'étoupe ou d'argent [5]. Il est offert tel quel ou, c'est le cas le plus fréquent, il sert à confectionner une chandelle ou un cierge de la taille de la personne mesurée. On peut observer une démarche un peu différente ainsi qu'en témoignent les gestes accomplis par Mathilde qui souffre d'une tumeur au sein et qui applique la cire sur son sein malade pour l'offrir au saint [6]. Une synthèse entre ces deux pratiques se rencontre dans la thérapie dont use Gandfrid de Cantorbéry qui voue à St William une chandelle dont il entoure sa tête souffrant d'une tumeur, exemple qui témoigne de l'usage conjoint de la mensuration effectuée sur le crâne et du contact. Les

G. Veyssière. Ce dernier note que les formules se répètent à l'identique dans tous les témoignages, suivant les modalités d'une écriture stéréotypée et synthétique et ces formulations pourraient laisser croire que se définit une norme.

1. L'auteur signale que : « ...angoissé et ignorant de ce qu'il convenait de faire, il prit cependant un denier et imprima là sur son bras un signe de croix, et il offrit au martyr ce même denier. »

2. Ces représentations sont signifiées par les termes « se confier à ; placer ses espoirs dans, se réfugier auprès de » 12 emplois.

3. Une appréciation dépréciative et abusive, reflet de regards anachroniques et qui fait fi des représentations et sensibilités médiévales.

4. Le rite est effectué pour un enfant mourant : « Un fil fut apporté afin de mesurer l'enfant dans sa longueur. Le fil manié entre les mains fut rompu et posé sur le corps de l'enfant et la mesure de la longueur de l'enfant fut trouvée ni plus ni moins. Chacun fut émerveillé au sujet du fil mais plus encore de la guérison ». St Th B Livre II §LXII. Cette pratique de la mensuration remonte au VIe siècle selon Ronald C. Finucane. Elle se rencontre dans 17 récits.

5. La mention de fil d'argent se retrouve dans : Th B Livre IV §LXII, pour un enfant Robert de Rochester qui s'est noyé.

6. « ...c'est pourquoi prenant une portion de cire qui n'était pas modique, elle la voua à Saint William et en entoura son sein malade. » SWN Livre VI §16.

gestes de contact s'effectuent aussi à l'aide d'un denier que l'on impose sur la partie malade ou que l'on suspend au cou des malades.

Le pliage du denier témoigne d'une autre gestuelle d'accompagnement du vœu, une manipulation qui peut être effectuée sur la personne malade[1]. La démarche rejoint alors celle que nous avons mentionnée plus haut et offre une synthèse entre le pliage et le contact. Le denier que prend le contractant évoqué plus haut est alors saisi pour dessiner un signe de croix sur la partie malade, le vœu s'accompagne de fait d'une participation physique du contractant, le denier représentant alors le fidèle qui ainsi se transmet au saint[2].

Le vœu présente d'autre part des aspects moins merveilleux et se dit sur le ton de la prière.

Les qualificatifs tel « pieux », ou des précisions sur l'attitude adoptée attestent de la volonté de spiritualiser le vœu[3].

La prière devient métaphore du vœu, métaphore lyrique même lorsque le contractant « déploie des prières ; fond en prière. » On note ainsi un processus de spiritualisation qui permet de souligner un infléchissement de la formulation du vœu de l'invocation à l'oraison. L'indistinction « vœu » « prière » induit par la confusion sémantique semble montrer ici que n'est pas clairement définie la différence entre une invocation aux accents païens et la prière. Adjectifs qualifiant les dispositions de l'esprit, périphrases se substituant au vœu, les récits traduisent cette proximité du vœu vers un acte de piété que corroborent les attitudes adoptées.

Les gestes de la prière sont diversifiés : prière mains jointes, génuflexion ou prosternation voire synthèse de ces gestes pour Eudes[4]. Il adopte l'attitude de l'orant tête inclinée et torse courbé, on peut penser que ses mains sont jointes à l'image

1. Ainsi un fidèle de St Wulfstan : « plia entre ses doigts un denier dont il venait de se saisir disant "je voue ce denier et moi-même à mon seigneur St Wulfstan" » SWN Livre II §10. Le denier semble cependant plutôt qu'il n'est plié (si on se réfère au vocabulaire employé « *plicare* ») saisi et roulé entre les doigts ce que contribue à rendre compte le verbe « *complicare* » employé également dans d'autres récits. La traduction littérale de : « plier » qu'impliquent les termes employés nous semble en effet impropre, l'opération pouvant en effet paraître délicate et difficile ; le denier ne doit pas être réellement plié, on peut se demander si le choix de « *plicare* » n'est pas une rémanence d'un rite différent comme celui de l'usage du symbole. Ce rite se retrouve in : Th B Livre III § IV / Livre III §VI/ Livre IV §XLIV/ SWM Livre I §17, §18, §21, §44 / Livre II §6, §10, §12.

2. Le geste est décrit dans le cas de soin pour des animaux malades également, SWN Livre II §20. Il rappelle la mensuration qui elle-même, par les gestes accomplis, révèle que c'est le fidèle qui se donne en personne, son entier mesuré exactement et qui se consume pour le saint.

3. On trouve ainsi : « ...il fit un vœu avec piété ; ... rempli de dévotion il invoqua le saint ; ...il adjura avec piété et dévotion le saint » . Cet infléchissement est perceptible aussi dans les désignations du temps du vœu telles que : « ...et se mettant en prière il dit st Thomas, précieux martyr .... Ou ils se dirigèrent par la prière vers le médecin de Cantorbéry », respectivement : Th B livre III §XXVIII/ livre III §XXXIV/ livre II §LXVI.

4. En témoigne le cas Eudes de Parndon dont Benoît dit que qui pour son fils mourant William : « se tenant dans le jardin, il se tourna vers la ville de Cantorbéry, il présenta longuement ses hommages après avoir fléchi les genoux », Th B Livre IV §VIII.

d'un vassal prêtant hommage. Sa gestuelle est proche de celle du pénitent et elle révèle l'humilité du fidèle. Les prières genoux pliés cependant sont les plus communes [1]. Le rituel suit ailleurs une liturgie savante reposant sur des génuflexions répétées [2].

Les gestes pluriels révèlent une dévotion plus policée et les cas d'invocations qui mentionnent une confession préalable [3] participent de cette scénographie où le vœu présenté comme une prière montre que le fidèle établit une relation individuelle avec le saint. Le vœu accompli sous cette forme semble privilégier la rencontre avec le sacré. De fait par endroit on observe une certaine dépréciation d'une dévotion théâtralisée au profit d'une invocation plus intériorisée ou la spiritualité prime sur l'émotion. Dans un passage concernant un prisonnier délivré grâce à St Wulfstan ces deux formes de la sommation se juxtaposent. L'auteur décrit un appel mêlé de pleurs, et de lamentations auquel succède un vœu tout intérieur [4]. Un passage semble consacrer l'idée que tout geste excessif ne convient pas à qui s'adresse à Dieu et à ses saints, le vœu par excès de profane perd de son efficacité tandis que la réitération de l'invocation alors intériorisée libère le malheureux.

Les textes juxtaposent donc plusieurs modèles. Le vœu se structure de la sommation à la promesse mais sans confiner au conformisme et sans se réduire à des stéréotypes rigides. C'est un rite protéiforme, où les mots, les gestes, les attitudes sont encore diversifiés. Le vœu, parole simple ou étape d'une liturgie plus complexe présente des facettes multiples. Il est rite de la parole autant que d'un corps engagé.

## Le vœu un processus thaumaturgique

*Essai de typologie*

Cette diversité dont témoignent les descriptions est intéressante car elle permet de déceler les différentes significations du vœu, de distinguer ses statuts et par là même d'esquisser une typologie que la description d'un vœu comme étape d'un drame liturgique, nous engage à tenter de dresser.

L'analyse de la situation entre sociologie des contractants et vœux permet d'établir un premier constat : les gestes et les paroles prononcées le sont indistinctement par tous les ordres représentés. Une constatation qui conduit à souligner que cette forme de la piété du XIe au XIIIe siècle est assumée sans distinction par l'ensemble de la société.

1. De fait à l'inverse de ce qui peut être observé par P-A SIGAL, *l'Homme et le miracle*, *op. cit. supra*. La position de l'orant antique debout bras ouvert n'est pas très fréquente dans les textes que nous avons étudiés.

2. Une sage femme au chevet d'une parturiente qui ne parvient pas à mettre au monde son enfant conseille ainsi : « ...invoquons le bienheureux martyr en pliant les genoux neuf fois et répétons neuf fois la prière de Dieu si fortement qu'il l'entende. » Th B Livre IV §LXIII

3. Trois récits chez Thomas Becket.

4. L'auteur écrit « ...et sans voix mais non sans dévotion il invoqua de nouveau St Wulfstan silencieusement et il sortit de sa prison », St W Livre I §31.

À l'inverse une ligne de clivage se dessine permettant de distinguer une pratique féminine d'une pratique masculine visible dans les types de promesses prononcées. Chez les contractantes s'observe en effet un type de vœu dont le caractère pénitentiel est plus prononcé que dans les promesses masculines.

Ainsi les promesses de pèlerinage qui sont les plus fréquentes, comme nous l'avons constaté, revêtent un caractère très contraignant lorsqu'elles sont évoquées par les femmes qui disent vouloir, comme Mabel, l'accomplir : « pieds nus, vêtues d'un simple habit en drap de laine [1] ». Cette mention, nous ne la rencontrons dans aucune des promesses de pèlerinage proposées par les hommes [2]. Les femmes d'autre part sont les seules qui promettent d'améliorer leur vie [3].

Leurs vœux s'accompagnent enfin de dons anticipés essentiellement des dons de chandelles [4], ce que nous ne rencontrons qu'une fois pour un homme. On peut se demander si ces caractéristiques n'évoquent pas une dévotion au caractère pénitentiel plus aiguë, témoin d'une croyance plus teintée de confiance, ainsi que le révèlent les vœux où les dons anticipent la réalisation du miracle. Les textes se font aussi peut-être image d'une représentation traditionnelle de la femme, pécheresse en puissance qui doit donner pour obtenir le pardon, et se « purifier » pour bénéficier de la grâce.

Les promesses de dédition, et d'accomplissement de services que l'on rencontre dans 8 récits s'avèrent quant à elles une spécialité masculine, seul un cas noté chez une femme mentionnée dans les miracles de St Gilbert [5]. Les hommes seuls en conséquence s'engagent dans une relation de subordination de type vassalique.

Une typologie issue du croisement entre vœu et situation induisant l'invocation semble constituer un véritable défi au regard de la formulation des vœux prononcés lors de péril en mer par exemple [6]. Aucun des 6 cas relevés ne présente de cohérence, la diversité des paroles comme des gestes et des intentions est à priori de mise. Tumeurs, accouchements difficiles, contractions etc., autant de douleurs et souffrances que ne fédère aucun geste et dont le seul dénominateur commun est l'ultime recours au divin devant une impéritie de la médecine que ne manquent pas de souligner nos auteurs.

Mais dans ce paysage varié de la douleur se précise cependant une association entre les gestes thérapeutiques et les situations mortifères.

1. Th B Livre IV§III.
2. Il s'avère pourtant que cette intention leur soit commune : 12 promesses de pèlerinage contre 6 pour les femmes.
3. 4 cas notés chez St Thomas Beckett.
4. 10 cas répertoriés.
5. On notera toutefois qu'elle s'engage à rentrer dans les ordres, ce que l'on ne peut considérer comme un cas d'asservissement à proprement parler, mais plus comme l'expression d'une dévotion extrême et légitime envers un saint fondateur d'un ordre monastique féminin.
6. Ainsi on trouve des invocations répétées, ou sommaires, des promesses de denier, d'ancre de cire, d'or, d'un dixième de la cargaison, de pèlerinages.

27 fidèles en effet sont dans des situations périlleuses qui amènent les auteurs à mentionner leur fin prochaine ou leur mort apparente. Parmi ces contractants, 3 seulement formulent un vœu où la promesse repose sur un vœu de pèlerinage et ne l'accompagnent d'aucun geste. Les autres multiplient les mesures propitiatoires, tel des dons anticipés de chandelles, des promesses de dédition de la personne devant bénéficier de l'intercession du saint ; ils accomplissent des gestes tels que : le pliage de denier (ou ils vouent un denier), la mensuration, voire cumulent ces deux derniers gestes [1].

Ainsi on peut considérer que la mort suscite, dans la majorité des cas, une gestuelle singulière que l'on est tenté de mettre en relation avec les espaces du vœu. En effet 60 % des vœux sont prononcés loin du sanctuaire, il y a là une dilatation de l'espace sacré qui ne contraint plus le fidèle au pèlerinage pour obtenir la guérison, et qui infléchit la gestuelle du vœu [2]. Il n'est plus n'est nécessaire désormais de gratter le tombeau pour en tirer une poudre salvatrice, qui mélangée à l'eau assure, de la guérison, ni d'entrer en contact direct avec l'espace sacré du sanctuaire pour être sauvé.

Le saint sauve de loin mais la perte d'un contact avec un espace sacré est compensée par des rites qui s'y substituent. Il s'agit donc d'interpréter ces gestes.

*Le langage du corps : sens et représentation*

Le denier

L'usage de denier voué attaché au cou des malades, posé sur la partie malade suivant un geste plus ou moins christianisé montre que l'on use du denier comme d'une relique représentative. Voué, offert au saint virtuellement, il bénéficie par là de sa *virtus* laquelle rejaillit temporairement sur l'objet avant qu'il ne soit consacré au sanctuaire ; suspendu au cou il est à l'image des petites fioles de sang ou d'eau bénite du saint que les pèlerins se procuraient pour se protéger. L'usage des pièces est fréquent dans les rituels médiévaux. Ce rite rappelle en effet ceux en usage envers les morts dont on munit le corps, avant qu'il ne soit enseveli [3]. C'est peut être sous cet angle que l'on peut considérer l'usage des pièces en soulignant cette communauté de geste sans pour autant réduire le rite à la même signification. On peut supposer que le denier est alors conçu comme une médaille protectrice [4].

1. Respectivement pour chacun de ces gestes 5, 4, 13 et 2 mentions.

2. Constatation mentionnée par André Vauchez, *La sainteté aux derniers siècles du Moyen Âge...*, *op. cit. supra*

3. Posées dans la bouche ou glissées dans la main, ces pièces sont les « oboles à Charon » qui protègent contre les assauts du démon. Danielle Alexandre Bidon les évoque dans : *La mort au Moyen Âge. XIIIe-XVIe siècles*, Paris, Hachette, 1998.

4. En effet selon les indications de M. J.-M Poisson données à Mme D. Alexandre Bidon sur les pièces figurent au revers des croix ou des *agnus dei* tandis que l'avers peut présenter une figure de saint ou une crosse d'évêque. Elles comportent des devises religieuses, ce sont de véritables médailles Il s'agirait de connaître précisément la forme et les figures de ces pièces données et vouées au saint afin d'étudier leurs représentations pour compléter et comprendre un rite qui est certes un rite de

La mensuration

L'évaluation montre d'autre part que la mensuration est de loin le protocole majoritairement suivi pour sauver de la mort ou ressusciter. Il semble de fait qu'une norme se dessine. Nous pouvons suivre les travaux de Mme Charuty pour tenter de comprendre cette association et son sens[1]. Étudiant les rituels du vœu encore en vigueur en Europe méridionale, elle invite à considérer le rite de la mensuration comme un avatar des rituels suivis à l'usage des morts, et évoque notamment ceux qui, autour de la symbolique de la mesure, tentent de maintenir les morts dans l'espace qu'ils occupent désormais afin qu'ils ne perturbent pas les vivants. Le mimétisme souligné avec les rites funéraires révèle que lors du vœu le geste cherche à disjoindre le mort du vivant afin de redonner au moribond sa juste mesure ; elle le définit de fait comme un rituel de « l'évitement. » On peut suivre cette grille d'interprétation en ajoutant que lorsque la mensuration donne lieu à la confection d'une chandelle, cette dernière, substitut[2] du mort, vouée à la crémation, brûle symboliquement la source de la souffrance, la maladie, qui conduit à la mort et par la même ramène à la vie. La cire et les cierges en effet renvoient à toute une symbolique que mentionne Guillaume Durand dans : *Le rational ou manuel des divins offices*[3].On peut supposer que le cierge voué au saint pour un corps mourant que l'on donne à la crémation est le rappel de la divinité de l'homme qu'il s'agit de raviver par la crémation comme une crémation de la mort elle-même. Ce sont ici des hypothèses qu'il s'agira de confirmer, quoi qu'il en soit, il semble que les rites en vigueur autour du mort et de la mort constituent une source de gestes symboliques dans laquelle puisent les fidèles et qu'ils investissent de significations nouvelles. Le denier protège, la mensuration restitue la frontière entre la vie et la mort et réinscrit le mourant dans le monde des vivants.

substitution mais qui dans le cas précis des gestes effectués au seuil de la mort peuvent signifier que l'on applique la pièce pour repousser cette mort.

1. Charuty G., *Folie, mariage et mort. Pratique chrétienne de la folie en Europe occidentale*, Paris, Seuil, 1997. Parmi les rites évoqués elle souligne l'importance de la mesure : la mesure qui conduit à définir la taille du tombeau. Elle établit de même un parallèle entre usage de la cire dans ces rites et l'usage de la cire dans la constitution d'effigie mortuaire, la cire étant par excellence le matériau qui révèle la mort en raison de sa couleur et paradoxalement la vie, masque recouvrant les morts et redonnant un semblant de vie.

2. Ce rôle de substitut de représentation du fidèle est induit par l'exactitude de la mesure, ce geste montre que le contractant se donne, comme nous l'avons observé précédemment. Il est assumé également par la cire lorsque posée sur le membre malade elle est ensuite offerte au saint, brûlant symboliquement la cause de la maladie d'un membre malade.

3. Il écrit que : « La lumière du cierge marque la divinité, parce que Dieu est un feu qui consume. La mèche qui se trouve dans la cire désigne son âme, la plus pure et la plus blanche de toutes ou la divinité cachée dans la chair ou selon d'autre la mortalité. » Cité dans *La mort au Moyen Âge... op. cit.*, *supra*, p. 96.

*Vœu simple et vœu don*

La typologie est délicate, le travail effectué délimite des axes plus qu'il ne conduit à établir des normes strictement suivies. Les formes féminisées de certains vœux, les gestes concernant les cas de fidèles près de la mort sont à considérer comme des tendances et non comme des systématiques absolues. La place du vœu dans le récit à l'inverse permet de circonscrire nettement différents statuts pour le vœu.

Quatre voies originales se distinguent dans nos récits que l'on prononce le vœu au sanctuaire ou loin de ce dernier, que l'on accomplisse des gestes ou non. Cela nous amène à définir quatre schémas pour le vœu que nous désignerons sous les lettres : A/B/C/D, itinéraires déterminés par la décomposition logique du processus miraculeux. On peut en effet individualiser dans le rite du vœu quatre temps comme suit : [FoE8 ?] Vœu / Guérison / pèlerinage / don.

- Dans le schéma A
  La guérison ou la résolution d'une situation difficile s'opère à l'issue d'une invocation comprenant parfois une promesse, et conduit à l'accomplissement d'un pèlerinage afin de gratifier le saint. Ce schéma correspond à 31,46 % des récits.
- Dans le schéma B
  Le pèlerinage précède le vœu qui se prononce au sanctuaire et qui suscite une guérison qu'accompagne ou non une gratification. 16,8 % des récits renvoient à ce modèle.
- Dans le schéma C
  Le protocole du miracle repose sur la confection d'un objet de substitution qui accompagne le vœu lequel conduit à la guérison et à une offrande effective. 11,8 % des récits sont construits sur ce mode.
- Enfin schéma D
  Le vœu est accompagné d'un don anticipé et la réalisation du miracle conduit à un don à l'issue du pèlerinage. 39,88 % des récits.

On peut distinguer deux grands groupes dans ces schémas du vœu qui recoupent pour l'un A+B, pour le second C et D.

Dans les démarches rituelles désignées dans le groupe I, le vœu est proche d'une parole de dévotion, il témoigne de la confiance exprimée par le fidèle, d'une attente confiante qui ne force pas a priori l'échange. Cela n'exclut pas que cette confiance peut être déçue de sorte que le fidèle peut en conséquence remettre en cause, à l'issue d'un second vœu, le saint ; ce cas de fait a été souligné précédemment : il s'agit de ce père qui prononce deux vœux, le second ayant un net accent comminatoire, proche de la clameur.

La démarche rituelle du groupe II définie dans la modalité C+D, vœu accompagné du geste de mensuration ou qui conduit à vouer un denier, montre qu'outre que le vœu revêt le statut de parole propitiatoire, il est aussi une parole gagée. En

effet le don du denier ou d'une chandelle, confectionnée à la mesure du malade, est conditionnel et n'est réellement acquitté qu'à la suite du miracle qui conduit à un pèlerinage. L'objet voué prend un net aspect de gage, substitut il n'est qu'une part d'un don prochain. De fait le vœu est ici une parole elle-même gagée qui n'est pas le fruit d'une croyance sans concession en la « *virtus* » du saint. Le vœu dès lors est l'étape d'un contrat dont la réalisation est conditionnelle, le vœu revêt de fait la forme de créance [1].

Cette analyse nous permet de constater que la formulation des vœux est une forme d'expression libre et que seuls délimitent des types de vœux singuliers dans les cas de situation engageant des moribonds. Cependant tous les vœux, toutes les paroles n'ont pas la même signification et la même valeur.

## Le vœu : représentations d'un contrat

*Le vœu : parole gagée d'un contrat mercantile*

Quelle représentation émane des textes à propos des modalités du rite ?

Autour du vœu et de la promesse se définit toute une économie du sacré dont témoignent les gestes et le statut du vœu souligné précédemment. Le vœu et la promesse sont créateurs de dettes, le vœu, parole gagée, s'inscrit dans un système de « don contre don » selon une expression que nous employons malgré une analyse qui a souligné le paradoxe et l'ambiguïté de cette dénomination [2]. On note de fait une forte imprégnation de mercantilisme dans les textes qui délimite un rite du vœu comme préalable d'un marché sacré.

Un premier élément de réponse se révèle dans l'analyse du champ sémantique qui atteste de cette association mentale qui érige le vœu en rite de l'échange mercantile. Les promesses donnent notamment lieu à l'usage d'un vocabulaire riche ou l'oblation prévue est d'abord entendue comme un émolument perçu par le saint. Ainsi St Wulfstan s'inquiète de savoir dans un songe adressé à un moine Richard de Lynn : « Quelle rémunération me donneras-tu si je te guéris [3] ? ». Le vœu de fait est une proposition de salaire et le saint perçoit sa rémunération pour le bienfait dispensé. Ainsi il appert que le vœu et la promesse sont les apories d'un négoce sacré. Les verbes « *solvere, persolvere, exsolvere* » montrent que l'on acquitte un vœu, et ils définissent un mécanisme de la transaction qui prend appui sur des règles commerciales. Ils posent l'offrande comme l'acquittement d'une dette,

1. Une association entre croire et crédit a été souligné de fait par Michel De Certeau, « Pratique sociale de la différence », *Faire croire*, sous la direction de Vauchez André, Rome, École française de Rome, 1981

2. Testart A., *Des dons et des Dieux, anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, A. Colin, 1993. Dans cet ouvrage il signale en effet que le don est un acte librement consenti et qui ne contraint pas à sa contrepartie. C'est un acte gratuit qui s'accommode mal de l'obligation de rendre, remettant en cause par la terminologie forgée par Marcel Mauss, il montre qu'il s'agit d'autre part de déterminer quelle est la nature de l'obligation, ce que ce dernier n'a pas circonscrit dans son essai sur le don.

3. *In* St W Livre II §7. Au terme de *« remuneratio »* fait ici écho le terme de *« merces »* que l'on rencontre dans un passage de St William de Norwich

le vœu en étant le gage. Le vœu s'érige en contrat qui fait du fidèle un débiteur emprunteur, le saint faisant office de créditeur et bailleur de fond où le denier de relique représentative devient gage[1]. Le rite du denier corrobore cette représentation. Plié, manipulé, il est symboliquement une partie d'un tout qui sera acquitté plus tard. Les vœux formulés sans mention de don et sans promesse conduisent le saint à intervenir pour réclamer son dû. Les auteurs évoquent sans détour cette nécessité de payer la faveur divine et le songe est la fonction qui assure ce rôle[2]. Le vœu ne suffit pas, la grâce à un prix. Mais si le contractant est redevable auprès du saint, ce dernier l'est aussi auprès du fidèle, ainsi que le souligne ce père malheureux qui réclame son dû à St Thomas. Ce père en effet sollicite la guérison de sa fille Cecily arguant de services rendus des années auparavant à St Thomas alors que ce dernier se trouvait malade[3].

Le don peut donc avoir une valeur rétroactive et le vœu le rappelle, c'est un paiement anticipé qui est évoqué et qui mérite sa contrepartie, une contrepartie obligatoire.

Le fidèle dans sa perception du sacré ne distingue donc pas ce qui relève du sacré et du profane. Ses paroles et ses gestes restituent les conduites coutumières de toutes transactions commerciales. Il investit l'imaginaire du rite des schémas mentaux où l'échange est organisé autour de cette notion de dette et où l'endettement contracté revêt un caractère obligatoire. On note d'autre part que les clercs qui relaient la parole du fidèle ne semblent pas brider cette représentation.

*Un rite de l'hommage*

En suivant la même démarche se dégage une autre représentation : celle d'un rite de l'obligation personnelle et de l'engagement. Cet engagement prend dans les textes bien des formes de l'hommage vassalique[4]. Ainsi faire un vœu si l'on suit ces évocations, c'est aussi se recommander, se lier à un saint. Le vœu exprime une reconnaissance de subordination où le saint est assimilé au « *patronus*[5] » au sens

1. Ainsi le doyen Robert de Lincoln qui apporte le denier qu'il avait promis à St William et qui pose sur la tombe ce « *débitum vectigal* » s'acquitte moins d'un don que d'une dette : le denier solde sa créance.

2. Dans un songe, un clerc Herbert, délivre ce message (un véritable chantage) à une jeune fille qui subit les assauts des démons : « Demain, va à Norwich ainsi que tes parents, avec trois cierges et tu seras délivrée de ces assauts quotidiens. » SWN LII §7. Huit récits, par le biais des songes, véhiculent ce type de message.

3. Il s'adresse à lui en ces termes : « Je me souviens bien martyr, qu'infirme naguère tu te trouvais dans le Kent dans la demeure du clerc Turstan, je servais là également du vin, des boissons enivrantes de la cervoise et tout ce qui peut rendre ivre et que tu ne peux goûter, et moi à travers tout le pays j'ai recherché du lait que tu as bu. Rends-moi le service que je t'ai rendu. Tu avais également un unique cheval que j'ai soigné. Rends-moi ce service martyr, souviens-toi de toutes ces souffrances que j'ai endurées pour toi, tu n'as pas manqué de ce que je t'ai servi gratuitement », Th B Livre III §XLV.

4. « Elle se recommanda à son patronage », « il se recommanda au martyr par des prières et par un vœu et se recommanda à son patronage », respectivement in SWN Livre V §5/ Livre VI §3/ ainsi que dans SWN Livre V §7 / St TH B LI LXIX/LII XLVI LXI/ LIV III VII.

5. SWN Livre I §40/ Livre IV §3/ Livre VI §15, §17.

juridique et social. L'usage de ces termes ne semble pas une simple convention ou afféterie stylistique. Ils participent d'un champ sémantique où le vœu s'assimile à un hommage dont les textes décrivent toutes les étapes. La demande de protection, de recommandation enracine le rite dans l'idéologie de la vassalité et les verbes « *tradere, se dedere* » confirment cette perception [1]. L'échange qui s'ouvre ainsi installe le fidèle dans son statut de « *servus, famulus* [2] ». Hors du champ de la représentation le vœu et la promesse d'autre part réalisent concrètement cette subordination. En effet se distinguent dans les promesses des déditions personnelles [3]. Les promesses sont alors des intentions d'entrer au service du saint ou de persévérer à son service [4]. La valeur de la dédition est cependant à nuancer. Il s'agit plus particulièrement d'une dévotion privilégiée qui n'a pas d'autre conséquence que de le désigner parmi d'autres comme le patron qui bénéficie de prières. Cette piété élective s'affirme peut-être par la participation à la fête du saint, par des pèlerinages réguliers ; peu astreignante cette dédition spirituelle n'aliène guère la liberté. Un degré supérieur de dépendance est illustré par Gérard neveu de William de Yarmouth dont on dit « ...peu de temps après il servit dans l'église tout le temps qu'il demeura en vie [5]. »

Les gestes eux-mêmes du rite que nous avons décrits révèlent une accointance symbolique avec ceux d'hommage.

*Le vœu, une parole efficace*

Rite aux accents mercantiles, rite de l'obligation personnelle, le vœu est la première étape d'un contrat implicite qui lie le fidèle et où tout manquement est sévèrement condamné par une intervention divine et une sanction morale. Le vœu est l'étape d'un contrat qui relie inéluctablement ses membres ; on ne saurait reprendre ou transgresser son vœu sous peine de subir la « justice divine [6] ».

Plusieurs exemples de sanctions pour manquement à la parole donnée se rencontrent dans nos textes [7]. Les sanctions se modulent de la recrudescence de la

1. SW Livre I §18, §32 /Livre II §9.
2. Une terminologie dont usent les textes : SWN Livre IV §3/ Livre V §10, §19 / Livre VI §19/.
3. 6 cas in : SWN /SG M1§ 6/.
4. SWN Livre IV §3/ Livre V §10, §19.
5. Ces promesses touchent également des enfants qu'offrent au saint les parents c'est le cas de Weremund, fils de Wielard de Béthune que cite Benoît : « ...Lorsqu'il entendit cela il se hâta vers l'endroit et de retour il répandit dans la bouche de l'enfant presque inanimé l'eau reçue de St Thomas pour son fils et promettant au martyr le don de son enfant s'il le récupérait sain. ». Don d'enfants également dans : Th B Livre IV § XVII, § XLV, § XLVI. Cette oblation promise peut n'être toutefois que temporaire, si l'on suit ce don effectué pour St William : « ...et là plusieurs jours il laissa demeurer son fils afin qu'il serve le saint comme il le pouvait. »
6. Selon une formulation reprise du titre d'un article de Didier Lett, « Invocation et promesse, comment attirer la justice divine dans les récits de miracles des XIe et XIVe siècles », *Cahier du Léopard d'or. Les rites de la justice : rites et rituels judiciaires du Moyen Âge occidental*, 2000, nº 9, p. 63-72.
7. Ainsi dans cinq cas le non-acquittement du vœu conduit à une rechute et amène à renouveler la formulation du vœu. Cette expérience malheureuse est vécue par deux femmes, un lépreux, un moine et les parents d'un enfant près de la mort.

maladie, notamment pour un lépreux qui subit les accès d'une maladie plus grave encore, à la mort, mort d'un moine qui hésite à offrir une chandelle, mort du second fils de la famille Jordan. Ce dernier récit est particulièrement intéressant, récit long il tient le lecteur en haleine et ménage une montée de tension graduelle. Les Jordan, une famille noble, s'adressent au saint afin qu'il sauve leur fils près de la mort et promettent 4 deniers à St Thomas. Ils négligent cependant d'acquitter le vœu. Le saint par l'intermédiaire d'un lépreux qu'il visite en songe, les rappelle à l'ordre. Offensé, il manifeste sa colère dans ces visions, ce que marque le texte par des injonctions vives, des impératifs qui donnent au discours un ton autoritaire. Il engage le lépreux à informer les parents d'acquitter leur promesse, et ce à quatre reprises ; la justice divine en effet ne s'applique pas de façon brutale. Le saint patiente et ce n'est qu'à l'issue de quatre rappels à l'ordre qu'il châtie les parents par la mort de leur fils aîné. L'acquittement refusé est considéré et désigné dans ce récit comme un mensonge, ainsi on note que c'est la parole fausse qui est condamnée. Ces propos montrent combien le vœu est une parole en soi sacrée. Il s'agit d'être vrai dans ses vœux et ses promesses. Le vœu est donc un engagement irrévocable. De la même façon c'est parce que sa parole est fausse qu'un lépreux subit une sanction terrible. Ce dernier n'acquittant pas des promesses foisonnantes subira les stigmates d'une lèpre plus prononcée qu'avant sa guérison. La laideur du fidèle que souligne l'auteur nous engage à considérer que son corps est alors le reflet de son âme emprunte de péchés. Didier Lett a analysé ce passage en montrant que c'est la surenchère de promesse qui est condamnée ici ; nous pourrons ajouter que c'est le manquement à la parole donnée, le mensonge, la parole fausse qui est une insulte au saint et qui conduit à la sanction. L'exemplarité de ces récits fait écho aux controverses qui conduisent à réfléchir durant la période étudiée sur la place de la promesse comme du serment[1]. Gratien écrit qu'une bouche qui ment donne la mort à l'âme, et c'est bien ce qu'il advient pour tous ceux qui repoussent l'acquittement du vœu et pour ce lépreux dont le corps devient miroir de l'âme. La réciproque est vrai le saint peut voir terni sa réputation si le miracle sollicité n'est pas accompli, c'est tout au moins ce qui sous-tend la promesse menaçante de ce père souffrant de la mort de son fils.

Le vœu dans cette perspective prend tout son sens, elle est une parole efficace sur laquelle rejaillit une part de sacré. Une appréciation des espaces et du temps du vœu confirme cette dimension. Le vœu, nous l'avons vu, s'éloigne des sanctuaires, l'invocation de fait est performante en elle-même. L'étude des temps du vœu corrobore la valeur performative du vœu. Vœu et guérison sont unis dans ces cas par une relation quasi mécanique. Les textes disent l'immédiateté des guérisons issues du vœu : « aussitôt, écrit Benoît, comme si le martyr se tournait vers elle de sa voix auguste, ô femme grande est ta foi, qu'il en soit fait comme tu le veux, en

1. Courtois G., « Le serment et le désenchantement du monde à l'éclipse du sujet », *Le serment, Théorie et pratique*, t. II, Verdier, CNRS, Paris, 1991. Cet article montre que ces réflexions conduisent à faire évoluer ce qui relève d'un principe moral à un principe juridique dans le droit canonique.

une demi-heure à peu prés son vœu fut exaucé et moins de 6 jours plus tard elle se leva ». « Aussitôt, peu après, sans délai », autant d'adverbe, de compléments de temps qui insistent et soulignent la rapidité de la réalisation du miracle. L'exemple cité montre que le temps de la guérison complète peut varier de plusieurs heures à plusieurs jours, mais cela ne remet pas en cause la célérité de la réponse sainte qui dit l'efficacité immédiate du rite.

Les structures syntaxiques rendent compte également de la relation d'équivalence existant entre vœu et guérison. « Ayant accompli (la mensuration) elle alla mieux et fut libérée de ses maux[1]. » Les asyndètes renforcent cette relation mécanique et signalent que le vœu guérison suit un déroulement logique et nécessaire. Tous les éléments sont indissociablement liés.

L'équivalence peut être renforcée par des coordinations fortes comme *« at, atque »* qui renforce la relation causale. Le vœu a sa propre efficacité que ne rend plus nécessaire la contagion sacrée du tombeau. Parole efficace il devient parole par la même sacralisée. De plus on note qu'autour du vœu s'opposent deux temporalités : le temps distendu du récit, qu'expriment les descriptions longues de la maladie, les péripéties rencontrées par le fidèle et la rapidité de la guérison. Ainsi le vœu marque le passage entre le temps historique de la narration qui s'ancre dans la réalité des contractants à la temporalité divine surnaturelle. Le vœu permet l'intrusion du merveilleux fondé sur la coopération entre la nature de l'homme et la grâce divine tandis que l'espace sacré se dilate. Il est une parole efficace qui porte en elle une part de sacralité inhérente à sa formulation. Parole d'un contrat qui relie ici bas et au-delà. efficiente et performative, elle est ainsi réifiée. Son effet est tangible : la guérison, mais par la même étant un verbe efficace on ne peut y contrevenir.

Elle participe d'un contrat qui s'appuie sur la réciprocité mais elle prend une valeur sacralisée à l'image d'un serment. L'enjeu dans cet appel au saint est donc de formuler une parole vraie qu'il comporte ou non une promesse, et la gestuelle que nous avons soulignée qui amène le vœu au seuil de l'oraison confirme cette représentation. On ne s'adresse pas impunément à Dieu.

## Conclusion

Au terme de cette étude on peut dire qu'il est difficile de cerner dans cette étude du vœu une norme et des gestes que tous partagent et reproduisent unanimement. Parole retentissante, promesse assez conventionnelles peuvent être considérées comme des dénominateurs communs, des caractéristiques dans lesquelles s'ancre le rite. On note, par endroits, des démarches identiques, c'est le cas des

1. On trouve encore : « Là invoquant, rempli de dévotion, Dieu et le martyr de Dieu, il sentit ses pieds et ses jambes récupérer leur sensibilité, ses nerfs se réchauffer, et tout son corps retrouver la grâce de l'agilité » ou : « au moment où le nom du martyr sortit de sa bouche, il sentit sortir de sa verge le calcul. » Respectivement Th B livre I § VIII/ livre II§ XXIII/livre III§ LXVIII/.

fidèles à l'approche de la mort ; le rite revêt alors un aspect singulier caractérisé par une surenchère de gestes, il conduit à accomplir le plus souvent les gestes de la mensuration. Une mensuration dont l'exactitude est soulignée, ce qui confirme le caractère juridique et contractuel du vœu. Mais l'analyse des modalités révèle que le vœu est un rite où s'exprime librement le fidèle qui instaure un dialogue très personnel avec le saint. La liberté de ton, les mots utilisés (mais qu'elle est la part véritable du fidèle et de l'auteur qui doit séduire son public et rédiger un récit attrayant) révèlent une foi vécue en terme affectif et émotionnel. Des évolutions par contre se font jour : moins dramatisée, moins tonitruante, la formulation du vœu doit se rapprocher de la prière, d'une prière plus intériorisée.

Des logiques s'imposent cependant et montrent que le vœu ne saurait être transgressé, de la part du fidèle comme du saint qui ne saurait déroger à son rôle d'intercesseur pour ceux qui le méritent. Le vœu est donc une forme de contrat qui relie visible et invisible et dont les termes sont contraignants, il est par la même sacralisé.

Cependant cela ne signifie pas que tous les vœux sont identiques, longs ou courts, avec ou sans promesse, les récits définissent divers statuts pour le vœu. Nous pouvons distinguer des vœux dont la valeur optative est forte ou des vœux témoignant d'un engagement sincère et de la confiance du fidèle.

Enfin dans l'idée que l'on se fait du vœu et dans les représentations que nous en donnent les textes, on note que ce rite est polysémique, ces représentations se complètent et sont partagées par les différents groupes. Tous les récits analysés empruntent aux mêmes référents : vœu crédit, vœu engagement personnel. Les textes n'expriment ni discordances ni tensions ; les auteurs en effet ne condamnent pas telle ou telle forme de la pratique, aucun commentaire ne sanctionne telle ou telle représentation, à l'inverse on peut déceler des inflexions qui montrent que le vœu doit être un acte de foi qui engage le fidèle envers Dieu, ce dont témoignent les punitions et les sanctions qui s'abattent dès lors que la parole prononcée n'est pas respectée. Dans les représentations la vision des clercs se distingue de celle des laïcs mais elles ne semblent pas absolument antagonistes, elles se complètent ; la vision cléricale investissant le vœu d'une dimension plus morale, voire juridique. Le vœu n'est pas un simple appel à l'intercession divine, il est le premier acte d'un contrat qui engage le fidèle et qui engage le saint, un contrat fondé sur la réciprocité et un contrat dont la valeur est quasi juridique. L'analyse de ces textes ne nous invite pas de fait à en donner une lecture unique.

# Un serment de mort au début du XIIe siècle dans le Val de Loire. Réalité ou invention monastique ?

*Chantal* Senséby
*Université d'Orléans*

Les serments, ces engagements solennels faits sur les Évangiles ou sur des reliques, ont le plus souvent une indéniable valeur positive. Ainsi, les serments probatoires disent le droit et mettent fin à une querelle ; les serments de paix rétablissent la concorde sociale ; les serments de fidélité sont des « pactes de non-agression [1] » puisque le vassal promet de ne pas attenter à la vie de son seigneur, à son « honor ». Sous ces trois formes, le serment consacre le souci d'établir ou de reconstituer un lien social. En revanche, il est un serment, le *« jusjurandum de morte »*, qui est promesse de violence, serment de fidélité en négatif.

Ces serments de mort sont rarement énoncés dans les textes de la pratique élaborés dans les monastères ligériens aux XIe et XIIe siècles. Pourtant deux notices narratives de l'abbaye bénédictine de Noyers en Touraine [2] consignent de telles paroles, prononcées lors d'une guerre qui oppose le comte d'Anjou Foulque le Réchin à un châtelain, Barthélemy de l'Ile-Bouchard, à l'extrême fin du XIe siècle, avant 1108 assurément. Les deux textes, relatifs à une même affaire, adoptent un point de vue différent et complémentaire. Leur intérêt est triple. Il est de narrer une situation conflictuelle réelle, de présenter la formulation du *« jusjurandum de morte »* comme un épisode de l'affrontement ; il permet ainsi d'appréhender le rôle de la parole dans une guerre châtelaine et une faide. Il est ensuite d'offrir deux lectures d'un même événement, deux présentations d'une même parole ; il

1. Zimmermann M., « "Et je t'empouvoirrai". À propos des relations entre fidélité et pouvoir en Catalogne au XIe siècle », *Médiévales*, 10, 1986, p. 17-36.

2. *Cartulaire de l'abbaye de Noyers*, C. Chevalier éd., (*Mémoires de la Société archéologique de Touraine*, XXII), Tours, 1872, nº 199 et 341 [= CN]. Les originaux et le cartulaire ont disparu mais deux copies du cartulaire avaient été réalisées au XVIIIe siècle par Dom Fomteneau et Dom Housseau. D'après mes travaux, la publication de C. Chevalier effectuée surtout à partir d'une copie du XIXe siècle faite à partir du manuscrit de Dom Fomteneau est conforme aux copies du XVIIIe siècle qui elles-mêmes en raison de leurs similitudes semblent fidèles dans l'ensemble au cartulaire d'origine (C. Senséby, *Peuplement et société aux XIe et XIIe siècles en Touraine méridionale d'après le cartulaire de Noyers*, thèse nouveau régime dactylographiée, Paris I-Sorbonne, 1995, t. I, p. 18-54).

invite en conséquence à s'interroger sur la rhétorique mise en œuvre par les moines pour rendre compte des conflits laïques. Il est enfin de mettre en scène un autre discours, celui d'un abbé érigé en prédicateur qui entend neutraliser le serment de mort.

Aussi convient-il d'examiner comment les moines reçoivent, donnent à percevoir et utilisent une parole laïque qui est promesse de mort. Ces deux notices pourraient offrir un double exemple de stratégie narrative qui viserait à ériger les moines en garants exemplaires du nouvel ordre social.

## Promesse de mort, promesse de vengeance. Leur rôle dans la dynamique des conflits

La promesse de mort est proférée par un fidèle du comte d'Anjou, prisonnier du châtelain dont elle vise l'écuyer. Le problème est de mesurer sa capacité à faire rebondir le conflit.

Les causes de la guerre ne sont pas précisées par le scribe car son propos est avant tout de rapporter un don fait au monastère de Noyers et d'en préciser les circonstances ; il est possible cependant d'avancer une hypothèse [1].

À l'origine de ces hostilités, se trouve sans doute un problème de succession à la tête de la fortification de l'Ile-Bouchard : son châtelain, André Peloquin, est mort [2] et son héritier, hoir légitime de la châtellenie, est encore un « puer » sur lequel l'oncle paternel, Barthélemy, entend exercer une tutelle [3], ce que Foulque le Réchin conteste peut-être. Deux éléments le suggèrent : Barthélemy appartient certes à un lignage fidèle des comtes d'Anjou mais il est aussi le père de Dangereuse, épouse d'Aimery Ier [4], fils de Boson, vicomte de Châtellerault, qui est un fidèle du comte de Poitou et dont l'aire d'intervention politique borde les espaces angevins méridionaux ; or avant mars 1085, le comte de Poitou, Gui-Geoffroy, a attaqué le comte d'Anjou avec l'aide de Geoffroy de Preuilly [5], futur comte de Vendôme, et d'autres seigneurs de la région [6] parmi lesquels se trouvait peut-être Barthélémy. La perte de contrôle du *« castrum »* de l'Ile-Bouchard qui fut conquis en 1044 par Geoffroy Martel serait dangereuse pour Foulque. En effet, la place est un point de passage sur la Vienne, une des agglomérations clefs du Val de Vienne que les comtes d'Anjou s'efforcent de maîtriser de sa confluence avec la Loire jusqu'aux portes du Poitou. Elle appartient à un espace dominé depuis moins d'un siècle

1. L. Halphen mentionne la campagne militaire de Foulque le Réchin contre Barthélemy sans formuler d'explication (*Le comté d'Anjou au XIe siècle*, Paris, 1906, p. 173).

2. Il est mort après le 20 mai 1083 (B.N.F., coll. Touraine-Anjou, XII², 6778).

3. Senséby C., *op. cit.*, II, p. 621-638.

4. Il n'est pas certain que leur union ait été effective à la date du conflit. Dangereuse devint après 1109 la compagne de Guillaume le Jeune. Sa fille épousa Guillaume, fils aîné de ce dernier : elle est la mère d'Aliénor d'Aquitaine (A. Richard, *Histoire des comtes de Poitou*, Paris, 1903, I, p. 472).

5. Preuilly se trouve à moins de trente kilomètres à l'est de Châtellerault.

6. Je suis la datation proposée par L. Halphen (*op. cit.*, p. 176) et O. Guillot (*Le comte d'Anjou et son entourage au XIe siècle*, I, Paris, 1972, p. 117).

par l'Anjou où les partisans du comte de Blois furent chassés, tués ou mis sous surveillance [1], où les fidèles du comte d'Anjou reçurent des biens et des droits, et sur les marges duquel les vicomtes de Châtellerault sont possessionnés. L'enjeu du conflit est de taille ce qui explique l'attaque de l'Ile-Bouchard par le comte et la construction par celui-ci à Champigny-sur-Veude d'une fortification à proximité de la première.

Dans cette lutte, le litige entre le chevalier Garnier, fidèle du comte, et l'écuyer Payen apparaît *a priori* comme un épisode mineur. Cependant, l'altercation entre les deux hommes est susceptible d'alimenter la guerre, ce que souligne à l'envi le premier texte.

La menace peut servir en effet de détonateur à une nouvelle phase guerrière en raison de la qualité de son locuteur et des actes qui la suscitèrent.

Garnier a une place spécifique dans l'armée comtale : il est le neveu de Gautier, noble de la place-forte de Loudun contrôlée par les comtes d'Anjou [2] ; mais il est surtout le neveu de Robert de Blou [3], un des principaux fidèles de Foulque, qui sert le comte sans doute dans le *« castrum »* de Chinon où Geoffroy le Barbu est captif. Robert reçut la garde de la fortification de Champigny-sur-Veude. Il est peut-être déjà l'époux d'Hersende, veuve d'André Peloquin de l'Ile-Bouchard [4]. Garnier constitue donc une prise de choix pour Barthélemy, un prisonnier susceptible d'être utilisé dans la négociation de paix.

Par ailleurs, la promesse de mort peut paraître légitime car elle est la réponse à l'humiliation endurée par Garnier dont les conditions d'incarcération sont précisées à dessein dans la première notice. Il est entravé, placé dans un cachot minuscule par l'écuyer. Il subit un dommage physique et moral. L'offense est d'autant plus grave pour le chevalier qui appartient à un lignage localement prestigieux que le geôlier est un *« juvenis »* dont la puissance familiale est moindre. À la honte de la défaite s'ajoutent les affres d'une captivité dégradante. Le déshonneur est synonyme de perte de puissance sociale et en tant que tel est analogue à un meurtre. Or, dans une société aristocratique régie par le code de l'honneur, l'outragé a droit à la vengeance et celle-ci engage les familles des deux protagonistes. Ce contentieux est aussi une affaire politique car l'injure a porté atteinte à l'ensemble du groupe. L'hostilité entre l'offensé et l'offenseur double l'opposition entre le comte

1. *« Interim Gaufredus comes totum comitatum illum quem comes Teobaldus in turonico habebat invasit et Gaufridum supradictum atque plures alios de castellis suis expulsit. »* (Arch. d'Indre-et-Loire, H. 332 nº 3 et H 335 nº 12) ; L. Halphen, *op. cit.*, p. 49-50 ; Jacques Boussard, « L'éviction des tenants de Thibaud de Blois par Geoffroy Martel, comte d'Anjou, en 1044 », *Le Moyen Âge, livre jubilaire*, 1963, p. 141-149 ; O. Guillot, *op. cit.*, I, p. 63, p. 88, p. 330-333.

2. CN, 244 [ca 1096].

3. Le père et l'oncle paternel de Robert étaient des fidèles du lignage angevin. Josselin, père de Robert, est dit baron du comte Foulque (*Cartulaire de Cormery*, J.-Louis Bourassé éd., *Mémoires de la Société archéologique de Touraine*, t. XII, Tours, 1861, nº 41 [1070]). Burchard, son oncle, tenait des biens en fief du comte Foulque (O. Guillot, *op. cit.*, t. I, p. 467 et t. II, C 341 [1067, entre le 11 mars et le 16 juillet ou 1068-1082, le 9 avril]) ; C. Sensébу, *op. cit.*, II, p. 635-638.

4. CN, 132 [1080-1111], 264 [ca 1098].

et le châtelain ; elle étaye la relation d'adversité des deux camps dont l'unité est ainsi consolidée. Les deux groupes vindicatoires qu'elle génère équivalent peu ou prou aux armées engagées dans le conflit. Assurément, l'annonce par Garnier de son projet est un acte réfléchi et volontaire qui peut déclencher une faide même si un accord intervient entre Foulque et Barthélemy. En outre, elle peut offrir au comte comme au châtelain l'opportunité d'intensifier ou de relancer le conflit.

Néanmoins, pour apprécier le jeu complexe de la parole et de l'action dans les conflits, il faut cerner le moment où le chevalier proclame son droit à la vengeance.

La formulation de la menace semble intervenir lorsque le conflit est en voie de règlement.

Barthélemy de L'Ile-Bouchard semble vainqueur du comte et négocie lors d'un plaid avec un châtelain, Hugues de Sainte-Maure, fidèle de Foulque qu'il représente probablement et gendre de Jean, gardien de Chinon, un autre baron du comte d'Anjou qui a pour frère l'archevêque de Tours Barthélemy, décédé à la date du conflit. Sur la substance de ces pourparlers aucune information n'est fournie car ils n'intéressent guère le narrateur. Par contre, la notice suggère qu'ils ont lieu parallèlement aux négociations engagées entre les proches du geôlier et l'offensé et poursuivies entre ce dernier et l'abbé de Noyers. Elle laisse en outre entendre que le sort de ces deux négociations est lié, ce qui permet au rédacteur de donner à chacune une égale importance et de placer l'abbé au même niveau de puissance que les deux châtelains. Certes, ces quelques procédés rhétoriques tendent à exalter l'abbé. Il n'en est pas moins vrai que neutraliser la parole vindicatoire est essentiel car elle pourrait briser l'équilibre fragile des forces antagonistes et stopper le processus de paix. La faide est perçue comme une menace grave pour l'établissement de la concorde et l'accord entre Garnier et Payen serait un élément non négligeable du compromis en cours d'élaboration. Le recours à un conciliateur permet l'adoption de « conduites substitutives de la violence[1] » et gèle, le temps de la médiation, le processus vindicatoire. L'obligation de vengeance est atténuée par le don fait à l'abbaye par les parents de l'écuyer qui reconnaît ainsi l'outrage infligé, fait réparation et se place sous la protection de la communauté monastique.

La parole vindicatoire est proférée au moment où des serments de paix pourraient sceller l'accord des clans adverses. Elle est risque de nouveaux conflits si l'un des protagonistes choisit de l'utiliser. Elle ouvrirait alors la voie à l'action violente qu'elle justifie. Son rôle potentiel dans la dynamique du conflit est indéniable. Il reste à voir comment les moines rendent compte d'une parole énoncée dans la sphère laïque et qui annonce d'évidentes violences.

1. Verdier R., « Le système vindicatoire. Esquisse théorique », *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, R. Verdier éd., I, Paris, 1980, p. 27.

## D'une parole vindicatoire à un serment de mort. Modalités et sens de cette mutation

Les notices furent écrites par deux scribes qui s'inspirèrent peut-être d'un texte conservé dans le chartrier de l'abbaye, dont il firent une lecture personnelle. Plus probablement, le second moine fit une synthèse de l'acte rédigé par le premier et en infléchit le sens [1]. L'un et l'autre ont opéré des choix dans le traitement de l'événement. Les propos de Garnier jouent un rôle spécifique dans chaque texte ; leur présentation en dépend.

Le premier texte est une notice narrative construite avec soin et caractéristique des années 1060-1120 dans l'espace ligérien [2]. Il enregistre une transaction tout en présentant avec force détails le contexte et les rebondissements de l'affaire. La parole vindicatoire a une fonction spécifique dans ce récit bien construit [3].

Trois séquences narratives sont perceptibles. La première évoque le conflit, ses péripéties et se clôt sur l'incarcération de Garnier qui est assimilé symboliquement à un serf ou aux saints martyrs persécutés [4]. La seconde montre la haine de Garnier, formule la parole mortifère et souligne fortement la peur qu'elle suscite. La tension dramatique est à son comble et les passions dominent. Aucun dialogue, aucun accord ne sont possibles malgré les interventions des amis qui s'impliquent publiquement dans la querelle en tant qu'arbitres. La troisième narre le dénouement de l'affaire et met en exergue la fonction médiatrice de l'abbé qui devient le héros pacificateur de l'histoire ; l'offrande faite pour l'âme de Garnier doit rétablir l'unité sociale [5]. Ainsi à l'humiliation excessive du prisonnier répondent la menace de violence et la frayeur qu'elle nourrit. Le monde chevaleresque est synonyme de démesure mais celle-ci est seulement montrée comme ressort d'un drame ; elle n'est pas condamnée car l'objectif de l'auteur est tout autre. Au cœur du récit, la parole vindicatoire a une valeur opérationnelle : elle justifie et légitime l'interven-

1. Les notices 199 et 341 du cartulaire de Noyers appartiennent au même groupe de folios consacrés à la paroisse de Saint-Patrice-sur-Loire où l'écuyer donna une terre aux moines (C. Senséby, *Peuplement et société...*, *op. cit.*, I, p. 36-39) ; les originaux ayant disparu, il n'est pas possible de déterminer si les scribes ont réécrit les actes à l'occasion de la rédaction du cartulaire à la fin du XIIe siècle. L'hypothèse la plus probable pour un travail de transcription effectué à cette période est que le ou les cartularistes ont respecté les documents originaux ce qui n'exclut pas pour autant quelques interpolations, falsifications ou synthèses (*Les cartulaires. Actes de la Table ronde organisée par l'École nationale des chartes et le G.D.R. 121 du CNRS (Paris, 5-7 décembre 1991)*, Olivier Guyotjeannin, Laurent Morelle et Michel Parisse éd., Paris, 1993 ; P. Chastang, *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 2001, p. 147).

2. Annexe, document n° 1.

3. Reuter Y., « Serment et narrativité », *Le serment*, I, *Signes et fonctions*, R. Verdier éd., Paris, 1991, p. 203-217.

4. Alain Boureau distingue trois types de supplices infligés aux saints martyrs : les supplices préparatoires lors desquels le saint peut avoir les membres liés et peut être incarcéré ; les supplices principaux et les mortels (A. Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Paris, 1984, p. 118-119).

5. La fonction sociale du don est ici manifeste. Je renvoie aux travaux de B. Rosenwein (*To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca-Londres, 1989, p. 48).

tion nécessaire des moines dans un conflit laïque qui porte atteinte à la paix régionale et à la concorde de l'*Ecclesia*. L'abbé est érigé, le temps du récit, en régulateur privilégié des litiges laïques. Est affirmée avec force la certitude que les moines ont pour mission de préserver l'ordre et la paix [1]. L'énonciation de la promesse de mort dans le récit sert un dessein idéologique dont la notice garde mémoire. Pourtant, il est clair que l'efficacité d'une telle menace dans la dynamique du récit dépend pour beaucoup de sa vraisemblance. L'analyse de la parole mortifère s'impose donc.

« *Membratim eum discerpere* », telle serait la menace énoncée. Cependant, l'expression a pu être élaborée par le moine qui résumerait le propos de l'offensé en une formule puissamment suggestive. D'emblée, deux problèmes apparaissent : celui de l'origine de cette formule et celui du choix du projet meurtrier.

La réalité de supplices corporels [2] infligés lors de conflits laïques a pu inspirer l'auteur : Geoffroy Martel, victorieux de partisans du comte de Blois, aveugle certains d'entre eux. Toutefois, des réminiscences littéraires ne sont pas à exclure et une investigation dans des textes prodigues de scènes meurtrières donne des résultats significatifs. Les malédictions monastiques connues dans le Val de Loire sont à écarter comme source d'inspiration car les maux promis sont la faim, la soif, la cécité, la folie..., et les supplices cités sont ceux de Datan et d'Abiron, de Judas [3]... En revanche, certaines œuvres retiennent l'attention. Virgile et Tite-Live usent du verbe « *discerpere* » pour décrire des corps déchiquetés à l'issue d'épisodes d'une extrême violence [4]. Grégoire de Tours donne à voir des mises à mort similaires mais affectionne de tout autres expressions [5]. Frédégaire décrit le supplice de Brunehaut qui est « *membratim disrumpitur* [6] ». Ces œuvres influencèrent peut-être l'auteur mais plus probablement deux corpus furent sollicités. Les Passions tout d'abord : deux forcent l'attention, celles de Vincent de Saragosse et de saint Georges qui sont les patrons d'églises locales [7], dont le culte se développa préco-

1. Senséby C., « Récits de meurtre, de haine et de vengeance. De l'art de présenter les conflits et leur règlement aux XIe et XIIe siècles », à paraître dans *Méditerranée médiévale*, Paris, 2002.

2. Raynaud C., *La violence au Moyen Âge (XIIIe-XVe s.) d'après les livres d'histoire en français*, Paris, 1990, p. 45-48.

3. *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*, M. Prou et A. Vidier éd., (*Documents publiés par la Société historique et archéologique du Gâtinais*, V), Paris, 1900-1907, I, p. 114-119, nº 45 [938-939, le 14-08] ; L. K. Little, « Les malédictions monastiques », *Annales E.S.C.*, 34, 1979, p. 47-60 et « Formules monastiques de malédictions aux IXe et Xe siècles », *Revue Mabillon*, 58, 1975, p. 377-399. Par contre, dans des espaces plus septentrionaux, des formules de malédictions des XIIe et XIIIe siècles prennent pour cible le corps ou ses différentes parties (M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, 1997, p 511-515).

4. Virgile, *Géorgiques*, IV, 522, Les Belles Lettres, Paris, 1935, p. 160-161 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 16, Les Belles Lettres, Paris, 1940, t. I, v, p. 26-27.

5. Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, trad. de R. Latouche, Les Belles Lettres, Paris, 1963, III, 7 ; IV, 51 « *multum laceratus est (...) membratim separatus* » (P.L. 195) ; VII, 46 ; VIII, 41 « *in frustra concidit* » (P. L. 412)...

6. Frédégaire, *Chroniques*, P.L. 71, col. 633.

7. Vincent à Antogny et Marigny-Marmande ; Georges pour l'église collégiale de Faye-la-Vineuse.

cement en Gaule et dont les corps furent suppliciés et disloqués [1]. Les chansons de geste constituent le second corpus. Dans la *Chanson de Girart de Roussillon*, la violence des combats se mesure au nombre de mutilations infligées ; le thème y est récurrent et associé à la volonté d'humilier. De même, dans la *Chanson de Roland*, contemporaine des deux notices, les chevaliers taillent en pièces leurs adversaires et Ganelon est démembré pour avoir trahi [2]. Par conséquent, l'emprunt volontaire ou inconscient au registre hagiographique ou épique semble probable. L'image d'un corps brisé est un *topos* de la littérature. Son ambivalence est évidente : elle dépeint tout à la fois le supplice honni du martyr et l'action admirée du chevalier. Quels qu'en soient l'auteur et l'origine, l'expression retenue offre la représentation d'une mort redoutable.

Est soulignée une hargne à tuer qui explore le registre de l'animalité ce qu'appuie le silence du texte sur l'arme utilisée : le geste n'est pas technique, il est simplement cruel. Sont évoquées la succession des gestes qui tuent et la finalité de l'action : la dissociation corporelle qui nie l'individu au-delà de la mort. Selon la formule, le dessein de l'outragé n'est pas seulement de tuer mais de supplicier l'écuyer. Or les mutilations sont à la fois des punitions infligées au titre d'une faute et des marques d'infamie. Dans le récit, un parallèle est établi entre l'offense effective et l'outrage projeté, entre les corps des adversaires : au corps recroquevillé, dont les membres sont liés, correspond le corps outragé dont les membres sont dispersés. En outre, la perspective d'une longue souffrance physique constitue d'emblée une violence morale et porter atteinte au corps du chevalier, c'est attenter à son statut car le noble guerrier est dans la littérature des Xe et XIe siècles défini par ses qualités morales, sa piété mais aussi par sa beauté corporelle, son aptitude à user au mieux de sa force physique [3]. C'est enfin tenter de priver ce corps des soins

1. Dès le VIe siècle, saint Vincent est vénéré en Gaule, plus précisément à Paris, au Mans et à Tours où une basilique Saint-Vincent est construite par l'évêque Eufronius (556-573). La renommée de Vincent fut assurée par sa *Passion* dont la version primitive a disparu mais aussi par les œuvres de saint Ambroise, les sermons de saint Augustin, les poèmes de Prudence, des textes de Raban Maur, du Pseudo-Florus, d'Adon... De plus, Hildebert de Lavardin (ca 1056-1133), évêque du Mans, composa une Passion métrique de Vincent de Saragosse. Quant à saint Georges, son culte en Gaule semble avoir débuté sous le règne de Clovis et il connut un nouveau succès à l'occasion de la première croisade. Plusieurs Passions du saint sont connues (*Bibliotheca sanctorum*, t. IV, Roma, 1965 et *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, dir. A. Vauchez, t. II, Paris, 1988).

2. Les exemples de corps mutilés et démembrés y abondent (*La chanson de Girart de Rousillon*, trad. de Micheline de Combarieu du Grès et Gérard Gouiran, Paris, 1993, p. 221, 225, 393, 471, 659... *La chanson de Roland*, éd. bilingue de Pierre Jonin, Paris, 1979, v. 56-57, v. 1198-1207, v. 1655-1656, v. 1746-1747, laisse 289 où le supplice de Ganelon est décrit : il est attaché à des chevaux fougueux par les pieds et les mains ; ses quatre membres sont arrachés de son corps).

3. Les exemples sont abondants : par exemple, le portrait de Guillaume d'Aquitaine par Adémar de Chabannes (*Chronique*, J. Chavanon éd., Paris, 1897, p. 163-165) ou celui d'Ansoud de Maule par Orderic Vital (*Histoire ecclésiastique*, M. Chibnall éd., Oxford, 1968-1990, livre V, chap. 19) ou encore ceux de chevaliers dans la littérature courtoise (*La Chanson de Roland*, v. 117 -118, 283-285, 1159, 2895, 3086).

qui précèdent l'ensevelissement et que la liturgie monastique a considérablement développés depuis deux siècles.

Ainsi, la formule employée propose une mort dégradante qui est une contre-offense : le rituel de mise à mort envisagé donne libre cours à une violence sauvage dont la perception par les contemporains manifeste peut-être les limites de la violence acceptable. Mais surtout, l'expression de la parole vindicatoire est l'exact opposé du serment de fidélité prononcé dans les régions septentrionales et méridionales au XIe siècle. La lettre que Fulbert de Chartres envoie après le 17 février 1008 à l'évêque de Paris, Renaud de Vendôme, son vassal, en témoigne : *« Hec a vobis exigo : securitatem de mea vita et membris et terra quam habeo vel per vestrum consilium adquiram »* ; la formule est parfaitement éclairée par une autre lettre de Fulbert destinée en 1020 ou 1021 à Guillaume V, duc d'Aquitaine : *« … Qui domino suo fidelitatem jurat, ista sex in memoria semper habere debet : incolume, tutum, honestum, utile, facile, possibile. Incolume, videlicet ne sit in damnum domino de corpore suo*[1]*… »* La *Panormia* d'Yves de Chartres puis le *Décret* de Gratien ont recueilli cette définition[2]. De même, en 1101, quand le comte de Flandre, Robert II, s'engage par serment envers Henri Ier, roi d'Angleterre, il use d'une expression similaire : *« fide et sacramento assecuravit regi Henrico vitam suam et membra que corpori suo pertinent et captionem corporis, ne rex eam habeat hanc ad dampnum suum*[3]*. »* Par ailleurs, des formules analogues sont utilisées dans les serments catalans, languedociens ou provençaux[4]. Entre 1010 et 1035, Ermengol, évêque d'Urgell, prête serment à Guifred, comte de Cerdagne, en ces termes : *« Et ego Ermengaudus non te dezebre te, Guifredum prescriptum, de tua vita, neque de tuis membris, qui in corpus tuum se tenent, neque de tua honore aut honores quas hodie habes aut in antea cum meo consilio adquisieris*[5]*. »* Vers 1053, le comte de Besalu s'adresse ainsi à l'archevêque de Narbonne : *« de ista inantea non tolra ne dezebra Guilielmus comes filius Adalaiz Guifredum archiepiscopum, filium Guisle comitissae, de sua vita neque de sua membra que in corpus suum portat et in suum corpus se tenent*[6]*… »* Les exemples pourraient être multipliés. Ils suggèrent à l'évidence que l'énoncé de la promesse vindicatoire a été choisi avec soin : antinomique du ser-

1. Behrends F., *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, Oxford, 1976, nº 9 et nº 51. S. White commente la lettre au duc d'Aquitaine mais ne s'attarde pas sur le *« de corpore suo »* (*Custom, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*, London, 1988, p. 145-149).

2. Giordanengo G., « Vocabulaire et formulaires féodaux en Provence et Dauphiné (XIIe-XIIIe siècles) », *Structures féodales et féodalismes dans l'Occident médiéval (Xe-XIIIe s.)*, (Collection de l'École française de Rome, 44), Rome, 1980, p. 85-107.

3. Ganshof F. L., *Qu'est-ce que la féodalité ?*, Bruxelles, 1944, Paris, 1982, p. 138.

4. Bonnassie P., *La Catalogne au tournant de l'an mil*, Paris, 1990, p. 282 ; J. P. Poly, *La Provence et la société féodale, 879-1166*, Paris, 1976, p. 164-171 ; J. Belmon, F. Vielliard, « Latin farci et occitan dans les actes du XIe siècle », *Pratiques de l'écrit documentaire au XIe siècle*, *Bibliothèque de L'École des Chartes*, 155, 1997, p. 147-183.

5. Zimmermann M., *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire des sources et documents commentés*, Paris, 1992, p. 172-175.

6. Ganshof F. L., *op. cit.*, p. 137.

ment de fidélité, c'est une déclaration de guerre formalisée, qui établit une relation entre le supplice infligé au traître et la promesse de fidélité et de sûreté.

De la puissance évocatrice de l'expression, l'auteur est conscient ; il a précisé les termes de la menace, sans la juger, pour lui conférer une fonction majeure dans son texte. Dans le second document en revanche, l'expression qui n'est pas stipulée est muée en serment de mort alors qu'aucun geste ne lui est associé. Quelle signification donner à cette variation littéraire et quel crédit accorder à la qualification de la parole mortifère ?

La seconde notice[1] est rédigée lorsque l'ancien geôlier conteste le don de son père qui semble alors décédé. L'auteur opère une sélection des informations, leur donne une nouvelle interprétation[2]. Ce travail d'écriture témoigne d'une tout autre lecture de l'événement.

En effet, la guerre et l'emprisonnement du chevalier sont ignorés : la part du texte consacrée à la genèse du conflit et à son déroulement est six fois plus réduite que dans la première notice. Seuls subsistent la mention d'une discorde entre le prisonnier et l'écuyer, la description du don et le refus de la paix par l'offensé. Par contre, l'accent est mis sur l'œuvre pastorale de l'abbé auprès de Garnier comme si celle-ci permettait de conforter le don fait par la famille de Payen en réparation de l'injure. À l'évidence, la perspective a changé. Il ne s'agit plus de rapporter un épisode de l'histoire humaine mais d'inscrire une parole dans l'histoire du Salut.

Le propos vengeur devient un *« jusjurandum de morte ». « Jusjurandum »* est un terme rare dans la documentation du Val de Loire[3]. Par deux fois, ce vocable est préféré à *« sacramentum »* car fondateur de concorde sociale, *« sacramentum »* a une valeur positive dans les actes ligériens[4]. De plus, *« sacramentum »* évoque peut-être davantage des paroles consacrées, connues de tous, associées à des gestes rituels alors que *« jusjurandum »* suggèrerait un simple engagement solennel à tuer l'écuyer[5], contraire à la promesse de *« fides*[6] *»* ; le choix de ce terme témoignerait ainsi du caractère inhabituel d'un tel serment. La distinction lexicale révèle l'em-

1. Annexe, document nº 2.

2. Dans les actes de la Trinité de Vendôme, D. Barthélemy a repéré des doubles versions d'une même affaire qui présentent des différences (*La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, 1993, p. 113).

3. On en trouve l'usage par exemple dans le *Cartulaire vendômois de Marmoutier* (A. de Trémault éd., Vendôme, 1893, nº 119 [avant 1060] et nº 161 [1071]). Grégoire de Tours et Eginhard utilisent aussi ce terme (Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, p. 932-933).

4. Une charte de Raoul, archevêque de Tours en témoigne : *« Abbas Sancti Albini cum duobus monachis se juraturum cartam illam veram esse obtulit. Nos vero et comites cum toto conventu verba abbatis pro sacramento habentes, eum sedere fecimus, et ut deinceps querela illa in perpetuum sopiretur, ex habundanti sacramentum monachorum suscepimus »* (*Cartulaire de Saint-Aubin d'Angers*, éd. A. Bertrand de Broussillon, *Documents historiques sur l'Anjou*, I, Angers, 1903, nº 110, [1104, le 10 août au plus tard]). Je suis la datation proposée par O. Guillot, *op. cit.*, II, p. 264-265.

5. Cette réflexion m'est inspirée par la lecture de l'article de A. Mory (« *Jusjurandum* : contribution à l'analyse du serment en droit romain », *Revue juridique d'Auvergne*, 1997-98, I, p. 127-162). Je remercie C. Leveleux-Texeira de me l'avoir indiqué et procuré.

6. La relation entre *« jusjurandum »* et *« fides »* est fréquente (A. Mory, *op. cit.*, p. 156-162).

barras de l'auteur qui hésite à qualifier le propos de *« sacramentum »* tout en voulant en dénoncer le caractère d'autant plus peccamineux qu'il serait énoncé sous la forme d'un serment ; la pratique du serment apparaît dévoyée par le chevalier puisqu'il transforme le serment perçu comme un engagement positif en déclaration de guerre [1]. *« Jusjurandum »* est mis en équivalence avec *« peccatum »*, associé à *« discordia »*, opposé à *« amicitia »* et *« concordia »*. Il est condamné au nom de la paix à préserver. Ce rejet intervient au moment où les institutions de paix sont introduites dans le Val de Loire et où Urbain II blâme vigoureusement les conflits entre chrétiens.

En outre, la synonymie établie entre parole vindicatoire et péché témoigne des catégories de pensée cléricales. Sans reproduire la formule mortifère, le second moine l'analyse à l'aune de la lecture chrétienne de la parole et du geste. La menace est un péché de bouche. Elle est analogue à la *« contentio »*, attaque verbale génératrice de litiges selon Isidore de Séville et qui est condamnée sans ambages par la règle de saint Benoît et le droit canon [2] ; elle est aussi identifiable au *« maledictum »* que Césaire d'Arles qualifie de *« peccatum minutum »* dans un sermon qui fut attribué à Augustin et inséré ensuite dans le Décret de Gratien [3]. En outre, la filiation entre vaine gloire et *« contentio »*, colère et *« maledictum »* est un lieu commun de la littérature cléricale depuis Grégoire le Grand. Ainsi vers 1100, la discipline de la parole imposée aux moines semble étendue aux laïcs. Il en va de même de la discipline des corps. L'action est pensée comme l'expression de la qualité et des mouvements de l'âme [4]. Les gestes projetés par Garnier sont condamnables à plus d'un titre : la colère en est le principe ; l'orgueil en est le moteur ; les gestes promis sont sans mesure ; ils sont à l'opposé du geste vertueux [5] et constituent une transgression de l'ordre divin. Si l'on suit une classification énoncée par Alexandre de Halès au XIIIe siècle, le chevalier a commis un « peccatum cordis et oris » et s'apprête à accomplir un *« peccatum operis* [6] ».

Transformer la menace verbale en un serment de mort relève de l'artifice rhétorique qui sert un discours didactique. La violence laïque et la gestualité qui lui est associée sont ainsi fustigées. En quelques années, la perception d'une parole et son exploitation idéologique diffèrent profondément. Est-ce l'effet de la réforme grégorienne triomphante, l'expression de préoccupations monastiques divergentes ou

1. Selon Augustin, le serment n'est pas condamnable s'il est prêté pour le bien (J. Gaudemet, « Le serment dans le droit canonique médiéval », *Le serment*, II, *Théories et devenir*, R. Verdier éd., Paris, 1991, p. 63-75).

2. Casagrande C., Vecchio S., *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, 1991, p. 213-221.

3. Casagrande C., Vecchio S., *op. cit.*, p. 227.

4. Schmitt J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 36-42, 65-66. Cette idée est énoncée avec quelques variantes par Cicéron, Galien, les Pères de l'Église, est reprise ensuite par Alcuin et Guillaume de Conches (1080-1145) qui appartient à l'école de Chartres.

5. Schmitt J.-C., *op. cit.*, p. 182.

6. Casagrande C., Vecchio S., *op. cit.*, p. 17-24.

encore celle de personnalités différentes ? Les trois éléments ne sont sans doute pas étrangers à la réécriture de l'histoire du prisonnier et de son geôlier. Assurément, le second auteur a forgé un serment de mort à partir d'une parole vindicatoire [1]. Il lui a accordé une dimension morale en la qualifiant de *« jusjurandum »*. Le propos laïque doublement peccamineux par sa substance et sa forme appelait une contre-parole.

## Neutraliser le serment de mort

Échapper à la logique conflictuelle, c'est proposer une relation nouvelle à l'adversaire. La confrontation des deux paroles est au cœur du second récit qui met en exergue la rédemption de Garnier et présente la stratégie de l'abbé dont la démarche est triple.

La condition préalable à la bonne réception de la parole abbatiale est l'isolement du guerrier. La menace a été prononcée par un chevalier défini par sa relation familiale la plus prestigieuse. En revanche dans le second récit, Garnier apparaît seul, pécheur confronté à Dieu, car désamorcer le processus vindicatoire, c'est extraire le guerrier de son groupe familial et féodal, le penser comme membre de l'« Ecclesia » au même titre que son ennemi et faire de sa promesse de mort un projet de guerre fratricide. C'est aussi l'isoler physiquement. En l'abbaye de Noyers, la distance réelle instaurée entre Garnier et ses amis doit le préparer à échapper aux contraintes de l'honneur. Cette tactique est peut-être consciemment déployée par l'abbé pour rendre sa parole efficace. Au guerrier maître de la parole lors de l'énonciation de la menace et personnage central dans le processus de paix dont il déterminait le déroulement, succède un fidèle muet et passif. La menace s'exerce désormais contre Garnier dont le salut est compromis. L'événement acquiert une dimension eschatologique.

Il reste à voir quels sont les moyens mis en œuvre par l'abbé pour susciter le repentir de Garnier.

Dans les milieux monastiques des XIe et XIIe siècles fut menée une réflexion sur les moyens d'instruire les fidèles [2] et dans le Val de Loire ont fleuri des mouvements érémitiques qui accordaient à la réforme de l'*Ecclesia* une importance primordiale : à proximité de Noyers, Robert d'Arbrissel fonde Fontevrault et Baudry de Bourgueil agit en directeur de conscience de nobles de la région, lutte pour la défense de la paix. C'est dans ce contexte que se place l'intervention de l'abbé Étienne.

La parole abbatiale, différente de celle du guerrier, se veut instructive et persuasive. *« Sermocinari »*, tel est le verbe dont use le scribe pour la qualifier écartant

1. C'est pourquoi ce serment de mort est, à ma connaissance, unique dans la documentation ligérienne.

2. En témoigne le court traité rédigé par Guibert de Nogent, intitulé *« Quo ordine sermo fieri debet »* (J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 196-197) ou encore plus tard les écrits de Pierre le Vénérable (D. Iogna-Prat, « L'impossible silence. Pierre le Vénérable neuvième abbé de Cluny (1122-1156) et la pastorale du Livre », *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Nice, 1997, p. 115-116).

« *praedicare* » et « *exhortare*[1] ». « *Sermocinari* », terme plus rare, signifie en latin classique « converser » mais « *sermo* » et « *sermocinator* » acquièrent une autre dimension au moyen âge. Chez Césaire d'Arles et saint Augustin, « *sermo* » peut être synonyme d'homélie et le « sermocinator » est l'orateur sacré. Le propos d'Étienne est celui d'un directeur de conscience plus que celui d'un prédicateur mais il emprunte à la prédication ses méthodes et poursuit le même objectif.

En effet, l'abbé s'appuie sur l'autorité la plus invoquée : la Bible. Il rappelle les paroles et les actions de David. L'expression « *de dictis et factis David* » suggère une utilisation du Livre de Samuel, du Livre des Rois, des Psaumes attribués au roi d'Israël[2]. Elle n'exclut pas non plus le recours aux œuvres des Pères notamment à Ambroise de Milan et Augustin[3] par le biais de florilèges. Ces ouvrages proposent aux clercs une lecture allégorique et tropologique des passages bibliques relatifs à David. Le choix de David apparaît judicieux. Figure héroïque de l'Ancien Testament sans doute connue de Garnier, David est un guerrier valeureux aux multiples victoires[4], vainqueur de Goliath, loyal serviteur du roi Saül et grand roi d'Israël. Il est aussi l'écuyer qui sait pardonner à Saül qui projette de le tuer, celui qui renonce à se venger de Nabal[5]. Il est encore le roi dont le destin bascule lorsqu'il commet l'adultère, ordonne le meurtre du mari de Bethsabée. Il est surtout l'homme qui reconnaît sa faute, demande pardon à Yahvé. En conséquence, les points communs entre David, Payen et Garnier sont nombreux : ils sont tous trois des combattants, des serviteurs dévoués à leur maître dans l'adversité ; ils furent tous trois persécutés. Le processus d'assimilation des deux ennemis au modèle biblique est aisément réalisable.

Payen et Garnier peuvent être des figures de David. Le jeune Payen, écuyer de Barthélemy de l'Ile-Bouchard, est similaire au jeune David, écuyer errant et traqué par le roi Saül ; il est analogue au Christ persécuté. Garnier est comparable à Saül et aux persécuteurs du Christ mais il l'est aussi, et c'est toute l'ambiguïté du modèle choisi, à David quand il fut humilié par Barthélemy. Pour que Garnier prétende se rapprocher du modèle biblique et pour que la confusion rhétorique avec David et le Christ « fils de David » soit possible, il doit renoncer à sa vengeance comme David le fit par exemple à l'égard de Nabal qui outragea les serviteurs du roi d'Israël. Il ne doit pas devenir un « homme de sang ». Garnier doit faire taire son

1. M. Lauwers a montré que l'« *exhortatio* » était au XIe siècle une « forme de prédication, morale et édifiante, davantage adressée au prochain » (« *Praedicatio-Exhortatio*. L'Église, la réforme et les laïcs (XIe-XIIIe siècles) », *La parole du prédicateur*, p. 196-202).

2. 1 Samuel, 16-31 ; 2 Samuel, 1-24 ; 1 Rois, 1-2 ; les 74 psaumes attribués à David et tout particulièrement les psaumes 50 (le « *miserere* ») et 31 (sur « la joie d'être pardonné »).

3. Ambroise de Milan, *Apologie de David*, (*Sources chrétiennes*, 239), Paris, 1977. Augustin, *Ennarationes in psalmos*, *P.L.* t. 36, col. 67-1028 et t. 37, col. 1033-1968.

4. Quelques décennies plus tard, Gratien dans son *Decretum* reprend l'exemple de « sanctus David » pour justifier l'activité militaire dans certaines conditions (*Dictionnaire de théologie catholique*, VI-2, c. 1917).

5. 1 Samuel, 25, 33.

orgueil, être apte à pardonner à Payen comme David qui épargna Saül et qui protégea la famille de son ancien persécuteur ; il doit être capable d'implorer le pardon de Dieu comme David le fit. En outre, le péché de Garnier, signe de sa fragilité et de son humanité, est un égarement passager : Dieu l'a mis à l'épreuve comme il le fit pour David[1]. Par le repentir et la pénitence, Garnier obtiendra le pardon de Dieu et assurera le salut de son âme[2]. Garnier comme David peut être sauvé de la vengeance. Par sa parole et à la manière antique, l'abbé Etienne pouvait induire un processus de répulsion à l'encontre de David « homme de sang » et d'identification à l'égard de David repenti[3]. Il gommait aussi l'opposition entre les deux ennemis et tentait de susciter un comportement conforme à la morale chrétienne.

Sans préjuger de la capacité d'Étienne à construire un discours convaincant, il est clair que la personnalité ambivalente de David, la richesse de sa vie, offraient à l'abbé l'occasion de nourrir un développement sur le thème de la vengeance du sang, de l'offense, du service dû et surtout sur celui du repentir et du pardon. Ainsi, la seconde notice pourrait témoigner de l'utilisation effective de l'histoire vétérotestamentaire dans l'œuvre d'éducation des fidèles aux valeurs chrétiennes vers 1100. L'histoire personnelle de Garnier est analysée au travers du prisme biblique et patristique ; la vie de David devient parabole ; un renversement des valeurs s'opère : le devoir de vengeance, élément central du code d'honneur chevaleresque, est transfiguré en péché. Mais le rituel de pénitence est inachevé. L'intervention épiscopale est nécessaire pour rendre inopérante la promesse de mort.

Dans un second temps, le pécheur est conduit par l'abbé auprès de Raoul, archevêque de Tours qui est le garant de la paix dans le diocèse[4].

Ce voyage revêt un caractère expiatoire évident car il rend public l'engagement de Garnier dans une procédure de conciliation et confirme son isolement physique. Son sens n'échappe à aucun des protagonistes. L'association de la parole et du geste permet et garantit la réussite de l'entreprise cléricale que proclame dans le récit l'expression *« clementia motus »*. Le substantif *« clementia »* valorise celui qui auparavant était avant tout un pécheur. La clémence est la vertu des grands qui savent punir les plus faibles avec modération, qui ne manifestent ni haine ni colère. C'est une vertu divine. L'expression *« clementia motus »* introduit dans le récit une césure majeure : elle marque l'apaisement de la colère, souligne la force émotive de l'histoire biblique et prend acte du triomphe de la pastorale abbatiale et épiscopale, de la *caritas*, fondement de la paix. Elle justifie la conversion du

1. Ambroise de Milan, *op. cit.*, I, 15-19, 30-31 et 36.

2. Psaume 56.

3. J.-M. David montre que Cicéron usait de procédés similaires dans ses discours judiciaires (« *Maiorum exempla sequi* : l'*exemplum* historique dans les discours judiciaires de Cicéron », *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours et médiéval* ; *Mélanges de l'École française de Rome*, 92, 1980, p. 67-86).

4. Deux archevêques ainsi prénommés se succèdent : Raoul de Langeais mort dès 1086 et Raoul d'Orléans élu avant le 16 novembre 1086 et mort vers 1118. Il s'agit sans doute du second.

pécheur qui « dictis eorum concessit », qui tout à la fois s'incline devant les propos des clercs et adhère à leur analyse de la situation. Le serment de mort est alors défini par Garnier comme un péché qui suscite la contrition, que l'on confesse et qui conduit à la demande de pardon vers Dieu. La reconnaissance de la faute devant l'abbé et l'archevêque semble avoir une valeur satisfactoire [1].

Au serment négatif, inverse du serment de fidélité, ne se substitue pas un serment de paix réciproque. En effet, l'action de l'abbé fut de placer l'enjeu du conflit non dans le champ laïc où le code de l'honneur triomphe mais dans celui des relations entre un fidèle et Dieu. La nature du litige en fut modifiée. Payen fut marginalisé dans cette histoire qui concernait avant tout le salut de Garnier. De cette interprétation de la discorde dépendait la réussite des clercs car seul le repentir de Garnier pouvait rendre caduc le processus vindicatoire.

Les notices témoignent à l'évidence de la liberté d'écriture des moines dans les actes de la pratique et de leur habileté discursive. Elles prouvent combien ces récits sont construits avec soin pour servir un projet idéologique, pour exalter la fonction éminente des clercs dans la société laïque. Les moines du Val de Loire, dont la formation littéraire et religieuse ne doit pas être sous-estimée, livrent dans ces actes leurs catégories de pensée, le regard qu'ils portent sur les pratiques chevaleresques, l'image qu'ils ont de la société réelle et de la société idéale. Vers 1100, la transformation de la parole vindicatoire légitime pour tout chevalier humilié en un serment de mort qualifié de péché par un moine proclame le dessein d'imposer aux laïcs un ordre excluant la vengeance et de faire triompher la morale pénitentielle. Elle est un indice de l'effort de christianisation de la chevalerie mené par des clercs pétris par les idées de réforme.

Les deux textes révèlent et entendent souligner l'action au quotidien de ces contemplatifs engagés à changer la société laïque à l'aide des armes qui leur sont propres : la parole affermie par la fréquentation de la Bible et des œuvres patristiques. À la parole vindicatoire source potentielle de nouveaux conflits se substitue une parole de paix ; à un geste de mort, un geste de conciliation ; à un rituel de vengeance et de mise à mort, un rituel de paix sociale et de pénitence, à l'action peccamineuse, la rédemption salutaire. Les notices apparaissent bien comme le lieu de métamorphose de la parole.

## Annexe

*Document I — De guerra inter Fulconem, comitem, fratrem Barbati, et Bartholomeum de Insula*

> Notum sit omnibus Ecclesiae fidelibus, quod, temporibus Fulconis comitis, fratris Barbati, orta est ira inter eumdem comitem et Bartholomeum, dominum Insulae, qua exardescente, isdem comes congregato adversus Bartholomeum exercitu

1. Le texte est ambigu. En effet, il n'est pas certain que Garnier ait été exclu de la communauté des fidèles et qu'il se soumette au rite solennel de réconciliation publique réservé aux pénitents.

fecit castrum ad Campaniacum quod custodiendum Rotberto de Bloio tradidit ; sed Bartholomeus congregatis amicis incendit illud castrum et eos qui intus erant cepit inter quos captus est Guarnerius Maingoth nepos Rotberti quem in vinculis positum cuidam suo armigero, Pagano cognomento, in parva arca jussit complicari. Qui ob hoc valde iratus, postquam est a vinculis solutus, in tantum Paganum exosum habuit ut si ei facultas daretur membratim eum discerperet. At Paganus valde ejus pertimescens ferocem animum multoties per amicos et notos ab eo pacem expetiit quam nullomodo invenire potuit donec isdem Garnerius ab abbate Stephano Nuchariensis ecclesiae multa prece rogatus annuit pacem cum Pagano facere, si ipse Paganus et pater ejus et fratres causa ejus adquirendi amoris de rebus suis Nuchariensi ecclesiae aliquid concederent. Illi autem hoc se libenter facturos promittentes causa pacis illius maxime tamem causa amoris Dei et redemptionis suarum animarum dederunt Deo et sanctae Mariae de Nuchariis et monachis inibi Deo servientibus Gaufridus scilicet, filius Salconis, et filii ejus apud Sanctum Patricium de terra quam illic propinquiorem ecclesiae Sancti Patricii habebant quantum possent excolere duo boves duobus temporibus id est ad hibernalia et aestivalia ; ad quam terram mensurandam fuit Gaufridus filius Salconis, pater Pagani, et ipse Paganus et Salco et Hugo fratres ejus et abbas Stephanus cum quibusdam suis monachis et eamdem terram mensurandam circuierunt et limites designaverunt ; et est eadem terra juxta maximam viam, ad sinistram euntibus ad Silvam Seneur. Dederunt autem adhuc Gaufridus et filii ejus monachis unum arpennem prati de tribus quos habebant subtus Sanctum Michaelem nec meliorem nec deteriorem sed ex utroque medio temperatum.

Testes de dono Gaufridi et filli ejus Salconis sunt Galterius Girorii, Garnerius Maingoth, Johannes Folium, Alexander filius Achardi, Gauterius Runthuns, Tethbaudus filius Hubaldi ; et hoc fuit inter Insulam et Sanctam Mauram ad placitum Hugonis et Bartholomei ad Monterillos.

Ad Sanctum Patricium de Gaufrido patre et Pagano et Hugone filiis, quando terram mensuraverunt, fuerunt testes : Matheus Rufus et frater ejus Philippus, Galterius Escoth, Benedictus de Forga, Gauterius Runthuns, Tedevinus de Nucheriis, Herbertus de Foolers.

Postea vero venit Gaufridus jam dictus, scilicet Salconis filius, apud Nucharios, et ibi super altare donum de his omnibus, sicut scripta sunt, posuit ipse et filius ejus Aimericus qui haec, ita ut sunt dicta, coram multis annuit. Testes : Gauterius Runthuns, Alexander filius Achardi, Arnulfus Chillos, Radulfus serviens monachorum, Longus, filius Isembranni, Gaufridus de Marcilliaco, Gaufridus filius Martini, Giraldus pistor et frater ejus Johannes.

Annuit hoc Aimericus, filius Machaelli, domno abbati Stephano et ecclesiae Nuchariensi pro anima patris sui et sua, suorumque omnium parentum. Testes : Rotbertus de Blo, Garnerius Maingoth, Bernerius de Campaniaco, Rotbertus Planus, Gaufridus de Sembleciaco, Benedictus de Foria.

*Document II — Concordia facta inter Paganum et Garnerium Maingodum*

Gaufridus Salconis filius sciens filium suum Paganum et Garnerium Maingodum inter se discordantes et jusjurandum quod Garnerius de filii sui morte fecerat volens inter eos amicitiam quaerere domnum abbatem Stephanum petiit ut concordiam inter eos adquireret. Ipse autem Gaufridus de terra quam in parrochia Sancti Patricii habebat et arpentum prati in parrochia Sancti Michaelis Sanctae Mariae et monachis in eleemosyna dedit quantum duo boves omni tempore lucrari possent propter jusjurandum quod Garnerius fecerat ut Deus ei peccatum condonaret. Abbas autem Stephanus inter eos concordiam volens Garnerium petiit et eum sermocinando de dictis et factis David ante archiepiscopum nostrum Radulfum duxit. Ipse autem Garnerius clementia motus dictis eorum concessit. Hanc autem eleemosynam Paganus Gaufridi filius concessit et omnes fratres sui.
(Suivent une première contestation de la donation par Payen à la mort de son père, une seconde contestation quelque temps plus tard qui motive la rédaction de l'acte).

*Cartulaire de l'abbaye de Noyers*, C. Chevalier éd., Tours, 1872, n^os^ 199 et 341.

# Contracts, engagements et serments en justice

# Fiançailles et mariage dans le diocèse de Châlons au XVe siècle : l'engagement et sa rupture

*Véronique* Beaulande
*Université de Reims*

Les recherches historiques sur le mariage ont été abondantes depuis maintenant plusieurs décennies. Elles ont permis la publication de plusieurs synthèses, parmi lesquelles celles de Jean Gaudemet[1] ou de John Goody[2] sont aujourd'hui des références incontournables. Il faut également mentionner le livre de J-B. Molin et P. Mutembe[3] sur le rituel du mariage au Moyen Âge, qui est actuellement la seule étude importante sur la cérémonie accompagnant ce sacrement.

Il est bien connu, par une étude des textes canoniques, essentiellement conciliaires, que le mariage est depuis le XIe siècle conçu par l'Église comme un engagement unique, indissoluble, interdit à certains degrés de parenté. Il revient au IVe concile de Latran, en ce domaine comme en d'autres, de synthétiser les réflexions antérieures, en son canon 51 qui limite l'interdiction de parenté à quatre degrés et interdit le mariage clandestin[4], ces deux mesures étant liées. Les statuts synodaux diffusent cette norme, en explicitant notamment la notion de clandestinité, étendue aux fiançailles, première étape du mariage selon le droit canonique. Je précise à dessein « selon le droit canonique » car la perception et l'application de ces décrets par les fidèles demeurent sujettes à caution. Le sujet de ce colloque se prêtait donc tout à fait à une étude des fiançailles dans la population ordinaire, à partir de sources encore mal exploitées et qui pourtant permettent de saisir les comportements des fidèles au plus près, à savoir les archives d'officialité. Les nombreux procès relatifs aux fiançailles permettent en partie de comprendre comment elles sont vécues par les couples et dans quelle mesure les conceptions ecclésiastiques et populaires diffèrent ou se rejoignent. La source de référence ici est un des registres de l'officialité de Châlons-en-Champagne, qui couvre les années 1471-1475[5]. Il est indispensable de présenter brièvement cette source ainsi que les procès retenus

1. Gaudemet J., *Le mariage en Occident*, Paris, 1987.
2. Goody J., *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, 1985.
3. Molin J-B. et Mutembe P., *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, Paris, 1974.
4. Alberigo G. (dir.), *Les conciles œcuméniques*, Paris, 1994, t. 2, p. 550-551.
5. A. D. Marne, G 921.

pour cette étude, avant d'analyser le contenu, la forme, des promesses, dans la mesure où les archives les dévoilent. La notion même de conflit autour des fiançailles, révélatrice de la rupture d'un engagement, nous retiendra pour terminer.

## Intérêt des archives d'officialité

L'étude menée ici repose sur l'analyse des procès relatifs aux fiançailles dans un registre aux causes de l'officialité châlonnaise. Il s'agit d'un registre de papier, de 155 folios, rédigé en latin dans une paléographie relativement délicate. Il débute en juin 1471 et s'achève en novembre 1475 : il s'agit du plus ancien registre de ce type conservé à Châlons. Il est rédigé sous l'épiscopat de Geoffroy Soreau, évêque de 1453 à 1503, personnage assez méconnu mais visiblement actif dans son diocèse, qui lui doit des statuts synodaux aujourd'hui perdus et des visites dont les comptes rendus ont également disparu.

L'étude de ce registre d'officialité s'est avérée plus délicate que la paléographie, déjà fastidieuse, ne le laissait prévoir. En effet, on a, en « pleine page » si on peut dire, la date, suivie de l'énumération des accusés, « un tel est cité parce qu'il a commis tel crime », avec un manque de précision cruel à l'historien. Mais les notes relatives à l'audience elle-même sont placées en marge, sur la gauche de la page, dans un espace souvent trop étroit pour que le greffier puisse écrire facilement. Il multiplie donc les abréviations d'une part, et d'autre part intercale souvent les lignes de ce qui n'est plus alors une marge, avec celles du texte. Il en résulte une impression de fouillis demandant parfois beaucoup de patience pour reconstituer une phrase. C'est notamment en marge que sont notées les dépositions quand elles existent ; pour le sujet qui nous intéresse, les marges sont plus importantes que la citation.

Ce registre est difficile à manier du fait même de sa fonction. Alors qu'un registre de sentences ne va contenir que la fin du procès et présenter un résumé de l'affaire avant de mettre par écrit la peine encourue, comme on peut le voir notamment pour l'officialité de Cambrai dont les registres de sentences ont été superbement édités ; alors qu'un registre de comptes va énumérer laconiquement les amendes sans s'encombrer de procédure ou de détails, ce qui le rend certes austère mais néanmoins facilement utilisable ; un journalier d'audiences, lui, demande une attention extrême pour suivre les procès qui nécessitent plusieurs audiences. On trouve ainsi cités pour la première fois Didère du Moustier et Jean Labbe, coupables de noces clandestines, au f° 7 du registre, peu après l'Assomption de 1471 ; l'affaire se poursuit aux f° 7 v°, 8, 9, 10, 11, 14, 16, 20, 21, 22, 24. Il peut également être nécessaire de revenir en arrière lorsqu'on apprend qu'au bout de quelques audiences que le procès en cours concerne effectivement le sujet qui nous intéresse.

Les registres d'officialité ont longtemps été déconsidérés, avant d'être considérés avec un intérêt vite rebuté par les difficultés de lecture. C'est regrettable, car

ils contiennent des informations dans de nombreux domaines, relevant tous de la compétence des cours d'Église quand il se trouve un prélat capable de résister aux empiètements de la justice laïque. À Châlons, le registre étudié ici comprend des procès aussi bien en matière de violences, commises sur ou par des ecclésiastiques, mais également, semble-t-il, entre laïcs, que de sacrements, avec notamment une surveillance importante du respect de la communion pascale. Les affaires de mœurs sont cependant les plus nombreuses, qu'elles mettent en cause des prêtres fréquentant de trop près certaines de leurs paroissiennes, ou des laïcs négligeant les règles canoniques du mariage. Ce sont ces derniers procès qui nous intéressent.

Parmi eux, il a encore fallu effectuer un « tri » : ont été pris en compte tous les procès relatifs à l'engagement du mariage jusqu'à la célébration et ont été écartées les questions d'adultère, relativement nombreuses, mais aussi les demandes de séparation, assez rares au demeurant. Nous avons au bout du compte relevé 196 procès, ce qui représente environ 10 % des affaires présentées devant l'officialité, mais 14 % de ceux dont la cause nous est connue. Il s'agit de la cause la plus fréquente, mais le « poids » n'en est pas réellement écrasant. La compétence de l'évêque de Châlons reste assez large encore dans les années 1470. Pour information, une étude rapide du registre suivant, couvrant les années 1493-1495, soit 20 ans plus tard, laisse à penser que le poids de conflits matrimoniaux s'est fortement accru à ce moment — ou plutôt que la compétence de l'officialité s'est fortement restreinte.

En matière de fiançailles et mariages, la majorité des procès (135 / 196, soit 70 %) sont dits *super clandestinis*, sans que le contenu de l'engagement soit immédiatement précisé. Une analyse suivie permet de définir ces affaires comme en fait des conflits entre un homme et une femme sur une rupture de promesses. Il arrive aussi que l'affaire en cause démarre parce qu'un des « promis » s'est engagé depuis auprès de quelqu'un d'autre. On rencontre également des séparations d'un commun accord, que l'official ne fait qu'entériner. Au bout du compte, il apparaît qu'il s'agit effectivement de problèmes autour d'un engagement pré-matrimonial, appelé ici du terme général de fiançailles. Il faut tenter de comprendre ce que les fidèles entendent par là.

## Quelle forme pour quelles promesses ?

Les greffiers de l'officialité utilisent différents termes pour décrire les engagements prénuptiaux dont il est question ; on peut avoir une idée de leur déroulement et surtout des situations dans lesquelles ils sont pris.

Le terme récurrent est celui de *promissiones* : il est utilisé dans 92 des procès étudiés ici (47 %), soit dans l'accusation soit dans les dépositions. Ceci ne représente cependant pas la moitié de ces affaires ; dans certains cas, la notion de promesses rompues est sous-entendue : Didier Huart et Antoinette Crampe sont ainsi jugés

*quia non procedunt* [1] ; Jean Garnier est tenu de solenniser son mariage [2] etc. Dans 94 cas, les promesses ne sont pas expressément nommées par le greffier ; le terme de « promesses » est donc bien le plus couramment employé quand on prend la peine de préciser l'accusation ou la défense : on l'utilise alors dans 90 % des cas. On ne trouve que 36 fois une autre expression pour désigner ce premier engagement, soit 35 % des cas, et seulement 10 affaires où le terme de promesses n'est pas du tout utilisé. Les deux autres expressions les plus couramment utilisées sont *affidationes* et *verba de futuro* (23,5 % des cas) ; on précise également parfois *affidationes per verba de futuro* ou *promissiones per verba de futuro*. Aux yeux de l'officialité, les *affidationes* « par parole de futur » et les « promesses matrimoniales » sont manifestement synonymes. On trouve quelquefois mention de *desponsatio* ou de *sponsalia* (4 %). Enfin, quelques affaires emploient les termes de « contrat », « parole au sujet du mariage », « conventions matrimoniales », « paroles de présent » et même « vœu conjugal ». Le procès de Pierre Navarre et Gillonne de Langres énumère les différentes formes d'engagement : *affidationes*, *verba de futuro*, *verba de presenti* et *matrimonium*. Jean Despinau, prudemment, nie aussi bien les *sponsalia* que le *matrimonium*, les *verba de futuro* que les *verba de presenti*. Ces termes renvoient à des réalités légèrement différentes, au moins aux yeux des clercs, qu'il s'avère cependant très difficile de décrire avec précision.

Il est possible cependant de hiérarchiser ces notions. Le terme *matrimonium* semble bel et bien les contenir toutes : ainsi, toutes les séparations « à l'amiable » enregistrées par les greffiers sont dites *Quittancia matrimonii*, alors qu'il n'y a pas eu de mariage proprement dit, mais des fiançailles ainsi rompues. Le terme de « vœu conjugal » est tout aussi générique ; alors qu'il est peu utilisé pour formuler l'accusation — un seul exemple [3] —, il l'est couramment pour désigner l'engagement que le couple en procès ne peut prendre avant que l'affaire ne soit jugé : *Inhibitum est partibus … ne procedant ad alia vota* [4]. Le terme peut cependant être effectivement utilisé dans son sens fort, afin d'une part de rappeler aux accusés l'importance des fiançailles qu'ils sont en train de rompre, et d'autre part d'interdire justement ce « vœu » qui en lui-même mettrait un terme au premier engagement. On ignore malheureusement la fin du procès de Martin Convenanse, justement accusé d'avoir procédé à un vœu conjugal après des premières promesses.

Les formes les moins rigides des promesses sont : justement les *promissiones*, les *verba de futuro*, les *affidationes*, les *conventiones*, qui toutes correspondent à un échange de paroles quant à un futur mariage. Les *sponsalia* sont les fiançailles au sens strict. La *desponsatio* pose beaucoup plus de difficultés : en droit canonique,

1. A. D. Marne, G 921, F° 27.
2. *Ibid.*, F° 100.
3. Martin Martin, dit Convenanse, est jugé parce qu'il a d'abord promis (*habuit promissiones*) le mariage à Marguerite Champenois, puis a procédé à un autre vœu conjugal (*postmodum processit ad vota coniugalia cum alia*) ; *Ibid.*, F° 134.
4. *Ibid.*, F° 79.

il désigne l'engagement « par parole de présent », avant la connaissance charnelle, mais il existe manifestement une ambiguïté dans la possibilité de rompre cette forme d'engagement [1]. Le terme, utilisé trois fois seulement dans le registre étudié, renvoie, autant qu'il est possible de le dire, à un mariage proprement dit.

Le fait même que la majorité des affaires soit formulée sous la forme *super clandestinis*, « au sujet de promesses clandestines », sous-entend les difficultés d'analyse pour l'historien et de décision pour le juge. La fréquence de ces affaires montre également que les promesses sont bien conçues par les fidèles comme un acte privé, qui ne demande pas de solennité, alors même que l'Église, dénonçant la clandestinité des fiançailles au même titre que celle du mariage, tend à sacraliser cette étape de l'engagement matrimonial.

Quelques procès permettent de décrire le déroulement des promesses, tant clandestines qu'officielles.

Les promesses officielles sont celles qui ont lieu *in facie ecclesie*, dans une église et devant un prêtre. Il n'est pas évident que les deux conditions soient nécessaires ; la présence d'un prêtre est indispensable, comme l'attestent les mentions de fiançailles officielles, dans les mains d'un prêtre de l'officialité, après l'aveu par le couple d'un engagement clandestin [2]. On évoque cependant par ailleurs des *sponsalia* solennisées par deux prêtres dans un lieu profane, le couple ayant été cité *super clandestinis* [3]. La notion de solennisation ici utilisée n'est pas explicitée. Lorsqu'on veut insister sur le fait qu'il y a eu de réelles fiançailles, qui devraient donc être suivies de noces, on les dit prononcées soit *in facie ecclesie*, soit *in ecclesia*, soit *in manibus sacerdotalibus* [4]. La réception par le prêtre est manifestement l'élément-clef.

Les problèmes posés au juge concernent évidemment les engagements pris loin de toute présence sacerdotale ; certains accusés, en veine de convaincre, décrivent alors ce qu'ils estiment être — ou non — un engagement au mariage. Il n'y a manifestement pas de rite uniforme dans le diocèse de Châlons à cette date, mais on peut souligner plusieurs points. Les tractations peuvent être menées par le père de la jeune fille : Jean Myon reconnaît ainsi s'être accordé avec Jennete Huyardet et son père [5] ; Jean Esteene a passé un contrat de mariage avec Constant Leschaloigne pour sa fille Marie [6]. Ces exemples rappellent que les fiançailles concernent deux familles ; elles engagent le fiancé à recevoir la fille des mains de son père. C'est encore plus net quand la scène a lieu dans la maison même du père, auquel le jeune homme demande officiellement sa fille [7]. La plupart des scènes décrites ont

1. Gaudemet J., *op. cit.*, p. 166, p. 189, p. 258.
2. A. D. Marne, G 921, F° 61 v°, F° 80.
3. *Ibid.*, F° 4 v°.
4. *Ibid.*, F° 78, F° 64 v° et F° 138 v°.
5. *Ibid.*, F° 145.
6. *Ibid.*, F° 99 v°.
7. *Ibid.*, F° 155.

lieu un dimanche ou un jour de fête, chez l'une des parties ou chez un proche[1]. La promesse est d'abord un engagement verbal, assez informel, si tant est que les notes des greffiers permettent de le comprendre. On peut ainsi lire : *ipse sibi petivit si volebat se dare ei*[2], ce qui donnerait en français « veux-tu te donner à moi ? ». Les phrases prononcées peuvent être transcrites littéralement, le greffier précisant *gallice* : Denise Travillot raconte ainsi que Nicolas Le Pertat lui a dit, sans témoin malheureusement pour elle, « je te prometz que je te prendrai et jammais je ne te fauldrai » et encore « et jammais ne prendrai autre femme[3] ». Jean Labbe aurait dit à la femme qu'il veut épouser « je vous donne mon corps »[4]. Enfin, un couple reconnaît s'être promis mariage par ces mots : « je te promets que je n'auray jammais[5]... ». Le don et la promesse se retrouvent donc dans les formules même employées — ou supposées être employées — par les fidèles. Le dernier exemple évoqué souligne cependant toute l'ambiguïté de cet échange de paroles : il est reconnu par les deux parties, mais tout le débat porte sur le fait de savoir s'il s'agit de « paroles de futur », comme le soutient le fiancé soucieux de rompre, ou de « paroles de présent », comme l'entend la jeune fille délaissée[6].

L'échange d'objets peut être partie intégrante du rite de fiançailles : anneau ou verge sont cités[7], donnés et reçus « en nom de mariage ». Le baiser scelle l'engagement, ainsi que la jonction des mains[8], cette dernière étant réalisée par une tierce personne, le père de la jeune fille ou un proche.

Plusieurs fois, les personnes entendues affirment avoir compris telle ou telle parole ou tel geste comme un engagement au mariage à venir « en face d'Église », comme l'argumente Noël Maignen, qui a reçu les promesses échangées entre Simon de Lisle et Eudeline Genevaux : *hoc dicendo intelligebat de matrimonio contrahendo et quod postmodum irent ad ecclesiam*[9]. Il y a une nette conscience de la part des fidèles d'un premier engagement, privé, n'en déplaise à l'official, qui précède le mariage proprement dit, célébré quant à lui à l'église.

Reste que la majorité des affaires menées devant l'official par l'une ou l'autre partie ne comprend aucune description de ce qui a été considéré comme une promesse. On peut interpréter ce silence de plusieurs manières. La première hypo-

1. *Ibid.*, F° 107 : Thomas Quahon dit avoir promis le mariage à Jennete Michelet, le jour de la saint Vincent, chez une amie de la jeune fille.
2. *Ibid.*, F° 116.
3. *Ibid.*, F° 139 v°.
4. *Ibid.*, F° 7.
5. *Ibid.*, F° 37.
6. *Ibid.*, F° 51. À l'audience précédente, Didète interrogée sur le sens qu'elle avait donné à cette phrase a déposé que « elle entendoit que de ceste heurre la elle ne povoit avoir autre mari que luy ne lui que elle et aussi n'eust yl peu et elle entendoit qu'il la deust prendre par mariage et que jammais ne l'un ne l'autre n'en peut point avoir d'autre ». Nicolas dit simplement que « il entendoit qu'il la deust prendre et que de ceste heurre la il ne la prennoit point ». *Ibid.*, F° 37.
7. *Ibid.*, F° 119 v° et F° 140 v°.
8. *Ibid.*, F° 119 v°, F° 146 v°, F° 155.
9. *Ibid.*, F° 146 v°.

thèse, hélas tout à fait possible, est que le greffier n'a pas pris la peine de noter de quoi il est question. La seconde est que les promesses en question n'ont pas eu lieu, et qu'une jeune fille tente de se faire passer pour trompée par un galant. La troisième est qu'elles n'ont pas d'autre forme qu'un engagement verbal que le greffier estime inutile de copier dans le registre. Enfin, les nombreux cas de rupture « à l'amiable » expliquent que le rite, s'il a eu lieu, n'étant pas mis en cause en soi, ne soit pas décrit et discuté devant le tribunal épiscopal.

## Séduction et séparation

Les affaires de fiançailles qui apparaissent dans les registres de l'officialité châlonnaise concernent toutes des couples qui n'ont pas procédé ensuite au mariage, à quelques exceptions près où le juge impose une séparation suite à un interdit existant entre les deux parties [1]. Plusieurs types d'affaires peuvent être considérés : un certain nombre de cas concernent des femmes délaissées après avoir cédé aux instances d'un homme avec qui elles ont eu des relations sexuelles ; d'autres affaires au contraire concernent des hommes qui n'ont pu obtenir le mariage avec la jeune fille qu'ils convoitaient ; enfin, on rencontre plusieurs cas de séparation volontaire, parfois explicitées par un autre engagement désormais préféré, mais parfois sans justification.

Dans 22 cas (soit 12 % des affaires), le greffier mentionne des promesses suivies d'un acte sexuel. Dans la majorité de ces cas, l'homme nie carrément avoir promis ; la femme affirme au contraire qu'elle n'a eu des relations sexuelles qu'avec un homme qu'elle pensait épouser. L'argumentaire est basique : l'homme présente la femme comme débauchée, la femme se présente comme victime d'un engagement rompu. Il est malheureusement impossible de prouver qu'il y a eu ou non promesses ; Denise Travillot ne peut ainsi que reconnaître qu'il n'y avait pas de témoins lorsque Nicolas Le Pertat lui a promis le mariage [2]. Lorsqu'elles le peuvent, les femmes ainsi délaissées donnent des précisions, espérant alors emporter la décision du juge en faveur du mariage : Catherine, servante de Mengin de Sorse, déclare sous serment que les promesses ont eu lieu à la Pentecôte, mais qu'elle n'a pas eu de relations charnelles avec Jean Denis le jour même, mais un peu plus tard [3]. Il s'agit sans doute pour elle de prouver qu'elle ne s'est pas donnée à la légère et que les promesses avaient du sens à ses yeux ; c'est d'autant plus important ici que la formule utilisée est particulièrement ambiguë, Jean lui ayant demandé « si

1. Procès d'Henri Varlet et Isabelle la Lorrenne, fiancés malgré un lien de consanguinité ; A. D. Marne, G 921, F 110 pour la citation. Procès de Pierre Navarre et Gillonne de Langres, qui se sont mariés clandestinement après une interdiction après leurs fiançailles à cause d'un lien consanguinité ; *ibid.*, F° 19 v° pour la sentence. Procès d'Oudin Prantaine et de Marguerite, veuve de Glaude Duboys, fiancés malgré un lien de compaternité ; *ibid.*, F° 110. Procès de Didier Warnier et Jeanne Moteau, qui se sont promis le mariage et ont eu des relations sexuelles alors qu'ils sont parents ; *ibid.*, F° 36 pour la citation.

2. *Ibid.*, F° 139 v°.

3. *Ibid.*, F° 116.

elle voulait se donner à lui », alors qu'elle a déjà un enfant. Catherine n'est pas en position de force ici et semble bien une victime idéale pour un jeune homme plus soucieux d'assouvir ses désirs que de s'engager dans l'état matrimonial. On ignore malheureusement si l'official considère l'argumentation de Catherine comme crédible, mais on peut en douter. Quatre des jeunes femmes ainsi séduites sont dites « servantes de », et deux d'entre elles sont séduites par leur maître ou son fils, qui ont profité de leur proximité de fait pour obtenir une relation sexuelle qu'ils n'ont manifestement pas l'intention de solenniser. Humbert Benoît par exemple reconnaît tout à fait être le père des enfants de sa servante, mais nie lui avoir promis quoi que ce soit [1].

Une seule est veuve ; cette situation sociale ne semble pas dériver facilement vers une image négative de la femme, éventuelle proie des séducteurs, prompte à croire à de légères promesses. Devant l'officialité de Châlons, la veuve n'apparaît pas comme cible. La plupart des cas de séduction concernent manifestement des jeunes filles, qui insistent parfois sur leur défloration par leur compagnon [2].

Ce type d'affaires révèle un usage des promesses assez léger : manifestement, la notion d'engagement ne pèse pas très lourd. Les règlements de ces procès sont rarement connus, dans seulement six cas, dont deux sont une obligation à procéder au mariage, deux sont un versement d'argent par l'homme, deux sont de simples amendes. Dans deux autres cas, sans que l'on sache si la demande aboutit, la femme demande une dot et/ou une participation aux frais pour élever l'enfant. Signalons que les deux obligations de procéder à un mariage concernent des couples qui n'ont pas d'enfants : l'argument qui emporte la décision du juge en ce sens nous reste alors inconnu, mais de fait l'official semble plutôt indulgent avec ces jeunes hommes et douter fortement de l'existence même de promesses de mariage.

Dans 34 cas (20 % des affaires), un des accusés nie des promesses alléguées par l'autre, ou cherche à les annuler, sans qu'il soit fait mention d'une relation sexuelle entre les deux parties. J'ai distingué quatre types de cas : promesses niées par la fille, promesses niées par le garçon, promesses mettant essentiellement en avant le consentement familial : *ipsa autem sibi promisit sub conditione hac videlicet quod placeret matri* [3], argument complètement ignoré des hommes. Certaines jeunes femmes précisent même que le garçon avait accepté de convaincre ses futurs beaux-parents de donner leur accord [4]. L'official leur donne alors systématiquement raison : la promesse sous condition du consentement parental est automatiquement rompue si celui-ci n'est pas donné. Une seule jeune femme paie une amende, mais son « fiancé » a nié les promesses : elle paie alors l'amende classique d'une livre de cire *super clandestinis*. Le seul autre argument utilisé par une jeune femme est

1. *Ibid.*, F° 140 v°.
2. *Ibid.*, F° 48 v°.
3. *Ibid.*, F° 107 v°.
4. *Ibid.*, F° 107 v°.

la contrainte : Jeanne Le Potier refuse d'épouser Pierre de la Vine parce qu'elle dit avoir été contrainte à lui promettre le mariage [1]. La liberté de l'engagement est en effet fondamentale pour la validité du sacrement de mariage [2] ; dans le cas présent cependant, l'official donne tort à la jeune fille en imposant que les promesses soient réitérées devant la cour même — en l'occurrence dans les mains de Pierre Sauvage, un des promoteurs de l'officialité — et que le mariage soit ensuite prononcé [3]. Ceci résulte de la difficulté d'évaluer l'importance de la contrainte imposée, notamment parce que les canonistes estiment que seules la force, la violence, sont réellement des causes d'annulation [4] et que notamment la « crainte révérencielle », envers les parents par exemple, ne vicie pas le consentement. La valeur de la promesse l'emporte alors sur la liberté de la fiancée. Il existe dans le registre un cas inverse, où c'est le jeune homme qui dit avoir été forcé aux promesses : il est quant à lui relaxé en payant les dépens du procès [5]. Il est impossible de dire alors s'il s'agit réellement d'une différence de traitement entre l'homme et la femme ou, ce qui est à mon sens plus probable, si les deux parties ont renoncé conjointement à aller plus loin. Chaque cas (cinq en tout) où c'est le garçon qui refuse de poursuivre les démarches matrimoniales est un cas particulier : l'un argue de la contrainte, l'autre avoir plaisanté en promettant [6]. Un serf dit avoir craint de rendre ses noces publiques avant d'avoir traité avec son seigneur du formariage ; un jeune homme dit vouloir annuler ses promesses parce qu'il a depuis été renseigné sur la mauvaise conduite de sa promise [7]. Enfin, un autre refuse simplement d'épouser sa fiancée, sans nier lui avoir promis et sans se justifier [8]. Les promesses sont ici considérées très différemment dans chaque cas : prononcées à la légère dans un cas au moins, regretées ensuite dans deux cas, plus ou moins forcées dans deux autres (le serf notamment a promis le mariage après avoir eu une relation charnelle avec une jeune fille, et manifestement le père de la jeune fille est pour beaucoup dans la promesse prononcée). Tous en tout cas estiment qu'ils peuvent rompre cet engagement et le juge semble leur donner raison en acceptant la séparation. Il souligne cependant que la promesse ne doit pas être prise à la légère en fixant une amende, même si celle-ci est faible.

Deux autres affaires vont dans ce sens : l'official impose le mariage à deux couples, sans qu'il soit précisé lequel des deux s'y refusait, ce pourquoi je les ai écartées de l'analyse précédente [9]. Le terme utilisé pour désigner les fiançailles est ici *affidationes* et dans un cas on précise *in manibus sacerdotalis* : l'obligation de

1. *Ibid.*, F° 79.
2. Gaudemet J., *op. cit.*, p. 178 et p. 184.
3. A. D. Marne, G 921, F° 80 v°.
4. Gaudemet J., *op. cit.*, p. 184.
5. A. D. Marne, G 921, F° 79.
6. *Ibid.*, F° 79 : *Filius negavit, iniungendo quod si quid promisit hoc fuit jocose.*
7. *Ibid.*, F° 145 et F° 113.
8. *Ibid.*, F° 37.
9. *Ibid.*, F° 87 v° et F° 138 v°.

se marier pourrait découler ici du caractère officiel des fiançailles, au contraire des promesses clandestines plus facilement rompues. En même temps, la rupture des *affidationes* est une procédure fréquemment utilisée par l'official : il faut alors conclure que le greffier a négligé de noter les arguments justifiant la décision rigoriste de l'official — l'explication la plus simple étant que les deux parties sont toutes consentantes et n'ont fait preuve que de négligence pour passer du statut de fiancés à celui d'époux. Il y aurait alors de leur part une incompréhension de l'obligation de procéder à deux engagements successifs, le premier leur suffisant amplement.

Un certain nombre de fidèles ont manifestement pris conscience du déroulement canonique des rites matrimoniaux et du caractère officiel des fiançailles aux yeux de l'Église. On trouve effectivement dans ce registre d'officialité quatre « quittances de mariage », *quittancie matrimonii* [1], et elles sont sans doute dans les faits bien plus nombreuses et enregistrées dans un registre des causes civiles [2], dont il n'existe aucun exemple à Châlons. La procédure est simple : deux fiancés ayant renoncé à se marier demandent à l'official l'annulation de leur engagement et l'autorisation de se marier avec un autre [3]. La différence fondamentale entre fiançailles et mariage résidant dans cette possibilité même de rompre, l'official, quand l'accord entre les deux parties est manifeste, ne fait qu'entériner la décision du couple. L'accord peut se faire au cours même du procès : Dominique Simon reconnaît avoir promis le mariage à Perrete du Mont, mais demande devant l'officialité à être relevé de son engagement. La jeune femme accédant à sa demande, le juge leur donne à tous deux l'autorisation de se marier ailleurs [4]. Assez fréquemment, les deux parties renoncent conjointement, soit en niant avoir promis quoi que ce soit, soit en reconnaissant des promesses qu'elles ne souhaitent plus concrétiser : dans le premier cas, il y a une simple relaxe, dans le second, l'affaire se termine par une *quittancia matrimonii* parfois assortie d'une amende [5]. Lorsque dans un procès *super clandestinis*, l'une des parties est contumace et que l'autre nie les promesses ou précise qu'elles n'étaient que « paroles de futur », la séparation est également acceptée, le fiancé absent étant considéré comme renonçant à ses prétentions matrimoniales [6].

Dans tous ces cas, le juge reconnaît sans difficulté la sécabilité des fiançailles et ne cherche même pas à discuter lorsque les deux parties les nient, alors que certains cas semblent bien être une renonciation commune « maquillée » par une négation complète. La valeur des promesses est moindre que celle de la liberté

1. *Ibid.*, F° 49, F° 50, F° 58, F° 128.
2. Dans un cas, l'affaire débute bien comme un procès au criminel par la mention « le promoteur contre ... » (F° 58) et dans un autre cas les deux parties paient une amende (F° 49), sans qu'aucune explication ne différencie ces deux affaires des deux autres.
3. Gaudemet J., *op. cit.*, p. 170-171.
4. A. D. Marne, G 921, F° 9 v°.
5. Par exemple, *ibid.*, F° 61 v°.
6. Par exemple, *ibid.*, F° 96.

de l'engagement matrimonial ; l'amende en cire souvent demandée aux fidèles renonçant ainsi à concrétiser leurs fiançailles rappelle qu'il y a là un délit, un péché, l'amende en cire étant nettement pénitentielle puisqu'elle sert à fabriquer les cierges. Elle n'est demandée que dans des cas où les promesses sont reconnues par les deux parties : il s'agit bien d'une réparation de la rupture de cette promesse.

Lorsque plusieurs promesses ont été prononcées, il est indispensable que l'officialité en valide une et annule l'autre. Dans un cas au moins, l'affaire se règle le plus simplement du monde, les trois accusés — deux hommes et une femme — jurant qu'aucune promesse n'a eu lieu entre qui que ce soit : cette affaire dénote cependant une difficulté à mesurer l'existence ou non d'un engagement : l'un des deux hommes a-t-il porté plainte, les parties s'accordant pour éviter des poursuites judiciaires ? L'officialité a-t-elle lancé l'affaire sur dénonciation, sur la rumeur, afin de faire respecter à tout prix la notion de promesses matrimoniales ? Le texte est trop succinct pour en dire plus [1]. Dans d'autres cas, il est clair en revanche que plusieurs promesses ont été prononcées. C'est ce que l'official reproche à Marguerite, veuve de Jean Le Roussel, qui s'est engagée clandestinement avec Jean Fourquet avant de contracter *de futuro* avec Jean Guignolet [2]. Les promesses clandestines sont validées par l'officialité, puisque Jean Guignolet réapparaît plus tard devant le tribunal épiscopal pour « promesses clandestines » avec une autre veuve ; il est d'ailleurs débouté de ses prétentions [3]. Il est malheureusement impossible de justifier la décision de l'officialité, qui est sans doute simplement conforme à la volonté de la femme, qui paie cependant une amende pour ce double engagement. Une autre affaire, distinguant nettement des promesses clandestines antérieures à des *affidationes in ecclesia*, se termine de la même manière par une validation des fiançailles clandestines aux dépens des fiançailles « officielles [4] » : ceci attesterait que la liberté de la promesse prime, aux yeux de l'official, sur sa publicité, si dans au moins un cas les deux « fiancés » contraints de se marier en vertu d'une promesse clandestine ne devaient pas être rappelés à l'ordre quelques mois plus tard [5], sans qu'on sache alors s'ils ont ou non procédé à la solennisation du mariage.

Quoi qu'il en soit, dans les cas d'engagements doubles, le délaissé peut recevoir un dédommagement, de la part du père de la jeune femme [6]. La partie fautive paie une amende à cause de la « foi trahie [7] ». Ces procès montrent bien que l'obligation de faire annuler les promesses par l'officialité n'est pas encore entrée complètement dans les mœurs des fidèles : la promesse de mariage ne semble pas être perçue comme un engagement fondamental et semble pouvoir être rompue lorsqu'un meilleur parti se présente.

1. *Ibid.*, F° 34.
2. *Ibid.*, F° 48 v°.
3. *Ibid.*, F° 82 v°-83.
4. *Ibid.*, F° 64 v°.
5. *Ibid.*, F° 75.
6. *Ibid.*, F° 64 v° et F° 126.
7. *Ibid.*, F° 126 : *... emendavit fidem mentita dicte Collete ...*

Les procès passés devant l'officialité de Châlons qui concernent les fiançailles donnent une image imparfaite de ces promesses. Il semble en tout cas que l'obligation rituelle que cherche à imposer l'Église depuis au moins le XIIIe siècle n'est pas acceptée par une partie des fidèles, qui conçoivent les promesses de mariage comme une affaire privée, entre deux personnes ou entre deux familles. L'officialité tient un difficile équilibre entre les prescriptions canoniques à faire respecter et la liberté des futurs époux qui prime.

Surtout, ces promesses, comme on les désigne dans la majorité des cas, ne sont pas ressenties, semble-t-il, comme un engagement. On promet plus ou moins à la légère, pour obtenir les faveurs d'une jeune fille ou flatter sa propre coquetterie, en se gardant la possibilité de ne pas aller plus loin et de renoncer au mariage. L'officialité tente de rappeler qu'il s'agit, par un geste ou une parole, des débuts du « vœu conjugal », mais cela ne correspond qu'en partie à la réalité vécue. De manière générale d'ailleurs, les fidèles soucieux d'être libérés de ces promesses trop légères obtiennent plus facilement gain de cause que ceux qui cherchent à obtenir le mariage : manifestement, les juges d'Église ne sont guère près à risquer d'imposer une vie de couple à qui s'y refuse avant que le sacrement ait été prononcé.

Enfin, le décalage entre la vision cléricale du couple et celle de certains fidèles est encore attestée par un récit contenu dans ce registre, où les promesses dont on accuse les deux jeunes gens sont niées sans hésiter par les deux intéressés, qui expliquent simplement qu'ils s'aiment et ont partagé le même lit, sans se connaître charnellement[1]. Ils sont cités *super clandestinis* : un tel geste de tendresse est manifestement étranger à la culture des clercs de l'officialité.

1. *Ibid.*, F° 135 : *Partes asserverunt nullas habuisse promissiones, sed adamarunt se mutuo et cubarunt semel in lecto uno in domo magistri filie circiter per duas horas sed non habuerunt copulam nec promissiones.*

# Le serment en justice à la fin du Moyen Âge

*Pierre* Charbonnier
*Professeur honoraire des Universités*

Cette communication a le mérite de l'originalité au sein de ce colloque car le serment y effectue un virage à 180°, n'étant pas tourné vers le futur, mais vers le passé. Celui qui prononce un serment en justice, atteste que tel fait s'est passé de telle façon. C'est un « serment de vérité » selon la formule des juristes [1]. Pendant le Haut Moyen Âge on admet une conception surnaturelle du serment dans laquelle Dieu est pris à témoin. Aussi celui qui attesterait par serment une chose qu'il sait être fausse est conscient, au moment même de son mensonge, qu'il commet un péché et encourt la punition divine sur cette terre même. Le serment fait donc partie des ordalies. Cette conception est-elle encore partagée par les hommes de la fin du Moyen Âge ? En fait derrière les aspects institutionnels qui sont au premier plan de cette communication, on voudrait aborder également la mentalité de celui qui fait un serment en justice.

Pour cela on a eu recours à trois types de documents, de natures d'ailleurs assez différentes : des chartes de franchises ou de coutumes, des registres de justices seigneuriales et des lettres de rémission. La limite chronologique du début de cet exposé se situe vers la fin du XIIe siècle, moment où sont octroyées beaucoup de chartes de franchises. À cette époque on est encore dans la phase ancienne de la procédure [2], celle dite irrationnelle qui, à côté des témoignages, reconnaissait comme preuves les ordalies, dont le serment faisait partie. Mais déjà s'esquissait la réforme de la procédure qui, sous la double influence du droit romain et du droit canonique, abandonne les ordalies unilatérales et cantonne le duel judiciaire à un rôle très secondaire. Désormais s'impose la procédure par enquête avec dépositions sous serment de témoins. Une place importante est aussi accordée à l'écrit. Enfin le déclenchement d'un procès ne dépend plus seulement de l'existence d'un

1. On peut prendre connaissance du point de vue des juristes historiens du droit dans *La Preuve. Recueils de la Société Jean Bodin* tome 17/2, Bruxelles, 1965, et encore L. Talon, *L'ordre du procès civil au XIVe siècle au Châtelet de Paris*, Paris, 1886 ; Y. Bongert, *Recherches sur les cours laïques du XIe au XIIIe siècle*, Paris, 1949 ; et l'introduction de M.-C. Chavarot, *Le registre des causes civiles et criminelles de la justice de Choisy-le-Temple, 1475, 1478*, Paris, 1992, avec le compte rendu de ce livre par Ph. Paschel dans la *Revue historique de droit*, 1996, p. 573 à 584.

2. Article de J.-Ph. Lévy dans *La Preuve. 2*, p. 9 à 70.

accusateur, procédure dite « accusatoire », car l'autorité peut entamer d'elle-même une procédure « inquisitoire ». On se transportera ensuite à la frontière du Moyen Âge, à la fin du XVe siècle à travers les deux autres types de documents, registres de justice qui montrent le fonctionnement de la justice et lettres de rémission où l'on voit des réactions personnelles en face du serment.

## Les chartes de la fin du XIIe siècle

Dans toutes les chartes de franchises que j'ai examinées dans l'optique de ce colloque, j'ai rencontré des mentions de serments en justice. Il est vrai que j'avais sélectionné des textes assez longs et certains sont plutôt des coutumes que des chartes de franchises, lesquelles ont tendance à se limiter aux rapports entre le seigneur et ses sujets, alors que les coutumes dessinent davantage la vie quotidienne des habitants, y compris leurs rapports avec la justice[1]. Il est bien entendu que les serments dont il va être parlé, ne comprennent pas les serments de futur tels que ceux prononcés par le seigneur, ses agents, les magistrats, voire l'ensemble des habitants, serments qui ont d'ailleurs un caractère politique et non juridique. Il n'est pas non plus question des serments des témoins, ceux-ci entendus au sens actuel de gens qui ont vu les faits contestés et qui se doivent d'être neutres. Ce qui est pris en considération, ce sont les serments des parties, c'est-à-dire de ceux qui sont impliqués dans l'affaire et dont la mentalité est intéressante.

On examinera tout d'abord la célèbre charte de Beaumont-en-Argonne qui date de 1182[2]. En cas de violence (articles 15 à 20) la preuve par témoins faite par l'accusateur est tenue pour décisive, mais en son absence l'accusé peut s'innocenter, « se purger » dans le vocabulaire du temps en recourant au serment « purgatoire ». Le coupable présumé jurait qu'il était innocent, appuyé par des co-jureurs qui n'étaient pas forcément au courant du fait contesté, mais intervenaient comme témoins de moralité. Un texte précise bien leur rôle : « ils jurent après lui qu'ils croient qu'il a fait un bon serment ». La charte de Beaumont prévoit plus précisément pour le serment purgatoire une hiérarchie des moyens correspondant à la gravité des faits. Une double distinction intervient. Si l'accusé est l'agresseur, trois cas sont envisagés. S'il y a eu seulement des coups, il peut se purger par son serment et celui de deux hommes « légitimes », c'est-à-dire des bourgeois de bonne réputation qui sont ses témoins de moralité. S'il y a eu blessure, il peut encore se purger mais il lui faut sept témoins. Second cas, l'accusé n'aurait fait que se défendre. Deux étapes de gravité sont envisagées. S'il y a eu blessure, l'accusé peut se purger avec deux témoins de moralité. La charte est logique puisque l'accusé est

1. Ce point est vérifié par la comparaison des deux chartes concernant Montferrand (partie de la ville de Clermont-Ferrand) la première de 1196 est une charte de franchises émanant du seigneur alors que dans la seconde de 1292 ce sont les habitants qui énoncent leurs coutumes. Références : P. Porteau, *Quatre chartes de coutumes du Bas Pays d'Auvergne*, Gap, 1943, pour la charte de 1196, et H. Rivière, *Histoire des institutions de l'Auvergne*, Paris, 1874. Preuves p. 338.

2. Bonvalot E., *Le Tiers État d'après la charte de Beaumont et ses filiales*, Paris, 1884.

moins coupable dans la mesure où il s'est seulement défendu. Toutefois la possibilité est laissée à l'accusateur agresseur de demander bataille, c'est-à-dire de passer à l'ordalie suprême. Si maintenant l'accusé en riposte a coupé un membre de son agresseur ou l'a tué, il ne peut se purger que par l'ordalie de l'eau [1]. Quant à la bataille, elle ne peut être envisagée compte tenu de l'état de l'accusateur agresseur !

Le serment est donc placé au-dessous de l'ordalie de l'eau. La même hiérarchie se retrouve à propos des vols. En l'absence de témoins, le maraudage de raisins peut se purger par serment (article 42) alors qu'en cas de vol proprement dit, le défendeur doit subir l'épreuve de l'eau (art. 49). Le serment de maraudage était le serment du seul accusé sans co-jureur. On retrouve dans la charte cette forme de serment avec valeur purgatoire pour des délits mineurs comme le fait de traiter quelqu'un de menteur (art. 13), ou en matière civile pour le paiement des droits seigneuriaux (art. 7). Cette dernière possibilité n'est pas sans surprendre. Mais on peut noter qu'elle figure également dans la charte de Montferrand (Puy-de-Dôme) de 1196 [2]. Elle va à l'encontre de l'image du seigneur oppresseur largement répandue. Elle demanderait un approfondissement. Il est vrai que le texte se veut à l'avantage des habitants, mais peut-être est-ce un leurre dans la mesure où les agents seigneuriaux disposaient de documents comptables ?

Un autre exemple apparent de largesse seigneuriale se rencontre dans le paréage conclu en 1181 par Philippe Auguste avec les moines de Ferrières pour le village de Rozoy (Eure et Loire) [3]. Traduction : « Si le prévôt a accusé de forfait envers le roi un habitant, mais n'a pu fournir de preuve, l'habitant pourra se disculper par son seul serment, sauf s'il s'agit d'un crime grave tel que l'homicide, le meurtre, le vol et le rapt ». Il faut ici faire intervenir l'opposition des habitants aux excès de zèle de la justice.

Légèrement antérieure à la charte de Beaumont, la première charte de Vervins (Aisne) de 1163 semble en fait plus moderne car on n'y voit plus de mention d'ordalie [4]. Le serment y conserve un rôle probatoire comme à Beaumont mais ici il est souvent placé dans une optique d'opposition de serments toujours en cas d'absence de véritables témoins. Il s'apparente par là au serment « décisoire » sur lequel on reviendra dans l'étude des justices du XV^e^ siècle. Pour l'emporter, le défenseur doit aligner plus de serments que l'accusateur. Il s'agit ici encore de serments de moralité. Leur nombre peut aller jusqu'à 7 dans les affaires de crime grave ou de contestation foncière. Une autre différence est la prise en compte de la qualité des plaideurs. En effet, en matière de dette, le créancier dénué de témoins a avantage à avoir prêté à un autre bourgeois car dans ce cas il sera cru sur son seul serment

1. Selon E. Bonvalot, il s'agirait de l'ordalie par eau bouillante (voir tome 2, *op. cit.*, p. 487).
2. Référencée en note 1 page ci-contre.
3. Delaborde H., *Recueil des actes de Philippe Auguste*, Paris, 1916, t. 1, p. 30.
4. Mennesson E., « Les chartes de Vervins aux XII^e^, XIII^e^ et XVI^e^ siècles », *Bulletin de la société archéologique de Vervins*, 1889.

alors que si son débiteur est un chevalier, c'est au contraire ce dernier qui sera cru sur son serment.

La charte suivante de la même localité, datée de 1253, marque une évolution en introduisant la procédure inquisitoire en cas de rixe. Elle conserve à peu près la même place au serment avec l'avantage au demandeur. Toutefois elle admet en matière de dette, que si le défendeur n'a pas avec lui les deux co-jureurs nécessaires, il pourra tout de même se purger en prêtant serment lui-même trois fois sur les saints évangiles, ce qui dans la perspective surnaturelle le mettrait en situation difficile en cas d'imposture. Toutefois, dans une perspective plus rationnelle, l'article précise qu'il doit être connu comme homme de bonne foi, ce qui fait supposer que ce n'est que par hasard qu'il n'a pu trouver de co-jureur. Dans les affaires de rixe où une procédure accusatoire est entamée, le défendeur ne peut se dispenser de co-jureurs, car la matière est considérée comme plus grave.

## Les chartes autour de 1300

Quels serments autres que ceux de futur sont mentionnés dans les chartes et coutumes d'autour 1300 ?

Au début d'un procès par enquête prennent place deux serments prêtés l'un par le demandeur, l'autre par l'accusé. Ils sont mentionnés à Saint Sever (article 23) [1]. Ce sont eux qui lancent en quelque sorte le procès. Déjà un menteur direz-vous. En fait ces deux serments sont des serments dits « de calomnie » par les canonistes. Ils ne visent pas le fait précis qui est l'objet du litige, mais affirment seulement la bonne foi du jureur. Ce sont donc dans une certaine mesure des serments de futur et en tout cas seulement des serments de moralité sans poids juridique sur la solution du procès.

En s'en tenant aux serments de vérité, il y a d'assez nombreux changements par rapport aux chartes de la fin du XIIe siècle.

Tout d'abord le système des co-jureurs a quasiment disparu. En Agenais, il ne subsiste qu'à Bouglon dont la charte de la fin du XIIIe siècle est tenue pour archaïque par son commentateur, P. Ourliac [2]. Cette disparition est à mettre en rapport avec un sens de la responsabilité plus individuel et avec une justice plus rationnelle.

En revanche la hiérarchie des serments est conservée, voire amplifiée. La distinction la plus curieuse, mais qui est au fond dans la droite logique du serment, est celle qu'on rencontre dans la coutume de Saint-Sever (Landes). Pour un cas grave ou une contestation foncière on prêtera serment sur l'autel de saint Leon qui est dans l'abbatiale, à côté de l'autel principal (art. 110). Pour une dette dépassant 20 sous, on se contentera de l'autel secondaire de saint Jacques. En dessous de cette

1. Maréchal M. et Poumarède J., *La coutume de Saint-Sever 1380-1480*, Paris, 1988. Cette coutume est parvenue dans une version datant de 1380, mais elle contient des parties anciennes.

2. Ourliac P., *Les Coutumes de l'Agenais*, tome 2, Toulouse, 1981. Voir p. 29.

somme, les saints évangiles suffiront. (art. 111). Donc plus l'affaire est importante, plus il faut un saint puissant dont l'intercession garantit plus sûrement la sanction du parjure et en corollaire la véracité du serment.

Beaucoup moins justifiable, mais constatée déjà à Vervins, est l'attitude qui consiste à faire dépendre la valeur du serment de celui qui le prête. On rencontre un tel système dans la coutume de Marmande[1]. Il s'agit d'un article qui vise les contestations qui peuvent se produire sur le paiement du bac permettant de franchir la Garonne. Elles opposent le pontonnier et un passager étranger, la traversée étant en principe gratuite pour les Marmandais qui versaient toutefois une somme globale pour ce service. L'article 24 explique que le recrutement des pontonniers est difficile, *il n'est aisé de trouver et tenir audit pontonnage homme sage et discret*, et que peuvent passer *prudhommes, marchands et autres gens de bien.* C'est pourquoi il est décidé que si un différend se produit, l'étranger sera cru sur son serment. Donc la qualité sociale l'emporte et aussi les impératifs économiques car il faut favoriser le commerce, alors que l'avantage est accordé généralement à l'autochtone sur l'étranger.

Dans cette optique sociale des serments, on note la supériorité donnée souvent aux accusateurs, et particulièrement aux créanciers, sur les défendeurs avec tout de même quelques précautions, *« inspecta conditione jurantis »*. Dans les statuts de Tarascon de 1344 on relève par exemple l'article 15 où on croira le serment du demandeur qui affirme avoir ajourné son adversaire, le futur défendeur. L'article12 concerne quelqu'un mis en « hostage » (comprendre aux arrêts pour le contraindre à payer ses dettes) et qui n'aurait pas respecté son hostage. Sur cette infraction on croira le serment de ses créanciers. D'autres dénonciateurs agissant dans la ligne de l'autorité sont également crus sur serment comme à l'article 39 où on croira le serment de celui qui dénonce un bannier (garde-champêtre) qui se serait laissé acheter, le 84, de celui qui dénonce un pari car celui-ci est interdit, et enfin le 107, où le même avantage est donné à celui qui aurait trouvé dans sa propriété un homme ou un animal lui faisant dommage.

Un nouveau type de serment apparaît, celui que les juristes appellent « supplétoire » car il apporte au juge des éléments supplémentaires pour se prononcer. La coutume de Marmande en fournit deux exemples. À propos d'une rixe le plaignant déposera sous serment de la gravité de ses blessures. Enfin dans une enquête pour un délit commis la nuit par un inconnu, il est demandé à l'accusateur d'abord de jurer qu'il ne connaît pas le coupable, mais en même temps de désigner celui qui serait le plus susceptible d'avoir commis le méfait !

D'une façon générale le rôle du serment tend à se limiter désormais à des affaires civiles, particulièrement à l'établissement et à la récupération des dettes. Au criminel il ne concerne plus guère que des violences verbales. L'évolution est accomplie à Tarascon où il n'est plus question de serment dans les violences physiques. À Tre-

1. Ourliac P., *Les Coutumes de l'Agenais*, tome 1, Toulouse, 1976.

voux (Ain), le serment n'intervient que dans les suites physiques de violences verbales[1]. En effet (article 26) si un bourgeois insulté par un homme ou une femme de mauvaise vie, s'emportait jusqu'à frapper ce malotru, il ne sera pas tenu à une amende en jurant qu'il a bien été insulté, bénéficiant ici aussi de l'avantage social. D'autres coutumes laissent une place au serment en cas de violences accomplies sans témoin. Mais la coutume de Marmande à l'article 96 associe ce recours au serment à l'emploi éventuel de la torture qui a été réintroduite sous l'influence du droit romain.

Ainsi la place du serment est-elle fortement réduite. Dans la charte de Saint-Amant-Tallende (Puy-de-Dôme), datée de 1309, une des plus tardives d'Auvergne, qui ne contient pas moins de 90 articles, on ne rencontre que trois cas où un serment de vérité est envisagé[2]. L'article 33 a un caractère politique. Si les consuls décident de lever un impôt sur la localité et que le seigneur s'y oppose, les consuls peuvent surmonter sa réticence en jurant que la levée fiscale est nécessaire. L'article 14 est lié à la vente d'un gage ; un serment sur la valeur de la vente peut être demandé au vendeur. L'article 64 vise le cas d'une femme mariée venue de l'extérieur qui couche avec un homme célibataire de Saint Amant. En principe celui-ci a commis un adultère puni par l'ignominieuse course des coupables tout nus dans la ville. La charte l'autorise à prêter serment qu'il ne savait pas que la femme était mariée, ce qui le blanchit. Ces deux cas concernant les individus semblent d'une portée restreinte.

Si l'on considère maintenant globalement la place du serment dans la coutume de Marmande de 1340 à laquelle on a fait plusieurs fois allusion, on y rencontre le serment de vérité dans quinze situations, mais sur trois cent quatre-vingt-un articles, ce qui ne fait que 3,9 %, guère plus qu'à Saint-Amant-Tallende. Certains de ces serments sont du type décisoire comme celui qui oppose le pontonnier à des passagers dont on a parlé plus haut. D'autres plus nombreux sont purgatoires comme celui qui permet de s'excuser quand on est en défaut (c'est-à-dire en cas d'absence devant la cour). On a noté aussi deux possibilités de serments supplétoires. Corrélativement à ce recul du rôle du serment, son caractère religieux a tendance à s'estomper. À cette laïcisation correspond la valeur sociale du serment qui n'a pas de justification du point de vue chrétien. On peut y rattacher également les lourdes sanctions qui frappent l'auteur du faux serment alors que dans la conception ancienne sa punition était fondamentalement d'essence divine.

On aurait pu penser que la preuve par serment était condamnée à disparaître à bref délai. Beaumanoir dans son célèbre commentaire de la coutume de Beauvaisis, écrit en 1283, admet huit types de preuve, mais il n'y fait pas figurer le serment[3]. Toutefois incidemment dans le chapitre consacré aux exceptions il réhabi-

1. Valentin-Smith et M.-C. Guigue, *Bibliotheca Dumbensis*, 1854, tome I, p. II à 70.
2. Baluze, *Histoire généalogique de la Maison d'Auvergne*, 1709, t. 2, p. 781.
3. Édition par A. Salmon dans la Collection de textes pour servir à l'enseignement de l'histoire, Paris, 1899, Chapitre XXXIX.

lite quelque peu les serments[1]. Citation modernisée : *Ce n'est pas bon, ni conforme à la volonté divine, que long plaid et grand coût soit mis en petites querelles. C'est pourquoi nous avons usé au temps où nous étions bailli du procédé suivant : quand un plaid concerne de petites choses, si la partie qui demande offre à l'autre partie à jurer sur saints qu'il est ainsi comme il a dit ou s'il veut jurer le contraire il le reconnaîtra quitte de sa demande, nous avons contraint le défendeur à prendre lequel qu'il lui plaît, ou qu'il croit celui qui lui demande ou qu'il jure qu'il n'est pas ainsi.* Il conclut : *Puisque l'une des parties veut renoncer au plaid et croire partie adverse par son serment, nous ne nous accordons pas qu'on doive refuser.* Pour lui donc le serment était un moyen de solution rapide des différends.

## Justices seigneuriales du XVe siècle

On va pouvoir contrôler si la stratégie judiciaire préconisée par Beaumanoir était mise en application un siècle plus tard à la fin du XIVe siècle et encore au XVe siècle. En effet un des aspects de la nouvelle procédure était l'obligation faite aux cours de justice de mettre par écrit le déroulement des affaires. On va donc pouvoir suivre la réalité des procès et ne pas devoir se contenter des règles de procédure. Toutefois la conservation des documents a été très fragmentaire. Le registre de Villeneuve-Saint-George couvrant la période qui s'étend entre le 16 novembre 1371 et le 31 mai 1373 est l'un des plus anciens qui nous soit parvenu. Il présente l'avantage d'avoir été publié[2]. Un autre registre de la région parisienne, mais postérieur d'un siècle, a été également publié, celui de Choisy-le-Temple[3]. Je l'avais utilisé pour une étude des justices seigneuriales au XVe siècle dans laquelle entraient également des justices seigneuriales d'Auvergne et du Bourbonnais de ce même siècle[4]. Il s'agit dans tous les cas de juridictions pourvues de la haute justice. Mais le développement de la justice royale ou princière les cantonne dans des causes mineures au criminel. Elles ne connaissent pas d'homicides, tout au plus est-il dit parfois que le sang a coulé.

Or le serment des parties n'a pas disparu au XVe siècle à en juger par les justices étudiées, même en laissant de côté les serments vers le futur et ceux prononcés par des témoins. Quant aux serments de calomnie, les greffiers ne les ont pas notés sauf une seule fois. Ils étaient en effet implicites car sans eux il n'y aurait point eu de procès.

1. Paragraphe 251 de l'édition Salmon. Il est à noter que Beaumanoir place au début de la procédure par enquête deux serments qu'il appelle « de vérité », lesquels ne sont en fait que des serments de calomnie. Voir les paragraphes 226 et 227.
2. Référence donnée note 1 p. 393.
3. Référence donnée note 1 p. 393.
4. Charbonnier P., « La paix au village. Les justices seigneuriales au XVe siècle en France », *Le règlement des conflits*, Actes du XXXIe congrès de la société des Historiens médiévistes de l'enseignement supérieur, Angers, 2000. On se reportera à cet article pour les références correspondant à ces justices.

Mais si l'on précise le rôle du serment de vérité, deux atténuations sont à apporter à l'affirmation de son maintien. D'une part le serment des parties n'intervient que dans un petit nombre de cas, avec de sensibles différences d'une justice à l'autre pour celles où leur pourcentage peut être exactement fixé[1] :

| | |
|---|---|
| Murol (Puy-de-Dôme) | 2,14 % |
| Beaumont (Puy-de-Dôme) | 2,58 % |
| Tallende-le-Mineur (commune de Tallende Puy-de-Dôme) | 3,1 % |
| Choisy-le-Temple (commune de Charny Seine-et-Marne) | 3,5 % |
| Busset (Allier) | 5,36 % |
| Confolent (commune d'Olby Puy-de-Dôme) | 5,9 % |
| Rocheromaine (commune de Saint-Victor-la-Rivière/PDD) | 7,3 % |
| Montrodeix (commune d'Orcines Puy-de-Dôme) | 9,2 % |
| Vernines (Puy-de-Dôme) | 11,43 % |
| Mazayes (Puy-de-Dôme) | 13,79 % |

On ne voit pas comment expliquer ces différences. On pourrait penser que des milieux plus éclairés feraient moins appel au serment, procédé simpliste, mais Choisy la parisienne se place au milieu des auvergnates et à Montrodeix et Mazayes qui ont des taux très forts parmi les auvergnates on est très près de Clermont d'où viennent les hommes de loi. La championne de l'emploi du serment est une justice de seigneur ecclésiastique, l'évêque, ce qui pourrait en effet favoriser un procédé où resterait un peu d'influence divine, mais Beaumont, abbaye féminine, et Tallende, chapitre cathédral, en sont aussi. La différences de date est aussi à écarter car, dans les registres considérés, Rocheromaine est le plus récent mais n'a pas le plus faible pourcentage alors qu'on aurait pu penser à un déclin progressif de la formule. Une autre hypothèse consisterait à dire que le recours au serment convenait mieux aux petites justices où les gens se connaissaient bien, mais elle n'est pas concluante car si Beaumont et Murol sont en effet assez peuplées, le ressort de Tallende qui a un taux comparable à ces deux-là est au contraire très restreint. Il faut en rester à l'idée d'un style propre à la justice, peut-être lié à la personnalité du juge. De toute façon les recours au serment sont noyés en quelque sorte dans les nombreuses reconnaissances spontanées du défendeur ou les accords entre parties.

D'autre part, les recours au serment sont cantonnés à de petites affaires, injures ou surtout réclamations d'argent ou de blé. Ils sont absents des cas graves tels que

1. Un problème est en effet posé quant au nombre des affaires traitées. Pour le connaître il ne suffit pas de compter les paragraphes du texte : en effet une affaire peut revenir plusieurs fois avant d'être résolue. Par exemple, à Villeneuve-Saint-George, une affaire où intervient un serment, correspond à 5 paragraphes et encore n'est-elle pas terminée quand le registre s'interrompt, même si d'autres affaires sont réglées en une seule séance. C'est pourquoi on ne peut donner une statistique de la place du serment dans l'ensemble des procédures comme on a pu le faire pour les autres justices.

les violences physiques inférieures à l'homicide ou la dispute d'un bien immobilier alors que les justices seigneuriales traitaient de telles causes.

Les juristes classent ces serments des parties en deux catégories. Quand une partie défère à l'autre le serment, on a affaire au serment dit « décisoire » en ce sens qu'il décide du sort du procès, le juge ne pouvant qu'entériner la réponse du jureur. Evidemment il ne faut pas, comme il est arrivé une fois à Choisy, que les deux parties se donnent réciproquement le serment !

Plus rarement le juge, en l'absence d'une matière bien fondée, peut vouloir s'appuyer sur un serment « supplétoire ». Le juge reste dans ce cas maître de sa décision. Ainsi à Choisy le juge donne le serment à un accusé qui jure qu'il n'est pour rien dans la perte d'un pourceau qui lui avait été confié car il l'a remis au propriétaire. À l'assise suivante il n'en est pas moins condamné à verser 15 deniers au demandeur, somme qui ne représente tout de même pas la valeur de la bête[1]. En revanche il n'y a plus de serment directement « purgatoire ».

Si l'on étudie maintenant ces serments en considérant laquelle des parties le donne à l'autre, il y a davantage de serments donnés par le demandeur, 62% des cas. On peut supposer qu'il a pris témérairement l'initiative d'entamer la procédure et qu'il se trouve à court de moyens de preuve. Si le défenseur jure dans son propre sens en niant la demande, on revient en somme au serment purgatoire. C'est par exemple le cas lorsque le receveur de Murol s'en remet au serment d'un tenancier pour le paiement d'un cens. On retrouve ici une clause des chartes de franchises qui n'avait pas été sans surprendre et qui s'en trouve en quelque sorte authentifiée.

Mais si l'on considère le résultat de ces serments, on est amené à réviser dans un sens plus favorable le jugement sur la place du serment, car en fait la partie qui jure, ne le fait pas toujours dans le sens qui lui est favorable comme le montre le tableau d'ensemble qui suit.

| Évolution de l'affaire | serment donné au défenseur | Serment donné au demandeur |
|---|---|---|
| jure en sa faveur | 18 | 17 |
| reconnaît la demande | 09 | 00 |
| reconnaît en partie | 03 | 00 |
| « ping-pong » | 03 | 02 |
| suite inconnue | 05 | 03 |
| accord | 01 | 01 |
| Total | 39 | 23 |

Serments offerts à une partie par l'autre

1. Choisy F° 5 v° B et 6 v°.

On constate que les défendeurs dans une assez forte proportion ont juré contre eux-mêmes. Par exemple un défendeur de Choisy auquel le serment était offert par le juge, déclare *qu'il n'en veut point jurer et qu'il n'en est point souvenant et qu'il n'en jurera de sa vie.* Le juge décide alors de faire jurer l'accusateur. C'est ce qu'on a appelé un phénomène de ping-pong. Il peut résulter aussi d'une décision volontaire d'une partie auquel le serment avait été donné, et qui préfère le retourner à l'autre. Au total les cas de « ping-pong » sont assez nombreux.

Les justices seigneuriales tendent donc à montrer que le serment reste une chose grave. Il n'est pas prêté à la légère et il reste une frayeur surnaturelle du faux serment. Ainsi à Choisy la femme d'un défendeur, requise de faire un serment de vérité, s'y refuse en arguant du fait qu'elle est enceinte[1]. Dire à quelqu'un qu'il est parjure, est considéré comme une injure infamante et entraîne normalement un procès. Par exemple la justice de Vernines sévit contre un faux serment proféré par un témoin et le condamne à une amende de 30 sous qu'on peut tenir pour assez lourde puisque le salaire journalier d'un manœuvre est alors de l'ordre de 2 sous.

Mais à côté des résumés un peu secs des registres de justice, on va, pour la même période, faire appel à un type de document plus vivant, à savoir les lettres de rémission.

## Lettres de rémission du XVe siècle

On ne présentera pas les lettres de rémission de façon approfondie. On se contentera de rappeler qu'il s'agit de demandes de grâce adressées au roi lequel, dans l'octroi de son pardon enregistré dans le Trésor des chartes, reprend les termes même de la supplique. Mais l'obligation de faire entériner la lettre au cours d'un procès contradictoire avec les ayants droit de la victime contraint le suppliant à ne pas trop s'éloigner de la vérité. Toutefois les lettres, par leur liaison avec le crime, ont tendance à noircir la réalité.

Le problème du serment en justice n'est pas absent des lettres de rémission du XVe siècle, soit directement en ce sens que l'auteur d'un faux serment se trouve dans l'obligation de demander sa rémission, soit indirectement dans la mesure où un faux serment déclenche une bagarre où il y a eu mort d'homme. Cependant la place de telles lettres est modeste. Sur un corpus constitué par l'auteur pour servir de base à des statistiques, lequel représente un total de huit cents lettres, le faux serment n'intervient que pour cinq cas directs ou indirects, soit 0,625 % des lettres. À titre de comparaison la fausse monnaie compte pour vingt-six cas soit 3,25 % des lettres. Toutefois on retrouve bien dans les rémissions le processus judiciaire décrit précédemment avec en plus les motivations des protagonistes, ce qui fait l'intérêt de ce type de texte.

1. Choisy 58v°.

Le suppliant est ici Jean Bohier, un barbier demeurant à Saint-Germain l'Herm [1]. Il avait fait ajourner par devant la justice de Saint-Germain un nommé Pierre Coisson auquel il avait acheté sept cartons de seigle, mais qui ne lui en avait livré que quatre. L'affaire est renvoyé devant la justice de Chateauneuf-du-Drac [2] dont dépendait vraisemblablement Coisson. Devant le châtelain de cette justice ledit Bohier *pour ce qu'il ne put prouver sa demande et après serment fait par ledit défendeur que rien ne lui devait, fut condamné envers la cour et aux dépens dudit Coisson.* Peu après les deux hommes se rencontrent et Bohier accuse Coisson d'avoir été *parjure en cour de lui avoir nié les trois cartons de seigle* Coisson porte alors plainte devant la même justice de Châteauneuf pour injure. Bohier y fait défaut à bon droit. En effet le procès devait cette fois encore se dérouler normalement à Saint Germain, justice du défendeur, certainement moins favorable à Coisson. Aussi les parties se départent du second procès. Mais une nouvelle rencontre sera fatale à Coisson auquel le suppliant reproche de lui avoir fait perdre 10 sous, car après quelques injures les deux hommes en viennent aux mains [3].

Cette lettre montre comment un demandeur, impuissant à prouver son droit, est contraint de recourir au serment donné à l'adversaire. La lettre suivante évoque une situation comparable, à la différence que le suppliant ne dit pas pourquoi il a dû adopter la formule du serment donné ; sans doute était-il lui aussi à court d'arguments.

Un procès eut lieu entre le suppliant Macé Thibault de Fay en Sologne et un autre habitant de sa paroisse nommé Macé Catereau dont l'objet était la possession d'un bois [4]. Le suppliant se rapporta au serment dudit Catereau, mais *après le serment dudit Catereau sur ce fait, sembla audit suppliant qu'il n'avait pas confessé vérité et qu'il s'était parjuré*. Le suppliant a d'autres griefs contre Catereau si bien que les deux hommes conçurent haine l'un envers l'autre, ce qui ne les empêche pas de dîner ensemble chez leur curé et d'y faire bonne chère. Mais ensuite les choses se gâtent et le suppliant tuera Catereau en prétendant s'être seulement défendu.

Dans ces deux affaires le serment offert a été prêté dans le sens favorable au jureur. On ne peut dire toutefois s'il a menti ou non car on n'a que le point de vue de son adversaire, le suppliant. Voici des lettres où à l'inverse c'est le suppliant qui doit jurer, ce qui nous introduit au cœur même du serment.

Notre troisième texte date d'avril 1483 [5]. Le suppliant, Jacotin Prevot, est un bourguignon d'origine qui est au service du capitaine de Chinon. Il s'est marié à Chinon. Les frères de son épouse étaient hostiles à ce mariage. Il est notamment en très mauvais termes avec l'un d'eux, prénommé Guillaume, au point que

1. Chef-lieu de canton du département du Puy-de-Dôme.
2. Dans la commune de Sainte-Catherine, proche de Saint-Germain.
3. Archives Nationales JJ 184/370, lettre de novembre 1453.
4. ARC NAT JJ 179/5, octobre 1447.
5. ARC NAT JJ 207/302.

ce dernier lui fait jurer devant la justice de Chinon un assurement[1] envers lui. Puis Guillaume fait assigner le suppliant devant la cour de Chinon au sujet de petites sommes que lui devait le suppliant. Celui-ci en confesse une partie mais en conteste le reste. Alors Guillaume l'a voulu croire par serment, que le suppliant a accepté. *Mais au jour de le faire, doubtant (redoutant) faire ledit serment pour ce que la mémoire* (un mot illisible ici), *pria l'oncle de sa femme et aussi de Guillaume que pour Dieu il les voulsist mettre d'accord.* Mais Guillaume refuse tout arrangement en disant qu'il ferait damner le suppliant et qu'il savait bien qu'il se parjurerait. Une rixe se produit ensuite entre les deux hommes, au cours de laquelle le suppliant blesse gravement un petit enfant qui s'était pris dans la robe longue dudit Guillaume.

Donc tiraillé entre ses intérêts et le parjure, le suppliant n'a pas osé choisir, car le défaut de mémoire invoqué semble avoir bon dos. D'autres vont, eux, franchir le pas, mais encore le premier ménage-t-il subtilement sa conscience.

Une lettre de décembre 1481 est accordée à Etienne Gouas de la paroisse de Duison en Sologne, âgé de cinquante ans et plus, chargé de pauvre femme impotente et de huit enfants[2] ! Il explique qu'il avait acheté une terre dans le Gatinais pour 30 livres, sans même aller la voir, ce qui paraît un peu gros. Mais ce n'était qu'une convention orale. Quand il va examiner les biens, il est *très grandement déçu*. Il aurait bien voulu se dégager, mais les vendeurs le contraignent à aller chez un notaire. Pour s'en tirer il se présente sous un faux nom en s'engageant à payer à terme. Il se croit sauvé. Mais les vendeurs auxquels il avait par inadvertance dévoilé où il demeurait, viennent le relancer jusque chez lui. Il nie leur avoir rien acheté. Les vendeurs le font venir devant la justice de Duison et *sur leur demande en prirent par serment ledit suppliant, lequel suppliant non cuidant se parjurer parce qu'il s'était obligé sous autre nom que le sien, jura n'avoir jamais contracté en aucune manière avec lesdits Mialliers (ses vendeurs). Pour raison duquel serment il fut absous des demandes que lui faisaient lesdits Mialliers.* Notre homme paraît sauvé une seconde fois, mais il est perdu par un peu d'honnêteté qui lui restait . En effet considérant que les Mialliers avaient fait des frais pour venir le voir, il crut bon de composer avec eux pour leurs dépens. Cette générosité éveille les soupçons de la justice qui découvre la fraude. Il est banni et ses biens sont confisqués, d'où sa demande de rémission.

On a enfin quelques cas de faux serments caractérisés. Le suppliant, Étienne Le Fournier, est un sellier d'Alençon âgé de cinquante ans[3]. Poussé par la nécessité car sa femme est malade, il vole du suif chez son cousin et veut l'échanger à Falaise contre du cuir. Mais il est reconnu que le suif n'était pas à lui. On ne le soupçonne cependant pas de l'avoir volé car il avait bon renom mais on veut qu'il dise qui le lui avait remis. Il pensait d'abord accuser quelqu'un qui logeait chez son cousin,

1. L'assurement visait à empêcher toute violence entre deux individus suspects de haine l'un envers l'autre.
2. ARC NAT JJ 209/163.
3. ARC NAT JJ 190/114, juin 1460.

mais il se ravise et déclare sous serment que c'est un certain Perrin Dampeville demeurant à Aunou. Les choses auraient pu en rester là car le suif a été restitué, mais le procureur d'Alençon fait poursuivre Dampeville et finalement la faute du suppliant est reconnue et il doit s'enfuir *car il s'était parjuré du serment qu'il avait fait.*

On ajoutera deux cas de faux témoignages.

Les événements se situent en février 1482, date importante[1]. Les suppliants sont deux habitants de Parthenay, Michau Galland et Jacques Marchant, pauvres gens de labeur. Le fond de l'affaire est une grosse quantité de blé, 8 setiers, environ 2 400 kg, qui avait été prêtée pour une noce par Galland. Le débiteur voulait payer au prix du blé lors du prêt. Mais en ce début d'année 1482 on est en pleine crise frumentaire et le prix du blé est très haut. Or le contrat de prêt prévoyait que si le remboursement était requis une fois et non exécuté, le prix deviendrait celui du remboursement effectif. Galland imagine alors d'avoir recours au service de son voisin, Marchant, contre promesse de lui prêter un peu de blé. Marchant fait donc un faux serment devant la justice en disant que le remboursement avait déjà été demandé. Mais la vérité est découverte car il avait quelque peu varié dans ses déclarations. Les deux hommes se retrouvent en prison, d'où la demande de rémission.

Enfin une lettre a été donnée à un marchand de Toulouse, complice d'Otto Castellani, l'ennemi de Jacques Cœur. Entre autres fautes il reconnaît avoir fait des faux témoignages en faveur de ses amis.

Au total les lettres de rémission, qui se placent pourtant *a priori* dans une optique de faux serments puisqu'elles impliquent une faute, montrent que le serment garde une certaine valeur et qu'on répugne à se parjurer. L'attitude de Guillaume, l'adversaire de Jacotin Prevot, est particulièrement intéressante à considérer. Il semble avoir renoncé à récupérer son argent, la somme en jeu n'étant pas très importante il est vrai, en préférant voir son ennemi se parjurer. Cette lettre est au fond ambivalente, car, d'un côté Guillaume, pense que l'on peut se parjurer facilement, mais, inversement, le parjure conserve à ses yeux une certaine importance par ses incidences religieuses.

## Prolongements

Les serments donnés à l'autre partie ne disparaissent pas après le XVe siècle. À Murol, en 1550, ils sont proportionnellement un peu plus nombreux qu'un siècle plus tôt, puisqu'ils représentent 2,97 % des règlements des affaires contre 2,14 % et à Rocheromaine, en 1553, avec encore 6,15 % des affaires il n'y a donc pas un recul très marqué.

La justice du chapitre cathédral à Orcines, en 1518, enregistre même le plus fort taux de règlements par serments jamais rencontré puisqu'il atteint 29,6 % dans

1. ARC NAT JJ 209/208.

un dépouillement partiel il est vrai. Une affaire de ce registre fait apparaître un curieux processus. Dans le procès entre George Symeon et Jacmet Agut l'accusateur offre de croire le défendeur par son serment. Ce dernier demande avis. À l'assise suivante il déclare qu'il n'est pas tenu de jurer attendu qu'à l'assise précédente l'accusateur a dit et s'est vanté de le rendre parjure s'il venait à jurer car il (l'accusateur) avait des témoins pour prouver qu'il mentirait dans ce cas. Agut retourne donc le serment à l'accusateur. Il est d'abord écrit que ce dernier viendra répondre de ce fait à l'assise, puis les deux parties sont mises en commun à la clame (taxe de base de la cour), c'est-à-dire qu'elles sont renvoyées à égalité. Il semble d'après les notes du greffier que l'accusateur cherchait à piéger son adversaire plus qu'à obtenir satisfaction sur sa demande qui nous reste d'ailleurs ignorée. On serait donc dans la même situation que dans la rémission pour Jacotin Prévot. La cour d'Orcines semble avoir agi sagement en mettant fin à ce débat.

On voit que les motivations de ceux qui donnent le serment et de ceux qui le font sont complexes. En tout cas le serment en justice a été un procédé utilisé à la fin du Moyen Âge et au-delà, même s'il a reculé par rapport au temps de la justice irrationnelle. Il conservait sa valeur puisque certains refusaient de le prêter, voire le faisaient contre leur intérêt. Il est difficile de dire si cette attitude restait un phénomène religieux, inspiré par la crainte du péché, ou tournait à des scrupules purement laïques. Les lettres de rémission feraient pencher un peu vers cette attitude car elles ne mettent pas en avant des motifs religieux, mais des motifs tels que l'amitié ou surtout l'intérêt financier. En sens inverse, il convient de retenir l'importance attachée à la notion de parjure, mais est-elle marque du péché ou du déshonneur ?

# Le serment des bâtisseurs : entre fondation et malédiction

*Emilia* Ciobataru

Que pourrait-on dire sur un corps de métier dont le seul serment est celui de l'absence de parole, dont l'interdit de message est le seul engagement ?

Silencieusement, on reconnaît ne pas connaître le serment des bâtisseurs. Pas plus que leur manière d'agir — tantôt païenne, tantôt chrétienne — mais toujours proche du rituel. Constatation liminaire, question préliminaire : où serait la porte d'entrée dans l'univers des bâtisseurs ?

Nous frapperons à deux portes (il en existe certainement d'autres) : une première sera celle de la Grande Création, celle des dieux, création *ex nihilo*, pour voir si tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes — le monde incréé. La deuxième porte s'ouvrira sur la « petite » Création, celle des humains, création de second degré, puisque la matière existe déjà. À bien réfléchir, (et en schématisant beaucoup), l'homme eut deux sortes d'adéquation à cette entreprise divine : une première, modeste, posée — petits moyens, grand espoir — fut de s'approprier sagement et progressivement la terre sans vouloir trop savoir à qui elle appartient de droit, à ceux d'en-Haut, divinités cosmiques, ou à ceux d'en-bas, génies topiques. La deuxième attitude humaine, grandiose, irréfléchie — modestes moyens, grand orgueil — fut de concurrencer la création divine, de s'affranchir par son génie artistique de toute dépendance du Grand Architecte, en ignorant avec superbe les esprits des lieux.

## La Grande Création

Actions grandioses, les cosmogonies s'organisent toujours autour de trois concepts : « faire », « re-faire » ou « par-faire » le Monde. Ce qui instille dès lors un doute : et si ces premiers bâtisseurs mythiques n'étaient pas si performants ? Et si l'idée de bâtir et l'idée de perfection étaient incompatibles depuis l'éternité ?...

Se penchant sur le mythe de la création du monde, Platon affirme dans *Timaios* (41 a-e) que le monde, autant que son créateur — *demiourgos* — sont « bons ». Cependant, d'autres textes platoniciens, par exemple la *République* (VII — 514 a) fustigent la mauvaise qualité de la copie cosmique par rapport à son modèle.

Comme si le créateur ne parvenait pas à tenir ses engagements visant la perfection...

L'Ancien Testament offre deux récits contradictoires sur la création du monde : l'un dit que l'homme fut crée pour ce monde (*Genèse*, 1, 26) ; l'autre que le monde fut crée pour l'homme (*Genèse*, 2, 5-20). Par ailleurs l'un et l'autre sont naturellement bons, puisque l'homme fut crée à l'image de Dieu et que le monde fut conçu par l'intelligence démiurgique du même Dieu. Toutefois, il suffit à l'homme de transgresser un interdit pour que cet équilibre soit à jamais brisé. Comme si l'homme ne parvenait pas à tenir l'engagement d'être immortel...

Face à ces tâtonnements, ces essais qui échouent à mi-chemin, qui mettent en cause autant l'homme que la divinité sur un travail aussi « sérieux » que la cosmogonie, Ugo Bianchi[1] eut l'idée d'instituer, fort utilement, la dichotomie : péché originel /*vs*/ péché antécédent. Le premier concerne l'homme, l'autre, le Démiurge. L'opposition complémentaire qu'il établit vise non seulement à montrer que la faute est éternellement humaine mais — et surtout ! — que les divinités cosmogoniques n'y échappent pas.

Un mythe arménien met en place Zervan (dont le nom signifie approximativement « Sort » ou « Destin ») être androgyne, primordial, car existant « avant toute chose ». Après mille ans de solitude, de sacrifices et de doutes concernant ces mêmes sacrifices, il engendra deux fils : Ohrmazd et Ahriman. Selon la promesse de Zervan, le premier qui viendra jusqu'à lui héritera du Cosmos. Une lutte divine oppose alors les deux fils et, par malchance, ce ne fut pas le meilleur qui gagna. À promesse non-respectée des fils, engagement partiel du père : par la volonté de Zervan, Ahriman sera Maître du Monde seulement pour neuf mille ans, le dernier millénaire de la décade divine reviendra à Ohrmazd. Les deux fils se lancent dans la Grande Création, chacun suivant le temps qui lui est imparti par le divin père. Ô surprise, tout ce que Ahriman créa fut faux et inique, tout ce que Ohrmazd accomplit durant son petit millénaire de règne fut bon et juste. Le monde est tel qu'il est...Voilà un récit cosmogonique soumis au péché qui le précède.

Autre exemple : un noyau mythologique que M. Eliade[2] appelle« le plongeon cosmogonique » est fondé sur l'opposition de deux principes : la création du Monde résulte de la collaboration entre un dieu et un deuxième être primordial qui — d'une manière plus ou moins accentuée – est l'antagoniste de la divinité. Une seule Création, mais deux Créateurs. Le thème du collaborateur adversaire introduit l'idée d'un dualisme foncier et explique l'imperfection du Monde, le « mal ontologique » des modernes. On connaît ce mythe cosmogonique dans sa version chrétienne, tardive : le couple créateur se dénomme, presque anonymement,

1. Bianchi U., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1976, p. 66-70 et *sq*.

2. Éliade M., *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, Payot, 1970. ch. « Le Diable et le Bon Dieu : La Préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine », p. 81-130.

Dieu et Satanaël. Les deux ne furent point créés, nul ne sait d'où ils viennent. Toujours est-il que, sur l'idée de Satanaël, compagnon d'un Dieu qui se sent bien seul, la Terre est créée. Néanmoins, après la séquence du « plongeon cosmogonique » dans les eaux primordiales, en quête de la Terre achevée, Satanaël tente de noyer son maître, curieusement pris de fatigue à la suite de cette démiurgie mi-satanique, mi-divine. Le caractère dramatique du thème mythologique — originaire de l'espace roumain — est dû moins à l'antagonisme du Diable qu'à la passivité de ce Dieu et à son incompréhensible déchéance. Eliade démontre l'archaïsme de ce mythe cosmogonique, en dehors d'une apparence dualiste de type manichéen ou bogomile, pour conclure sur l'image de la bi-unité divine. Puis, incapable de résoudre quelques « petits détails » cosmogoniques, en fait de par-faire sa création, Satanaël, une fois encore, aidera cette étonnante divinité. Embrouillé ou déchu, Dieu s'éloigne de loin en loin, alors que le Diable commence à ressembler de plus en plus à un humain, Héros civilisateur, prométhéen.

On pourrait dire — en guise de conclusion provisoire — que toute construction, fut-elle matérielle ou spirituelle, semble marquée du sceau de l'imperfection.

## La « petite » Création

Nous considèrerons le bâtisseur humain sous trois angles d'approche : le Fondateur, l'Anonyme, l'Artiste.

## Le Fondateur

Avant de s'emparer de ce grand destin que les dieux lui aurait auguré, l'homme préféra commencer, dans l'horizon mythique européen, par se cacher derrière les exploits fondateurs... des femmes. Peut-être menacé par le péché antécédent, inquiété par le péché originel des temps cosmogoniques, l'homme a-t-il choisi de rester discret pour un temps. Peut-être l'a-t-il fait — et cela semble plus vraisemblable — parce que dans l'ancienne Civilisation Européenne les divinités de la Terre, les Déesses-Mères, étaient les seules à incarner l'autochtonie [1]. Dans ce cas, il s'agit d'un pacte de confiance, contraint et forcé.

La Terre, dit Eliade, fut d'abord adorée *« parce qu'elle était »*. La Terra Mater comprend au début, dans sa substance éternelle, les divinités du terroir ; l'homme lui-même n'est pas mortel parce qu'il est terre, l'homme est immortel parce que justement il est *homo humus*.

Le premier vaste cycle mythico-historique de l'Irlande, le *Livre des Invasions (Lebor Gabala)* nous est parvenu par une compilation du XIIe siècle. La recherche et la délimitation d'un mythe fondateur semblent être son thème essentiel. Au commencement, il établit que l'Irlande, c'est la Terre dans une équivalence cosmogonique ; à la fin, il conforte la présence des Celtes en Irlande.

1. Éliade M., *op. cit.*, p. 151.

La première à occuper l'Irlande — donc la Terre — fut Cessair. Femme primordiale pour les Irlandais, elle arrive accompagnée de cinquante femmes et de trois hommes. Reine magicienne, Cessair investit en peu de temps l'île dans sa totalité. Face au « déséquilibre conjugal » frappant — et déjà responsable de la mort de deux hommes —, le troisième préféra la fuite. Le serment de mariage n'est pas encore de mise... En apprenant la nouvelle, la reine Cessair périt de chagrin et, avec elle, toute sa race. L'Irlande demeure en suspens en tant que Terre, par contre elle gagne son empreinte définitive en s'identifiant à une femme.

Bien après cette première opération cosmogonique de découverte et d'enracinement, les hommes font leur apparition. Présence bénéfique et structurante, ajoutant le prestige démiurgique à la fondation primordiale. Si la première invasion de l'Irlande consacre la femme, la deuxième consacrera le territoire. Le prince grec Partholon débarque sur l'île accompagné de sa tribu, composée de vingt-quatre marins et de leurs épouses. À l'époque, l'Irlande n'est qu'une vaste terre continue — une *terra gasta*. En souvenir de l'Architecte Universel ou voulant l'imiter, Partholon se consacre à la Terre : il y ajoute — sans nous expliquer comment ! — trois plaines, quatre lacs et quelques rivières. Ensuite, il défriche l'île et invente, à l'usage des mortels, l'agriculture et l'élevage, la chasse et la pêche. Il est attachant, ce prince démiurge, qui n'hésite pas à retrousser ses manches pour aider les humains. Il semble bien connaître leurs angoisses, liées aux esprits des lieux : Partholon livre bataille aux puissances souterraines de l'île, les ombrageux Fomoré, ceux qui ne supportent pas de voir le Chaos se structurer en pays. Si ce n'est encore un serment de paix, il établit du moins un pacte temporel de non agression. Voilà un démiurge très terre à Terre ! Ceux qui lui succéderont vont s'essayer à « par-faire » ses travaux : Nemed le Scythe fondera le pouvoir sacré, Eochai — le pouvoir régalien. Ainsi la cosmogonie divine s'achèvera en fondation terrestre et par là, forcément, royale.

On serait tenté de dire que ces personnages lévitent encore entre la Grande et la « petite » Création. Seulement une fois sur Terre, ils doivent composer avec les humains. Mythique et historique se mêlent.

« Le Moyen Âge n'est qu'un mythe [1]. » Pour provocante qu'elle soit, l'affirmation ne manque ni d'intérêt, ni de vérité. La plupart des histoires censées justifier un noble lignage médiéval prennent leur source dans le mythe : tout roi doit avoir une ascendance divine pour garantir l'ordre universel. De son côté, l'imaginaire collectif se charge de transformer un personnage historique en héros mythique : aussi son histoire personnelle deviendra-t-elle histoire exemplaire, bonne à conter, les soirs d'hiver, au coin du feu.

En outre, la cohabitation des êtres historiques et mythiques n'est guère aisée, soumise qu'elle est à de forts interdits. Rédigé au Portugal vers 1315–1340 par le comte Pedro de Barcelos, le *Livre des Généalogies (Livro de Linhagens)* [2] met en

1. Poirion D., *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, P.U.F.,1995, p. 121.
2. de Barcelos P., « A Dama Pé-de-Cabra », in *Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores*, `www.ipn.pt/literatura` site projecto vercial, p. 143-280 passim, et surtout p. 258-259.

exergue, par le biais du serment de mariage, la fondation qui assure la continuité lignagère. Il raconte qu'un jour, don Diego Lopez de Haro, troisième seigneur de Biscaye (personnage historique réel ! - 1093-1124) se trouve sur les hauteurs « en train de chasser le sanglier ». Cette chasse au sanglier (lat. *singularis* = « solitaire ») ressemble à la quête de son propre destin, puisqu'il n'arrive pas à tuer l'animal, attiré comme il est par une voix sans visage qui « chante très fort en haut d'un rocher ». Cette Dame, ni déesse ni reine, dit être « de très haut lignage ». Séduit, don Diego se présente comme le riche héritier de « toute cette Terre ». Cette voix oraculaire, la voix, en fait, d'une Déesse-Mère mélusinienne, sauve Diego Lopez, le mortel. Comment interpréter la présence d'une si jeune fille, issue d'une telle lignée, seule, dans la forêt ? Maudite, elle est en quête non pas de son destin, mais d'une manière de prolonger, de transmettre sa vie et ses pouvoirs à des mortels.

Épris d'amour, Don Diego accepte les conditions de la fée afin de l'épouser. Barcelos croit savoir que leur mariage fut heureux, qu'ils vécurent longtemps ensemble, avant d'avoir deux enfants, un fils nommé Enheguez Guerra (personnage réel) et une fille (mythique), Dona. Le lignage est assuré, toutefois cette union hors nature d'une fée mélusinienne et d'un mortel n'est pas encore totale, l'auteur, inquiet, le suggère. Pourtant, la femme n'avait imposé à son mari qu'un seul interdit : ne jamais se signer. Difficile pour Don Diego de comprendre le mauvais augure du sanglier, de sa chasse, naguère mythique et fondatrice, de cette femme qui le précède en toute chose et trace son chemin. Lorsqu'il s'en rend compte, affolé, il se signe. Ce faisant, il transgresse l'interdit : « par une fenêtre du palais, sa femme et sa fille s'enfuirent vers les montagnes et l'on dit qu'on ne les revit plus jamais. » En fin de récit, ce pacte contre nature est brisé. La tentative de conciliation des deux mondes, païen et chrétien, s'avère, pour le moment, un échec...

Connue, vaillante et respectée dans l'histoire, la Maison des Haro, fondatrice de la Seigneurie de Biscaye a fait curieusement serment d'allégeance à une femme sans nom, une femme au pied de chèvre et qui habite — encore de nos jours, dit-on — en Biscaye, dans une grotte à Altamira...

Un siècle plus tard, en l'an de grâce 1454, Lope García de Salazar écrit *La Chronique des sept Maisons de Biscaye et de Castille (Crónica de siete casas de Vizcaya y Castilla*[1]*)*.

Il situe son récit dans un *illo tempore*, où la Biscaye « n'était pas encore divisée en cinq merindades », autant dire un temps diffus, non structuré, avant que le chaos ne soit départagé. C'était aussi le temps de la nature sauvage, des tempêtes et des eaux troubles. Dans ce désordre cosmique, un bateau fait naufrage. On voit les malheureux arrivants se diriger, presque rituellement, vers l'intérieur des terres, où ils fondent un village. Et, puisque « c'étaient tous des grammairiens », sachant que toute nouvelle réalité doit porter un nom, ils l'appelèrent, selon leur vœux, Mundaca. Ce fut leur manière de consacrer un monde avant de l'habiter. Ce sera

1. García de Salazar L., *Crónica de siete casas de Vizcaya y Castilla, escrita el año 1454*, Madrid, R.H.G.E., 1914.

le premier repère dans le Chaos. Heureux repère puisque *mundus* signifie à la fois « sillon » et « purifié ». Mundaca circonscrit un monde nouveau, vierge.

Le voyage est initiatique, le but fondateur. Le navire appartient à la fille du roi d'Ecosse qui, pour une raison incertaine, entourée de « beaucoup d'hommes et de femmes », vient s'installer sur des terres encore plus incertaines. Des terres qu'elle prend en possession d'une manière singulière : elle épouse un serpent, Sugaar ou Herensuge (nom qui signifie en langue basque « le serpent premier-dernier », donc atemporel). Dans la cosmogonie basque ce serpent est un dieu démiurge ; dans la tradition basque il incarne l'esprit des ancêtres, il est gardien et protecteur de la maison — un génie topique bénéfique.

De ces amours naîtra Don Zurian (Don Blanco), — le premier Seigneur (mythique) de Biscaye. Son engagement est double : d'un côté il doit « constituer » la Biscaye autour de son noyau primordial, Mundaca, fixer ses frontières et organiser ce territoire en cinq merindades, autant dire le dépaganiser par un pacte de non agression entre les humains et les esprits des lieux. Ensuite, il prête serment d'amour à la fille de son compagnon d'armes et ami. Le monde chevaleresque se met en place... Don Zurian assure ainsi la continuité lignagère dans la seigneurie de Biscaye qu'il a bâti en quelque sorte de ses mains. On sait de son fils qu'il emprunta le nom de l'animal héraldique choisi par son père Lopez ; on sait encore qu'il fit construire « des palais » avant de mourir et d'être enterré — comme sa mère — à Altamira...

Barandiaran associe les deux femmes dont on parle dans les récits de Barcelos et de Salazar à la divinité tutélaire des Basques, la déesse Mari : « Mari et son époux Sugaar font partie des ancêtres, ils sont de la Maison des Seigneurs de Biscaye [1] ». Cette déesse est présente dans l'imaginaire basque en tant que Déesse-Mère avec les attributs de Mélusine : elle est maternelle, défricheuse et bâtisseuse [2].

## L'Anonyme

Bachelard affirmait : « on ne peut écrire l'histoire de l'inconscient humain sans écrire une histoire de la maison [3] ». Or cette histoire commence plutôt mal : la maison casse la continuité communautaire, la tribu devient clan et finalement famille. Seul responsable : le bâtisseur. Observons d'abord que les Grecs n'ont pas prévu une Muse de l'architecture ; l'explication serait que, dans le pays des temples parfaits, l'architecture procède directement de Zeus. D'autres explications demeurent plausibles. Une première repose sur l'étrange « discrétion » des bâtisseurs autant en Grèce qu'à Rome. Vitruve parle, énigmatique, de « rites » ( ?) et invoque « le respect des traditions » ( ?).

Il est vrai que le légendaire attaché au bâtiment se révèle plutôt sanglant. L'archéologie a donné en partie raison à ces récits violents. Le bâtisseur ne dévoile ni ses projets ni ses modèles. Et pour cause !

1. de Barandiarán J. M., *Mythologie basque*, Toulouse, Annales Pyrénéennes, 1989, p. 84.
2. Le Goff J. et Leroy Ladurie E., « Mélusine maternelle et défricheuse », *Annales ESC*, 1971, p. 587-622.
3. Bachelard G., *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, Corti, 1948, p. 115.

Un système imaginaire fort archaïque allie corps humain et corps bâti. Ainsi, la maison corporelle, périssable, est composée de cinq éléments : les os en sont les poutres, la chair et le sang le mortier, les tendons maintiennent le tout, recouvert par la peau. La colonne vertébrale est assimilée au pilier central qui réunissait naguère la fondation profonde à la toiture. Le cœur (ou le nombril) devient foyer central tandis que la respiration est la vie de l'âme. La tête — toit ou coupole. Dans ce contexte, bâtir une maison — voulue moins périssable que le corps humain — revient à copier la création de Dieu. Un acte blasphématoire ! (serment signifie aussi, par ailleurs, « blasphème ».)

Á l'intérieur du corps se trouve le souffle vital, l'âme, dont la projection extérieure est l'ombre de la personne. Pour le primitif, l'ombre reste intimement liée à l'homme, et toute agression sur l'ombre de quelqu'un — marcher sur son ombre, la taper ou la percer — était ressentie par celui-ci comme une meurtrissure ; si, par malheur, l'ombre se détachait complètement de la personne, l'homme mourrait. Or, dit-on dans le Sud-Est européen, dans l'ancien temps, les maçons se prêtaient à l'enterrement caché d'une ombre humaine pour garantir la solidité et la durabilité de l'édifice. Pour ce faire, ils devaient d'abord dérober l'ombre d'un passant, à l'aide d'un roseau. Coupé sur mesure, le roseau était glissé par la suite dans les fondations. Au début du XXe siècle, en Transylvanie, une personne dont l'ombre avait été emmurée de la sorte devait décéder dans les quarante jours à venir, s'il apprenait le stratagème — affirme la tradition. Alors, il n'était pas rare qu'en passant près d'une maison en construction, l'on entendît une voix alarmée, crier : « Recule-toi, pour qu'on ne te vole pas l'ombre ! ». Peu à peu, les bâtisseurs furent évités ou menacés par la population craintive et des « marchands d'ombres » se virent confier cette mission sacrificielle. Ils devaient fournir aux maçons les ombres dont ils avaient besoin. La tradition qui touche l'emmurement d'une ombre couvre un espace géographique restreint : le territoire de la Roumanie actuelle. Face à la multitude de malheurs provoqués par ce rituel, les maçons se sont vus contraints d'abandonner cette étrange pratique. Est-ce pour autant que l'image du bâtisseur a changé ? Non, parce qu'il s'adonna à d'autres sacrifices, cette fois-ci sanglants : sacrifice minimal (coqs, agneaux) ou maximal : l'emmurement d'un être humain.

Une tension s'installe entre le désir humain de vivre dans des Cosmos ouverts, qui s'emboîtent « jusqu'au delà du Soleil » — comme disent les Indiens — et le métier du bâtisseur, métier qui consiste fondamentalement à circonscrire et à clore un espace, autrement dit à créer de toutes pièces un monde à part, à l'intérieur du grand monde. Voilà bien pour déplaire aux dieux démiurges (péché d'orgueil), aux génies topiques (délit d'immixtion) et aux humains (crainte d'obscures représailles).

Cette tension eut au moins trois conséquences. La première fut d'associer admiration et méfiance à l'égard du bâtisseur et de son savoir. Son art est sacré et sacrilège. En registre chrétien, bâtir est sacré, c'est parachever l'œuvre de Dieu : « La pierre rejetée des bâtisseurs est devenue la tête de l'angle » dit le Psaume (118-22).

En registre païen, bâtir est sacrilège puisque cette pierre angulaire, clef de voûte, interdit à l'homme l'accès et surtout le regard vers le Cosmos. De plus, cette dernière pierre ne pourra être placée que par le haut, c'est-à-dire de l'extérieur, une fois le bâtiment élevé. Par là, elle ressemble dangereusement à la pierre tombée des cieux (*lapis lapsus ex caelis*), envoyée par les dieux pour signifier le destin des gens, à l'image de la Lia Faïl celtique ou de la pierre noire de Cybèle. Blasphème encore !

Le deuxième effet de cette tension sera la tendance à mal récompenser le bâtisseur et même, en dernière instance, à l'écarter. Hérodote raconte (*Histoires*-VI) que les Pélasges étaient de réputés et redoutables bâtisseurs-artisans. Les Athéniens leur demandèrent donc d'élever des murailles autour de l'Acropole. La tâche accomplie, l'espace sacré de la cité bien circonscrit, l'unique récompense du peuple d'Athènes envers les Pélasges fut de les bannir hors des murs qu'ils venaient de construire et de leur offrir, bien loin de là, un territoire rocailleux et sans valeur — une *terra inculta*. À l'habitude de les chasser concrètement s'ajoute l'oubli volontaire et tenace jusqu'à ce que s'effacent définitivement de la mémoire des hommes et le nom et le souvenir du bâtisseur. Tout au long de l'histoire, on connaît bien le nom de quelques architectes de génie. Le bâtisseur, lui, demeure anonyme, un être-outil...

Force est de constater — dernière conséquence — que les rites de construction à proprement parler, ceux qui touchent au travail du bâtisseur sur son chantier, restent largement méconnus. Car l'on a, d'un côté, le désir de celui-ci de conserver le secret de son savoir-faire et, de l'autre, le souhait des gens de ne rien connaître sur ce travail, de peur d'apprendre d'effroyables choses. Au Pays Basque, comme ailleurs, le bâtisseur a su garder ses secrets, laissant la fantaisie des gens broder et dire, par exemple, que pour obtenir le fameux « rouge basque » recouvrant le bois des maisons (volets, colombages, linteaux) on utilisait autrefois du sang de bœuf... Même véridique, l'information n'est pas toujours perçue comme telle.

Il faut constater aussi que l'ambiguïté du constructeur repose sur l'ambiguïté de son œuvre. Une vague odeur de sang flotte sur toute histoire d'édification. L'œuvre du bâtisseur est un *sacrum facere*. Ce qui signifie « sacrifice »...

## L'Artiste

Envisagé ainsi, l'engagement du bâtisseur semble impénétrable. Entre méfiance et réticence, l'homme et son œuvre sont incompris, donc maudits. Mais l'on observera que cette ambiance de crépuscule des dieux et de défi prométhéen enveloppe la vie et le destin de tout créateur de génie.

Cependant la perception du constructeur et de ses réalisations ne fut pas toujours identique. D'une manière générale, la réflexion architecturale païenne fut plus audacieuse : l'octogone, la spirale, le labyrinthe ou l'ellipse, autant de formes qui s'essaient à vaincre ou à s'affranchir de la perfection du cercle. Des bâtisseurs mythiques illustres restent dans nos mémoires : Dédale, englouti par sa propre

création labyrinthique ; Icare, qui s'écrase dans son vol vers la perfection ultime ; Amphion qui construit les dérisoires murs de Troie, et tant d'autres.

Bien après, une malédiction faustienne — fondée sur le soupçon du pacte avec le Diable — commence à sévir dans le monde des bâtisseurs. À partir de ce moment-là, quoi qu'il fasse, et même au summum de son art, le bâtisseur « blasphème » ! Pourrait-on dire que le Moyen Âge n'est que le mythe oublié des bâtisseurs d'antan ? Question ouverte...

Bravant l'indifférence des foules, assumant son anonymat comme un éclat de génie, le bâtisseur prendra en charge son destin — malheureux dans sa vie mais éternel dans son œuvre. Nous regarderons un tel artiste à l'œuvre. Une ballade roumaine médiévale suit Maître Manole, « maître suprême », accompagné par ses neuf compagnons, tous obligés par le Prince Noir de bâtir « un beau monastère/ sans pareil sur terre ». Existe-t-il un serment qui lie ce petit monde ? Serment d'allégeance, peut-être, entre le Prince et son Maître maçon. Serment diabolique, peut-être, entre le Maître et ses compagnons. Promesse de réussite divine, dans l'ordre philosophique, puisque la décade (ici, 1+9) reste le symbole de la perfection chez Pythagore ? Engagement génialement humain de surpasser la Grande Création, celle des dieux ?...Toujours est-il que le Prince Noir, en faisant semblant de chercher, se dirige en fait vers un lieu qu'il semble avoir connu avant, comme s'il essayait à remplir une promesse faite à un autre monde. Interrogé, le Berger avoue connaître l'endroit où se trouvent « les murs délaissés/et non achevés » que le Prince cherche. Mais inquiet, poursuit d'un même jet : « mes chiens, quand les voient, /hurlent et aboient, /comme s'ils pressentent /la mort qui les hante. ». Si l'on ajoute à la décade des bâtisseurs les deux personnages du Prince Noir et du Berger, on parvient au nombre douze et à la Cène, qui rappelle le repas des serments trahis.

La suggestion du Berger est claire, les murs abritent des revenants, l'endroit choisi par le prince pour bâtir son monastère est maudit. Vouloir construire dans pareil lieu équivaut à rompre le pacte avec les génies topiques, ce qui risquerait d'attirer punition et vengeance — les ruines en sont déjà un sombre avertissement. Ensuite, le mécontentement de « ceux d'en-bas » se fait plus clair : tout ce que les maçons édifient le jour, s'écroule la nuit.

Ceux d'en-Haut sont également menaçants : le Ciel révèle à Manole, dans un songe, la solution pour achever le monastère. Il faudra sacrifier la première femme qui, le lendemain sur le chantier, portera le déjeuner. Pour cela, les maçons doivent prêter serment de silence. Ce serment se fait dans le respect des traditions : les bâtisseurs jurent sur le sel, sur le pain et sur les icônes. Par malheur, la première femme est l'épouse du Maître — emmurée, enceinte, dans le corps sacré de l'édifice. Les esprits néfastes semblent amadoués, Dieu curieusement demeure silencieux, le monastère s'élève, resplendissant, le Prince Noir est satisfait. Son amour à tout jamais perdu, il ne reste à Manole que l'acharnement fou de créer, envers et contre toute divinité. Prêt à défier toute contrainte, emporté par l'orgueil, le

Maître bâtisseur s'engage à construire un autre édifice, encore plus beau. Déchu de son état de grâce par le Seigneur, méprisé par le Prince qui veut une œuvre unique et inimitable, Maître Manole sera tué sur son ordre ainsi que ses compagnons. L'homme n'est pas toujours la mesure de toute chose... Tentant de se sauver avec leurs « ailes d'échandole », les bâtisseurs s'écraseront sur la terre. Terre-Mère, puisque là où Manole tomba, « jaillit de l'eau claire / salée et amère / car dans sa pauvre onde / ses larmes se fondent ! ». Depuis la mythologie grecque, ce vol écrasé scelle le pacte conflictuel conclu entre l'architecte et son roi.

Parviendrons-nous un jour à lever le voile sur le serment des bâtisseurs ?

Les bâtisseurs, veulent-ils que ce jour arrive ?...

Peut-être vaut-il mieux laisser les bâtisseurs édifier. Et nous, essayons de nous édifier sur la beauté mystérieuse des travaux qu'ils nous ont légués.

## Annexe I

*

Chronique des sept maisons de Biscaye et de Castille

> Une fille légitime du roi d'Ecosse accosta à Mundaca avec des navires et vinrent avec elle beaucoup d'hommes et de femmes et quand ils arrivèrent à la baie, il y avait une tempête et ils voulurent se reposer là et ils virent l'eau qui descendait trouble de Guernica, car elle était en crue, et ils dirent *aca mundaca*, « ici eau propre ».
> C'étaient tous des grammairiens, et en grammaire, on dit pour eau propre *aca munda*. Ils allèrent en amont du fleuve et se posèrent à l'intérieur des terres, là où maintenant se trouve le village de Mundaca et c'est pour cette raison qu'ils l'appelèrent Mundaca.
> Et là, on dit que la Damoiselle tomba enceinte et qu'elle ne voulut jamais dire de qui elle était enceinte et que son père la bannit de son royaume et que les gens qui étaient venus avec elle la laissèrent là, à Mundaca, et qu'ils repartirent en Écosse avec leurs navires, sauf quelques-uns qui restèrent là, avec elle.
> Une histoire parallèle raconte qu'au moment de mourir, le Roi d'Écosse, père de cette Damoiselle, nomma roi un de ses fils et que sa sœur ne voulut pas rester dans le royaume et qu'elle prit ses navires et ses gens avec tout ce qu'elle avait en héritage et qu'elle accosta là, à Mundaca, comme c'était dit.
> Les navires et les gens retournèrent en Écosse et la jeune fille, avec le plus grand nombre resta là, et ils fondèrent là leur ville.
> Se trouvant là, à Mundaca, un diable [*daimon*] qu'on appelle en Biscaye *Culebro* [couleuvre], Seigneur de la Maison, dormit avec elle en rêve et il la mit enceinte.
> De ces deux versions, on ne sait pas laquelle est la plus sûre, la plus vraie mais, quoi qu'il en soit, la Damoiselle tomba enceinte et elle eut un fils, qui fut un homme très beau, très bien fait de sa personne et il l'appelèrent Don Zurian [Jaun Zuría] ce qui veut dire en castillan Don Blanco.
> En ce temps-là, la Biscaye n'était pas encore divisée en cinq merindades, comme c'est maintenant... (I, 26).

Tournons ensemble la page suivante de la *Chronique* de Salazar.

> Un fils du roi de León pénétra en Biscaye et arriva jusqu'à Vaquio, causant beaucoup de dommages aux terres. Les cinq merindades se réunirent et tinrent conseil pour qu'ils lui livrent bataille et le fils du roi de León leur répondit qu'il ne leur livrerait pas bataille ni à eux, ni à aucun autre qui ne fût roi, ou fils de roi, ou de sang royal et sur ce point, ils se réunirent en conseil et comme Don Zurián était petit-fils du Roi d'Écosse, ils décidèrent d'aller le chercher et de le prendre comme capitaine et de livrer avec lui bataille à Arrigorriaga qui s'appelait alors Padura.[...] Ils se livrèrent là une bataille très acharnée et violente et là fut vaincu et mourut le fils du roi de León et nombre des siens sont enterrés à Arrigorriaga, qui veut dire en castillan « rocher rouge, ensanglanté ».
> Et ils allèrent à leur poursuite jusqu'à l'arbre malade (rabougri) de Luyando et parce qu'ils n'allèrent pas plus loin dans leur poursuite, ils l'appelèrent « l'arbre rabougri ». Et parce que le dit Don Zurián fit très bien ses preuves, ils le prirent comme seigneur [de Biscaye] et ils partagèrent avec lui la moitié des monts et des monastères et lui promirent d'aller avec lui chaque fois qu'il en aurait besoin jusqu'à l'arbre rabougri à leurs dépens, avec armes et sans solde, et que s'il voulait les emmener au delà, qu'il leur donne une solde.
> Et Don Zurián prit comme armes [blason] pour les seigneurs de Biscaye deux loups avec deux têtes de mouton dans la gueule, deux arbres entre eux et ainsi l'eurent tous les seigneurs de Biscaye.
> Et dans cette bataille mourut Don Sancho Astegures, seigneur de Durango, qui vint en aide aux Biscayens et qui laissa une fille légitime comme héritière et Don Zurián l'épousa et il eut par elle la seigneurie de Durango. Don Zurián eut avec cette fille Don Nuño Lopez, seigneur de Biscaye et Durango. (I, 27)

Lope García de SALAZAR, *Crónica de siete casas de Vizcaya y Castilla, escrita el año 1454*, Madrid, R.H.G.E., 1914.

## Annexe II

*

La Ballade de Maître Manole

L'Arges, en aval,
Dans le joli val,
Le Prince-Noir vient
Et il s'entretient
Avec neuf maçons,
Maîtres, compagnons,
Et Manol dixième,
Leur maître suprême,
Afin qu'ils choisissent
Un endroit propice
Sur ces vastes terres
Pour un monastère.
Et voici, soudain,
Que sur leur chemin,
Un berger les scrute,
Jouant de sa flûte ;
Et dès qu'il surgit,
Le Prince lui dit :

— Petit berger, fier,
Jouant de doux airs,
Allant en amont
Avec tes moutons,
Ou descendant l'eau
Avec ton troupeau,
N'as-tu pas vu là,
Par où tu passas,
Des murs délaissés
Et non achevés,
Parmi des piliers

Et des noisetiers ?

— Si, Seigneur, j'ai vu
Des murs délaissés
Et non achevés :
Mes chiens, quand les voient,
Hurlent et aboient,
Comme s'ils pressentent
La mort qui les hante.
Le Prince l'entend
Et repart soudain,
Suivant son chemin
Avec neuf maçons,
Maîtres, compagnons,
Et Manol dixième,
Leur maître suprême.

— Les voici mes murs !
Donc vous, compagnons
Et maîtres maçons,
Passez aux travaux :
Il faut qu'aussitôt,
Ici, vous leviez
Et le bâtissiez
Mon beau monastère
Sans pareil sur terre.
J'offre mes richesses,
Des rangs de noblesse ;
Ou sinon, sachez,
Je vous fais murer,
Murer tous. vivants !...

**II**

Travaillant sans trêve,
Leur grand mur s'élève ;
Mais tout travail fait,
La nuit s'écroulait !
Et pendant trois nuits,
Tout croule avec bruit !

Le Prince les mande
Et les réprimande :
Fâché, furieux,
Il menace et veut
Les murer vivants...
Les maîtres maçons
Et les compagnons
En travaillant tremblent,

En tremblant travaillent..
Tandis que Manol,
Couché sur le sol,
Fait, en s'endormant,
Un songe étonnant,
Puis, lorsqu'il se lève,
Il leur dit son rêve :

— Chers maîtres maçons
Et chers compagnons,
J'ai fait, en donnant,
Un rêve étonnant,
Du ciel j'entendis
Quelqu'un qui me dit :
Ce que l'on construit
Tombera la nuit,
Jusqu'à ce que nous
Déciderons, tous,
D'emmurer l'épouse
Ou la sœur, venant
Porter la première
Au mari ou frère
A manger demain,
Au petit matin.
Donc si vous tenez
A parachever
Ce saint monastère
Sans pareil sur terre,
Il faudra jurer
Et nous engager,
Et qui, la première,
Viendra demain,
Au petit matin,
Nous l'immolerons
Et l'emmurerons !

**III**

A l'aube, voici
Que Manol bondit
Et qu'il monte sur
Les restes des murs,
Scrutant le chemin,
Perçant le lointain.

Hélas, pauvre maître,
Qui voit-il paraître ?
Anne, sa chérie,
Fleur de la prairie !
Elle s'approchait
Et lui apportait
A boire, à manger...
A genoux, en pleurs,
Il prie le Seigneur :
— Verse sur le monde,
La pluie qui inonde,
Change les rivières
En torrents sur terre ;
Fais que les eaux croissent,
Pour que ma mie, lasse,
Ne puisse avancer !

Dieu ayant pitié
Lui obéit et
Fait couler bientôt
Du ciel, l'eau en flots,
Mais, bravant l'averse,
Sa femme traverse
Les eaux, les torrents...
Et Manol soupire,
Son cœur se déchire ;
Il se signe, en pleurs,
Et prie le Seigneur :
— Fais souffler un vent,
Un vent si puissant,
Qu'il plie les sapins,
Dépouille les pins,
Abatte les montagnes.
Quant à sa compagne,
En bravant le vent
D'un pas hésitant
Arrive épuisée.

**IV**

Les autres maçons,
Maîtres, compagnons,
Sont tous délivrés,
Là, quand ils la voient.
Et Manol l'enlace
Et, troublé, l'embrasse,
Puis monte, avec elle
Dans les bras, l'échelle

— Ne crains rien du tout,
Ma chérie, Car nous
Voulons plaisanter
Et là, t'emmurer !

Et le mur grandit
Et l'ensevelit
D'abord jusqu'aux pieds,
Puis jusqu'aux mollets.
Et sa pauvre Chère
Ne sourit plus guère :
— Manol, cher Manol,
O Maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et tout mon corps geint !

Mais il est muet,
Travaille et se tait,
Et le mur grandit
Et l'ensevelit
D'abord jusqu'aux pieds,
Puis jusqu'aux mollets,
Après, jusqu'aux reins
Et puis jusqu'aux seins.

La pauvre Anne ignore
Son but et l'implore :
— Manol, cher Manol,

O maître Manol,
Le gros mur m'étreint
serre mes seins,
Mon cher petit geint !
Mais le mur grandit
Et l'ensevelit
Des pieds jusqu'aux reins,
Après jusqu'aux seins,
Puis jusqu'au menton,
Enfin jusqu'au front.
Il bâtit si bien

Qu'on ne voit plus rien ;
Pourtant il l'entend
Du mur gémissant :
— Manol, cher Manol,
O maître Manol,
Le gros mur m'étreint
Et ma vie s'éteint

**V**

L'Arges, en aval,
Dans un joli val,
Noir, le Prince, arrive
Sur la belle rive,
Faire des prières
Dans le monastère.
Le Prince et sa garde,
Ravis, le regardent :
— Vous, dit-il, maçons,
Maîtres, compagnons,
Dites-moi, sans peur,
La main sur le cœur,
Si votre science
Peut avec aisance
Faire pour ma gloire
Et pour ma mémoire
Plus beau monastère ?

Les dix grands maçons,
Maîtres, compagnons,
Sis sur la charpente,
Du haut toit en pente,
Répondent joyeux
Et fort orgueilleux :
— Comme nous, maçons,
Maîtres, compagnons,
Tu ne trouveras
Jamais ici-bas.
Sache donc, que nous
Pourrons n'importe où
Bâtir sur la terre
Plus beau monastère,
Plus éblouissant
Et resplendissant

Or le Prince écoute
Et ordonne, en rage
D'enlever l'ouvrage
De l'échafaudage,
Afin que les bons
Dix maîtres maçons
Soient abandonnés
Là, sur la charpente
Du haut toit en pente.

Mais les maîtres sont
Adroits et se font
Des ailes qui volent,
Ailes d'échandole...
Un à un descendent,
Mais là où ils tombent
Ils creusent leur tombe.
Or, pauvre Manol,
Le Maître Manol,
Tout juste à l'instant
Où prend son élan,
Entend une voix
Sortir des parois,
Une voix aimée,
Faible et étouffée,

Qui pleure et gémit :
— Manol, cher Manol,
O Maître Manol,
Le gros mur m'étreint,
Et serre mes seins,
Mon cher petit geint
Et ma vie s'éteint !

Il l'entend si près
Qu'il reste égaré,
Et de la charpente
Du haut toit en pente,
S'écroule Manol.
Et là où son vol
S'écrasa au sol,
Jaillit de l'eau claire,
Salée et amère,
Car dans sa pauvre onde
Ses larmes se fondent ![1]

1. La traduction, dont on appréciera les grandes qualités poétiques, appartient à N. A. Gheorghiu. Voir Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, Payot, 1970, pp. 164-167.

# Contrats de mutation et querelles d'investitures à Venise (XII^e-XIII^e siècles)

*Jean-Claude* Hocquet
*UMR Cersatés, Université Charles-de-Gaulle — Lille III*

À Venise et dans le duché des Vénitiens, la transmission des biens obéissait à des règles minutieuses et rigoureuses. Jusqu'en 1204, le droit demeura un droit coutumier et non écrit dont les normes, précisées avec l'affermissement de la commune à partir du milieu du XII^e siècle, confluèrent dans le droit écrit et codifié des *Statuts* au XIII^e siècle. Ces *Statuts* qui ont commencé d'être édités au début du XX^e siècle [1], ont donné naissance à de belles études d'accès commode [2], ou fait l'objet de commentaires éclairants dans la récente *Storia di Venezia* qui fournit enfin un instrument de travail exhaustif aux chercheurs [3].

1. Besta E., *Il Diritto e le leggi civili di Venezia fino al dogado di Enrico Dandolo*, Venise 1900 ; Besta E. et Predelli R., « Gli Statuti civili di Venezia anteriori al 1242 editi per la prima volta », *Nuovo Archivio Veneto*, 1901, n. s., 2, p. 1-117 et 205-300 ; Pitzorno B., *Gli Statuti civili di Venezia attribuiti ad Enrico Dandolo*, Pérouse 1913 ; Roberto Cessi éd., *Gli Statuti veneziani di Jacopo Tiepolo del 1242* (Memorie del R. Istituto di Scienze, Lettere ed Arti, 30), Venise 1938.

2. Par exemple Lamberto Pansolli, *La Gerarchia delle fonti di diritto nella legislazione medievale veneziana*, Milan 1970 ; Giorgio Zordan, *Le Persone nella storia del diritto veneziano prestatutario*, Pubbl. della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, LXIII, Padoue 1973, 484 p.

3. Margetic L., *Il Diritto, Storia di Venezia*, vol. I, *Origini, Età ducale*, Rome 1992, 677-692 ; Padovani A., *La Politica del diritto, Ibid.*, vol. II, *L'Età del Commune*, Rome 1995, 303-329 ; Crescenzi V., *Il Diritto civile, Ibid.*, vol. III, *La Formazione dello Stato patrizio*, Rome 1997, 409-474 ; Rappelons les réflexions de Giorgio Cracco, *La cultura giuridica-politica nella Venezia della serrata : Storia della cultura veneta*, vol. II, *Il Trecento*, Neri Pozza éd 1976, 238-271, de G. Cassandro, « Concetti, caratteri e struttura dello Stato Veneziano », *Rivista di storia del diritto italiano*, XXXVI (1963). Voir aussi Adriana Campitelli, *Contumacia civile. Prassi e dottrina nell'età intermedia*, Napoli 1979, donne p. 65-80 quelques exemples d'investitures *sine proprio* et *cum proprio* analytiquement décrits ; Adriana Campitelli, *Attività processuale e documentazione giuridica. Aspetti e problemi del processo civile nel medioevo*, Bari 1991. Un jeune historien moderniste fait une grande place aux sources juridiques du XIII^e siècle pour étudier les structures urbaines et les mutations de la propriété dans une paroisse de Venise au XVII^e siècle : Chauvard J.-F., « Pour une histoire dynamique de la propriété vénitienne. L'exemple de la paroisse de San Polo (XVII^e-XVIII^e siècles) », *MEFR, Italie et Méditerranée*, III (1999-1), 7-72 et Chauvard J.-F., « La formation du prix des maisons dans la Venise du XVII^e siècle », *Histoire et Mesure*, XIV (1999 — ¾), 331-368

## La transmission des patrimoines à Venise

*Investiture publique, investiture féodale*

Dans la lagune, pour les biens lagunaires, il n'existait aux XIe-XIIe siècles nulle empreinte féodale. Les grands monastères bénédictins usaient pourtant d'une investiture féodale pour leurs biens situés sur la proche terre ferme, hors de la lagune par conséquent. La même année 1165, le 11 mars, l'abbé Milon de la sainte Trinité de Brondolo fut investi à Rialto par un ministérial en présence de deux témoins, sur ordre du doge Vital Michiel et par la loi des juges, d'une terre et de la maison où habitait Felix Bolli à Chioggia, d'un magasin, d'une vigne et de deux salines au *fondamento Lagomolle* parce que Bolli n'avait pu rembourser à l'abbé une dette de 52 livres de deniers de Vérone [1]. Le doge, les juges, le ministérial du palais, deux témoins appartenant aux plus grandes familles ducales, Giovanni Michiel et Giovanni Orseolo, sanctionnaient le passage de propriété d'un petit propriétaire laïc débiteur à son créancier, un monastère, à qui il avait été incapable de rembourser le prêt consenti et qui a donc fait procéder à la saisie du gage. Le 10 septembre suivant, à l'abbaye, devant le chapitre du monastère, en présence de l'écuyer de l'abbé, de deux « bons hommes », avec le consentement des frères et des convers, l'abbé Milon investit le bâtard Martino, fils du comte, d'un fief avec fidélité, fief héréditaire en ligne masculine et à défaut de mâle en ligne féminine, consistant en six pièces de terre de superficie variée sises à Bagnoli di Sopra (vingt kilomètres à l'ouest de Chioggia) et dans les environs. Le seigneur abbé promit de défendre et garantir ces terres au bâtard sur les biens du monastère ; s'il voulait acheter ces terres, le bâtard devait les lui vendre à un prix convenu par deux amis. L'abbé consentit cette investiture en échange d'un palefroi [2]. Les pouvoirs publics n'intervinrent à aucun moment dans cette transaction privée, un propriétaire terrien pour avoir livré un palefroi reçut en fief des terres, l'abbé a promis sa protection, le vassal, sa fidélité. La différence ne vient pas du prêt sur gage, pratique largement développée dans les campagnes à l'âge féodal, elle naît de la profonde différence qui entoure le passage de la propriété dans le duché des Vénitiens et hors de la lagune.

*L'héritage de Pietro Encio*

La première affaire d'investiture surgit en novembre 1123. Elle contient déjà la plupart des éléments qui furent par la suite formalisés dans les Statuts. Un très riche vénitien, Pietro Enzio, dit l'Aîné ou le Grand (*Maggiore*) afficha dans son testament sa magnificence à l'égard des monastères de la lagune. Il leur légua de d'argent provenant du commerce maritime ou de la vente de sel, et au monastère

1. Lanfranchi-Strina B., *Ss Trinità e S. Michele Arcangelo di Brondolo*, vol. II, *Documenti 800-1199*, Venezia 1981, doc. 147.
2. *Ibid.*, doc. 146.

de S. Giorgio des vignes, un magasin à sel et son terrain [1], tout le *fondamento Post Castello*, soit un cens de trois jours de récolte, et des dix salines qui acquittaient un cens de sept jours, il donna à ce monastère le cens de trois jours, les quatre autres jours allant au monastère vénitien de S. Basso et S. Servolo qui reçut aussi à Chioggia mineure une petite terre et la maison dessus « où les moines pourraient mettre leur sel ». L'homme était généreux, il affranchit ses esclaves mâles et femelles (*servos et ancillas*), il fit remise de la moitié de leur dette à ses débiteurs, distribua ses vignes à ceux qui les travaillaient, dota quantité d'églises et de monastères. À sa seconde épouse, il accorda la moitié du sel qu'il avait à Chioggia mineure pour une valeur de 500 livres de deniers, somme énorme. L'autre moitié du sel allait à sa fille cadette, Gysla [2]. Si le prix du sel n'atteignait pas 500 livres, sa veuve Petronia et sa fille se verraient offrir une compensation avec ses propriétés, terres, maisons, boutiques (*volte*). À sa femme il donnait encore 14 salines dispersées dans quatre *fondamenti*. Ses trois fils recevraient toutes ses autres propriétés, mais pas de sel, sauf à la mort de sa seconde femme. Prévoyant, il fixait la dévolution de ses biens en cas de décès de l'un de ses fils, de mariage de l'un de ses enfants ou de retour à bon port de l'un de ses partenaires en affaires. Bref un homme très riche, avec une vision précise de l'avenir sur terre comme au-delà dont il voulait s'ouvrir les portes en finançant 2 000 messes payées à une institution [3].

Au début, hormis le décès du *de cujus*, tout alla bien, Petronia et sa belle-fille Nella, fille de Pietro Enzio et épouse de Zuan Contarini, fidéi-commissaires, firent quittance irrévocable à Tribuno et aux moines de San Giorgio du *fondamento*, du *salario* et des vignes de Chioggia mineure ; si elles cherchaient à récupérer quelque chose des biens cédés, elles promettaient de composer avec 5 livres d'or versées au monastère [4]. Le monastère fut même investi des biens légués. Les choses se gâtèrent ensuite. En octobre 1124, les deux vice-doges, Leachim, fils du doge Domenico Michiel parti en Terre sainte, et un autre Domenico Michiel reçurent au palais la visite de l'abbé de San Giorgio, Tribuno, qui, en présence des juges, leur notifia (*notificavit*) que Petronia, épouse et commissaire du défunt, avait *devoto animo* consenti que le notaire-prêtre de San Mateo investît l'abbé ou ses envoyés du magasin et du *fondamento*. Quelques jours plus tard, Petronia envoya à son tour son avocat, Enrico Dandolo, au palais proclamer devant les vice-doges et les juges

1. *« Unum meum salarium quam in Cluya Minore habeo cum ipsa terra supra edificato, cum omnibus suis edifficiis ut ibi adesse [vi***l]libras denariorum centum de ipsa sale quas habui in Cluya Minore quamprimis cepit venundare »* (Luigi Lanfranchi, *San Giorgio Maggiore*, vol. II, Venise 1968, doc. 136 (testament, nov. 1123), p. 297.

2. Pietro Encio avait d'abord été marié à Bona, dont il avait eu trois fils, Domenico, Pietro (tous deux absents de Venise mais susceptibles de rentrer dans les trente jours) et Raynerio (ce dernier non marié encore) et une fille, Nella, qualifiée de *filiastra* par la seconde épouse, Petronia, et mariée à Giovanni Contarini. De Petronia il semble qu'il ait eu deux fils, Giovanni et Enrico.

3. Rösch G., *Der venezianische Adel bis zur Schliessung des grossen Rats. Zur Genese einer Führungeschichte*, Sigmaringen 1989, p. 108, énumère les biens légués par Pietro Encio dans son testament (1123).

4. Lanfranchi L., *San Giorgio Maggiore*, doc. 140 (fév. 1124).

sur l'investiture du magasin. L'avocat développa un argument : il y avait non pas un mais trois magasins à sel et l'investiture avait été opérée sans le consentement de Petronia. Pour régler le litige, limité à ce seul bien, le vice-doge d'abord puis les deux juges Giovanni Michiel et Domenico Bassedello se transférèrent à Chioggia mineure, convoquèrent le *gastaldo* de Chioggia et les sages (*prudentes*). Ils découvrirent *illud (salarium) non esse tria salaria sed unum, quoniam sub uno tecto erat* et ils apprirent de l'interrogatoire des témoins que le prudent abbé avait amenés avec lui, que Petronia avait consenti à l'investiture du magasin, le prêtre-notaire confirma et dit avoir investi le magasin. Petronia, invitée par les juges à dire si elle récusait ce témoignage (*defendere testimonium plebani*), refusa d'attaquer le témoin, alors les juges rendirent leur jugement : Petronia devait faire quittance au monastère de l'action engagée (*securitatis cartulam faceret de tota proclamacione et de omnibus*...), de tous les biens légués par son défunt mari. Pour l'application de la sentence et la délivrance de la quittance, l'avocat fut invité à remettre une caution (*vadimonium dedit propter securitatis cartulam faciendam*). Si quelqu'un allait contre ce jugement, il devrait payer une composition de 10 livres d'or, moitié au palais, moitié au monastère[1]. L'amende avait doublé parce que le palais était intervenu dans le litige. Le défunt avait été bien imprudent en scindant ses biens de Chioggia, il avait en effet légué des salines à son épouse mais sans lui laisser l'usage d'aucun magasin où entreposer le produit des cens, ce dont s'aperçut la veuve après la récolte. Celle-ci mit en cause le legs du seul magasin, non du *fondamento* et des vignes, et son avocat s'appuya sur le fait que le magasin était divisé en trois cellules pour en récupérer une au moins. Les juges récusèrent le demandeur au motif que ces trois stalles étaient sous un même toit. Le couple était riche, il résidait à Venise, paroisse S. Moyse, c'étaient de grands propriétaires absentéistes.

L'affaire montre le fonctionnement de la justice civile rendue par des juges placés sous l'autorité du pouvoir politique et administratif (vice-doges, *gastaldo*) en présence de l'avocat du demandeur, l'investiture, réduite alors à un acte unique, est conférée par le notaire, l'argument de droit pour débouter la plaignante s'appuie sur l'investiture déjà accordée, l'argument de fait, sur l'indivisibilité du bien placé sous un seul toit.

En avril 1127, le fils cadet, Pietro, *f. q.* Pietro Encio, instruit de l'affaire, préférait racheter à l'abbesse du monastère des Ss. Basso et Servolo pour 32 livres un grenier à sel et le lot de dix salines du *Postcastello*[2]. Pietro rachetait « hoc est unum salarium, uno corpore conjunctum cum salario quod fuit prefati patris (sui) ». Autrement dit il acquérait non pas la maison sur le petit terrain donné à Ss. Basso et Servolo mais probablement un des trois magasins contigus donnés à S. Giorgio. Cette subtilité invite à penser qu'après le jugement le prieur de San Giorgio, tirant parti de l'existence de trois magasins, avait vendu à l'abbesse une des stalles du magasin. A l'observateur impartial, la réclamation de Petronia ne parait donc

1. Lanfranchi L., *San Giorgio Maggiore*, doc. 145.
2. Lanfranchi L., *San Giorgio Maggiore*, doc. 151.

pas sans fondement. Cependant ces biens et une onzième saline finirent par grossir le patrimoine de S. Giorgio, à qui Pietro, réalisant une belle plus-value, les revendit pour le prix de 50 livres en 1131 [1].

## Aperçu statistique

L'analyse qui suit repose sur l'étude des chartes et la référence, si elle est opportune, aux Statuts communaux et au droit écrit, ce qui évitera de tomber dans quelques travers : les commentateurs soulignent quelquefois que les statuts ne traitent que du marché immobilier de Rialto, le centre urbain et marchand par lequel on désigne alors Venise, et n'accordent aucune place aux biens lagunaires ou du duché, ils taisent aussi les conflits surgis autour de l'appropriation soit des cens et du quint par les tenanciers au détriment des maîtres ecclésiastiques, soit du capital foncier de la lagune par les monastères bénédictins et cisterciens qui entrent en conflit, lors d'une véritable réaction aristocratique, avec les magnats qui cherchaient à récupérer à la fin du XIII^e siècle ce que leurs aïeux avaient imprudemment dilapidé un ou deux siècles plus tôt. L'analyse historique repose sur quatre-vingt-quatre investitures de salines réalisées de 1124 à 1300, les plus anciennes, sollicitées dès le temps du droit coutumier, les plus récentes, postulées bien après la rédaction des statuts. En fait, malgré les commentateurs et les historiens qui, se plaçant au centre du pouvoir, à Rialto (à Venise), croient déceler que les lois et statuts s'appliquaient seulement à la ville, avant d'être étendus au duché, Venise connaît le principe de la territorialité des lois : « omnes nostre iurisdictioni suppositi ipsis statutis utantur » proclamait le prologue des Statuts de Pietro Ziani (1214), principe repris dans les Statuts Tiepolo de 1242 qui émanaient un véritable *statutum generale* valable pour tout le *dogado* de Grado à Cavarzere, selon la formule du chancelier Bertaldo [2].

Comme souvent à Venise avant la fin du XIII^e siècle, nos sources proviennent pour l'essentiel des archives monastiques, ce qui n'exclut pas les documents laïcs ; les donateurs de biens accompagnaient en effet leur legs des chartes attestant la propriété et les mutations antérieures. Les pouvoirs publics ont également cherché à récupérer des biens publics dont jouissaient sans titre des particuliers, et ont créé par regroupement d'anciens offices une magistrature nouvelle spécialement chargée d'enquêter et de procéder à ces rétrocessions. Ces juges *super publicis* ou *del piovego*, créés en 1282, se sont employés pendant une vingtaine d'années à récupérer les biens publics, à partir du début du *Trecento* ils ont surtout procédé à des concessions de terrains conformément à la nouvelle mission que leur avait confiée le grand Conseil : « défense de mettre en location des eaux publiques qui n'auraient pas été délimitées par écrit [3] ».

1. Lanfranchi L., *San Giorgio Maggiore*, doc. 162.
2. Ortalli G., « Storie di codici, statuti e vincoli : fra Chioggia e Venezia », 19-43, *Statuti e capitolari di Chioggia del 1272-1279 con le aggiunte fino al 1327*, a c. di G. Penzo e S. Perini, Venezia 1993, 245 p.
3. Lanfranchi-Strina B., *Codex Publicorum (Codice del Piovego)*, vol. 1, Venise 1985, p. XXII.

Nous n'avons noté que les investitures portant sur des salines, des *fondamenti*, des magasins à sel, des biens représentent une part notable des biens lagunaires susceptibles d'être appropriés, échangés, vendus, achetés, cédés. Ces biens sont bornés, enfermés dans un périmètre de digues, à la différence des lieux de pêche et des parcours de chasse aux oiseaux aquatiques, deux activités exercées en lagune ouverte. Pour un bien donné, quelle que soit son étendue, nous disposons souvent de deux actes consécutifs (investiture *sine proprio*, puis *cum proprio*), mais dans la statistique ces actes constituent une seule entrée.

La distribution dans le temps des actes montre une activité plus soutenue du milieu du XIIe au milieu du XIIIe siècle : deux transactions en 1124 et 1149, quarante-quatre de 1157 à 1199, vingt-cinq de 1203 à 1246, quinze de 1260 à 1300. La grande majorité des actions publiques a donc été conduite antérieurement à la rédaction des statuts dans la première moitié du XIIIe siècle.

Dans ces affaires sont impliqués à titre de créanciers ou acquéreurs du bien ou, autre cas de figure, le contentieux a pour protagoniste un demandeur : trente-deux séculiers, essentiellement des laïcs, mais on trouve aussi un curé et l'évêque de Chioggia, cinquante-deux réguliers, le plus souvent des monastères bénédictins. Dans la majorité des cas (62 %), l'affaire oppose un donataire ou un demandeur « régulier » (abbé, prieur) à un vendeur/donateur/débiteur laïc. Parmi les séculiers, il faut faire une place importante au doge Sebastiano Ziani puis à sa descendance en ligne directe qui interviennent comme acquéreur dans 6 actes de 1170 à 1182, puis comme vendeur/donateur en novembre 1192 et en avril 1195, tandis que Pietro Ziani, comte d'Arbe, entre en possession de l'héritage de son frère décédé en 1196, se porte acquéreur en 1203, cède des salines en 1211 et 1221, acquiert massivement en 1224, avant que Marco ne prenne le relais en 1240[1]. Il y a là un élément de périodisation qui pourrait constituer une indication de l'évolution respective des investissements dans les affaires commerciales outre-mer, sous la dépendance étroite des troubles qui agitent Constantinople ou l'Orient, ou dans le foncier lagunaire qui réagit rapidement aux fluctuations du marché du sel, la conjoncture déplaçant les investissements d'un marché à l'autre. L'autre famille de magnats impliquée dans ces donations puis ces rachats massifs de salines sont les Morosini : en 1168 Pietro avait cédé son *fondamento Laguna* à San Cipriano, à partir de 1279 Albertino Morosini mena une politique agressive de reconstitution du patrimoine salin de la famille dans le sud de la lagune, d'abord en exploitant les graves difficultés financières du monastère cistercien de la Trinità di Brondolo, puis en entrant en conflit ouvert avec la commune de Chioggia qui suit à bien des égards une politique de récupération du domaine public analogue à celle que mettent en

1. Hocquet J.-C., « Le Sel à Venise de l'an Mil au début du XIVe siècle », mémoire de DES, Faculté des lettres et Sciences Humaines, Lille, 1959, avait attiré l'attention sur la politique d'acquisition de salines par les Ziani, p. 152-5. Fees I., *Reichtum und Macht im mittelalterlichen Venedig. Die Familie Ziani*, Tübingen 1988, a examiné la place des salines dans le patrimoine des Ziani (p. 103-109).

œuvre les juges du Piovego à Venise [1]. La famille est impliquée dans 8 actes à un titre ou à un autre [2]. D'autres familles magnatices, d'abord Enzio, puis les Gradenigo, Michiel, Polani alliés aux Dandolo, Barozzi, ont été parties à ces transactions suivies de demande d'investiture.

Une autre catégorie intervient dans la documentation, les petits propriétaires « alleutiers », souvent comme vendeurs, quelquefois comme plaignants ; les monastères bénédictins se trouvent fréquemment motif d'agir en qualité de demandeurs (23 cas) à la faveur de transactions dont ils sont exclus.

## La dévolution des biens

On date souvent du statut Tiepolo de 1242 l'ordre de priorité familiale à l'achat. Parmi les intéressés à l'acquisition d'un bien immobilier émergent d'abord les descendants directs du vendeur : *qui sunt de prole vendere volentis*, c'est-à-dire qui appartiennent à la lignée de descendance directe de sexe masculin de celui qui veut vendre. Viennent ensuite les parents consanguins du vendeur qui, bien que descendants directs, ne sont pas descendants de sexe masculin c'est-à-dire *de prole*. Ceux qui ne sont pas descendants directs en ligne masculine, qui ne sont donc pas agnats ou *de prole*, sont placés derrière ceux qui dans le Statut sont désignés comme *lateranei* (*nota quod lateranei preponuntur propinquis, qui non sunt de prole*). La fille du vendeur n'appartient pas à la descendance masculine directe, elle n'est pas *propinquior de prole* à la différence du frère du père. Son statut s'améliore si le père n'a pas de fils mâle [3]. Quand l'ordre préférentiel des *propinqui* et des *lateranei* est épuisé, le vendeur est autorisé à vendre librement à quiconque [4].

1. Le rôle de ces juges dans l'urbanisation de Venise a été analysé par Elisabeth Crouzet-Pavan, *Sopra le aque salse. Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, Rome 1992, t. 1, p. 142-164.

2. Hocquet J.-C., « Le Sel à Venise de l'an Mil... », *art. cité*, p. 199-203, examinait « cette tentative nobiliaire de reprise en main du patrimoine salin ».

3. Les descendants directs du vendeur n'épuisent pas la catégorie des sujets à qui il faut donner la préférence, le Statut prévoit un ordre de préférence dans l'adjudication, ce qui impose la procédure de vente. La procédure de vente publique, plus encore que de protéger les sujets particuliers, doit assurer la paix entre les parents et la stabilité des actes de disposition des biens. Le *Statutum Novum* (livre 3^e cap. 19) précise l'ordre de préférence qui s'accompagne d'une diminution relative du prix d'achat par rapport à la valeur estimée, le taux de réduction diminuant à mesure que l'on descend dans l'échelle de préférence.

4. Sur les précédents byzantins de ce droit de préemption, Paul Lemerle, *The Agrarian History of Byzantium from the origins to the Twelfth century*, *The sources and problems*, Galway University Press 1979, examine les novelles de Léon VI le Sage et surtout de Romain I Lécapène (p. 90-94) qui définissait cinq catégories de privilégiés pour l'achat de terres : d'abord les parents liés par l'héritage, les alliés, ensuite les voisins, qui entourent sa terre ou qui constituent avec le vendeur une communauté fiscale. Léon VI avait autorisé le pauvre (le faible) à vendre à qui il voulait, le voisin disposant ensuite de six mois pour faire valoir son droit de préemption (réclamation a posteriori) et rembourser l'acheteur pour entrer en possession de la propriété (p. 91). Michel Kaplan, *Les Hommes et la terre à Byzance du VI^e au XI^e siècle*, Publ. de la Sorbonne, Paris 1992, fait valoir que ce délai de six mois est favorable au vendeur et le met à l'abri des pressions de voisins de mauvaise volonté qui auparavant exerçaient ce droit a priori (p. 413). Le changement de propriété à titre onéreux n'est pas le seul type d'aliénation

*L'investiture d'un bien gagé*

En réalité, cette procédure longue et complexe a dès le XIIe siècle une autre finalité que le maintien du patrimoine dans le clan familial, elle veille à protéger les créanciers contre les débiteurs dans une ville dont l'économie marchande repose très largement sur le recours au crédit légitimé par des contrats notariaux qui fixent les droits et devoirs mutuels des contractants, le marchand et ses commanditaires. D'autres tiers ont en effet droit d'intervenir dans la procédure, en particulier le créancier du vendeur qui peut craindre la perte de la garantie patrimoniale (*Statutum Novum*, III, 13) ou hypothèque. On n'a pas toujours bien mesuré la portée sociale de cette condition capitale, un exemple suffira : en décembre 1158, pour avoir emprunté 100 hyperpères d'or à dix mois, un marchand s'engage à respecter divers engagements, sous peine de rembourser avec ses héritiers à son créancier ces hyperpères au double sur ses terres et ses maisons et tout ce qu'il possède en ce monde ; à partir de l'échéance le capital et le double produisent un intérêt de six pour cinq chaque année [1], soit un intérêt moratoire annuel de 20 %. Pour faire du commerce et obtenir du crédit, il faut donc présenter des sûretés, de solides garanties foncières et immobilières et par conséquent posséder du bien. Le commerce maritime est de fait réservé à une catégorie sociale de grands propriétaires ou à leurs héritiers capables de produire des hypothèques. Il faut être homme de biens et il ne s'agit pas d'organiser son insolvabilité en vendant ses biens immobiliers en catimini [2]. *L'investitio* était un *« signum per quod iudex admonebat omnes habentes ius in possessione investita ut venirent coram lege et docerent de iure suo* [3] ».

En mai 1157, un tenancier emphytéote établi à Venise, Domenico Çopulo, sous-accensa à un saunier de Chioggia, Martino Carnello, deux salines appartenant à l'église de Grado et au monastère de la Trinité de Brondolo. L'acte de concession fixait tous les droits du nouveau tenancier, y compris celui de revendre le bien, selon un ordre préférentiel : d'abord sa propre descendance masculine (*de prole*),

visé : la concession en emphytéose ou en location, qui entraîne un transfert de la possession ou même de la simple détention, donc de l'exploitation, ressortit à la loi (p. 417). La législation de Lécapène limita toute la procédure de préemption à trente jours. Le candidat-vendeur demande publiquement à chaque bénéficiaire de la préemption (dans l'ordre prévu par la loi, parents, alliés, voisins) de faire jouer son droit ; à chaque désistement on passe au suivant, puis on propose une dernière fois l'achat à l'ensemble des ayant droit. Alors seulement le vendeur peut proposer la terre à un *extraneus* (p. 419). L'objectif de l'empereur est avant tout social : interdire aux puissants de monopoliser la terre et de s'introduire furtivement dans les villages : « Les biens ainsi acquis retourneront sans remboursement avec leurs améliorations éventuelles à leurs détenteurs, eux ou leur famille ; s'il n'en survit aucun, à ceux qui habitent ces villages » (p. 422).

1. Morozzo della Rocca R. et Lombardo A., *Documenti del commercio veneziano nei secoli XI-XIII*, 3 vol., Turin et Venise 1940-1953, doc. 134. Sur le *quintello*, Jean-Claude Hocquet, « Grandi lavori e economia domaniale a Venezia (X-XIV secolo) », *Chioggia, capitale del sale nel Medioevo*, Il Leggio, Sottomarina di Chioggia, 1991, 211 p.

2. Hocquet J.-C., « La naissance de l'économie capitaliste à Venise aux Xe-XIVe siècles. Le financement des échanges commerciaux », *Histoire, économie et société*, 9e colloque académique de Blois, avril 2001.

3. Besta et Predelli, *Gli Statuti civili*, p. 39.

ensuite le tenancier originel et ses héritiers (droit de retour), enfin les propriétaires, l'église et le monastère. Si tous ces acheteurs éventuels sollicités se dérobaient, Carnello pouvait vendre à qui il voulait, sous réserve de préserver le cens des Çopulo et le *quintello* des églises [1]. À la fin de l'été, les affaires du bailleur n'étaient pas rétablies, le 20 septembre, Domenico Çopulo et Ema, sa mère, veuve, empruntèrent à Domenico Gradenigo Açuello 30 livres de derniers de Vérone à quinze jours et à intérêt annuel de 20 %. À l'échéance le prêt et l'intérêt non remboursé doublaient. Les débiteurs engageaient à leur créancier (*nexu fiduciae loco pignoris*) un terrain vide sur lequel il y avait eu un *salarium* en bois, et les deux salines concédées en exploitation à Martin Carnello et que cultive à présent Giovanni Carnello. Au créancier ils remirent toutes les chartes relatives à ces biens, de telle manière qu'à l'échéance celui-ci, produisant les documents authentiques, pût recueillir et saisir le gage (*accedere et intromittere hec omnia tua pignora* [2]). En novembre 1157, la veuve Çopulo et son fils faisaient quittance à Gradenigo des biens engagés. Gradenigo acquérait aussi la *plenissima potestas habendi, tenendi, vendendi, donandi, commutandi et in perpetuum possidendi* [3], exactement les mêmes droits que le tenancier Carnello qui y ajoutait la *potestas dominandi*. Les parties signèrent sauf Domenico Çopulo qui avait quitté précipitamment Venise [4]. Le notaire signa à sa place. En décembre, sans perdre de temps, le doyen Steno, par la loi, le jugement et sur ordre du doge Vitale Michiel, investit des deux salines et du terrain Domenico Gradenigo. Ce *degano* informe que « d'abord il a investi à trente jours *a quieto* et à présent il investit *ad proprio*, sans aucune opposition [5] ». En somme il y eut, dès le milieu du XII^e siècle, investiture en deux étapes à un mois d'intervalle, d'abord la possession paisible, puis la propriété. Le nouveau tenancier, Carnello, malgré les droits étendus sur la tenure à lui reconnus par la charte de concession accordée quelques mois auparavant, et les propriétaires ecclésiastiques bénéficiaires du *quintello* n'ont à aucun moment été sollicités et ne sont pas intervenus dans la procédure. En février 1170, Sebastiano Ziani prêtait 15 livres à un mois gagées sur une saline et dès juillet 1170 il était investi du bien [6].

Le prêt sur gage immobilier est un moyen fréquent d'arrondir un patrimoine. En 1196, un curé de paroisse dénonça (*proclamavit*) une charte de caution consentie en juin 1166 par les sœurs Agnès et Légitime, filles de Marino Michiel de San Zulian, au bénéfice de Leonardo, comte d'Arbe et fils de Vitale Michiel qui leur avait prêté 100 livres à trente jours gagées sur le tiers du *fondamento* dit *Andrea Michiel* et tout l'alleu qu'elles avaient à Chioggia [7].

1. Lanfranchi L., *S. Giovanni Ev. di Torcello*, Venise 1948, doc. 25. Le doc. 26 est la charte de *promissio* du nouveau preneur (mai 1157).
2. Lanfranchi L., *S. Giovanni Ev.*, doc. 28.
3. Lanfranchi L., *S. Giovanni Ev.*, doc. 29.
4. *« qui propter festinationem itineris quando ivit foras Venetiam scribere non potuit »*.
5. Lanfranchi L., *S. Giovanni Ev.*, doc. 30.
6. ASVenezia, *San Zaccaria*, B 31 perg., 2 chartes.
7. *Ibid.*

*La division de la fraterna societas*

À Venise, le patrimoine appartient à la collectivité familiale, à la famille étroite, père, mère, fils, filles non mariées, non au seul père qui ne peut priver un fils de sa part du patrimoine familial en le déshéritant. Le père est l'administrateur du patrimoine familial dont il ne dispose pas librement. Les fils ont un droit irrévocable sur une partie du patrimoine familial, mais le montant de leur part dépend de l'appréciation du père. Dans le *Statut Tiepolo* de 1242 le père dispose librement *mortis causa* du patrimoine mais doit laisser au fils au moins le tiers des immeubles auquel le fils aurait droit si le père mourait intestat. Les fils restent le plus souvent indivis avec le père et participent ensemble au maintien de l'unité familiale vécue comme unité productive [1]. La famille constitue la structure économique fondamentale de l'organisation communale du *Commune Veneciarum*, l'activité des enfants mâles s'accomplit au bénéfice du groupe familial, sous la direction du père. Le fils est subordonné au père dans une position qui vise au développement, commercial en particulier, de la famille. La nécessité de la concentration familiale se poursuit, après la mort du père, pour deux générations sous la forme de la communauté familiale tacite ou *fraterna compagnia* [2], qui discipline fortement les rapports entre parents et enfants, avec la primauté conférée aux agnats et l'exclusion des femmes de la propriété immobilière. L'indivision de l'héritage paternel entre les frères se poursuivait donc entre les fils des frères (deux générations), c'est-à-dire les cousins consanguins, la société des frères pouvait se dissoudre avec le décés de l'un des contractants [3].

Du 3 au 13 novembre 1196, le ministérial Tervisan sur précepte du doge Dandolo investit *sine proprio* le comte d'Arbe Pietro Ziani, fils du feu doge Sebastiano [4], *iure fraternitatis*, de la moitié de 37 salines réparties dans 7 *fondamenti*, laquelle moitié avait appartenu à Jacopo Ziani, sauf les droits du monastère de la Trinité [5]. Parmi

1. La division des biens entre le père et le fils est la forme la plus fréquente de l'émancipation, elle joue un rôle important dans la vie de la famille vénitienne car avec la division le fils sort de la communauté. Quand il a obtenu sa part du patrimoine familial, le fils se sépare du père et devient comme étranger (*extraneus*, sorti) à la famille, sans pouvoir prétendre davantage à l'héritage paternel.

2. *Gli Statuti veneziani di Jacopo Tiepolo del 1242*, III, 4, examinent la *fraterna compagnia* : *Volumus quod, mortuo padre, fratres maneant in fraterna compagnia, quamdiu <in>divisi fuerint.* Idem *in germanis consanguineis filiis fratrum inter se et cum patruis, et non procedat ultra fraterna compagnia. Sorores autem inter se et cum fratribus non sint in fraterna compagnia [...]. Sed si pater vel aliquis de ascendentibus aliqua specialiter dimiserit filio vel alicui de inferioribus, illud non erit in fraterna compagnia*.

3. Zordan G., *Le persone nella storia del diritto veneziano prestatutario*, Padova 1973 ; du même, « I vari aspetti della comunione familiare di beni nella Venezia dei secoli xi-xii », *Studi Veneziani*, VIII (1966), p. 127-194 ; Hocquet J.-C., « Solidarités familiales et solidarités marchandes à Venise au xiv^e siècle », 227-255 *in* : *Les élites urbaines au Moyen Âge*, Publ. de la Sorbonne - École Française de Rome, 1997, 461 p.

4. L'île d'Arbe dans le golfe du Quarnero constituait un apanage viagier en faveur du fils aîné du doge, appélé comte d'Arbe, ainsi de Leonardo Michiel ou de Piero Ziani.

5. X, *Ss Trinità*, doc. 314-319.

les témoins figurait Giovanni Ziani [1]. Le futur doge Pietro avait reconstitué le patrimoine unifié de son père. Il ne s'en contenta pas, il acheta bientôt à l'abbesse de San Lorenzo d'Ammiana les deux *fondamenti* appelés *Iovardo* au Lido maggiore, dont il fut investi en 1198 par le même ministérial Tervisan [2]. En août 1221, la veuve de Giacomo Gradenigo, Benedetta, était investie *sine proprio* des biens échus à son mari en 1217 lors de la division de la *fraterna societas* d'avec Marino Gradenigo. Ces biens furent en 1232 légués au monastère de Torcello par la fille de Giacomo [3]. La veuve aurait-elle cherché à se prémunir en requérant l'investiture pour des biens issus de la famille de son mari décédé ? Des biens fonciers étaient passés dans l'héritage féminin, d'abord à la veuve, puis à la fille, ce qui conduit à penser que le frère du défunt, Marino, était mort sans enfant mâle.

*L'investiture de la repromissa*

Dans les rapports patrimoniaux entre conjoints, la *repromissa* vénitienne diffère profondément de la *dos* romaine, elle se stipule avec la future épouse. Dans le droit romain, c'était la femme qui fournissait la dot, à Venise jamais. Dans le droit romain, la dot était au moins juridiquement propriété du mari, dans le droit vénitien la femme demeure propriétaire. Le droit des filles au patrimoine familial se réalise partiellement dans le droit de demander, au moment de sortir de la maison paternelle, une compensation en biens meubles. Par la *repromissa* le père promet à sa fille, non à l'époux, la part du patrimoine familial qui lui appartient et qui consiste en biens meubles. Selon ce même principe, la veuve reçoit de l'héritage du mari défunt la part consistant en biens meubles et en immeubles externes (*possessiones de foris*, du dehors, hors de Rialto), on cherche ainsi à préserver dans les mains des héritiers mâles les immeubles internes (*possessiones de intus*). L'idée fondamentale en droit romain de la séparation des biens du mari et de la femme demeure intacte à Venise, elle empêche les Vénitiens de concéder à la femme un droit sur les biens que le mari acquiert durant le mariage [4]. S'il n'y a pas de fils, l'héritage passe à la veuve à condition qu'elle ait fait vœu de veuvage [5]. En décembre 1231, le doyen de Chioggia investit la veuve Andreçana Bello de quatre propriétés qui avaient appartenu à son mari, une maison de pierre et une autre de bois, une couple de salines, une terre avec sa vigne. Andreçana entrait ainsi en possession du solde de sa *repromissa*, soit livres 74, s. 7 [6], un capital que le mari avait investi en biens fonciers rétrocédés à sa veuve.

1. Fees, *Die Familie Ziani*, tableau généalogique p. 45 (Johannes signalé de 1170 à 1205, lointain cousin de Sebastiano).
2. ASV, *San Lorenzo di Ammiana*, B. 13, proc. 1, Luigi Lanfranchi, *San Lorenzo di Ammiana*, Venise 1947, doc. 86.
3. ASV, *S. Giovanni Evangelista*, cartella I, 496.
4. Margetic, 680.
5. Margetic, 679-80.
6. ASV, *Sta Trinità di Brondolo*, B. 2 perg et B. 6.

## Les rites de l'investiture

*Transfert sur place et arpentage*

Les deux investitures successives obligent le délégué du doge, *ministerialis curtis palacii*, à faire en barque le voyage de Chioggia à 30 kilomètres du palais. Le 31 juillet 1161, Prevedello alla à Chioggia pour y investir *sine proprio* au nom de San Giorgio huit salines dispersées dans quatre *fondamenti*, une vigne, des pièces de terre et trois autres salines encore, tous biens transmis au monastère par Orio Vilioni. L'acte établi en août 1161 à Rialto se présente comme un certificat, une attestation établie par le ministérial du palais (*testificor ego*). Il n'est pas précisé si le ministérial a fait le tour des biens investis. Le 14 octobre suivant, Prevedello était de retour à Chioggia pour procéder à l'investiture *ad proprium* de ces mêmes biens. Pour ce nouvel acte, les deux témoins qui avaient assisté à la cour (*curia*) à la séance au cours de laquelle le doge et les juges ordonnèrent les investitures, accompagnèrent le ministérial à Chioggia et contresignèrent son attestation [1].

En mai 1163 à Malamocco, un juge et deux témoins, tous de Poveglia, attestèrent par écrit que le *gastaldo* de Poveglia avait déterminé (fixé les limites après avoir mesuré [2]) un *fondamento* à Poveglia où son père se livrait à la pêche en rendant le cens au propriétaire Giovanni Succugullo. Le *gastaldo* fournit aussi son attestation datée du mois de mars. Il avait, sur le précepte du doge Vitale Michiel, placé les limites du *fondamento*. Le *gastaldo* avait appris de son père également pêcheur qu'autrefois on faisait du sel et que Succugullo percevait sa rente de sel. Ces deux actes écrits précédaient l'investiture *sine proprio* (9 juillet 1163) puis *ad proprium* (avril 1167) de l'ancien *fondamento* devenu un territoire de chasse aux oiseaux. En 1287, les juges du *Piovego* rendus sur place constatèrent que le dit *fundamentum* « non erat confiniatum nec bene terminatum neque divisum a publico comunis », ils revinrent à plusieurs reprises et, aidés de témoins et de dom Giovanni Succugullo, firent le tour de l'ancien *fondamento* pour le borner [3]. Les limites furent marquées avec des poteaux de bois (*ad quemdam terminum sive metam ligneam*). Cet ancien *fondamento* détruit était encore identifiable dans les années 1160, à la fin du siècle suivant il fallait s'en remettre au témoignage des anciens pour tenter de reconstituer ses limites, c'était alors un marais perdu dans la lagune et borné de canaux ou de *velme* (atterrissements alluviaux). Dans les années 1160 des opérations d'arpentage avaient précédé les investitures.

1. Lanfranchi L., *San Giorgio Maggiore*, doc. 299 et 302.

2. Comme il avait procédé au mesurage, le *gastaldo* pouvait préciser que la *iaglacio* hors du *fondamentum* mesurait 14 pieds.

3. *Ipsum fundamentum pluries circuivimus, tandem ipsi boni et antiqui homines simul cum gastaldone Pupilie ipsum fundamentum terminarunt et discernerunt bona fide a publico comunis*, Lanfranchi-Strina, *Codex Publicorum*, sent. 15 (p. 100-106).

*La proclamacio et la sauvegarde des cens*

Le doge Sebastiano Ziani n'hésitait pas à s'opposer, à titre privé, à des investitures demandées par des particuliers, ainsi en janvier 1178 le ministérial Artuyco attesta d'une telle opposition (*proclamacio*) ou plainte du doge qu'il alla communiquer le 6 janvier aux défendeurs[1]. Ses fils Pietro et Giacomo poursuivirent sa politique de constitution d'un vaste domaine salinier malgré les plaintes de petits propriétaires lésés. En mars 1182, deux témoins assistaient à la curie en présence du nouveau doge, Orio Mastropiero, à la comparution de Pietro Ziani (*placitabatur pro se et pro fratre suo*) qui menaçait de faire citer par un ministérial de la cour Domenico Peia de Chioggia pour que celui-ci vînt exposer pourquoi il avait proclamé sur l'investiture que les deux frères posaient sur deux salines. Pietro fit lire devant la curie le bref de l'investiture. Dans la curie on appela le demandeur, Domenico Peia, ou quelqu'un qui pût répondre pour lui. On ne trouva ni Dominique ni personne autre. Les juges écoutèrent les arguments des Ziani et déboutèrent le plaignant (évacuèrent la plainte[2]).

Les autorités qui ont enregistré une plainte doivent la porter à la connaissance du défendeur. Les représentants du doge à Chioggia sont habilités à agir. En avril 1182, le doyen attesta que le 31 mars *in nostra curia* devant le *gastaldo* et les juges avait comparu le *gastaldo* de San Giorgio qui réclama (*reclamavit*) contre une investiture posée par l'évêque de Chioggia, « parce que si la saline appartient au monastère, les raisons de l'évêque doivent être sauves ». Le doyen reçut l'ordre du *gastaldo* et des juges d'aller notifier sur le champ la réclamation (*reclamacio*) à l'évêque[3]. Le monastère ne se contenta pas de cette action, le 4 mai 1183, à la cour du doge, Giacomo Zorzi déposa plainte (*proclamavit*), à la demande de l'abbé, contre le droit de propriété que revendiquait l'évêque. Le ministérial de la curie alla porter la plainte à l'évêque[4].

Le droit livellaire favorisait de tels litiges, on l'a vu, notamment quand il autorisait différentes personnes à vendre un bien concédé appartenant à un tiers. En 1184 et 1185 les juges eurent à connaître de telle affaire. Un prêtre fut régulièrement investi *« ad proprium »* d'une saline au *fondamento Gradenigo Maggiore* (18 nov. et 30 déc.). En janvier 1185, les Gradenigo, Bartolomeo de S. Bartolomeo et Pietro de S. Paternian, faisaient quittance au curé de la plainte qu'ils avaient déposée le 4 décembre devant le doge. Ils abandonnaient leur querelle parce que le curé, informé dès le 5 décembre, avait accepté de verser le cens d'un jour de sel selon l'usage[5]. Peu importait le fonds, l'essentiel était de préserver les revenus. Les ventes se multipliaient, il fallait toujours réserver les cens des propriétaires

1. ASV, *San Zaccaria*, B 31 perg.
2. Lanfranchi-Strina L., *Ss Trinità*, doc. 214.
3. Vianelli, *Nuova serie de'vescovi di Malamocco e Chioggia*, 1791, t. 1, p. 110 ; Luigi Lanfranchi, *San Giorgio Maggiore*, doc. 416.
4. Lanfranchi L., *San Giorgio Maggiore*, doc. 427.
5. ASV, *San Zaccaria*, B 31 perg., 2 doc.

successifs, ce qui alourdissait la charge des tenanciers. En fait on achetait non pas des biens-fonds mais des droits à faire peser, des cens, des rentes. Les Gradenigo suspendirent leur action quand le curé leur réserva le cens coutumier et récognitif de propriété. Que devenait le bien incapable de produire un cens ? Le 2 août 1187, le doyen Patavino investit le monastère de la Trinité de cinq salines sises au *fondamento Tumba Umbraria*, au motif que « non erat laboratores in suprascripte saline qui eas laborasset et respondisset illos dies de salem que eas saline debent esse resposure ad predicto monasterio ». La Trinité était propriétaire de tout le *fondamento* et la charte de concession prévoyait expressément ce retour [1]. Le cens était une rente annuelle, le *quintellum* était un revenu casuel perçu par le propriétaire en cas de vente du bien. Enrico Dandolo, le fils de Vitale du cf. San Luca, avait fait acte d'investiture sur des salines qu'il avait achetées à un tenancier, mais il se vit opposer une réclamation du prieur de la Trinité qui vint informer la curie de Chioggia, le *gastaldo* et ses juges, « propter quintellum que subjacet fundamento ad suprascripto monasterio ». Le doyen porta la plainte à Enrico Dandolo [2].

Le changement de propriétaire n'entraine pas départ du tenancier qui exploite les salines, ses droits sont préservés. Le 27 novembre 1188 le monastère de San Giorgio était investi *ad proprium* de deux salines sises au *fondamento Codevigo* offertes par la veuve de Guido Gradenigo, « salvate omnes rationes Bartolomei (Silvestro) qui tient et travaille les salines » [3]. Ceci ne signifie pas que la mutation ne porte pas préjudice au tenancier dont les revenus se trouvent obérés par le cens exigé par le nouveau propriétaire.

*Le cens, marque de la propriété, et l'investiture de précaution*

Les tenanciers disposaient d'amples droits. En mai 1193, sur précepte du doge Enrico Dandolo qui, dix ans avant de déployer ses grands talents politiques au démembrement de l'empire byzantin, ne dédaignait pas de s'intéresser au versement de menues rentes dans un coin éloigné de son duché, un ministérial avait investi *sine proprio* Lorenzo Polo d'une couple de salines sise au *fondamento* de Pellestrina, au vu d'une charte de concession accordée par dom Esnardo, prieur de S. Cipriano, à Lorenzo à charge pour celui-ci de verser le cens de deux jours de récolte à l'abbaye et une journée à la fille du comte (Polani). L'été suivant (août 1193), les avoués du *fondamento* et tous les *consortes* vendirent pour le prix de 7 livres à Lorenzo « tant de terre, d'eau et de vase qu'ils possédaient en commun dans le périmètre du *fondamento*, suffisants en longueur comme en largeur pour y aménager une couple de salines semblable à toutes les autres salines du

1. Lanfranchi-Strina L., *Ss Trinità*, doc. 244.
2. Lanfranchi-Strina L., *Ss Trinità*, doc. 251.
3. Lanfranchi L., *San Giorgio Maggiore*, doc. 489, 496 et 505 (où le tenancier est appelé Bertolomeo Albaregno *qui dicitur Bertolomeo Salvestro*). Même sauvegarde des droits du tenancier « salvantem omnem rationem quam Guidotto Carnello inde abet » sur une saline léguée par Giacomo Ziani à San Giorgio investi *sine proprio* en nov. 1188 (*ibid.*, p. 506).

marais ». Les salines neuves, encore à construire, seraient à la même condition que toutes les autres salines, pour les travaux indivis [1] et pour le cens. La compagnie avait vendu, en février 1194 (s.m.) le prieur de S. Cipriano « donna et concéda » à Lorenzo « tant de terre, d'eau et de vase dans le périmètre du *fondamento*, suffisants en longueur comme en largeur pour y aménager une couple de salines » durant les cinq prochaines années, au terme desquelles il aurait à verser le cens. Si le nouveau tenancier venait à vendre, il devait s'adresser en priorité au monastère [2]. L'investiture *sine proprio* en faveur d'un tenancier avait précédé et l'existence même du bien, et l'achat de la pièce d'eau, de boue et de terre où édifier ce bien, et la concession par le propriétaire de l'espace où construire le bien dans un délai de cinq années. Le tenancier-défricheur était investi d'un bien virtuel. Le bénéficiaire de l'investiture n'avait encore pu produire aucun acte écrit, puisque ceux-ci furent établis postérieurement.

En 1226-1227, un saunier acquit de la compagnie du *fond. Ridello* une saline et assez de terre et d'eau pour édifier une couple de salines, dont il obtint les investitures *sine proprio* puis *ad proprium* dans des délais raisonnables, 1^er^ janvier - 3 février pour la saline, 17 octobre - 30 novembre pour le terrain acheté en avril 1226 [3]. Avant avril 1142 (première mention) avait été construit le *fondamento Ridello* [4]. En mai 1194, le doyen de Chioggia investit *ad proprium* le monastère de la Trinité de tout ce *fondamento* « parce que trois témoins, tous de Chioggia, avaient attesté que tout le *fondamento* était la possession et l'alleu du monastère, les *consortes* ou compagnons ont le *fondamento* et le tiennent du monastère à qui ils versent annuellement un jour de sel *pro censu sive ficto* [5] ». En cette fin de siècle, les abbayes se font conférer l'investiture de biens obtenus par donation bien des années auparavant, ainsi San Giorgio en 1195 de six salines obtenues au *fondamento Molmenta* par donation de Pietro Gradenigo et de sa femme Aube en 1186 [6]. Cependant, pour des raisons qui nous échappent, malgré l'investiture *ad proprium* obtenue en 1195, en décembre 1212 et janvier 1213, par ordre du doge Pietro Ziani, l'abbé de San Giorgio fut de nouveau investi *sine proprio* puis *ad proprium* des salines de Molmenta léguées un quart de siècle plus tôt [7].

Le propriétaire consent à l'investiture du bien en faveur d'un tiers si celui-ci accepte de verser le cens. Giovanni Longo, fils de feu Mateo de Rialto habitant S. Cassian, avait demandé investiture de salines au *fondamento Ager Pogii* dit *de Astulfo*. En décembre 1188, le prieur de la Trinité comparut devant le *gastaldo* de

1. Hocquet J.-C., « Grandi Lavori e Economia domaniale a Venezia (X-XIV secolo) », *art. cité*, p. 157-8.
2. Lanfranchi L., *San Giorgio Maggiore*, doc. 567, 568 ; 570.
3. Lanfranchi-Strina L., *Ss Trinità*, doc. 665, 671, 680-1.
4. Hocquet J.-C., « Storia e cartografia : le saline di Venezia e Chioggia nel Medioevo », *Chioggia, capitale del sale nel Medioevo*, *art. cité*, p. 72.
5. Lanfranchi-Strina L., *Ss Trinità*, doc. 288.
6. Lanfranchi, *San Giorgio Maggiore*, doc. 472 et 577.
7. ASV, *San Giorgio Maggiore*, Proc. 121.

Chioggia à qui il montra la charte de construction de ce marais-salant rédigée en 1133. En application des dispositions de cette charte, il porta plainte et le doyen de la curie alla notifier la plainte à Rialto au postulant [1]. Cette charte de *promissio* avait été accordée par tous les *consortes* du *fondamento* à l'abbé, le prieur demanda à Longo de produire une charte identique. Celui-ci ne put ; les juges rendirent un jugement conforme au vœu du prieur : si Longo voulait avoir et tenir une saline dans le *fondamento*, il devait rendre le cens à l'abbé et lui remettre, comme tous les *consortes*, une charte de *promissio* [2]. Croyant devenir propriétaire alleutier, Longo se retrouvait dans la position de tenancier censitaire.

## La crise de la propriété monastique au XIIIe siècle

Les monastères bénédictins de la lagune traversèrent une grave crise durant le XIIIe siècle [3]. Même la solution d'une reprise par les Cisterciens échoua [4]. Le premier touché fut sans doute le monastère de la Santa Trinità et S. Michele Arcangelo établi aux bouches de l'Adige à Brondolo sur le territoire de Chioggia. Il était le seul monastère de la lagune à ne pas s'être contenté d'accumuler les legs et autres donations pieuses à l'instar de San Giorgio Maggiore, il avait mené une active politique de mise en valeur de la lagune méridionale vers le milieu du XIIe siècle en concédant ses marais à des compagnies de *consortes* pour y établir des *fondamenti* de salines. Il possédait ainsi des *fondamenti* entiers et contigus pour lesquels il percevait les cens [5]. Peut-être pour échapper à la crise, ou mieux la surmonter, l'abbé Pietro avait confié l'avouerie de son monastère à Enrico Morosini [6]. Celui-ci consentit à la vente par l'abbé à Leonardo Sanudo habitant Brondolo de toutes les terres, vignes et marais situés aux lieux-dits Fogolana et Canne, biens confinant aux *fondamenti* du monastère, le prix de vente fut fixé à 500 livres de deniers vénitiens, et l'investiture *sine proprio* fut posée le 22 décembre 1213 [7].

1. « *Et cum ea promissionis cartula (...) fecit ibi proclamacionem supra investicione quam posuerat I. Longo* », Lanfranchi-Strina, *Ss Trinità*, doc. 257.

2. *Ibid.*, doc. 257.

3. Signalons les travaux de Federica Masé-Bertrand, « Les relations des monastères vénitiens avec les laïcs, en tant que propriétaires fonciers et immobiliers », *Actes du 3e Colloque international du Cercor*, Saint-Étienne 1996, p. 295-303 ; de même, *Patrimoines immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XIe-XVe siècles). Une lecture de la ville*, Coll. de l'École Française de Rome (sous presse) et ici même, « *Promissiones et refutationes* : engagements de preneurs à bail et fidélisation ratée de paroissiens à Venise au XIIIe siècle ».

4. Hocquet J.-C., « La politica del sale », p. 713-736, *Storia di Venezia*, vol. II, *L'età del comune*, a c. di Giorgio Cracco et Gherardo Ortalli, L'Enciclopedia Italiana ed, Roma 1995, 961 p.

5. Hocquet J.-C., « Le saline », p. 515-548, *Storia di Venezia*, vol. I, *Origini, Età ducale*, a c. di Giorgio Cracco et Gherardo Ortalli, L'Enciclopedia Italiana ed., Roma 1992, 961 p.

6. En 1208 un chioggiotte, Basilio Buffo était encore appelé *gastaldo* du monastère (Lanfranchi-Strina, *Ss Trinità*, doc. 401), en 1211 les intérêts de la Trinité de Brondolo était défendus à la curie par l'*avocator monasterii* Angelo Sanudo dans un procès opposant l'abbé à Enrico Morosini qui avait fait faire des travaux à Rialto sur une pièce de terre appartenant à l'abbaye (*ibid.*, doc. 431).

7. ASV, *S. Cipriano di Murano in Mensa patriarcale*, R 737 et R 738.

Comme San Giorgio qui, en 1214-1215, avait affronté un mouvement d'opposition par le biais d'investitures posées sur ses biens [1], comme l'abbé de S. Nicolò du Lido qui, demandant l'investiture sur le *fondamento Morario*, se heurtait à l'opposition de Marie Citino de Venise qui chargeait Enrico Morosini de la défense de ses intérêts à la curie en juillet 1221 [2], à partir de 1219 la Trinità connut semblables difficultés. Le 10 août son avoué, Morosini, déposa plainte contre l'investiture demandée par trois frères et l'épouse de l'un d'eux sur deux salines au *fondamento Canale de Conche*, le 14 août le ministérial notifiait la protestation [3]. On possède la procuration laissée par l'abbé et trois moines au moine *dom* Andrea, constitué syndic du monastère, acteur, procurateur et défenseur dans toutes les causes et litiges opposant le monastère à l'évêque de Padoue, au prévôt de Ferrare, à l'abbé de Carrara, à la commune de Conselve, aux chapelains de San Marco, à Giacomo et Albertino da Carrara, pour différents biens, droits et dîmes [4]. Au milieu de tout ce tumulte, parvenaient encore quelques bonnes nouvelles, le doge Pietro Ziani lui-même, sans doute ému par le délabrement du monastère, lui fit donation en octobre 1221 de cinq salines au *fondamento Brombedo* pour célébrer des messes et des vêpres d'*obit* les jours anniversaires du doge Sebastiano son père (15 avril), de sa mère Froyce (*in die sancti Georgii*), de Jacopo son frère (s. Stefano protomartyr), de Mabiliote sa sœur (15 août) et de la dogaresse Marie son épouse (31 janvier) [5]. Le 21 janvier 1224, l'abbé Benoit assisté de cinq moines et trois autres personnes, avec le consentement de l'avoué Morosini, reçut en prêt du doge Pietro Ziani 5 000 livres vén. *pietatis intuitu solo in utilitate et necessitatibus monasterii*. La somme avait déjà été dépensée dans l'intérêt du lieu. L'abbé et le couvent, *renunciantes exceptioni non numerate pecunie et exceptioni fori et omni auxilio canonico et legali repudiantes*, « obligeaient et donnaient en gage à leur créancier toutes les propriétés et possessions du monastère sises à Venise et hors de Venise [6] ». Le 24 mai 1229, le pape Grégoire reconnaissait que les moines noirs étaient incapables de relever le monastère *diu enormiter deformatum*, et le confiait, pour le réformer, aux Cisterciens de San Colomban [7]. Les querelles ne cessèrent pas pour autant. En 1246, Angelo Marcello de Venise revendiquait l'investiture du *fondamento Tomba Umbraria* aussi appelé *Agger podii* et en 1260 l'abbé s'opposait aux prétentions du prieur de S. Andrea du Lido sur une couple de salines dans ce *fondamento* [8].

1. Plainte de l'abbé et de son avocat Ruggero Permarino contre l'investiture revendiquée par trois vénitiens sur une couple de salines et deux salines du *fond. Rizecoso* en mars 1214, même plainte contre le doge Pietro Ziani qui, le même mois, demande l'investiture de ces mêmes salines dans ce *fondamento* « qui appartient au monastère », en février 1215 plainte analogue contre un chioggiotte qui a demandé l'investiture d'une couple de salines au *fond. Codevigo* (ASV, *San Giorgio Maggiore*, Proc. 121).
2. Lanfranchi-Strina, *Ss Trinità*, doc. 631.
3. ASV, *Trinità di Brondolo*, B. 2 perg. (Lanfranchi-Strina, *Ss Trinità*, doc. 611).
4. Lanfranchi-Strina, *Ss Trinità*, doc. 578, 9 août 1218.
5. *Ibid.*, doc. 634 (investiture *sine proprio* en juin 1223).
6. *Ibid.*, doc. 652.
7. *Ibid.*, doc. 686.
8. ASV, *S. Trinità di Brondolo*, deux photographies de chartes conservées dans des dépôts étrangers.

*L'usus novus*

Dans le statut de 1226 le doge Pietro Ziani introduisit la procédure devant les juges de *l'esaminador* chargés, comme leur nom l'indique, d'examiner tous les intérêts en jeu dans les mutations de biens fonciers ou immobiliers [1]. Le doge lui-même s'exposa à la nouvelle procédure, qui avait demandé l'investiture des propriétés, vignes et salines, terres et eaux, que possédait Giovanni Buffo à Chioggia, investiture à laquelle s'opposa Rainerio Dolfin, avoué du monastère de bénédictines de S. Zaccaria dès le 31 décembre 1225. Le 15 janvier 1226, une certaine Rasa, se posant en héritière des biens de Buffo, suscitait la même plainte du monastère [2].

Lors de l'investiture, les droits des tiers sont réservés, non seulement les cens et loyers dus au propriétaire, mais aussi, on l'a vu, les droits des tenanciers à exploiter leurs censives. Le 14 avril 1236, Giovanni Barozzi vendit à l'abbesse de S. Giovanni Evangelista de Torcello 28 salines au *fondamento Rizocoso* pour le prix de 350 livres den. vén. L'acte de vente spécifiait : « salvis rationibus et omni jure laboratoribus qui eas laborant ». L'abbesse fut investie *sine proprio* en mai 1236 puis *ad proprium* le 9 juillet. L'affaire n'avait pas trainé [3]. Tous les monastères n'avaient pas alors la disponibilité d'argent des bénédictines de Torcello, le 30 juin 1240, Pietro Querini, abbé de S. Giorgio, vendait à Marco Ziani, fils du défunt doge, pour la coquette somme de 1 500 livres le *fondamento Post Castello* acquis un siècle plus tôt de Pietro Encio. Il s'agissait d'une vente déguisée qui masquait un prêt sur gage [4]. Cependant dès le 22 juillet, sur précepte du doge Giacomo Tiepolo et par le jugement des juges de l'*Esaminador*, Marco fut investi *sine proprio* du *fondamento* avec ses dépendances [5].

Le monastère de S. Cipriano de Murano, prudemment géré [6], se fit investir les 14 septembre et 29 novembre 1264 de la moitié du *fondamento* sis à Pellestrina dont lui avait fait donation près d'un siècle plus tôt Primera, fille du doge Giovanni Polani et femme d'Andrea Dandolo. L'autre moitié avait été dévolue à son frère Naimero [7].

## Les nouveautés introduites par les Statuts

L'étroite solidarité familiale qui régit la vie sociale à Venise se réalise dans les normes de la procédure de vente des biens immobiliers et de la prélation immobilière, qui caractérise le transfert des biens fonciers urbains et ruraux [8]. Les actes

1. Crescenzi V., « Il diritto civile », *Storia di Venezia*, vol. II, *art. cité*, p. 428.
2. ASV, *San Zaccaria*, B. 32 perg.
3. ASV, *San Giovanni Evangelista di Torcello*, B. 3, perg. p. 438.
4. ASV, *San Giorgio maggiore*, proc. 121. Marco Ziani déclarait « quas (libras) in monasterii hutilitatem posuimus ».
5. *Ibid.*
6. Hocquet J.-C., « La politica del sale », p. 729.
7. ASV, *Mensa patriarcale, San Cipriano*, p. 315, p. 317 (p. 305 est la donation)
8. Crescenzi V., *Il diritto civile*, p. 465, n. 68. Cf les dispositions du livre III du *Statutum Novum* (p. 135-9 de l'édition citée). Ces dispositions culminent avec la norme du *capitolo* (III, 26) du *Statutum*

relatifs au transfert de propriétés sont soumis à publicité et à une procédure de type juridictionnel. Toute la collectivité sociale est appelée à participer au transfert des droits qui concernent des biens d'intérêt « stratégique », selon le mot de Crescenzi, pour la vie socio-économique. La circulation des droits sur de tels biens n'implique pas seulement les sujets immédiatement intéressés — le vendeur et l'acquéreur — mais concerne tous les parents, enfants, veuve, frères, car l'intérêt général a besoin de certitudes en matière de possession des droits sur de tels biens pour que les titres jouissent de stabilité et ne soient pas remis en cause. La stabilité naît de la reconnaissance sociale du titre de propriété et de son acceptation par la collectivité. Pour obtenir cette stabilité, il convient que tous les ayant droit pouvant s'ingérer dans les actes de transfert des « biens stratégiques » puissent exercer leurs droits sous les formes appropriées et dans des délais opportuns. La collectivité doit éviter les coûteux contentieux engendrés par un régime inadapté de circulation des biens. Or le bien stratégique par excellence dans la lagune, à cause de son rôle dans la vie commerciale du duché et dans les rapports économiques avec la terre ferme qui fournit en échange du sel les subsistances, c'est la saline, un bien nécessaire dont le transfert s'entoure de précautions et de dispositions juridiques[1]. Précaution maximale, ce transfert est assujetti à l'autorisation de l'autorité publique.

Le régime du transfert de la propriété immobilière, qualifié d'*usus novus* dans le texte statutaire promulgué par Pietro Ziani en 1226, confie la procédure au tribunal de *l'esaminador*. Dans le cadre de cette procédure, tous les intérêts en jeu, du cédant, de l'acquéreur ou cessionnaire, ou des porteurs de situation préférentielle dans l'acquisition peuvent se manifester. Le statut de Ranieri Dandolo (le plus ancien, 1204) avait déjà, non pas introduit, mais entériné la procédure de vente devant l'autorité publique. Ce régime de vente attribuait depuis trois-quarts de siècle un rôle central à la cour ducale[2] et aux juges (qui en 1226 se voient appelés de *l'esaminador*) chargés de garantir la certitude et la publicité de la vente, afin de protéger les intérêts des parents, à qui le règlement attribue une importance particulière, et d'éventuels tiers ayant droit. Vingt ans plus tard (statut Ziani) puis en 1242 dans le *Statuto novo* de Tiepolo, ce régime prend le nom d'*usus* (*usus novus*). Ce qui est nouveau, en fait, tient à l'intervention mieux formalisée de la Commune représentée par ses juges.

---

de 1242 : dans le cas de dissolution de la communauté, si aucun des consanguins ou des descendants en ligne directe du vendeur ne veut acheter, alors la commune de Venise a l'obligation d'acheter à un prix déterminé les possessions, en dérogation des normes sur la prélation et sur la procédure *d'investicio* en vigueur : *qualiter Commune Veneciarum teneatur possessionem venalem emere*. Sur les transformations sociales et politiques intervenues à la charnière des XIIIe et XIVe siècles, Jean-Claude Hocquet, « Solidarités familiales et solidarités marchandes à Venise au XIVe siècle », *art. cité*.

1. Crescenzi V., *Il diritto civile*, p. 427.

2. Déjà au XIe siècle, le duc (doge) intervenait personnellement dans tous les plaids (*placiti*), assisté de l'assemblée et des juges (Roberti M., *Le Magistrature giudiziarie veneziane e i loro capitolari fino al 1300*, vol. I, Padoue 1906, p. 27 et 39).

La procédure de vente est volontaire, le cédant n'est pas tenu de s'y soumettre, mais il s'expose à quelques conséquences comme l'instabilité de l'acte de vente qui peut se prolonger durant trente ans jusqu'à extinction de la prescription acquisitive. La procédure se déroule sous la direction du juge de l'*esaminador* qui agit par mandat du doge[1]. Elle démarre quand le cédant qui veut aliéner saisit le doge et les juges de l'*esaminador*, à l'aide d'une cédule, acte écrit, qui exprime son intention de vendre un bien immobilier. L'activité du juge est déterminante : outre qu'il veille à la régularité de la procédure et à son contrôle, il doit d'abord estimer le bien mis en vente. Après cette estimation sur laquelle repose la suite de la procédure, le bien est mis en vente au moyen de proclamations (*stridationes*) faites le dimanche qui suit *in brolio Sancti Marci*, puis les jours suivant, du lundi au mercredi, *in scala Rivoalti*. De la première proclamation court le délai de trente jours au cours duquel tous les intéressés peuvent intervenir en notifiant au juge leur intention d'acquérir le bien offert et en constituant un gage en or ou en argent égal à 10 % de la valeur du bien estimé[2]. Le juge pourvoit alors à l'adjudication, selon un ordre précis de préférence.

Après le nantissement du gage (*pegno*) à la cour de *l'esaminador*, deux opérations sont conduites successivement, d'abord le transfert de *propriété* au moyen d'un acte de vente passé devant notaire, puis le transfert de *possession* (attribution de la pleine disposition matérielle du bien vendu) qui se réalise par une nouvelle procédure en deux phases encore. La première phase consiste en une investiture qu'on peut appeler provisoire de la possession en faveur de l'acquéreur et prend le nom d'investiture *sine proprio*, la pleine et définitive attribution de la disponibilité matérielle de l'immeuble — *investitio ad proprio* ou *cum proprio* — intervient un an après l'investiture provisoire. On pourrait peut-être assimiler ces deux investitures successives, l'une au transfert de l'usufruit, la seconde à celui de la nue-propriété. L'investiture, provisoire ou définitive, est un acte juridictionnel exécuté par un envoyé de la curie, un *riparius* ou *ministerialis*, en présence de deux témoins. L'envoyé a été investi du pouvoir du doge à cet effet. La procédure consiste dans le dépôt symbolique d'une poignée de paille, l'apposition près de l'immeuble ou du bien fonds d'une *tabula scritta* (*guiffa*, du lombard *wifa* ou *wiffa)* qui contient le nom de l'investi et a une finalité publicitaire[3], la compilation enfin d'un procès-verbal rédigé par un notaire dans les trente jours qui suivent. La règle établit une

1. Cappelletti G., *Relazione storica sulle magistrature venete*, Venezia 1873 (rist. anast. Filippi ed., 1992), précise que ces juges de l'*esaminador* institués en 1204 étaient chargés de souscrire les contrats, d'examiner les témoignages, de concéder les séquestres sur les biens des débiteurs. En 1288, le Maggior Consiglio leur enjoignit d'écrire un livre (*Notatorio delle Notificazioni*) qui enregistrerait tous les contrats immobiliers. Plus tard fut agrégée à cette magistrature la définition des litiges nés du droit de prélation par le sang ou par le voisinage (*diritto di prelazione per sangue o per confini*) dans le cas de vente de biens immobiliers situés à Venise ou dans l'État.

2. Texte du statut dans Cessi, *Statuti veneziani del 1242*, art. cité.

3. *Statuti e capitolari di Chioggia del 1272-1279*, cap. 187 : *quando emptor iurabit empcionem [...] et faciet poni guiffam super possessione empta*.

série de prélations qui peuvent être exercées en-dehors de la procédure (dérogations), par exemple en faveur du parent qui se trouverait, au moment du ban, hors de Venise [1], situation fréquente dans une métropole maritime vivant du commerce international. Dans l'année qui suit l'investiture provisoire les absents peuvent déposer une réclamation (*clamor*). Est recevable la seule clameur de celui qui était hors de Venise au temps de la *stridatio*. En l'absence de *clamor*, on procède à l'*investitio cum proprio* [2].

En 1279, le grand Conseil approuvait une disposition interdisant aux notaires de composer des actes de vente de biens fonciers selon l'*usus vetus*, c'est-à-dire sans recourir à la procédure devant les juges de l'*esaminador* (procédure de l'*usus novus*), sauf à obtenir l'autorisation écrite (*licentia*) de cette cour. La disposition s'applique à tout le *dogado*, les actes hors de Rialto sont souscrits par le podestat, représentant du doge nommé par la Commune de Venise. On voit toute l'importance attachée par l'État aux transferts de biens-fonds et à la tutelle des ayant droit, au premier rang desquels les créanciers : les biens fonds ont constitué dès l'origine du renouveau économique une des formes de la garantie patrimoniale pour le bon déroulement de l'activité commerciale. En 1288, le notaire ne pouvait plus donner efficacité exécutive (*roborari*) à aucune charte de transfert de la propriété si deux juges de l'*esaminador* n'avaient pas souscrit l'acte [3]. La souscription était subordonnée à l'enquête des juges qui certifiaient que l'affaire n'avait pas été conclue pour soustraire les raisons d'un tiers (*occasione tollendi rationem alterius*).

Les lois de 1279 et 1288 prenaient différentes dispositions pour décourager les consanguins, proches et collatéraux de frauder les droits des créanciers lors des transferts de biens fonciers. Le pendule s'est alors déplacé de la tutelle des droits familiaux à la protection de tiers extérieurs à la famille et engagés dans les affaires commerciales. Le développement des affaires portait à la constitution d'importants patrimoines fonciers qui immobilisaient des capitaux à des fins de garantie [4].

1. Crescenzi V., *Il diritto civile*, p. 432 : pour l'absent, qui ne peut avoir connaissance du ban, le délai de trente jours ne vaut pas. S'il dépose une réclamation, il doit consigner un gage égal à la valeur d'1/10 du bien. Le parent qui avance une revendication sur le bien récupère l'hypothèque s'il est titulaire d'un droit de prélation supérieur à celui qui a obtenu l'assignation. Le vendeur doit alors conclure un nouvel acte de vente et consentir la réduction à laquelle peut prétendre l'opposant. L'investiture n'est pas renouvelée, le parent survenu succède sans autre formalité au parent primitivement investi du bien.

2. Campitelli, *Contumacia civile, art. cité*, p. 73, signale avec justesse que ces usages, bien antérieurs, remontent aux dispositions adoptées par le doge Vitale Michiel (1162) qui confirmait alors des usages en vigueur dès la première moitié du XII^e siècle.

3. *Statuti e capitolari di Chioggia del 1272-1279*, cap. 198, *capitulare iudicum examinatorum* (Chioggia était la seule communauté lagunaire à posséder des institutions calquées sur celles de Venise et à jouir d'une assez grande marge d'autonomie). Cap. 197 est le capitulaire des avocats qui nous apprend que pour le paiement des honoraires d'avocat, il faut s'en tenir à celui qui a la commission (qui représente) « tam a fraterna compagnia, quam ab aliis compagniis, tam fundamentorum quam aliarum societatum » (p. 189). Cf. aussi Besta E., « Dell'indole degli statuti locali del dogado veneziano e di quelli di Chioggia in particolare », *Studi in onore di F. Schupfer*, Torino 1898.

4. Crescenzi V., *Il diritto civile*, p. 437-8.

La structure familiale a alors perdu du terrain en tant qu'unité économico-productive devant des formes nouvelles d'agrégation des capitaux, les *societates*, qui disposent d'une plus grande autonomie à l'égard des structures sociales élémentaires fondées sur le lien du sang, naturel ou acquis. Au XIVe siècle, au lendemain de la *serrata* s'affirme aussi le caractère gentilice du gouvernement de la chose publique qui, renforcé au plan politique, peut s'atténuer sur le plan économico-productif et laisser se créer de nouveaux liens qui trouvent leur raison d'être dans les seuls objectifs commerciaux et productifs.

## Le retour de la propriété aristocratique

Le 2 janvier 1279, toujours en proie aux embarras d'argent, l'abbé de Brondolo cédait à Albertino Morosini tous les biens du monastère situés à Fogolana, à Cavarzere et au *Lago di pozzo* pour le prix de 950 livres de deniers vénitiens il cédait les eaux, marais, roselières, canaux, pêcheries, terres, prés, bois, vignes, *lidi*, routes, rues de Canne et des sept *fondamenti* contigus (dont les noms étaient indiqués), à l'exception des concessions temporaires ou perpétuelles consenties à des particuliers[1]. Le 17 avril 1280, l'abbé vendait à Albertino tous les biens de Canne et Conche, sauf le *fondamento Pettà di Bo*, pour le prix de 1 000 livres[2]. Albertino essaya également de récupérer la propriété de biens légués au monastère de S. Cipriano par son aïeul. Avec constance une famille de magnats vénitiens tentait de mettre la main sur divers patrimoines monastiques et de regrouper les biens lagunaires qui avaient appartenu à trois des mieux dotés des monastères.

Le litige survenu avec le monastère de Murano éclaire le déroulement d'une procédure longue et complexe, appuyée sur une jurisprudence assimilable à un rituel que les parties et les juges observaient scrupuleusement. Résumons son déroulement à grands traits :

1 Deux témoins qui sont les auteurs de l'acte, commencent par affirmer avoir été présents à la curie en présence des juges mandatés par le doge Giovanni Dandolo quand les avocats des deux parties entamèrent le procès. Le défendeur avait été cité à comparaître le jour même avec le demandeur, l'abbé Deolay, par lecture publique de l'ordre du doge *in contrata sancti Juliani* à son domicile.

2 L'avocat de l'abbé produisit deux chartes authentiques,

a La plainte déposée par l'abbé contre l'investiture *sine proprio* et *ad proprium* demandée par Albertino Morosini « sur tout le *fondamento Laguna* avec la terre et l'eau, à l'intérieur et au-dehors, depuis le canal Timonario jusqu'au *fondamento* que Pietro Morosini, fils de feu Giovanni, concéda aux hommes de Chioggia en exploitation, sis à Chioggia maggiore, qui est de droit et de dépendance du monastère ».

1. Vianelli, *Nuova serie de'vescovi*, livre I, p. 311.
2. *Ibid.*, p. 312.

b La charte de donation et d'offrande de 1168 par laquelle Pietro Morosini donnait spontanément au monastère de Murano « tout son alleu de Chioggia majeure, c'est-à-dire tout son *fondamentum* appelé *Laguna*... », *fondamentum* qu'il avait concédé aux gens de Chioggia pour y faire du sel selon la coutume. Il invita les juges à déclarer recevable la plainte de l'abbé.

3 Les juges demandèrent alors si Albertino était présent dans la salle, ou quelqu'un pouvant répondre pour lui et présenter les chartes justifiant sa demande d'investiture.

4 L'avocat des Morosini, Giovanni da Ponte, fit lire trois chartes :

a La procuration laissée par Albertino à son fils Michiel le 28 février 1283 pour le représenter en justice

b La charte d'investiture *sine proprio* faite le 28 juillet 1283 de 4 couples de salines, une vigne et une maison de Chioggia qui avaient appartenu à Agnès, épouse de Jacobo de Meço, tant au titre de sa *repromissa* qu'au titre de l'héritage de son père. Une couple de salines était précisément sise dans le *fondamento Laguna*, ses confronts étaient indiqués. Ces biens avaient été légués par Agnès à son fils et aux fils de sa fille. Les biens d'Agnès furent achetés par Albertino Morosini qui fit procéder dans les formes à l'investiture *sine proprio*, après avoir informé tous les ayant droit, et procédé à la criée dans l'église (San Marco) et sur les escaliers (du pont de Rialto).

c L'investiture *ad proprium* fut réalisée le 18 septembre 1283 à Rialto au témoignage du ministérial Giovanni Caloprino qui avait vu l'acte de vente des biens et la quittance.

5 L'avocat conclut : les juges après avoir vu les pièces n'avaient d'autre choix que d'évacuer la plainte de l'abbé déposée hors délai.

6 L'avocat de l'abbé répliqua : l'abbé était prêt à jurer et à déposer sa plainte dans le temps fixé par l'usage sur les investitures d'Albertino Morosini et selon la forme du statut de Venise, il avait bien proclamé dans les trente jours dès qu'il avait su que les investitures avaient été posées. Les juges lui demandèrent sous serment s'il disait vrai et il jura sur les Évangiles qu'il disait la pure vérité.

7 Les juges s'étant concertés acceptèrent de recevoir la plainte de l'abbé. [1]

1. ASV, *Mensa patriarcale, San Cipriano*, p. 428.

Toute la charte n'était qu'un acte de procédure. Toutes les pièces produites avaient abouti à ce seul résultat : ne pas débouter l'abbé de sa « clameur ». Il restait à examiner le fond.

Quand l'affaire fut jugée au fond, chaque partie commença par reprendre toutes les pièces exposées au cours de la phase de procédure. L'avocat de l'abbé intervint le premier cette fois encore et fit citer différents témoins âgés qui se souvenaient d'avoir vu les salines du *fondamento Laguna* rapporter un cens de deux jours de sel au monastère. L'avocat de Michiel Morosini intervint à son tour en produisant ses chartes. En conclusion, il invita les juges à évacuer la plainte de l'abbé « en totalité, pour les deux jours de sel à dire ce qu'ils jugeraient bon, mais tout le reste devait être évacué ». Les juges jugèrent recevable la plainte de l'abbé qui percevait légitimement les jours de sel, mais pour le reste ils déboutèrent l'abbé [1].

Le jugement s'appuie sur des pièces écrites et incontestables et sur des témoignages, les juges avaient déclaré la plainte de l'abbé recevable parce que, de son monastère à Murano, il n'avait pas eu connaissance dans les trente jours de l'information sur la vente et sur l'investiture, publiée à Rialto et S. Marco, non à Murano. Les juges acceptent de scinder le droit de propriété : le cens qui fondait la propriété du monastère demeurait aux moines, le couple de salines avait été légalement achetée par Morosini qui en était devenu le propriétaire. La propriété était scindée en une propriété bourgeoise accordée après achat à une grande famille noble et en des droits fixes, perpétuels, féodaux, reconnus par donation à un monastère. Les juges étaient coutumiers de ce type de jugement partageant les biens d'une vente. Jacopo de Meço avait vendu à Albertino Morosini la moitié (26 salines) du *fondamento Warta Massera* et deux pièces d'eau, dont l'une appelée *Teça*. La commune de Chioggia et son podestat contestèrent la vente de ce dernier bien loué comme pêcherie par la commune. Les juges donnèrent raison à la commune sur ce point, le marais *Teça*, mais évacuèrent tous les autres éléments de la plainte [2].

Sur le plan juridique, l'investiture et ses différentes modalités : l'intervention du doge, plus haute autorité de l'État, et des juges de la curie qui l'entouraient, la procédure, les témoins, le ministérial, le déplacement sur le bien investi, le dédoublement de l'action publique, les délais déjà abrégés à un mois, les plaintes (clameurs), le jugement, sa transcription par un notaire, tous ces éléments, déjà en place au milieu du XIIe siècle, étaient parfaitement maitrisés et insérés dans les actes notariés. Ils formaient donc une jurisprudence écrite. À partir du début du XIIIe siècle et jusqu'en 1242 cette jurisprudence fut codifiée dans les statuts communaux qui introduirent le nouvel usage : l'examen des situations familiales et la fixation du prix des biens vendus par le tribunal de l'*esaminador*. Ces juges « estimateurs » imposèrent des conditions rigoureuses aux transactions immobilières pour favoriser le maintien des biens dans la famille patrilinéaire grâce à deux disposi-

1. *Ibid.*, p. 429.

2. *Ibid.*, p. 430, sentence de l'office de l'Esaminador dans l'affaire Morosini col comune di Chioggia, 1286, 27 mai.

tions : les rapports de parenté préférentiels dans la dévolution familiale des biens immobiliers et la réduction de prix consentie aux diverses catégories en fonction de la consanguinité. Ceci, me semble-t-il, s'appliqua surtout aux propriétés dites *de intus*, sises à Rialto, dans les *sestieri* de Venise. Les Statuts auraient donc appliqué aux propriétés urbaines une législation nouvelle certes, mais qui empruntait ses grandes lignes à des coutumes non-écrites plus anciennes qui s'étaient développées dans la lagune depuis un siècle et plus. Hors du territoire urbain, dans la lagune, les litiges ont le plus souvent opposé des établissements réguliers, les monastères, à des laïcs, petits exploitants ou propriétaires latifondiaires résidents à Venise. Ces litiges qui éclataient le plus souvent à propos de la possession des seuls biens lagunaires qui offraient un intérêt économique, les salines, puis les pêcheries, trouvaient très rarement leur source dans la famille, dont aucun membre ne vint devant la curie faire valoir un droit de préemption à taux préférentiel contre un acquéreur qui l'aurait précédé en bafouant ses droits.

Les conflits trouvent en effet leur origine dans la crise de l'économie domaniale et dans l'appropriation des rentes seigneuriales, le cens et le quint. La Commune, en introduisant un dédoublement de la propriété, favorisé par le contrat de *livello* qui donnait les droits les plus étendus au tenancier à la condition que le bien demeurât exploité et productif, notamment productif de cens, a sanctionné la crise qui a frappé l'économie salinière de Chioggia durant tout le XIII^e siècle et a incité de nombreux tenanciers à dénoncer les *livelli* qui assimilaient leur statut à un quasi-servage [1]. Désormais la propriété fractionnée entre le monastère et le tenancier-exploitant admet un tiers, un propriétaire laïc astreint à un seul devoir envers l'ancien propriétaire, verser le cens annuel et le quint en cas de vente du bien. Le propriétaire originel etait désormais exclu de la production du sel. La voie était libre pour l'apparition d'une nouvelle catégorie sociale qui se développa à partir de la fin du XIII^e siècle et domina la production et la commercialisation du sel : ces *locatores* procédèrent aux nécessaires investissements, ils étaient souvent issus des rangs des tenanciers livellaires qui avaient repris les salines désertées par leurs voisins et confronts pour édifier de petites et moyennes exploitations sur les débris du *latifondium* salin [2]. L'investiture et l'immixtion du pouvoir avaient contribué à limiter la place du *latifondium* monastique et ouvert la voie à cette nouvelle petite bourgeoisie communale qui s'empare du pouvoir à Chioggia et modifie profondément les rapports de production sur les salines en introduisant le métayage au tiers.

1. Hocquet J.-C., « La politica del sale », art. cité.
2. Hocquet J.-C., « Une reconstruction réussie et les mutations d'une société : Chioggia (1380-99). Essai d'anthropologie historique », p. 63-80, *Studi Veneti offerti a Gaetano Cozzi*, Il Cardo, Venezia 1992, 498 p.

# Serment, promesse et engagement : rituel et modalités. *Promissiones* et *refutationes* : engagement de preneurs à bail et fidélisation ratée de paroissiens à Venise au XIIIe siècle

*Federica* Masé
*Evry-Val d'Essonne*

À partir du XIe siècle, les ecclésiastiques vénitiens ont eu massivement recours aux baux emphytéotiques pour urbaniser et rentabiliser leurs possessions foncières urbaines.

L'objet de cette communication, ce sont quelques réflexions sur les modalités et les objectifs de ce type de contrat par lequel des habitants de Venise s'engagent ou se désengagent vis-à-vis d'établissements ecclésiastiques propriétaires de quartiers urbains. Mais à quoi s'engagent-ils ? S'agit-il de simples contrats concernant le foncier ou plus largement la vie sociale et religieuse du quartier ?

Quelques études ont été conduites sur les patrimoines urbains des ecclésiastiques et plus particulièrement sur le rôle de ces derniers dans l'urbanisation de villes médiévales italiennes comme Rome, Bologne, Gênes ou Florence. Tous les spécialistes s'accordent pour affirmer qu'à côté des objectifs évidents de rentabilisation du patrimoine clairement exprimés dans les contrats, les ecclésiastiques poursuivaient un but souvent non avoué, mais implicite, le peuplement des paroisses dans leur dépendance [1].

Le consensus s'impose mais l'approfondissement du sujet se heurte à un obstacle majeur, l'absence, voire la pauvreté de sources pour la période qui nous intéresse (notamment l'absence de registres comptables). Étienne Hubert, spécialiste de la Rome médiévale, brossait déjà le bilan des études sur ce point précis en 1997 [2].

1. Hubert É., *Espace urbain et habitat à Rome : du Xe siècle à la fin du XIIIe siècle*, EFR, Roma, 1990, p. 135 ; Fanti M., « Le lottizzazioni monastiche e lo sviluppo urbano di Bologna nel Duecento. Spunti per una ricerca », *Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna*, n. s., XXVII, 1976-1977, p. 124-125 ; Poleggi E., Cevini P., *Genova*, Bari, 1981, p. 55 ; F. Sznura, *L'espansione urbana di Firenze nel Dugento*, Firenze, 1975, p. 25.

2. Hubert É., « Propriété ecclésiastique et croissance urbaine (à propos de l'Italie centro-

Il se livrait au constat suivant : les rentrées économiques liées aux obligations religieuses sont difficilement quantifiables, autant dans l'absolu que par rapport à la perception des cens et autres revenus immobiliers. Toutefois, elles étaient sans aucun doute extrêmement importantes, au point d'être une des principales raisons des lotissements promus par les ecclésiastiques. Cependant, il ne faut pas non plus imaginer la politique patrimoniale des ecclésiastiques comme vouée uniquement à la recherche de la rentabilité, mais également dans une dimension sociale et religieuse.

Dans l'hypothèse de volonté de création d'une véritable communauté d'habitants et de paroissiens, le dossier des actes du monastère des Santi Ilario Benedetto et Gregorio de Venise semble s'insérer parfaitement. C'est l'un des plus riches fonds d'archives retraçant la réalisation d'une zone d'urbanisation à Venise par un établissement ecclésiastique entre XIIe et XIVe siècle [1]. Ces actes comportent des clauses plus abondantes, plus explicites et plus détaillées qu'ailleurs à Venise concernant le souhait d'organiser une communauté unie dans la bonification, l'édification et l'installation d'un réseau de voirie d'utilité commune dans une zone périphérique de la ville, mais une communauté unie également dans le cadre d'une paroisse. Dans ce quartier périphérique dont l'urbanisation est en retard par rapport à celle du centre ville, il est à la fois plus nécessaire et plus difficile d'attirer des paroissiens. Inversement dans le centre ville, il est plus aisé d'être entouré d'une population et le peuplement s'est fait à une époque antérieure, moins bien documentée que le XIIIe siècle qui vit la création du quartier de la paroisse de San Gregorio. Parmi les dossiers d'ecclésiastiques vénitiens que j'ai étudiés, choisis en fonction de leur patrimoine, de leur situation dans la ville et de leurs archives, c'est le seul où des obligations religieuses pour le preneur à bail sont mentionnées, mais c'est quasiment le seul également à conserver des actes de rétrocession, donc de rupture de l'engagement pris. Toute la difficulté réside dans la juste appréciation de cet engagement. Paradoxalement, c'est justement là où la pratique religieuse est clairement exigée par le contrat que des actes attestent la désaffection de preneurs à bail. D'ailleurs certains d'entre eux vendent leurs biens et quittent la paroisse de San Gregorio pour s'installer dans d'autres établissements monastiques (comme moines, convers ou simples résidents).

Les deux moyens de rompre le contrat sont donc la rétrocession ou la vente des maisons bâties sur le fonds tenu à cens.

Avant d'exposer des exemples de désaffection manifeste, je souhaiterais d'abord présenter les contrats, cette forme d'engagement, et les désengagements éventuels attestés.

---

septentrionale, XIIe - début du XIVe siècle) », *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*, Atti del sedicesimo Convegno internazionale di studi, Pistoia, 1997, p. 150-155.

1. A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 5-8. L'inventaire des archives avec les regestes des documents en ordre chronologique, quoique parfois erroné se trouve b. 2 : *Catastico* Scolari (1760), t. I (829-1512).

## Les *promissiones*

Afin d'urbaniser leurs patrimoines fonciers urbains, les ecclésiastiques vénitiens, comme leurs homologues italiens, ont eu recours à des concessions de longue durée, sorte de baux emphytéotiques, appelés couramment *livelli*. La procédure prévoyait que l'acte de concession du propriétaire fût suivi par l'acte d'engagement du preneur à bail : la *promissio*. Dans les fonds d'archives des ecclésiastiques vénitiens, ces actes d'engagement sont relativement peu nombreux, mais encore plus rares sont les actes de rétrocession. Nous retrouvons la trace et le contenu des *promissiones* manquantes grâce aux *concessiones*. D'ailleurs, la diffusion des contrats emphytéotiques nous est connue essentiellement grâce aux actes de concession et aux registres de perception des cens, les *catastici*. Dans les seuls fonds consultés qui conservent des *promissiones* — San Gregorio et San Zaccaria — elles sont nettement prépondérantes. Par ailleurs, le dossier du patrimoine immobilier, mais à Constantinople cette fois, du patriarche de Grado, ecclésiastique vénitien, est aux trois-quarts composé de *promissiones*[1]. Ce qui devrait représenter la normalité, il est en effet logique de supposer que le bailleur conserve les actes d'engagement des preneurs à bail, prend ici un caractère presque exceptionnel.

Par ce contrat, le preneur souscrit à de nombreuses obligations qui peuvent varier d'une ville à l'autre et au sein de la même ville, en fonction des établissements et des époques. Toutefois l'engagement principal et général concerne l'édification d'une maison. Dans le cas particulier de Venise, souvent avant même la construction il fallait procéder à la bonification, à l'assainissement du terrain marécageux, notamment dans les zones périphériques. La construction d'une maison était indiquée comme possible, mais pas toujours reconnue comme obligatoire. La séparation entre propriété du sol et propriété des bâtiments était clairement établie[2]. En échange de la concession le preneur versera un cens souvent en nature et purement récognitif, mais parfois possédant une vraie valeur économique (voir à nouveau le cas de Constantinople). Des clauses multiples précisent les éventuels engagements collatéraux.

En général, le propriétaire conserve un droit de préemption, assorti d'une réduction sur le prix estimé, ou bien en cas de vente à un tiers il exige un pourcentage de la somme (progressivement fixé à 4 %), conditions appelées *quintello* et garde intacts ses droits de propriétaire du fonds (perception du cens[3]).

Plus rarement, le propriétaire garde le droit de récupérer le bien tel qu'il était au moment du contrat, quitte à détruire les améliorations apportées par le preneur.

1. A.S.V., Mensa Patriarcale, b. 9, *Beni a Costantinopoli*.

2. Sur ce sujet cf. *Le sol et l'immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (XIIe-XIXe siècle)*, O. Faron - É. Hubert éd., EFR, Roma, 1995.

3. Sur le *quintello* cf. E. Besta, « Il diritto e le leggi civili di Venezia fino al dogado di Enrico Dandolo », *Ateneo Veneto*, anno XXII, vol. 2, Venezia, 1900, p. 132-133. Son montant progressivement fixé à 4 % est confirmé dans les statuts d'Andrea Dandolo en 1346 qui donnent l'étymologie du mot *quintello* : c'est le quint du quint cf. *Novissimum statutorum ac venetarum legum volumen duabus in partibus divisus*, Venezia, 1729, *Liber sextus*, cap. IV, p. 86.

Un paiement peut être exigé au moment de l'établissement du contrat. À Rome c'est systématique, à Venise c'est beaucoup plus rare[1]. Le monastère de San Gregorio est le seul à en présenter de multiples exemples. La somme qu'il exige est soit forfaitaire soit de 12 deniers par pied de largeur du terrain. Les contrats précisent que cet argent sera dépensé pour l'église de San Gregorio. Ce monastère était le seul également à inclure une clause prévoyant des travaux de voirie d'utilité publique.

Les formules, les termes employés apparentent la transaction à un acte de vente, mais en réalité il apparaît clairement qu'il ne s'agit que d'une concession temporaire. Evidemment, la longue durée du contrat, vingt-neuf ans le plus souvent, et la possibilité de le renouveler le rapprochent d'une aliénation. De la même manière, les actes de rétrocession sont assimilés à des actes de rachat par le propriétaire du fonds. Les nouveaux statuts de 1242 assimileront les baux emphytéotiques aux aliénations[2].

D'ailleurs, une étude en parallèle des *promissiones* et *refutationes*, de la concession et de la rétrocession confirme cette longue durée. Elle permet de constater la bonne stabilité des habitants, preneurs à bail et bâtisseurs de la ville.

## Les *refutationes*

Parmi les fonds consultés, les actes de réfutation d'un contrat de *livello* au propriétaire ne se trouvent que dans celui de San Gregorio à deux exceptions près[3]. Dans les autres, il n'en est jamais question, aucun acte n'atteste ce désengagement du contrat, possibilité qui est pourtant documentée dans d'autres villes, comme Rome. Pour San Gregorio non plus, ces rétrocessions ne sont pas nombreuses (une quinzaine) et datées de la seconde moitié du XIIIe siècle entre 1255 et 1279, sauf un cas particulier de réfutation collective un siècle plus tard en 1384[4]. Très curieusement il n'est jamais fait mention ni de la raison de la réfutation, ni surtout d'argent, à deux seules exceptions près[5]. Pourtant, non seulement ce serait logique, mais de plus c'est ce qui est normalement exprimé dans les actes de ce type à Rome. En cas d'interruption du contrat, le propriétaire dédommageait le preneur du temps de jouissance du bien perdu, mais il compensait cette dépense par la possibilité de

1. Cf. É. Hubert, *Espace urbain...*, *op. cit.*, p. 303-309.

2. *Novissimum statutorum...*, *éd. cit.*

3. San Zaccaria ne conserve qu'un seul acte de rétrocession sur les centaines conservés : A.S.V., C.R.S., San Zaccaria, b. 9 pergg., 1284, 17 novembre, Rialto. San Lorenzo conserve une rétrocession partielle. Les frères Francesco et Marco Zane, qui tenaient à *livello* des boutiques appartenant au monastère situées à Rialto renoncent à *quattuor stationele* en échange d'une baisse de la redevance qui passe de 40 à 32 ducats : A.S.V., C.R.S., San Lorenzo, b. 1, Cod. C (1526), t. I, f. 158r-v et b. 12, *Proc. per li stabili di S.Giovanni di Rialto et hostaria della Simia*, n. 1, (1227-1494), 1462, 23 août, *Venetiis in Rivoalto in apotheca strazarie ser Joannis Saniben*.

4. A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 6, *tomus secundus membranarum*, p. II, 1386, 24 novembre, Venise.

5. *Ibid.*, b. 6, 1267, 28 février, Rialto ; 1279, 7 septembre, Rialto.

souscrire un nouveau contrat avec des conditions économiques plus avantageuses, notamment l'augmentation du prix réglé à la signature [1]. Les deux seuls actes mentionnant une somme d'argent payée par l'abbé à l'ancien preneur sont parmi les derniers actes du XIIIe siècle (1267 et 1279). À quelques années près, la rétrocession à San Zaccaria, présente elle aussi un enjeu pécuniaire clairement exprimé : le monastère offre au réfutant 8 livres de *grossi* et lui rend un engagement qu'il a signé de payer 50 livres de *piccoli* à la fin de sa vie. La formule utilisée dans les actes est pourtant la même que celle d'une rétrocession pour cause de vente faite à un acquéreur autre que l'établissement religieux propriétaire du fonds, et qui bien évidemment paye son achat, ou pour cause d'héritage.

Dans la majorité des cas de rétrocession on peut retrouver des actes antérieurs concernant le même fonds ainsi que le preneur à bail ou des membres de sa famille. En effet, très souvent le bail des fonds rendus avait été transmis par héritage. En témoignent les actes de *concessio* ou de *promissio* d'un parent du résiliateur ou les actes le mentionnant en tant que concessionnaire du bien dans l'énumération des confronts d'une autre propriété. La rétrocession touche par conséquent des fonds concédés depuis un certain nombre d'années déjà, elle n'exprime pas une instabilité marquée des preneurs. Par contre, quand la documentation conserve les traces d'une concession au preneur à bail résiliateur (un cas, en 1260), la réfutation intervient trois mois après, mais il s'agit d'une autre propriété, elle avait été concédée par l'abbé précédent, ce qui fait remonter l'acte au moins à cinq années auparavant et ne fait que confirmer la stabilité des habitants [2].

S'agissant souvent de concessions de terrains marécageux le preneur s'empresse de préciser si la terre est encore recouverte par l'eau, ou bien si elle a été élevée par ses soins. Cependant, aucun élément n'indique si cela affectait (ce qui semblerait fort probable), et dans quelle mesure, les conditions régissant la rétrocession, notamment le prix éventuellement payé au rétrocesseur tel qu'il est indiqué uniquement dans les derniers actes. L'état de la quinzaine de lots rétrocédés est variable. Un tiers est composé de boue recouverte par l'eau, un tiers est assaini, deux terrains sont bâtis et pour les derniers ce n'est pas précisé (probablement leur état est inchangé).

Une des clauses des contrats de bail indique que la rétrocession peut être requise à tout moment par l'établissement religieux en cas de nécessité. San Gregorio émet cette hypothèse notamment dans les actes concernant les fonds sur le Grand Canal à côté des maisons en pierre destinées à ses converses ou en tout cas proches du monastère, en vue d'une extension éventuelle de la communauté gravitant autour de San Gregorio [3]. Dans ce cas, le preneur à bail avait un mois de temps pour rendre le terrain après avoir enlevé sa maison en bois dont il pouvait disposer,

1. Cf. É. Hubert, *Espace..., éd. cit*, p. 309.
2. A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 5, 1259, 13, février, Rialto ; 1260, 26 mai, Rialto.
3. A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 5, 1221, 1228, 1229, 1230...

à moins que le monastère ne souhaitât l'acheter selon les modalités habituelles, prévues en cas de rachat.

## Un exemple d'échec de fidélisation des paroissiens

La situation est complexe, du fait de son croisement, dans le cas de Gionata Venier et de sa femme Gisla, tous les deux convers du monastère de San Zaccaria dans le premier quart du XIIIe siècle. Gionata est néanmoins preneur à bail de terrains de propriété du monastère de San Gregorio, situés dans la paroisse du même nom, son ancien lieu de résidence [1]. Visiblement, l'un des buts présumés du monastère lors de l'établissement de contrats de bail emphytéotique, peupler sa paroisse de fidèles attachés au monastère, n'a pas été atteint. Gionata et Gisla sont devenus convers d'un autre monastère bénédictin.

Pourtant, à Venise, parmi les établissements que nous avons étudiés, l'objectif d'obtenir la fidélité de paroissiens, ailleurs considéré comme généralisé, n'est affirmé que dans certains actes de San Gregorio [2]. D'ailleurs, l'un des deux contrats de bail emphytéotique de Gionata prévoyait l'obligation de participer à la vie religieuse auprès de l'église de San Gregorio [3]. Néanmoins, Gionata devenu convers de San Zaccaria coupe les liens avec le monastère de San Gregorio, vendant en l'espace de quelques années (1218, 1222) [4] ses propriétés dans la paroisse à deux acheteurs particuliers, avec l'accord de l'abbesse de San Zaccaria et de sa propre femme, qui renonce en sa faveur aux droits qu'elle détient sur les biens de son mari au titre de sa dot [5]. Par contre, il n'est pas fait mention du consentement du bailleur du fonds, pourtant indispensable. Il est probablement implicite. D'ailleurs son droit imprescriptible au *livello* et au *quintello* sur ce fonds est clairement rappelé [6].

Les héritiers de Guglielmo Foscolo, l'un des deux acheteurs, en la personne de sa veuve Michelda, qui habite désormais au monastère de Santa Maria delle Vergini, et de son fils Pietro, moine dans le même établissement, revendent en 1236 à l'abbé de San Gregorio la propriété que Guglielmo tenait à *livello* après l'avoir achetée à Gionata Venier [7]. Pour la seconde fois, la même possession est vendue par des preneurs à bail, qui non seulement ne restent pas dans la paroisse, mais,

1. A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 5, 1210, avril, Rialto, *concessio* ; b. 7, 1213, +++, *concessio*.

2. Il est à noter que même si deux églises paroissiales dépendent de San Zaccaria et de San Lorenzo, San Gregorio est le seul établissement étudié à s'identifier totalement avec une paroisse.

3. Notamment l'obligation de se rendre à l'église de San Gregorio pour écouter les offices et de faire les *obsequia* dus, A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 7, 1213, +++, *concessio*.

4. Respectivement en 1218 le lot concédé en 1210 et en 1222 celui de 1213.

5. À l'occasion de toute aliénation immobilière s'imposait la vérification de l'existence éventuelle de droits dotaux sur le bien.

6. A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 5, 1210, avril, Rialto, *concessio* de bail à Gionata ; 1218, 8 juillet, Rialto, quittance de Gisla et 1218, septembre, Rialto, *promissio* de garantie de Gionata, suite à la vente à Guglielmo Foscolo (1218, 24 juin) ; 1222, 22 juillet, Rialto, acte de vente à Achillese Vitale. *Ibid.*, b. 7, 1213, +++, *concessio* à Gionata.

7. *Ibid.*, b. 5, 1236, 13 juillet, Rialto. Santa Maria delle Vergini est une institution féminine, mais rattachée aux chanoines réguliers de San Marco de Mantoue et quelques frères y résidaient cf. A. Fabris,

qui plus est, en changent afin d'entrer dans un monastère qui n'est pas celui de San Gregorio, mais est situé à l'autre bout de la ville. Un lien de dévotion préférentiel avec le monastère bailleur n'existe pas ou du moins ne perdure pas. Michelda était d'ailleurs doublement liée à la paroisse et au monastère de San Gregorio, car en 1221, alors qu'elle était déjà mariée et que son mari venait d'acquérir la propriété de Gionata Venier, son propre père Giovanni, Copario *de confinio Sancti Gregorii*, lui avait fait don d'une terre, qu'il avait eu en concession par l'abbé, avec en plus une maison en bois, un four et d'autres constructions bâties par lui-même [1]. Un siècle plus tard, en 1336, c'est vraisemblablement son héritier direct, un certain Guglielmo Foscolo, qui renouvelle le bail pour la somme toujours inchangée de 20 sous sur cette terre (les confronts, voisins et dimensions sont les mêmes) sur laquelle existe toujours une maison. Ces deux derniers actes ne subsistent plus, mais leur contenu est décrit dans le *Catastico* rédigé au XVIIIe siècle par Scolari, qui déjà à l'époque n'avait pas pu consulter les originaux, mais des registres ; dans l'acte de *promissio* aurait été rappelé que la première concession remontait au 4 mai 1230 [2]. Donc un lien persiste entre la famille Foscolo et San Gregorio.

Par contre, une certaine désaffection de la famille Venier est peut-être également indiquée par un petit dossier concernant des actes relatifs à des biens sis à Chioggia entre 1172 et 1213, conservé par le monastère de San Lorenzo. Les acteurs de ces actes s'appellent Venier, notamment le prénom Gionata est cité plusieurs fois soit comme prénom des protagonistes soit comme leur patronymique. Le dossier s'ouvre par un acte de concession octroyé par l'abbé du monastère de Santa Trinità di Brondolo, dans le diocèse de Chioggia, à Gionata fils de Giovanni Venier de Chioggia Maggiore d'une terre inculte à planter pour en faire une vigne contre le paiement annuel d'un tiers du vin produit au bout de trois ans [3]. Entre autres représentants de la famille agissant dans ce dossier figure Giovanni fils de feu Gionata Venier de Chioggia Maggiore, habitant dans la paroisse de San Gregorio. En 1227, un Giovanni Venier dit de Roma *de confinio Sancti Gregorii* a par ailleurs fait un acte de donation au monastère de San Lorenzo, de tous ses biens meubles et immeubles, dont notamment ses propriétés, situées à Rialto et à San Gregorio,

« Vita comunitaria : i canonici regolari », *La Chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, F. Tonon éd., Venezia, 1988, p. 92-94.

1. *Ibid.*, b. 5, 1221, 22 juin, Rialto. Un acte daté 1197, décembre, Rialto est une *promissio* de Iohannes Cupario et Albrigeto Cupario. Les confronts ne sont pas les mêmes, mais en une vingtaine d'années d'urbanisation ils auraient pu être modifiés.

2. A.S.V., C.R.S., San Gregorio, *Catastico* (1760), f. 84r, 1334, 1 mai et f. 85r, 1336, 4 mai.

3. A.S.V., C.R.S., San Lorenzo, b. 16, *Proc. Vigne*, n. 5, (1172-1252), 1172, octobre, Chioggia. Le cens et les conditions sont ceux normalement prévus dans les *livelli* de vigne cf. E. Besta, *Il diritto...*, p. 135, à Rome il fallait attendre quatre ou cinq ans, et payer le quart de la production cf. É. Hubert, *Espace urbain...*, p. 134-135. Les documents jusqu'en 1199 sont édités in *San Lorenzo (853-1199)*, *cit.* Voir également *SS. Trinità e S. Michele Arcangelo di Brondolo*, vol. II *(800-1199)* et vol. III *(1200-1229)*, B. Lanfranchi-Strina éd., *Fonti per la storia di Venezia*, sez. II, Archivi ecclesiastici, Venezia, 1981-1987.

mais aussi à Chioggia [1]. Cette donation explique l'entrée des actes de Chioggia aux archives de San Lorenzo.

Cela pourrait signifier que des proches parents, Gionata et Giovanni, tout en résidant dans la paroisse du monastère de San Gregorio, possèdent des liens privilégiés avec d'autres monastères bénédictins. L'un choisit San Zaccaria comme lieu de résidence et l'autre San Lorenzo comme légataire, notamment de propriétés immobilières [2]. Dans un acte de concession octroyé par l'abbé de San Gregorio en 1216, un *Johannes de Roma* est cité parmi les confronts de la pièce de terrain marécageuse concédée, située à côté du marais du monastère de San Gregorio [3]. S'ils s'agit des mêmes personnes, la récente installation à San Gregorio en provenance de Chioggia, à l'extrémité méridionale de la lagune, pourrait contribuer à expliquer l'échec de cette nouvelle implantation pour la famille Venier. Mais ils ne sont pas les seuls, les obligations religieuses sont tout de même destinées par définition à de nouveaux habitants ; toutefois la majorité des autres preneurs à bail sont déjà dits de la paroisse même de San Gregorio ou des plus proches (San Vio, Sant'Agnese), ce qui n'exclut pas les origines les plus variées, parfois détaillées [4].

Une étude en parallèle des *promissiones* et *refutationes*, de la concession et de la rétrocession, permet de constater la bonne stabilité des habitants, preneurs à bail et bâtisseurs de la ville.

Si les propriétaires religieux ne se montrent pas plus charitables que les autres, un échec généralisé de la fidélisation des preneurs à bail n'est pas attesté par les sources. Nos exemples semblent plutôt des exceptions qui confirment la règle.

Ces cas illustrent cependant que l'engagement pris dans le domaine foncier n'entraîne pas forcément un lien de dévotion préférentiel. La ville se construit, mais les « hommes du monastère » demeurent indépendants.

1. A.S.V., C.R.S., San Lorenzo, cod. C, (1526), t. I, f. 153r-v et b. 12, *Proc. per li stabili di S.Giovanni di Rialto et hostaria della Simia*, n. 1, 1227, 5 septembre, Rialto.

2. A.S.V., C.R.S., San Lorenzo, b. 16, *Proc. Vigne*, n. 5, (1172-1252), les acteurs sont des parents d'un certain Gionata Venier, dont notamment, en 1213, Gionata Venier fils de feu Domenico de Gionata Venier *de confinio Sancti Gregorii*, qui pourrait être le preneur à bail de San Gregorio.

3. A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 5, 1216, mars, Rialto.

4. Par exemple, A.S.V., C.R.S., San Gregorio, b. 5, 1258, 11 juin, Rialto, concession à *Bonoviano qui fuit de Verona de confinio Sancti Gregorii*.

# Serments et pratiques juratoires à l'Université de Paris au Moyen Âge

*Laurent* Tournier

Les serments occupaient une place centrale à l'intérieur des corporations universitaires médiévales. Cela ne tient pas simplement aux milliers de personnes concernées et aux centaines de prestations de serment relevées dans les sources universitaires. Actes publics, quotidiens et ordinaires, prêtés individuellement ou collectivement, les serments cimentaient l'esprit de corps, assuraient la cohésion sociale de la communauté et donnaient à ceux qui le prêtaient la jouissance d'un grand nombre de privilèges.

En dépit de l'importance accordée par les historiens au serment universitaire, peu d'études spécifiques traitent du sujet [1]. Pourtant, les sources ne manquent pas, en particulier pour la corporation des maîtres et des étudiants parisiens pour laquelle nous disposons, d'une part, d'un large corpus de textes normatifs et, d'autre part, d'une série importante d'actes de la pratique [2].

L'abondance et la richesse des informations recueillies ont néanmoins imposé des limites à nos recherches, nous obligeant à considérer le serment uniquement sous son aspect institutionnel, autrement dit comme acte corporatif, et à privilégier une approche descriptive de l'état de la documentation.

Après une brève analyse des sources normatives, nous nous intéresserons aux prestations de serment sous l'angle de la pratique, avant de présenter quelques-unes des composantes du rituel juratoire.

1. Kibre P., « Academic Oaths at the University of Paris in the Middle Ages », *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, J. H. Mundy, R. W. Emery, B. N. Nelson éd., New York, 1955, p. 123-137 ; Roy L., « Les serments universitaires. Remarques sur l'Université de Caen au xv^e^ siècle », *Memini. Travaux et documents*, 2 (1998), p. 53-73.

2. Les sources utilisées sont toutes éditées. Voir *Chartularium Universitatis Parisiensis*, É. Châtelain et H. Denifle éd., 4 vol., Paris, 1889-1897 (désormais abrégé *CUP*, t. 1-4) ; *Auctarium chartularii Universitatis Parisiensis*, 6 vol., Paris, 1894-1964 : *Liber procuratorum nationis Anglicanae (1333-1466)*, É. Châtelain et H. Denifle éd., Paris, 1897-1899 (abrégé *ACUP*, t. 1-2) ; *Liber procuratorum nationis Anglicanae (1466-1492)*, Ch. Samaran et É. A. Van Moé éd., Paris, 1935 (*ACUP*, t. 3) ; *Liber procuratorum nationis Picardiae (1476-1484)*, Ch. Samaran et É. A. Van Moé éd., Paris, 1938 (*ACUP*, t. 4) ; *Liber procuratorum nationis Gallicanae (1443-1456)*, Ch. Samaran et É. A. Van Moé éd., Paris, 1942 (*ACUP*, t. 5) ; *Commentaires de la Faculté de Médecine de l'Université de Paris (1395-1516)*, E. Wickersheimer éd., Paris, 1915 (*CFM*) ; *La Faculté de Décret de l'Université de Paris au xv^e^ siècle*, M. Fournier et L. Dorez éd., 4 vol., Paris, 1895-1942, (*FDUP*, t. 1-3).

## Les sources normatives

Deux types de sources normatives universitaires nous renseignent sur les serments : les statuts et les formules juratoires.

Les statuts universitaires, en l'occurrence les statuts internes promulgués par l'Université elle-même ou par l'une de ses instances facultaires ou nationales, dans lesquels il est fait état du serment, sont nombreux et variés. À défaut d'en dresser la liste, ce qui reviendrait à énumérer l'essentiel de la production statutaire, relevons simplement que le serment y a surtout une valeur assertoire. Les statuts désignent la ou les personne(s) ayant, sous serment, à faire appliquer ou à respecter les décisions statutaires. L'acte déclaratif est généralement consigné à la troisième personne du singulier ou du pluriel selon le nombre d'individus concernés. À côté de ces textes réglementaires, nous disposons aussi de statuts sur les serments qui, dans leur forme, se distinguent des premiers en ce sens où leur objet touche précisément au serment dont ils détaillent le contenu, et se rapprochent des formules juratoires dans l'énoncé de l'acte déclaratif qui est à la deuxième personne du pluriel [1].

Les formules juratoires sont les textes des serments proprement dits, parfois désignés dans les sources de la pratique par le terme *jusjuranda*. Les serments y sont essentiellement définis par leur valeur promissoire en étant conjugués au futur. L'acte déclaratif est traduit par le recours à la deuxième personne du pluriel : *jurabitis quod*. Ces formules redisent pour les différentes catégories d'universitaires visées par les statuts les obligations auxquelles elles doivent souscrire. Plus ou moins développées et détaillées, elles peuvent se limiter à un seul article, dont la formulation est assez générale, ou au contraire contenir des dizaines de clauses. Plusieurs formules juratoires sont parvenues jusqu'à nous concernant les principaux administrateurs, officiers, maîtres et gradués de la Faculté des arts ou de l'une des quatre Nations [2] (XIIIe - première moitié du XIVe siècle), de la Faculté de théologie (1385-1387 [3]), et de la Faculté de décret (1340-1380, XVe siècle [4]).

Qu'il s'agisse des textes statutaires ou des formules juratoires proprement dites, ces documents sont principalement retranscrits sur les cartulaires universitaires, facultaires et nationaux qui contenaient l'essentiel des privilèges pontificaux et royaux ainsi que des statuts généraux et spécifiques à chaque Faculté et Nation [5]. Rappelons l'existence, parmi les cartulaires nationaux, du Livre de la Nation d'An-

1. Parmi ces actes, citons le statut sur les serments des licenciables de la Nation de France, du 30 juin 1341 (*CUP*, t. 1, nº 1054), le statut sur les serments des licenciés en médecine, du 12 novembre 1331 (*CUP*, t. 2, nº 937), et le statut sur les serments des bacheliers se présentant à la licence en médecine, datant du 20 janvier 1332 (*CUP*, t. 2, nº 940).

2. *CUP*, t. 1, nº 501, p. 586-587 ; *CUP*, t. 2, nº 1185, p. 672-686.

3. *CUP*, t. 2, nº 1190, p. 705-707.

4. *FDUP*, t. 1, p. 77-130.

5. Verger J. et Vulliez Ch., « Cartulaires universitaires français », *Les cartulaires. Actes de la Table ronde organisée par l'École nationale des chartes et le G.D.R. 121 du CNRS (Paris, 5-7 décembre 1991)*, Paris, 1993, p. 423-449.

gleterre ou d'Allemagne[1] conservé en deux exemplaires (BNF, nv acq. lat. 535 en parchemin, et son équivalant papier conservé aux archives de la Sorbonne : *AUP*, Reg. 100) ; du Livre de la Nation française[2] (BNF, nv acq. lat. 2060) ; du Livre de la Nation normande[3] dit aussi *Codex Harcurianus* ou *Cartulaire du Collège d'Harcourt* (BM Chartres, ms. 595). Ces cartulaires nationaux semblent avoir été composés ou compilés dans les années 50/60 du XIVe siècle[4]. Parmi les cartulaires facultaires, nous possédons celui de la Faculté de décret, en deux exemplaires (BNF, nv. acq. lat. 937 et les mss 1121 et 1123 de l'Arsenal). Un livre de la Faculté de médecine, contenant statuts et serments, dont l'existence est attestée dans un acte du 25 novembre 1357, semble perdu[5]. Relevons aussi le Livre dit « du Recteur » (Londres, British Library, ms. add. 17304) probablement rédigé au cours du XIVe siècle[6], et celui, sur vélin, du chancelier de Sainte-Geneviève (cote 3056), renfermant des serments datant probablement de la première moitié du XIVe siècle[7].

Une place particulière doit être faite à l'un des registres des délibérations de la Nation anglo-allemande, aujourd'hui à la bibliothèque de la Sorbonne (*AUP*), à savoir le registre 3 (1347-1365) qui renferme aux folios 56 à 59 une liste de formules juratoires inscrite à la suite des délibérations tenues en 1365[8].

S'il est acquis que l'élaboration des formules juratoires est étroitement liée aux statuts, comment se présentent-elles ? Notre réponse, nuancée faute d'une comparaison systématique de la totalité des statuts et des serments, laisse apparaître qu'en fonction des instances et des catégories d'universitaires concernées, tout ou partie des dispositions statutaires ont été reprises, et que plusieurs formules juratoires ont connu des modifications dans le temps. L'exemple des formules des bacheliers candidats à la maîtrise ès-arts, notamment inscrites sur le registre des délibéra-

1. Étudié par É. Châtelain, « Le livre ou Cartulaire de la nation d'Angleterre et d'Allemagne dans l'ancienne Université de Paris », *Mémoires de la Société historique de Paris et de l'Île-de-France*, 18 (1891), p. 73-100.

2. Étudié par H. Omont, « Le Livre ou Cartulaire de la nation de France de l'Université de Paris », *Mémoires de la Société historique de Paris et de l'Île-de-France*, 41 (1914), p. 1-30.

3. Analysé par H. Omont, « Le Livre ou Cartulaire de la nation de Normandie de l'Université de Paris », *Mélanges, Documents publiés et annotés... la Société de l'histoire de Normandie*, 8e série, Rouen-Paris, 1917, p. 1-114.

4. Vulliez C., « Textes statutaires et autres sources institutionnelles émanés de la Faculté des arts de Paris : esquisse d'un bilan », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris-Oxford, XIIIe-XVe siècles)*, O. Weijers et L. Holtz éd., Brepols, 1997, p. 76. La décision de constituer le Livre de la Nation anglo-germanique fut prise en assemblée le 22 juillet 1356 (*ACUP*, t. 1, col. 200).

5. *CUP*, t. 3, nº 1235, p. 47. Il existe deux recueils de pièces de procédure, l'un conservé aux AN, MM 266 (XVIIe siècle), et sa copie conservée à la bibliothèque de la Faculté de médecine de Paris, ms. 575 (XVIIe siècle).

6. Vulliez C., « Textes statutaires... », art. cit., p. 75.

7. D'après O. Weijers, « Les règles d'examen dans les universités médiévales », *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Maarten J.F.M. Hoenen, J. H. Josef Schneider, Georg Wieland éd., Leiden-New York-Köln, 1995, p. 205.

8. Voir *CUP*, t. 1, nº 1185, art. 1, 2, 3 (fol. 56), 4 (fol. 56b), 5, 7 (fol. 57), 16 (fol. 57b), 17, 22 (fol. 58), 12, 13 (fol. 58b).

tions de la Nation d'Angleterre (*AUP*, reg. 3, fol. 57b), est significatif[1]. Parmi les 14 articles, le premier reprend dans son intégralité les formules juratoires des *incipientes* des années 1280 environ[2], qui elles-mêmes empruntes à des prescriptions statutaires antérieures, notamment de 1252[3]. Le sixième fait référence à un statut sur les modalités de convocation du doyen de la Faculté de théologie par le recteur du 20 avril 1341[4]. Le neuvième renvoie explicitement à un acte de la Faculté des arts contre l'Occamisme du 25 septembre 1339[5]. Les formules de serment relatives aux examinateurs de Sainte-Geneviève pour la licence ès-arts, retranscrites sur le même cartulaire, fol. 58b[6], sont la compilation des serments de 1288[7], auxquels furent ajoutés deux articles d'un règlement du 16 mars 1338[8]. Ainsi, les serments ne sont pas restés figés tout au long du Moyen Âge, et ont été adaptés au gré de la production de nouveaux statuts ou de la réforme de ces derniers. Par exemple, la réforme du cardinal légat Guillaume d'Estouteville, de juin 1452, abrogea plusieurs clauses juratoires des candidats à la maîtrise ès-arts[9].

Quelques formules juratoires échappent à cette évolution, tel le serment du recteur, retranscrit sur le cartulaire de la Nation anglo-germanique (*AUP*, reg. 100 (94), p. 55), composé d'un unique article l'obligeant à exercer fidèlement son office en l'honneur et au profit de l'Université et de la Faculté des Arts[10]. Bien que le serment soit figé dans sa formulation, et qu'aucune mention ne soit faite des statuts promulgués antérieurement, il n'en reste pas moins que le recteur, dans l'exercice de ses fonctions, devait tenir compte et appliquer les statuts dont il était le principal destinataire ou le garant. Il en est de même de deux formules juratoires des maîtres, au contenu identique mais prêtées à des moments différents bien déterminés[11], qui ne font référence à aucun des nombreux règlements les intéressant directement[12].

Le fait que les statuts soient ou non repris dans les *jusjuranda* n'altère en rien la portée des serments, car une clause, assez générale dans son énoncé et présente dans pratiquement toutes les formules, justifie de faire l'économie de prescriptions détaillées. Il s'agit de l'article où il est dit, de façon sensiblement identique,

1. *CUP*, t. 2, nº 1185, art. 16, p. 680-681.
2. *CUP*, t. 1, nº 501, p. 586-587.
3. *CUP*, t. 1, nº 202, p. 230-232.
4. *CUP*, t. 2, nº 1051.
5. *CUP*, t. 2, nº 1023.
6. *CUP*, t. 2, nº 1185, art. 12.
7. *CUP*, t. 2, nº 545, p. 18-19.
8. *CUP*, t. 2, nº 1012, p. 474-475.
9. *CUP*, t. 4, nº 2690, p. 732-733.
10. *CUP*, t. 2, nº 1185, art. 20.
11. *CUP*, t. 2, nº 1185, art. 19 et 26.
12. Tels ce statut du 20 mai 1335 de la Nation de France sur la régence où il est précisé qu'en cas de reprise de la régence les maîtres auront à jurer de lire au moins un mois (*CUP*, t. 2, nº 989), ce statut de la Faculté des arts sur le vêtement des maîtres du 27 septembre 1339 (*CUP*, t. 2, nº 1024), ou encore celui de l'Université, du 3 février 1362, relatif aux vêtements à porter dans les assemblées de la corporation (*CUP*, t. 3, nº 1258).

d'observer fidèlement les statuts, droits, libertés, habitudes et coutumes de l'Université et/ou de la Faculté et de la Nation. Son champ d'application, qui déborde largement les seules obligations statutaires propres à chaque catégorie d'universitaires, garantissait l'assujettissement des membres jurés. On le voit bien à travers un exemple du 7 janvier 1332 où la Faculté de médecine, en conflit avec le chancelier de Notre-Dame, imposa une contribution financière exceptionnelle à ses maîtres et bacheliers au motif que :

> quia quilibet juravit, pro posse suo fideliter observare honorem, ordinationes, statuta, consuetudines facultatis, secundum quod cavetur in primo articulo jurato a quolibet, antequam cursus suos in predicta facultate incipiat sed omnes illi jurati qui pro posse suo non resistent cancellario in licentia data Guydoni et Alfoncio non observabunt predicta, quia quilibet predictam licentiam habere debet esse contra honorem, ordinationes, statuta et consuetudines ; ordinate autem resistere cancellario jurati in predicta facultate non possunt sine pecunia : ergo quilibet juratus tenetur solvere pecuniam, nisi velit incurrere perjurium [1].

De même, en 1369, la Nation anglo-allemande rappela l'obligation faite aux nouveaux maîtres de verser un franc pour leur *jucundo introitum*, *quod juraverunt servare consuetudines nacionis, quarum ista est una* [2].

## Les prestations de serments : la pratique

Les statuts et les formules juratoires, de par leur nature, ne rendent pas compte du vécu. Cette lacune est heureusement comblée grâce aux actes de la pratique. En effet, les registres des délibérations des Facultés et des Nations permettent d'appréhender les prestations de serment au quotidien, et de répondre à des questions simples : qui jurait ? À qui jurait-on ? Que jurait-on ? Quand jurait-on ? Avant de répondre, remarquons que toutes les prestations de serment accompagnant les actes universitaires n'ont pas été régulièrement consignées par les doyens et les procureurs qui se sont succédé à la tête des Facultés et des Nations, ce qui ne doit pas être interprété comme un manquement de la part des intéressés. Par ailleurs, plusieurs expressions, qui mériteraient d'être analysées pour elles-mêmes, désignent l'acte de jurer : *dare fidem* [3], *sacramentum* [4], *tenere per fidem* [5], *juramentum prestitere in verbo sacerdotis* [6].

Les prestations de serment relevées dans les actes de la pratique intéressent un large éventail d'universitaires.

1. *CUP*, t. 2, nº 938, p. 391-392.
2. *ACUP*, t. 1, col. 333.
3. *CUP*, t. 1, nº 202, p. 230.
4. *CUP*, t. 1, nº 363, p. 412.
5. *CUP*, t. 1, nº 452, p. 516.
6. *CUP*, t. 2, nº 776, p. 228.

Tous les administrateurs et officiers de l'Université et de ses composantes juraient : recteurs [1] ; doyens des Facultés supérieures [2] ; procureurs des Nations [3] ; receveurs [4], bedeaux et sous-bedeaux [5], chapelains [6] des Facultés et des Nations ; les intrants du recteur [7], des procureurs [8], des receveurs [9], du vice-doyen de la Faculté de théologie [10] et des examinateurs [11] ; les nonces s'occupant de maintenir le contact des écoliers avec leurs familles et du transport d'argent et de biens [12], et les *nuntii* chargés de porter les *rotuli* universitaires en cour romaine [13] ; personnages auxquels l'on peut associer les *inrotulatores* [14] - qui s'occupaient d'inscrire le nom des universitaires -, et parfois les receveurs spécialement désignés pour récolter des fonds spéciaux [15] ; les réformateurs [16] dont l'activité était de veiller à la bonne gestion des pédagogies et des collèges séculiers ; les bedeaux et sous-bedeaux personnels des maîtres, notamment de la Faculté de décret [17] ; les notaires publiques [18] et les procureurs [19] de l'Université ; les ambassadeurs [20] ; enfin tout le personnel universitaire rattaché au Châtelet de Paris, au Parlement, et à la cour du conservateur des privilèges apostoliques : procureurs [21], notaires [22], scribes [23], scelleurs [24].

Enseignants et étudiants étaient aussi soumis au serment. Parmi les premiers, non seulement les maîtres, en qualité de régents et d'examinateur [25], mais aussi les *legentes de mane* de la Faculté de droit canon [26]. Parmi les seconds, seuls les étudiants sur le point d'acquérir un grade juraient : déterminants ou bacheliers [27],

1. *ACUP*, t. 2, col. 170 ; *ACUP*, t. 4, col. 115 ; *ACUP*, t. 5, col. 355.
2. *FDUP*, t. 1, p. 127, 233, 349, 378, *passim* ; *CFM*, p. 1, 7, 11, 13, 17, 21, *passim*.
3. *ACUP*, t. 4, col. 74, 99, 140, 169 ; *ACUP*, t. 5, col. 37, 67, 356, 371, 448, *passim*.
4. *ACUP*, t. 1, col. 289, 276, 298, 386, *passim* ; *ACUP*, t. 5, col. 237.
5. *ACUP*, t. 1, col. 287, 316 ; *CFM*, p. 45 ; *FDUP*, t. 1, p. 185, 217, 235, 253, 268, *passim*.
6. *ACUP*, t. 5, col. 238.
7. *ACUP*, t. 4, col. 7-10, 59-60, 79, 115, *passim* ; *ACUP*, t. 5, col. 350, 389, 417, 455.
8. *ACUP*, t. 4, col. 1, 12, 15, 21, *passim*.
9. *ACUP*, t. 4, col. 75, 258 ; *FDUP*, t. 1, p. 378
10. *CUP*, t. 2, nº 1494, p. 333.
11. *ACUP*, t. 4, col. 93.
12. *ACUP*, t. 4, col. 20, 68-69 ; *ACUP*, t. 5, col. 9, 26, 211.
13. *ACUP*, t. 1, col. 465, 654 ; *ACUP*, t. 3, col. 474 ; *CFM*, p. 61 ; *FDUP*, t. 1, p. 368.
14. *ACUP*, t. 1, col. 271, 322, 371-372, 542.
15. *ACUP*, t. 4, col. 26.
16. *CUP*, t. 2, nº 871 ; *ACUP*, t. 4, col. 160-161, 383 ;
17. *FDUP*, t. 1, p. 128, 144, 185, 218.
18. *CUP*, t. 2, nº 734 ; *ACUP*, t. 3, col. 429, 456 ; *ACUP*, t. 4, col. 219.
19. *ACUP*, t. 4, col. 361.
20. *ACUP*, t. 2, col. 810, 815, 878 ; *ACUP*, t. 4, col. 145 ; *ACUP*, t. 5, col. 552.
21. *ACUP*, t. 5, col. 412.
22. *ACUP*, t. 4, col. 116, 219.
23. *ACUP*, t. 4, col. 116.
24. *ACUP*, t. 1, 64.
25. *ACUP*, t. 1, col. 443 ; *ACUP*, t. 5, col. 20-22, 289, 309 ; *CFM*, p. 3, 4.
26. *FDUP*, t. 1, p. 185, 255.
27. *ACUP*, t. 1, col. 279-280, 486-487 ; *ACUP*, t. 5, col. 308 ; *ACUP*, t. 3, col. 456 ; *ACUP*, t. 4, col. 118-119 ; *FDUP*, t. 1, p. 236, 237, 241.

licenciables [1], doctorants [2]. À la différence de l'Université de Caen, il n'y avait pas à Paris de serment d'incorporation auquel chaque nouvel écolier était astreint à son arrivée [3]. Les étudiants juraient pour la première fois à l'occasion de la déterminance, et pour ce faire, devaient être âgés d'au moins 14 ans [4].

Rappelons enfin pour être complet la prestation de serment du prévôt de Paris, en qualité de conservateur des privilèges royaux [5] ; des évêques de Senlis, Meaux ou Beauvais, en tant que conservateur des privilèges apostoliques [6] ; du sous-chancelier [7] et chancelier [8] de Sainte-Geneviève ; des artisans du livre [9] (libraires, parcheminiers, stationnaires) ; des professionnels des métiers de la santé [10] (apothicaires, herboristes). Le chancelier de Notre-Dame, qui était aussi le chancelier de l'Université, prêtait serment au chapitre [11].

Ce tour d'horizon atteste qu'aucune personne, quel que soit son statut social ou sa fonction au sein de la corporation, n'échappe à la prestation du serment, même si, dans les faits, quelques-unes s'y dérobèrent consciemment ou involontairement, ou obtinrent une dispense. En 1355, un dénommé Jean de Olomuncz, récemment licencié, justifiant son ignorance, présenta ses excuses à la Nation pour n'avoir pas prêté serment au procureur [12]. En 1377, le déterminant Petrus Prutenus, pour une raison inconnue, *noluit jurare* [13]. La même année, la Faculté des arts délibéra sur le fait de savoir si Pierre de *Duroforti*, nouveau docteur en théologie, devait jurer comme les autres maîtres en raison de sa parenté avec le pape Grégoire XI [14]. Le 21 avril 1392, jour où la Nation anglo-allemande était notamment réunie pour l'audition des serments des bacheliers, quelques maîtres demandèrent à ce que leurs élèves absents obtinssent un sursis de trois jours [15].

Individuelle ou collective, la prestation de serment restait un acte et un engagement personnels. Comme il est écrit à propos de trois bacheliers en médecine, *iidem bachalarii consentientes et volentes insimul, et quelibet eorum in solidum, ex unanimi consensu juraverunt et bona fide promiserunt* [16]. De même, dans un procès-verbal établi le 28 mars 1432, il est précisé au sujet des 27 candidats à la licence : *Tunc, idem magister Simon de Lucemburgo, omnesque alii et singuli, sigillatim et*

1. *ACUP*, t. 1, col. 281, 284, 297, 330 ; *FDUP*, t. 1, p. 187.
2. *FDUP*, t. 1, p. 143, 144.
3. Roy L., « Les serments universitaires... », art. cit., p. 56-58.
4. *CUP*, t. 2, nº 1185, art. 4, p. 673.
5. *ACUP*, t. 1, col. 134, 296 ; *ACUP*, t. 3, col. 422-423 ; *ACUP*, t. 4, col. 204.
6. *ACUP*, t. 5, col. 688 (serment du vice-gérant).
7. *ACUP*, t. 1, col. 351, 637 ; *ACUP*, t. 4, col. 103.
8. *ACUP*, t. 1, col. 637 ; *ACUP*, t. 2, col. 663 ; *ACUP*, t. 5, col. 174.
9. *CUP*, t. 2, nº 733 ; *ACUP*, t. 4, col. 10, 67 ; *ACUP*, t. 5, col. 414.
10. *CFM*, p. 123.
11. *ACUP*, t. 4, col. 372.
12. *ACUP*, t. 1, col. 179. Même cas col. 776, 885.
13. *ACUP*, t. 1, col. 512.
14. *ACUP*, t. 1, col. 528-529.
15. *ACUP*, t. 1, col. 659-660.
16. *CUP*, t. 2, nº 1396, p. 217.

*successive, statuta superius inserta [...], juraverunt et promiserent, et eorum quilibet juravit et promisit* [1]. L'intervention de co-jureurs n'autorisait pas le principal intéressé à se soustraire à ses obligations. Le 2 février 1416, le décrétiste Pierre Joseph s'engagea sous la foi du serment au nom d'Henri de Mousson pour l'admission au doctorat, avant que ce dernier ne jure personnellement le 9 avril [2].

La prestation de serment se déroulait toujours en présence d'un juratraire [3], en la personne des doyens des Facultés supérieures et des procureurs des Nations et des recteurs. Quelques-uns d'entre eux, outre les serments de leur successeur, des officiers, des gradués et des nouveaux maîtres, étaient le juratraire d'autres catégories d'universitaires ou de membres jurés de la corporation. Le procureur de la Nation française pouvait être le juratraire du recteur quand ce dernier participait, en qualité d'intrant, à l'élection de son successeur pour départager un vote [4]. Ce rôle particulier s'expliquant sûrement par la prééminence dont bénéficiait la Nation au sein de la Faculté des arts. Les nouveaux maîtres ès-arts juraient à leur procureur respectif ainsi qu'au recteur, en qualité de représentant de la Faculté des arts [5]. Ce dernier, en tant que « chef » de l'Université, était le destinataire des serments du prévôt de Paris [6] et des professionnels du livre [7]. Herboristes et apothicaires juraient *in manibus* du doyen de la Faculté de médecine [8]. À travers cette liste des juratraires, il faut surtout voir dans la prestation de serment la marque d'appartenance à chacune des composantes institutionnelles de la corporation sous l'autorité desquelles était placé chaque universitaire. En 1357, alors que les Nations de Picardie et d'Angleterre étaient en désaccord sur leurs frontières territoriales, un bachelier, dont l'appartenance nationale était litigieuse, dut jurer à chacun des deux procureurs [9].

Le serment était en principe toujours public. Il se déroulait en face de l'Université réunie au grand complet, ou plus ordinairement en présence du corps national ou facultaire, c'est-à-dire dans le cadre d'une assemblée (*congregatio*) des maîtres [10]. Deux étudiants, ayant juré leur état de pauvreté au seul procureur de la Nation anglo-germanique, furent obligés de renouveler ce serment en présence du collège [11]. Certes, il existe des exceptions, comme ce bachelier de la même Nation autorisé par l'assemblée des maîtres à jurer au domicile du procureur parce qu'il se

1. *FDUP*, t. 1, p. 382.
2. *FDUP*, t. 1, p. 143-144.
3. Il est souvent dit qu'untel *juravit manibus* d'un officier.
4. *ACUP*, t. 5, col. 389. Le 16 décembre 1482, le procureur de la Nation picarde s'arrogea le rôle de juratraire du nouveau recteur, *ACUP*, t. 4, col. 392.
5. *CUP*, t. 2, nº 1185, art. 1, 6, 16 ; *ACUP*, t. 1, col. 660 ; *ACUP*, t. 4, col. 119.
6. *ACUP*, t. 5, col. 183.
7. *CUP*, t. 2, nº 733 ; *ACUP*, t. 4, col. 10.
8. *CFM*, p. 165-166.
9. *ACUP*, t. 1, col. 220.
10. *In facie nationis* (*ACUP*, t. 5, col. 205) ; *in facie Universitatis* (*ACUP*, t. 4, col. 67) ; *coram facultate* (*ACUP*, t. 4, col. 115).
11. *ACUP*, t. 1, col. 395.

faisait tard, autrement dit parce que l'assemblée était dissoute [1]. Les maîtres, simple témoins, n'intervenaient pas pendant la cérémonie, mais ils exerçaient un véritable contrôle dans la mesure où l'acte même de jurer était soumis à leur acceptation préalable [2]. À propos d'une prestation de serment des examinateurs des déterminants, il est écrit : *nacio procuratori dedit potestatem audiendi juramentum tercii examinatoris* [3]. L'assemblée pouvait refuser à un individu de prêter serment. Le 19 mars 1478, la Nation de Picardie accepta la prestation de serment d'un seul des deux nouveaux notaires à la cour du conservateur des privilèges apostoliques [4]. En 1369, à la demande de quelques maîtres, le recteur annula la prestation de serment des bacheliers [5]. L'assemblée était seule habilitée à accorder des dérogations : le 26 novembre 1370, le maître ès arts Henri de Hesse demanda à la Nation une dispense de serment pour la déterminance pour deux de ses étudiants [6]. Lorsqu'un universitaire avait omis de prêter serment, il s'adressait à l'assemblée pour être excusé de ce manquement, tel le maître ès-arts Paul de Fribourg le 23 septembre 1404 pour l'omission de son serment [7]. De même, le 23 juin 1481, la Nation accepta le serment du nouveau maître Henri de Beca bien que celui-ci eût donné son cours inaugural (*incipere*) sans avoir juré et en ayant produit un faux document attestant de sa nouvelle qualité [8]. On ne doit pas s'étonner outre mesure de ce contrôle. Tout acte corporatif, quel qu'il soit, était soumis à l'autorité de l'assemblée qui disposait du pouvoir décisionnel.

Nombreuses, les prestations de serment n'intervenaient pas n'importe quand. Le temps du serment rythmait chaque étape de la vie universitaire. Il était celui de la corporation.

La majorité des officiers prêtaient serment lors de leur entrée en fonction. Cette prestation intervenait aussitôt après leur élection et juste avant la réception des biens symbolisant l'autorité que leur conférait leur nouveau statut [9]. D'après une description détaillée de la nomination du procureur de la Nation picarde, celui-ci, après avoir été choisi par les intrants, acceptait la charge par un discours. Soulignant son incompétence, il remerciait, en se signant de la croix, le Père, le Fils et le Saint-Esprit de l'avoir choisi, puis prêtait serment dans les mains de son prédécesseur. Les biens de sa charge lui étaient alors remis [10]. Dans la pratique, le serment pouvait être différé de quelques jours. Le 27 octobre 1370, alors que la Nation anglo-allemande avait prévu, dans son ordre du jour, d'entendre les ser-

1. *ACUP*, t. 1, col. 653.
2. On trouve parfois la mention : *placuit omnibus magistris quod ipsi jurarent* (*ACUP*, t. 1, col. 542).
3. *ACUP*, t. 1, col. 420.
4. *ACUP*, t. 4, col. 116.
5. *ACUP*, t. 1, col. 332.
6. *ACUP*, t. 1, col. 375.
7. *ACUP*, t. 1, col. 885.
8. *ACUP*, t. 4, col. 306.
9. *CFM*, p. 1 ; *ACUP*, t. 4, col. 115, 237 ; *ACUP*, t. 5, col. 209, 186.
10. *ACUP*, t. 4, col. 169.

ments des *inrotulatores*, celui-ci fut reporter au lendemain [1]. Élu le 8 novembre 1431, le doyen de la Faculté de décret, Guillaume de Conty, ne prêta serment que le 22 novembre, en même temps que le receveur, élu ce jour [2]. Dans tous les cas, les empêchements avaient été jugés valables par l'assemblée des maîtres. Les enseignants, dans l'exercice de leur fonction académique, prêtaient aussi serment lors de leur entrée en fonction : lors de leur admission dans le corps professoral, puis au cours de leur carrière, en début d'année scolaire [3], ou lorsqu'ils reprenaient la régence après une période d'interruption [4]. Ajoutons, parmi les serments tenant lieu d'investiture, ceux prêtés par les universitaires pourvus d'une chapellenie à la collation de la corporation [5].

Tout au long de leur *cursus*, les étudiants de la Faculté des arts et des Facultés supérieures passaient différents examens : le baccalauréat et la licence auxquels s'ajoute la cérémonie d'admission dans le corps professoral, c'est-à-dire la maîtrise ou le doctorat. En plus des examens proprement dits, ces épreuves s'accompagnaient de gestes et de rites [6], parmi lesquels la prestation de serment tient une place de choix. Tenant lieu de véritable rite de passage, les serments s'accumulaient. Pour le baccalauréat en médecine, un serment était d'abord prêté par chacun des quatre examinateurs choisis parmi les maîtres régents et non régents [7]. Les candidats-bacheliers s'exécutaient avant l'examen *generale* qui suivait la *probatio temporis*, puis à l'issue de l'examen *in camera* qui se déroulait devant le jury [8]. À la Faculté des arts, l'épreuve donnait lieu à trois prestations : à celle des intrants des examinateurs [9], des examinateurs eux-mêmes [10] et des déterminants, autrement dit des écoliers admis à déterminer [11]. La licence nécessitait autant de prestations : à la Faculté de décret, les aspirants prêtaient serment à deux reprises : le jour d'ouverture et de clôture de l'examen, c'est-à-dire avant la collation de la licence par le chancelier de Notre-Dame [12]. Les candidats à la licence en médecine, après avoir prouvé un temps d'études suffisant, étaient admis à l'examen *particulare*, à l'issue duquel ils prêtaient serment. Ils choisissaient ensuite le maître sous lequel ils faisaient leur *inceptio* [13]. Si la prestation du serment sanctionnait chacune des

1. *ACUP*, t. 1, col. 371-372.
2. *FDUP*, t. 1, p. 378.
3. *ACUP*, t. 1, col. 368 ; *FDUP*, t. 1, p. 238, 243, 269.
4. *FDUP*, t. 1, p. 217 ; t. 2, p. 435.
5. *ACUP*, t. 4, col. 67.
6. Verger J., « *Examen privatum, examen publicum*. Aux origines médiévales de la thèse », *Mélanges de la bibliothèque de la Sorbone. Éléments pour une histoire de la thèse*, 12, textes réunis par Claude Jolly et Bruno Neveu, Paris, 1982, p. 40-41.
7. *CFM*, p. 23, 25, 34.
8. *CFM*, p. 64, 99-100, 112, 120.
9. *ACUP*, t. 4, col.
10. *ACUP*, t. 3, col. 407, 432 ; *ACUP*, t. 4, col. 268.
11. *ACUP*, t. 1, col. 279, 486 ; *ACUP*, t. 2, col. 7, 8, 51 ; *ACUP*, t. 5, col. 29.
12. *FDUP*, t. 1, p. 381-382 ; t. 2, p. 15.
13. *CFM*, p. 63, 112.

phases successives des épreuves, les actes de la pratique révèlent là encore quelques irrégularités. En 1376, un étudiant praguois prêta serment le même jour pour le baccalauréat et la licence [1].

Le troisième moment propice à la prestation de serment intervenait à chaque promulgation de statuts. Plusieurs documents réglementaires signalent, en plus des signes usuels de validation, la mention : *statuimus aut juravimus* [2]. Le 8 janvier 1452, les chapelain, receveur et examinateurs nouvellement élus jurèrent de se conformer aux *ordinationes* prises trois jours avant par la Nation de France [3].

Les serments ne manquent pas dans les actes de la pratique. Mais les doyens et procureurs, à qui incombait la rédaction des comptes rendus des délibérations, se sont le plus souvent contentés de formules modèles renvoyant au statut ou à la formule juratoire appropriée à chaque catégorie d'universitaire visée [4]. Que sont réellement ces *juramenta consueta* ou *juramenta solita* si souvent cités ?

Il s'agit des formules juratoires retranscrites sur les cartulaires des Facultés et des Nations. Il est souvent fait état d'un livre des serments et des statuts [5]. Le 7 mai 1376, un étudiant prêta son serment de pauvreté, non pas en présence de la Nation, mais au domicile du procureur, parce que le livre contenant les serments manquait [6]. Un correctif doit néanmoins être apporté à notre affirmation. En effet, il n'est pas sûr que les formules soient exactement identiques à celles que nous pouvons lire aujourd'hui, car au cours des années qui ont suivi leur transcription sur les cartulaires, elles ont continué à être modifiées et actualisées. Le 6 décembre 1368, il est explicitement écrit que les *inrotulatores* jurèrent les serments *que in libro rubeo nacionis sunt noviter conscripta ante articulos antiquitus jurari consuetos* [7]. Le 4 mars 1381, la Nation anglo-allemande décida de ne plus obliger les déterminants à jurer les quatre derniers articles contenus dans les formules juratoires habituelles [8], mais simplement à les *hortari*. Le 28 septembre 1415, au terme d'une réforme interdisant le renouvellement de la charge de receveur, il fut demandé d'ajouter les décisions prises aux serments contenus sur le livre de la Nation [9]. Le 12 mars 1397, la Nation anglo-allemande fixa par écrit les formules juratoires des gradués récla-

1. *ACUP*, t. 1, col. 500 : *juravit juramenta solita pro utroque graduum.*
2. *CUP*, t. 1, nº 461, p. 531 ;*CUP*, t. 2, nº 570, p. 46.
3. *ACUP*, t. 5, col. 463-465.
4. Dans les registres, les serments sous souvent consignés sous la forme : *juravit juramenta consueta inceptutorum in artibus* (*ACUP*, t. 1, col. 279) ; *juravit juramenta consueta determinantium* (*ibid.*) ; *juravit juramenta consueta licenciadorum* (*ibid.*, col. 284) ; *juramenta solita jurari legentibus lectionem de mane* (*FDUP*, t. 2, p. 125).
5. *CUP*, t. 2, nº 940, p. 393 : *prout in quodam libro dicte facultatis continentur* ; *FDUP*, t. 1, p. 268 : *prout in libro Facultatis continetur* ; t. 2, p. 125 : *prout continentur in libro decani Facultatis.*
6. *ACUP*, t. 1, col. 495 :*quod juravit non in presencia ibidem nacionis, sed juravit procuratori in domo sua, quia liber in quo continentur juramenta non erat ibi in presencia nacionis.*
7. *ACUP*, t. 1, col. 322.
8. *ACUP*, t. 1, col. 601-602. Ces articles manquent dans *AUP*, Reg. 3, comme dans les statuts de 1366 (*CUP*, t. 3, nº 1319, p. 144), mais sont retranscrits dans le cartulaire proprement dit (BNF, ms. lat. 535, fol. 135).
9. *ACUP*, t. 2, col. 200-201.

mant de différer le paiement de leurs bourses d'examen. Il est d'ailleurs indiqué que ces serments devaient être retranscrits sur le livre en parchemin de la Nation, soit le BNF, ms. lat. 535[1]. En février 1475, le doyen de la Faculté de décret remit aux docteurs une copie d'un serment intéressant les bacheliers afin de le réviser[2].

Par ailleurs, des serments de circonstances liés aux événements du moment pouvaient être ajoutés aux serments ordinaires — *juramenta solita*. Ainsi, aux obligations statutaires, les officiers prenaient parfois l'engagement sous serment de faire appliquer tel ou tel statut ou décision ou de poursuivre telle ou telle affaire. En 1341, le receveur de la Nation anglo-germanique jura de faire fabriquer un coffre avec les premières sommes d'argent perçues[3]. En avril 1382, en pleine affaire Jean Blanchart, le nouveau procureur de la Nation anglo-allemande dut jurer, conformément à la décision prise par la Nation, de n'accepter aucun des licenciés présentés audit chancelier[4]. En janvier 1445, afin de juguler l'afflux d'étudiants d'autres universités, le procureur de la Nation de France obligea son successeur à jurer de ne pas permettre aux étrangers de prêter serment pour accéder à la licence et à la maîtrise[5]. Le 5 mai puis le 2 juin 1447, les deux procureurs de la Nation germanique nouvellement élus furent invités par les doyens des provinces de Sens et de Bourges à jurer de seconder l'action du Parlement de Paris pour régler un différend survenu entre les *temptatores* et le chancelier de Sainte-Geneviève[6]. Le 23 mars 1478, la Nation picarde demanda tout spécialement au futur recteur de défendre les privilèges universitaires et de faire respecter les droits contre les parcheminiers[7].

## Les composantes du rituel juratoire

Au sein de la corporation universitaire, comme ailleurs, la prestation de serment relevait d'une mise en scène où l'acte verbal et gestuel tenait une place centrale. Si, en elles-mêmes, les composantes du rituel juratoire ne diffèrent guère des pratiques communes, l'originalité tient à leur diversité au sein de l'institution.

L'acte déclaratif était double : jurataire et jureur prenaient successivement la parole. Les formules juratoires ou les statuts étaient d'abord lus au(x) jureur(s) à haute et intelligible voix par le jurataire ou un autre officiant. Dans un instrument public rédigé à la suite d'une assemblée de la Faculté de médecine du 20 janvier 1332, relatif à la réception de trois bacheliers, nous trouvons retranscrit le discours du doyen, à la première personne, invitant les bacheliers à prêter serment. Il est

1. *ACUP*, t. 1, col. 734.
2. *FDUP*, t. 2, p. 259, 260 et 264.
3. *ACUP*, t. 1, col. 51.
4. *ACUP*, t. 1, col. 619.
5. *ACUP*, t. 5, col. 68.
6. *ACUP*, t. 5, col. 203, 205.
7. *ACUP*, t. 4, col. 180 ; *ACUP*, t. 3, col. 427.

ensuite indiqué que le doyen leur lut un statut dont le libellé est rappelé [1]. Dans la relation de la prestation de serment des maîtres et maîtresses de grammaire, du 6 mai 1380, il est indiqué que le chantre de Notre-Dame *fecit legi explicite juramenta contenta in quodam libro, quem penes se retinuit, et quelibet asseruit se alias ipsa juramenta prestitisse, quorum juramentorum tenor in predicto libro sequitur in hec verba* : [suivent les articles] [2]. Lus en latin, les serments ou statuts l'étaient aussi en langue vulgaire, en l'occurrence *in gallico*, notamment lors de la prestation de serment du prévôt et des sergents du Châtelet [3]. L'assemblée devait quant à elle préserver le silence au risque de compromettre la prestation. En 1480, les examinateurs ne purent prêter serment en raison des clameurs de l'assistance [4].

Sous quelle forme le jureur s'exprimait-il ? Une réponse on ne peut plus explicite nous est donnée dans les formules juratoires concernant les bacheliers ès-arts après leur admission. Il est écrit : *juramentis illis recitatis ipsi bachalarii debent manum ponere ad euvangelia que tenebit subcancellarius, et debent dicere : Ita juro* [5]. Mais il ne s'agit pas de la seule forme. Au sujet d'une prestation de serment du prévôt de Paris, il est dit : *Dictum privilegium sic, ut premittitur, sibi lectum observare promittit et juravit in modum qui sequitur et in formam* : *Obediencia et omnibus juribus domini nostri regis per omnia semper exceptis et salvis, premissa, quatinus me tangunt, fideliter observare pro posse juramento promitto* [6].

Acte religieux dans son essence, le serment impliquait que fût prise à témoin une autorité transcendantale, symbolisée par un objet lors du déroulement de l'acte juratoire. Les saints évangiles ou les écritures saintes sont mentionnés tout au long de la période concernée [7]. Ce n'est pourtant pas d'une bible ou de tout autre livre liturgique dont se servaient les universitaires, mais du cartulaire de leur Faculté et Nation respective sur lequel figuraient de courts extraits des évangiles, voire une représentation iconographique [8].

C'est sur ce même cartulaire que le jureur posait une main. S'il s'agit du geste apparemment le plus répandu [9], deux autres gestes ont été relevés. Le 9 mars 1359, un bachelier qui demanda au procureur de différer le paiement de sa bourse

1. *CUP*, t. 2, nº 940. Dans *CFM*, p. 64, il est écrit : *quibus statutis auditis, ipsi juraverunt*.
2. *CUP*, t. 2, nº 1446, p. 290.
3. *Lecto igitur quolibet articulo privilegii per magistrum Dyonisium Flatonis* [ie recteur] *verbis latinis particulariter, sigillatim et dearticulate, et exposito etiam eodem modo in Gallico per dominum prepositum satis pulchre*, *CUP*, t. 2, nº 1327, p. 156 ; *Quo privilegio in gallico et latino alta voce et intelligibili perlecto*, *ibid.*, nº 1459, p. 299.
4. *ACUP*, t. 3, col. 433 : *impedientibus quibusdam clamatoribus*.
5. *CUP*, t. 2, nº 1185, art. 15.
6. *CUP*, t. 2, nº 1459, p. 300.
7. *ACUP*, t. 1, col. 63, 77, 149 : *ad sacra Dei evangelia* ; *CUP*, t. 1, nº 187, p. 215 : *super sacrosancta bona fide*.
8. Par exemple, le cartulaire de la Nation anglo-germanique (BNF, nv. acq. lat. 535) porte, au fol. 6, l'évangile *in principio erat verbum* selon saint Jean, avec une miniature représentant Jésus-Christ crucifié entre la Vierge et saint Jean, voir É. Châtelain, « Le livre ou Cartulaire de la nation d'Angleterre... », art. cit., p. 80.
9. *CUP*, t. 1, nº 201, p. 227 : *In primis procurator tactis sacrosanctis* ; *CUP*, t. 2, nº 1185, p. 679 :

pour la déterminance et qui s'engagea à la verser aussitôt qu'il le pourrait, *juravit manu levata in signum juramenti* [1]. De même, le 4 décembre 1316, les libraires et stationnaires jurèrent *manibus omnium et singulorum eorundem ad crucifixum elevatis* [2]. Enfin, à propos d'une prestation de serment de théologiens religieux et mendiants, le procès-verbal indique : *manibus eorundem doctorum pectoribus suis appositis juramentum prestiterunt* [3]. Faut-il voir dans ces variantes des manières spécifiques aux personnes concernées ou simplement une adaptation imposée par les circonstances ? Il est par ailleurs difficile de dire si l'expression, *in manu*, désigne réellement un toucher corporel de la main du jurataire [4].

Au terme de cet exposé, rappelons en premier lieu le caractère forcément incomplet de nos recherches. De toute évidence, une étude et une comparaison systématiques des statuts et des formules juratoires rendraient mieux compte de l'élaboration et de l'évolution dans le temps de ces dernières. Un dépouillement exhaustif des actes de la pratique lèverait plusieurs interrogations laissées en suspens, et permettraient, à n'en pas douter, la découverte d'autres éléments susceptibles de nous éclairer sur le vécu. Nous avons aussi délibérément passé sous silence tous les problèmes, bien réels, liés à l'inobservation du serment — le parjure — et aux conséquences qui en découlent.

À la lecture des sources universitaires parisiennes en général et des actes de la pratique en particulier, il ressort la forte impression que jurer était un acte des plus ordinaires, pour ne pas dire une formalité. Mais une formalité qui garde néanmoins toute sa symbolique religieuse intrinsèque, quelles que soient les multiples manières de jurer, et toute sa valeur comme facteur d'intégration dans la communauté et de cohésion sociale.

*juramentis illis recitatis ipsi bachalarii debent manum ponere ad euvangelia que tenebit subcancellarius* ; *ibid.*, nº 1335, p. 162 : *et juramentum ad sancta Dei evangelia, ab eodem corporaliter coram nobis prestitum* ; *ibid.*, nº 1337, p. 164 : *dictus prepositus tenere et observare tacto libro solempniter juravit* ; *ACUP*, t. 4, col. 295, 404 : *et juramentis per eos sancta Dei evangelia manualiter tangentibus prestitis*.

1. *ACUP*, t. 1, col. 243.
2. *CUP*, t. 2, nº 733, p. 192.
3. *CUP*, t. 2, nº 776, p. 228.
4. *ACUP*, t. 5, col. 348, 590. L'expression est parfois au pluriel : *in manibus* (*ibid.*, col. 209).

# Les serments de paix

# Le serment de paix, adaptation politique du sacrement de pénitence (1398-1406) ?

*Dominique* Dubois

Dès les origines de l'opposition entre les princes du sang, notamment entre Philippe le Hardi et Louis d'Orléans, le serment et le rituel qui l'accompagne ont été un des moyens privilégiés par le roi et son entourage pour ramener la concorde. Entre 1401 et 1405, on dénombre au moins trois cérémonies de réconciliation ponctuées par l'échange de serments de paix. Deux d'entre elles se suivent à quelques mois d'intervalle[1]. On en compte sept de 1407 à 1419. Cette abondance de serments n'est pas sans poser question, car si la pratique n'est pas nouvelle — qu'on se rappelle le traité de Guérande de 1365 entre les maisons de Penthièvres et de Montfort —, il n'en est pas moins vrai que l'histoire du royaume n'avait encore jamais connu une telle prolifération de paix jurées. Face à cela, on a souvent conclu à l'inconstance des hommes, à la volonté de puissance des princes et à leurs ambitions avides. Françoise Lehoux parle de l'accord de 1405 comme d'une « paix à la petite semaine[2] ». Pourquoi alors s'est-on obstiné à faire jurer des traités qui ne furent que des suspensions provisoires des hostilités ? Les serments apparaissent comme peu contraignants et leur efficacité bien relative.

Il n'est pas de doute que cette question a certainement surgi dans la pensée des contemporains. Si cette pratique de faire jurer les paix s'est maintenue avec une constance qui nous désoriente, c'est qu'elle avait en elle quelque chose qui la rendait nécessaire, voire indispensable.

On est obligé de constater que pendant ces premières années du XVe siècle, la vertu accordée aux serments ne s'est jamais émoussée[3]. On y croyait, y compris

1. Décembre 1401 et janvier 1402 : les ducs rivaux jurent par deux fois pour une même paix. Au printemps 1402, une paix complémentaire est jurée. Y a-t-il à la fin du printemps ou au début de l'été 1402 une troisième paix jurée ?

2. Lehoux F., *Jean de France, duc de Berri. Sa vie. Son action politique, (1340-1416)*, 4 vol., Paris, 1967-1968, t. III, p. 62.

3. Ces serments de paix suscitaient à chaque fois un espoir formidable. Comme après les accords internationaux, le peuple faisait « grande joye » (J. Juvénal Des Ursins, *Histoire de Charles VI, roy de France*, éd. MM. Michaud et Poujoulat, *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France, depuis le XIIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe*, première série, t. II, Paris, 1836, p. 433). Il y avait joie parce qu'on avait échappé aux « grans maulx » et autres « perilz, inconveniens, dommages... » (A.N., J 359

ceux qui juraient[1]. Pourquoi ? En réalité, jurer avait une finalité thérapeutique, à la fois curative et préventive. De 1401 à 1405, on y recourt pour remédier à une situation politique qui se détériore. Si rien n'est fait le mal risque de tout emporter. Or, plus il est profond et enraciné, plus il faut répéter les prestations de serments pour une même paix et plus il y a de gens qui sont appelés à jurer. D'autre part, l'acte juratoire est aussi le moyen de trouver la force de résister à l'engrenage infernal qui mène à la lutte armée. Quoique Bourgogne et Orléans aient, par deux fois[2], massé leurs troupes autour de Paris dans l'intention d'en découdre, ni l'un, ni l'autre ne franchissent le Rubicon. Les éléments actifs du serment, c'est dire la publicité de l'acte, sa dimension religieuse, ses implications sociales et politiques, permettent d'en rester au stade de l'opposition politique dure.

La période qui précède le meurtre de Louis d'Orléans est donc particulièrement intéressante car elle permet de voir la mise en place d'un mode de régulation des différents politiques entre les princes de la maison royale, d'en découvrir le fonctionnement et d'en apprécier l'efficacité. On saisit le rôle dévolu au serment et on comprend mieux alors la place récurrente qu'il tint de 1407 à 1419.

## Une volonté politique délibérée : la « voie amiable »

L'intention du roi[3] n'a jamais été de borner le champ d'action politique des princes des fleurs de lys. Il avait encore moins le dessein de renvoyer les ducs dans leurs principautés pour ne gouverner qu'avec des gens de moins haute extraction comme l'avait fait Charles V en son temps. Le serment est donc institué en tant que moyen privilégié de réguler les crises politiques qui ne manqueront pas de naître au sein du Conseil. C'est pourquoi, Charles VI, lors d'un de ses moments de lucidité, donne pouvoir à la reine :

> nous avons donné povoir, auctorité, et mandement especial de pourveoir a l'apaisement de tous les debas, descors, dissencions et divisions qui se mouveroient ou

nº 23b. *Idem*, en J 359 nº 23) qui menaçaient comme l'attestaient le contenu des serments prêtés. Il y avait joie aussi parce que ces mêmes serments étaient la promesse la plus solennelle qui fut que, avec l'aide de Dieu, les querelles de personnes et de programmes politiques au sommet de l'État ne se reproduiraient plus.

1. Le refus de jurer de Louis d'Orléans en octobre 1405 peut-être interprété ainsi, quoique ce ne soit pas la seule façon de le comprendre.

2. En décembre 1401 et en septembre 1405.

3. Cf. l'accord de mars 1402. En 1405, les hommes d'armes sont rentrés chez eux, mais les oppositions politiques et les divergences de vue sur le gouvernement du royaume demeurent. Dès décembre, Orléans et Berri viennent au Conseil « à armes couvertes ». Sortant d'une longue crise de démence, Charles VI promeut une ordonnance afin de prolonger l'effet de la paix d'octobre. Reprenant les dispositions d'avril 1403, il décide que, lors de ses incapacités à diriger le royaume, ce ne sera plus le régent, mais l'ensemble des princes siégeant au Conseil qui auront en charge le gouvernement du royaume (B. Schnerb, *Les Armagnacs et les Bourguignons, la maudite guerre*, Paris, 1988, p. 64). Cette mesure rappelle celle prise suite à la paix de 1402. On voit par là que le roi souhaite toujours que le pouvoir ne soit pas l'affaire d'un seul. Ce jugement de Salomon, en apparence sage et bienveillant, équilibre les forces opposées. Loin d'apaiser les rivalités, il ne fait que les renforcer.

> pourroient mouvoir de lors en avant en quelque maniere et pour quelque cause que ce feust, entre noz treschers et tresamez oncles et frere et quelxconques autres de noz sang et lignage, par voie amiable, se faire se peust, ou se non, par leur administrer justice sur les debas qu'ils auroient ensemble [1].

Le serment participe donc de cette « voie amiable » qu'il est souhaitable de voir s'instaurer pour régler des différends d'idées et d'intérêts qui sont présentés, sinon comme normaux, en tout cas comme inévitables.

Cette voie d'amour pour remède à la faiblesse humaine sonne comme un écho politique au sacrement de pénitence proposé par l'Église à tous les chrétiens. Le parallèle est audacieux. Il mérite néanmoins qu'on s'y arrête. Rappelons brièvement ce qu'enseignaient les docteurs et les théologiens à propos des pécheurs repentants qui, une fois absous, retombaient dans leurs fautes premières. Suite à l'enseignement de Jésus qui conseillait de pardonner soixante-dix-sept fois [2], saint Jean Chrysostome, qui reste une référence à la fin du Moyen Âge, disait que le pénitent pouvait recourir au sacrement de pénitence autant de fois qu'il lui était nécessaire car il ne pourrait en épuiser la vertu médicinale [3]. Jean Gerson abonde dans ce sens. Prêchant sur la pénitence, il explique :

> Il n'est pas du tout nécessaire que le pécheur contrit croie qu'il ne péchera plus dans la suite ; autrement ce serait une témérité semblable à celle de Pierre [4].

La pénitence et l'absolution qui la parachève sont donc destinées à aider le pécheur à prendre conscience de ses fautes et à s'amender durablement, dans la mesure de ses forces. Mais Gerson montre bien à la fois l'orgueil et la vanité de celui qui, en conséquence, croirait être à l'abri de toute rechute. Le sacrement ne guérit pas l'homme une fois pour toute de son péché. Il faut y recourir régulièrement. Thomas d'Aquin, en conséquence, pose la question de la sincérité de celui qui sait pouvoir faire appel infiniment à la grâce du sacrement. Il considère qu'il n'est pas sincère celui qui en même temps qu'il se repent, fait ce dont il se repent ou se propose de le faire.

> Mais que quelqu'un pèche en acte ou en projet, n'empêche pas que son précédent repentir n'ait été sincère. Car jamais la vérité d'un acte antérieur n'est exclue par un

1. « Pleins pouvoirs donnés à la reine pour traiter avec les partis d'Orléans et de Bourgogne, et pour le gouvernement des finances ». Paris, 1er juillet 1402, éd. L. Douet-D'Arcq, *Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI*, 2 vol., Paris, 1863-1864, t. I, p. 240-241. C'est nous qui soulignons.

2. Mt. 18, 21-22. Voir aussi Lc. 17, 4.

3. Cité par J. Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, 1990, p. 44.

4. Gerson J., *Sermo de penitentia*, dans *Opera*, éd. du Pin, Anvers, 1706, t. II, col. 510, cité par J. Delumeau, *op. cit.*, p. 97.

> acte subséquent en sens contraire. De même que celui qui court s'assoit ensuite ; de même celui-là est vraiment repentant qui néanmoins pèche à nouveau [1].

Dès lors le sacrement est utile, même si son action peut paraître éphémère et qu'il faut souvent y avoir recours.

Il n'est pas irréaliste de penser que cette conception chrétienne de l'homme valait aussi en politique. Que le prince du sang était également un pécheur, capable de vouloir la paix, mais aussi son contraire. Que les traités de paix étaient au politique ce qu'est au religieux le sacrement de pénitence. Que, dès lors, comme il était normal que l'homme, quoiqu'ayant imploré la grâce de Dieu par le sacrement, retombe dans le péché, il était aussi possible que le prince réconcilié par le roi avec son ennemi, se heurtât de nouveau à lui.

La conception du pouvoir, l'exercice de l'autorité et l'image de la société sont alors imprégnés des modèles tirés de l'Écriture sainte et des valeurs chrétiennes [2]. La royauté française, conçue en grande partie sur le modèle de la royauté davidique, fait du souverain très chrétien un prince de paix, un roi de miséricorde [3]. La référence par excellence est celle du Christ dont le roi se veut une image [4]. C'est pourquoi, le souverain français « préfère miséricorde à rigueur de justice », comme on le dit et on l'écrit régulièrement alors, notamment dans les lettres de rémission que délivre la Chancellerie. C'est pourquoi encore, sa cour de justice, plutôt que de condamner et d'appliquer la juste peine que le crime mérite, préfère apaiser les passions et obtenir compromis et réparations entre les parties [5].

Dans cette optique, le serment de paix ordonné par le roi, que nous appellerons serment de réconciliation [6], s'apparente un peu à la promesse ou au serment qui clôt la confession et qui précède l'absolution que donne le prêtre en vertu de son

1. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, partie III, q. 84, art. 10, p. 62, cité par J. Delumeau, *op. cit.*, p. 96-97.

2. Cf. P. Contamine, « Le légendaire de la monarchie française. Le prologue de *Raoul de Presles* et sa traduction de *La Cité de Dieu* : texte et image », *Des pouvoirs en France, 1300-1500*, Paris, 1992, p. 49 à 60. Voir aussi C. Beaune, *Naissance de la Nation France*, Paris, 1985. Une abondante bibliographie existe aujourd'hui sur ce sujet, comme le fait remarquer J. Krynen dans *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siécle*, Paris, 1993, p. 5. Voir celle qu'il propose en fin de cet ouvrage.

3. Gauvard C., « De grace especial ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Paris, 1991, p. 345. Voir surtout le ch. XX, p. 895 à 934, qui nous dispense de tout développement sur le sujet.

4. Les contemporains de Charles VI assimilent les souffrances de leur roi à celles que le Christ a enduré sur la croix. Cf. le chapitre de F. Autrand, « Les souffrances du roi et la Passion du Christ », *Charles VI, la folie du roi*, Paris, 1986, p. 327-328. C. Gauvard écrit aussi que « pour exercer la justice retenue, le roi calque sa conduite sur celle du Christ ». *op. cit.*, p. 920. Voir aussi p. 925.

5. Gauvard C., « Les juges jugent-ils ? », communication faite au séminaire de F. Autrand et P. Contamine, le 19 mars 1998. Dans cette communication, Mme Gauvard disait aussi que « le Parlement est plus soucieux d'écouter les partis que de prononcer une sentence ». Que le plus souvent, les procédures aboutissaient à des accords amiables entre les partis. Le Parlement lui apparaissait donc plus comme une cour d'arbitrage.

6. Par analogie au sacrement de pénitence renommé sacrement de réconciliation par l'Église depuis Vatican II.

pouvoir sacramentel. À l'occasion d'un sermon contre la luxure, Jean Gerson en rappelle le sens et l'utilité[1]. Il conseille aux confesseurs de ne pas demander sans raisons sérieuses une promesse ou un serment. Il en cite trois qui sont : une faute grave, la volonté d'aider l'auteur à en mesurer la gravité, et lui faire comprendre l'obligation qu'il y a à tenir sa parole. Mais si ces raisons viennent à manquer, il est de l'avis général de s'abstenir. Un parallèle avec les serments qui parachèvent les accords de 1402 et de 1405 montre qu'à chaque fois, ils répondent aux trois raisons du chancelier : la faute grave est l'atteinte à la paix publique, « souverain bien en ceste mortele habitacion[2] ». Il y a désir évident d'en faire prendre conscience aux ducs de Bourgogne et d'Orléans et à leurs conseillers afin qu'ils se sentent tenus d'honorer leur promesse de ne plus enfreindre la paix. À première vue, donc, il en va de l'usage des serments ordonnés par le roi ou ses représentants comme des promesses de ne plus pécher imposées par le prêtre à l'issue de la confession.

## Contrition, aveu, pénitence : une démarche commune

La démarche de réconciliation politique telle qu'elle est envisagée, formulée et pratiquée reprend, *mutatis mutandis*, les éléments fondamentaux du sacrement de pénitence : la contrition, l'aveu et la pénitence. C'est à cette condition qu'elle se révèle être un instrument politique efficace. *A contrario*, « pardonner a ung pecheur senz congnoissance de son meffet, senz contricion, sens repentence et senz en deigner faire requeste ne supplicacion quelxconques et qui pis est, parceverant nottoirement, mesmement en la presence de son seigneur, en l'ostinacion de son peiché » est « a proprement parler une vraye desrision et moquerie de justice[3] » comme l'écrivent les enfants d'Orléans au roi et aux bonnes villes du royaume. Ils en concluent logiquement que la réconciliation jurée à Chartres en 1409 est de « nulle valeur[4] ».

Avant 1407, pour autant qu'on puisse le savoir, les réconciliations entre les ducs sont sincères[5], et donc efficaces. Philippe de Bourgogne, lorsqu'il accepte de se conformer à la cédule qui lui est remise à la fin de l'année 1401, affirme, avec

1. « S'il s'agit d'un péché tout à fait considérable et contre toute honnêteté, le prêtre peut demander au coupable la promesse de ne pas récidiver, afin de lui montrer et la grandeur de son désordre et l'obligation — c'est à dire le précepte divin — à laquelle il est tenu d'obéir. Mais s'il s'agit de péchés communs, ou si le confesseur juge que, malgré sa promesse, la personne ne s'abstiendra pas, ces promesses et serments ne doivent pas être exigés. Et parce que les circonstances sont difficiles à prévoir, il est plus sûr, de l'avis général, de s'abstenir de demander ces promesses et ces serments. » J. Gerson, *Sermo contra luxuriam*, t. III, col. 926, cité par J. Delumeau, *op. cit.*, p. 97.

2. Pouvoirs donnés par le roi à la reine, Paris 16 mars 1402, éd. L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, t. I, p. 227.

3. A.N., K 56 nº 18. Lettre du 14 juillet 1411.

4. *Ibid.*

5. Avant nous, déjà, Monstrelet concluait sur la paix de 1405 que les deux princes « se monstroient par semblant a la veue du monde estre très bons amis, mais Cellui qui congnoist les pensees des cuers scet du surplus ce qui en estoit ». *Chronique*, 1400-1444, éd. L. Douet D'Arcq, 6 vol., Paris, 1857-1862, t. I, p. 125.

insistance, la désirer de tout son cœur[1]. Il fait preuve de cohérence puisque déjà en 1382 il montrait aux notables parisiens les risques que la discorde faisait courir au royaume[2]. C'est pourquoi, il jure sur sa foi et les Évangiles de tenir ce qui sera décidé par la reine et les ducs d'Anjou, de Berri et de Bourbon[3].

C'est un examen de conscience, qui, comme l'enseigne la parabole de l'Enfant prodigue, conduit à retrouver la voie du salut. Il est ici remplacé par une analyse de la situation politique et sociale. C'est à quoi le grand Conseil royal ainsi que la reine, le roi de Sicile et les ducs de Berri et de Bourbon invitent les ducs rivaux à la fin de 1401.

> Noz deux seigneurs dessus diz, écrivent-ils, en ensuivant la grant bonté, prudence et noble voulenté de leurs predecesseurs et considerans chacun en droit soy les grans maulx, perilz, inconveniens et dommages qui pour occasion des dictes desplaisances se pourroient ensuir, et les grans biens qui par bonne paix et amour d'entre eulx pourroient avenir[4]...

Bourgogne et Orléans doivent prendre le temps d'examiner, chacun pour soi, les conséquences de leur politique. Le Conseil, assisté de la reine et des princes, joue ici le rôle de directeur de conscience. Ses émissaires ont exhorté et admonesté les deux fauteurs de troubles, comme un prêtre ses ouailles ou un père ses enfants[5]. Ils leur ont présenté les deux alternatives possibles : « les grans maulx, perilz, inconveniens et dommages... qui se pourroient ensuir », si rien n'est fait pour changer leur conduite et celle de leurs conseillers et serviteurs[6] ; de l'autre, « les grans biens qui par bonne paix et amour... pourroient avenir » s'ils acceptent de prendre exemple sur leurs prédécesseurs[7]. Mais c'est aux ducs, en leur âme et conscience, que revient la décision.

La contrition, ou à défaut l'attrition, est la première étape qui suit l'examen de conscience dans le rituel du sacrement de pénitence. La formulation politique qui en tient lieu est souvent plus voilée. En effet, il ne saurait être question, au moins ouvertement et publiquement, de faire preuve d'humilité, celle-ci pouvant être assimilée à de la faiblesse. Néanmoins, on trouve l'expression d'un regret dans les préliminaires des serments de réconciliation. Philippe le Hardi, dans ses lettres

1. Nous « desirons de tout notre cuer bonne paix et union estre et demourer tousiours en ce royaume et mesmement entre notre dit nepveu et nous, comme tousiours l'avons desiré et voulu ». C'est nous qui soulignons. A.N., J 359 nº 23b.

2. *Chronique du religieux de Saint-Denys*, éd. L.-F. Bellaguet, Paris, 1842, rééd. B. Guenée, Paris, 1994, t. I, p. 178.

3. A.N., J 359 nº 23b.

4. *Ibid.* C'est nous qui soulignons. *Idem* en J 359 nº 23. Dans le traité de paix, cet appel à mesurer les conséquences de leurs actes est à nouveau rappelé aux deux ducs. L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, p. 221.

5. « Et tant ait sur ce esté procédé, que moiennant la grace de Dieu et l'eshortatcion et admonestement d'aucunes bonnes personnes... ». L. Douet-D'Arcq, *ibid.*.

6. A.N., J 359 nº 23b. *Ibid.*, J 359 nº 23. Voir aussi L. Douet-D'Arcq, *Ibid.*, où la formulation est légèrement différente, mais où le sens reste identique.

7. *Ibid.*

du 6 janvier 1402, laisse entendre qu'il renonce à ce qui était cause de dissension avec son neveu d'Orléans. Il déclare fermement vouloir « bonne paix et union estre et demourer tousiours en ce royaume, et mesmement entre notre dit nepveu et nous[1] ». Louis d'Orléans s'exprime pareillement à l'égard de son oncle[2]. Ceci est confirmé par la cédule émanant du Conseil royal qui constate que les deux rivaux sont résolus à mettre un terme à « tous les desplaisirs, descors et dissencions quelconques que sont et peuent avoir esté entreulx en tout le temps passé jusques au jourd'uy en quelque maniere et pour quelque cause ou occasion que ce soit ou puist estre[3] ». Le traité de paix du 14 janvier 1402 corrobore cette attrition en disant qu'après avoir considéré les « grans maulx, inconveniens et dommages qui se pourroient ensuir se aucun descort ou dissencion estoit entreulx », Philippe le Hardi et Louis d'Orléans ont décidé de se soumettre à la conciliation qui leur était proposée « pour obvier a iceulx maulx et inconveniens[4]... ».

L'aveu proprement dit des fautes commises est difficile à trouver. Même l'Église, malgré, le sceau du secret imposé au confesseur, a toujours eu beaucoup de mal à l'obtenir. Jean Gerson parlait d'« obstétrique spirituelle » pour qualifier ce redoutable exercice[5] ! Les princes, moins que tout autre, ne veulent reconnaître publiquement leurs fautes. Louis d'Orléans et Philippe le Hardi n'affirment-ils pas avoir toujours désiré et voulu que la paix et l'union soient au royaume de France, y compris l'un avec l'autre[6] ? Pourtant, ils admettent le constat fait par le grand Conseil du roi, à savoir que de leur opposition « plusieurs maulx et inconveniens pourroient avenir a ce royaume[7] ». L'aveu est là, mais masqué. Ce sont les paroles des conseillers royaux et non les leurs qui expriment leur faute. Le traité du 14 janvier 1402 laisse lui aussi percevoir un aveu de culpabilité. Mais il est formulé de façon vague et impersonnelle. Bourgogne et Orléans, dit-on, ont accepté que « tous les desplesirs, descors et dissencions quelconques qui estoient, sont et pourroient avoir esté et estre entr'eulx par tout le temps passé jusques a ores, en quelconque maniere et pour quelconque cause que ce soit ou puist estre » soient réglés par l'arbitrage de la reine et des ducs d'Anjou, de Berri et de Bourbon[8].

La satisfaction ou la pénitence, dernière étape de la réconciliation pleine et entière du pécheur avec son Créateur, n'est pas absente non plus. En 1401, l'expiation proposée aux ducs d'Orléans et de Bourgogne passe par la soumission et l'acceptation d'une cédule émanant du Conseil du roi, des princes et de la reine[9]. Cette cédule impose aux ducs rivaux de « tenir, garder, enteriner et accomplir fer-

1. A.N., J 359 nº 23b.
2. A.N., J 359 nº 23.
3. A.N., J 359 nº 23b.
4. Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, t. I, p. 221.
5. Voir J. Delumeau, *op. cit.*, qui intitule son deuxième chapitre ainsi, p. 25 à 39.
6. A.N., J 359 nº 23 et nº 23b.
7. *Ibid.*
8. Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, p. 221.
9. A.N., J 359 nº 23b. *Ibid*, J 359 nº 23.

mement tout ce que par eulx (la reine et les ducs d'Anjou, de Berri et de Bourbon) sera [...] dit, appoinctié, determiné, decidé et ordonné comme se il estoit dit et fait par la bouche de mondit seigneur (le roi) sens jamais faire ne venir encontre en aucune maniere[1] ». Cette soumission, pour être pleine et entière, doit être jurée[2]. Le duc de Bourgogne accepte cette « pénitence » et jure le 6 janvier 1402[3]. Le duc d'Orléans consent lui aussi à se soumettre et à prêter serment[4]. Le traité de paix du 14 janvier suivant confirme : les ducs se sont soumis « du tout en tout » au « dit et ordenance » de la reine et des princes[5]. Ils ont juré comme en attestent les lettres scellées de leurs sceaux remis à la reine[6]. Cette soumission n'a pas été arrachée par la contrainte ni par la peur ; elle est volontaire et désirée : ils « se sont soubmiz de leurs bons grez et bons plesirs », rappelle-t-on[7], avant de poursuivre par « et ont voulu et consenti que nous en ordenons[8]... ». On retrouve là l'expression de l'adhésion volontaire et sincère indispensable à la validité du serment comme du sacrement. C'est aussi l'attitude que conseille Jean Gerson, lorsqu'il suggère « que le confesseur n'impose pas au pécheur une pénitence autre que celle qui aura son consentement[9] ». Au printemps 1402, l'expiation ordonnée par le roi, probablement après tractation et accord des parties, prend elle aussi la forme d'une cédule que les ducs et les seigneurs du sang royal jurent le 16 mars[10]. Il faut y ajouter un signe de paix qui marque aux yeux des présents la concorde retrouvée[11]. Qu'on ne s'y trompe pas : ces serments ne sont pas une manière de s'en tirer à bon compte. Ils désignent publiquement les coupables repentants. C'est pourquoi, en octobre 1405, Louis d'Orléans refuse dans un premier temps de jurer. Finalement, il s'incline pour obtenir le pardon royal[12].

1. *Ibid.* Voir aussi le contenu de la cédule.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, t. I, p. 222.
5. *Ibid.*, p. 221.
6. *Ibid.*, p. 222.
7. *Ibid.* En effet, dans la cédule, l'adhésion des ducs était déjà formulée ainsi. A.N., J 359 nº 23b. *Idem*, J 359 nº 23.
8. *Ibid.*
9. Gerson J., *op. cit.*, col. 452, cité par J. Delumeau, *op. cit.*, p. 106.
10. Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, t. I, p. 236-237.
11. *Ibid.*, p. 237.
12. Cette situation se renouvelle à plusieurs reprises dans la période suivante : en 1414, au camp devant Arras, Orléans refuse de jurer la paix. Le duc de Guyenne insiste par trois fois. La troisième, il obtient cette réponse : « Monseur, je n'ai pas rompu la paix, ne ceulx de mon costé : faictes ceulx venir qui l'ont rompu, present vous, serement faire, et après je ferai vostre plaisir ». J. Le Fevre, *Chronique*, éd. F. Morand, 2 vol., Paris, 1876 et 1881, t. I, p. 189. La colère d'Orléans obligé de jurer alors qu'il n'a pas rompu son précédent serment ou la dissimulation dont Bourgogne entoure les serments restaurateurs de Chartres montre bien que les serments ordonnés par le roi sont vus comme la reconnaissance d'une faute devant faire l'objet du pardon royal. Léon Mirot analyse la paix d'Arras comme « une lettre de pardon plutôt qu'un traité ». L. Mirot, « Autour de la paix d'Arras », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. LXXV, 1914, p. 286.

Assurément, la démarche qui aboutit au serment de réconciliation est proche de celle proposée par l'Église lors du sacrement de pénitence. La purification des princes correspond au cheminement suivi par le pécheur repentant. En ce sens, on peut dire que le serment de réconciliation est au politique ce que le sacrement de pénitence est au spirituel : une catharsis en vue du salut.

## Des moyens semblables en vue d'un même but : le salut

L'analogie ne s'arrête pas là. Le politique a comme le religieux ses ministres dont les paroles et les méthodes rappellent beaucoup celles des confesseurs. Les buts poursuivis par le serment de réconciliation sont proches de ceux du sacrement de pénitence.

Le roi, la reine, les princes du sang sont, en premier lieu, ceux qui sont chargés d'accompagner le processus qui aboutit à la réconciliation. Avec eux, on trouve aussi les grands serviteurs de l'État et l'Université. D'une paix à l'autre, ce sont généralement les mêmes [1]. Ces apôtres de la paix sont qualifiés de « bonnes personnes [2] ». Pour être efficaces dans leur fonction, comme le conseillent aux confesseurs Thomas d'Aquin, Guy de Montrocher ou Jean Gerson, elles doivent jouir de la confiance et du respect de ceux qui viennent à elles [3]. De fait, Philippe le Hardi et Louis d'Orléans se disent « confians a plain des sens, vaillances et proudommies » de la reine et des ducs d'Anjou, de Berri et de Bourbon [4].

1. En 1401, c'est la reine Isabeau, assistée de Louis II d'Anjou, de Jean de Berri et de Louis de Bourbon, qui travaille, et même « laboure », à la conciliation des princes (L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, t. I, p. 221). Ce sont encore « plusieurs autres notables personnes qui [...] ce sont entremiz » (A.N., J 359 nº 23b). Les conseillers du roi, en corps, ou séparément, ont aussi joué un rôle (*Ibid.*). En mars 1402, Charles VI prévoit que s'il n'est pas en santé, la reine, entourée des seigneurs du sang et des gens du Conseil, agisse « comme il pourroit faire se il y estoit en sa personne » (L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, t. I, p. 234. Voir aussi p. 238, où le roi lui donne les pouvoirs pour ce faire). De fait, en 1405, c'est la reine, cette « moyenneresse de traictié de paix », qui œuvre à la concorde (Christine de Pizan, *Une épître à Isabeau de Bavière*, p. 136, cité C. Gauvard, « De grace especial », p. 345), secondée par le roi de Navarre et les ducs d'Anjou, de Berri et de Bourbon, et le recteur, les principaux docteurs et maîtres de l'Université de Paris (*Chronique du religieux de Saint-Denys*, vol. III, p. 310 et suiv. et p. 344). Pour Cabaret d'Orville, le duc Louis de Bourbon est celui qui plus que tout autre a eu ce soucis pendant cette période (*Chronique du bon duc Loys de Bourbon*, éd. A.-M. Chazaud, Paris, 1876, p. 267). F. Lehoux souligne le rôle essentiel du duc de Berri au cours de la crise de 1405, mais n'oublie pas non plus le « rôle éminemment pacificateur » de Louis d'Anjou (*op. cit.*, t. III, p. 51 et note 7 p. 50).

2. A.N., J 359 nº 23b. L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, p. 221.

3. Jean Gerson écrit : « Que le confesseur évite avec le plus grand soin de se montrer, dès le début austère, sévère et exigeant : bientôt, en effet, devant pareille attitude, se ferme la bouche du pécheur obstiné. Qu'il commence par s'exprimer de façon aimable, même dans les cas où la nature des péchés semblerait exiger une telle sévérité, jusqu'à ce que soit établie une espèce de confiance réciproque ». *De arte audiendi confessiones*, *éd. cit.*, II, col. 448, dans J. Delumeau, *op. cit.*, p. 25. Voir aussi les p. 30 à 34.

4. A.N., J 359 nº 23 et J 359 nº 23b. Ces personnes sont d'autant plus accréditées qu'elles émanent du roi. *Ibid.*

Les méthodes et les mots de ces pacificateurs sont proches de ceux des hommes d'église : comme eux, ils « exhortent », ils « admonestent [1] ». Quand il le faut, ils n'hésitent pas à sermonner. Ainsi s'adresse le roi à ceux de son sang en mars 1402 :

> Le souverain seigneur et createur de toutes choses nostre Seigneur Jhesuxpist, quant il daigna se humilier de prendre forme humaine pour venir visiter et racheter sa creature par lui faicte et créée a sa semblance, admonnesta, introduit et enseigna principalment tous ses disciples avoir et garder paix entreulx, en intruisant par ce tous ceulz qui le veulent ensuir, amer et querir paix, qui est souverain bien en ceste mortele habitacion. Car, si comme en tout royaume ou paix et concorde ont vigueur, fructifient et y accroissent toutes vertuz, ainsi par le contraire, qui est discorde, se y descroissent et diminuent et subsequtivement declinent et deviennent, telz royaumes, a finale destruction [2].

Les médiateurs s'adressent au cœur autant qu'à la raison : que Bourgogne et Orléans « ostent de leur cuers et pensées tous mouvemens de desplesirs, descors, divisions et dissencions qu'ils ont ou pevent avoir eu et avoir l'un envers l'autre [3] ». La première finalité du travail des médiateurs est d'apaiser les cœurs, de rendre à chacun la paix intérieure : « Afin que eulx (soient) ainsi appaisiez par la grace de Dieu [4]... » peut-on lire dans le traité de janvier 1402. Cet objectif est semblable à celui que se fixe l'Église : le prêtre, dans la formule d'absolution, ne dit-il pas : que Dieu « vous donne le pardon et la paix [5] », comme Jésus renvoie en paix la femme adultère ou la pécheresse aimante après leur avoir accordé le pardon divin [6]. Bref, avant d'être politiques, les conseils sont d'ordre moral. On pourrait presque parler de direction de conscience.

Le pécheur repenti et pardonné, à l'image de l'Enfant prodigue, retrouve le statut et la place qui étaient les siens avant la faute. Ainsi en est-il aussi après le serment de réconciliation : le Conseil royal, dans la cédule de 1401, puis dans l'ordonnance de paix de janvier suivant, prévoit que « l'estat et l'honneur » des ducs leur soient rendus [7].

1. « Finablement, moyennans l'exhortacion et admonestement de notre dicte dame la royne... » (*Ibid.*). « Et tant ait sur ce esté procedé que moiennant la grace de Dieu et l'exhortacion et admonestement d'aucunes bonnes personnes... » (L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, p. 221). Ces deux mots d'exhorter et d'admonester font partie du vocabulaire du confesseur. Cf. J. Delumeau, *op. cit.*, par exemple p. 20, p. 29 ou p. 38.

2. Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, t. I, p. 227.

3. *Ibid.*, p. 223. Voir aussi p. 230. On leur conseille aussi d'être « doresenavant bons, entiers, vrays et loyaulx amis ensemble ». (On leur rappelle l'amour dont ils jouissent auprès du roi, « il, qui aime naturelment les diz seigneurs de son sang [...] veult et desire de tout son cuer la paix, amour et union d'entreux ». (*Ibid.*, p. 229).

4. *Ibid.*

5. *Catéchisme de l'Église catholique*, Cité du Vatican, Paris, 1992, p. 311.

6. Jn. 8, 11 et Lc. 7, 48-50.

7. A.N., J 359 nº 23b. L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, t. I, p. 224. Le traité de paix de janvier 1402 ordonne qu'« ainsi appaisiez par la grace de Dieu, (ils) puissent plus libéralement et diligemment vaquer et entendre en bonne amour et union a conseiller monseigneur le roy au bien de sa personne

La finalité ultime du serment de réconciliation n'est cependant pas la restauration des coupables repentis dans leur état primitif. C'est le « bien de paix », « qui est souverain bien en ceste mortele habitacion [1] », bien encore supérieur parce qu'il ne s'agit pas seulement du bonheur d'une ou de quelques personnes, mais de celui de l'ensemble de la société [2]. C'est pourquoi, l'idée de paix, sous une forme ou sous une autre, revient régulièrement, presque obsessionnellement en mars 1402 [3]. Elle marque l'importance qu'on y attache alors. Louis d'Orléans et Philippe le Hardi en ont pleinement conscience : repentants, ayant accepté la soumission qu'on leur demandait et sur le point de prêter serment, ils déclarent, le 6 janvier 1402, désirer de tout leur « cuer bonne paix et union estre et demourer tousiours en ce royaume [4] ». Leur réconciliation doit profiter à la société entière. L'aboutissement du processus de repentance de l'Église est sensiblement le même : le péché brise la communion fraternelle. Le sacrement a pour effet de la restaurer et donc de vivifier la communauté, chrétienne. C'est ce que veulent signifier les repas pris en commun, que ce soit dans les paraboles évangéliques ou dans les gestes de Jésus [5].

Les effets du serment de réconciliation et du sacrement de pénitence sont d'autant plus proches que les valeurs qui fondent l'Église sont aussi celles que défend la société civile. Si l'on s'en tient au contenu des traités de paix, on ne peut que constater que le roi et ses médiateurs cherchent à restaurer un ordre politique qui peut être défini comme un ordre moral et naturel, fondé sur la raison et voulu par Dieu, selon la loi d'amour de l'Évangile. Ainsi, la réconciliation qui ne sera

et de son royaume ». (Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, t. I, p. 223. Voir aussi p. 230, où la formulation du traité de mars 1402 est fort voisine). Ce que le roi confirme en d'autres termes lors de l'accord de mars suivant. (*Ibid.*, t. I, p. 227-228).

1. *Ibid.*, p. 227.

2. Charles VI, qui partage totalement cette conception, en fait le point d'ancrage de l'enseignement de Jésus. Cf. *supra*, note 2 page précédente.

3. Dans la cédule de décembre 1401, l'expression « bonne paix » apparaît trois fois et « sois nourrie paix » une fois (A.N., J 359 nº 23b). Dans le traité de paix du 14 janvier 1402, les expressions « bien de paix » et « bonne paix » apparaissent une fois chacune (L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, t. I, p. 220-221 et p. 222). Mais c'est dans le traité du 16 mars 1402 que les occurrences sont de loin les plus nombreuses. Le mot paix apparaît dix fois, et trois fois le mot concorde. On les trouve associés à des adjectifs ou à des substantifs, sous les formes suivantes : « bien de paix » (*ibid.*, p. 228), « bonne paix » (p. 230), « paix et tranquilité », « paix et concorde » (p. 227), « bonne concorde » (p. 229 et p. 230), « signe de paix » (p. 237). On les trouve aussi dynamisés par un verbe : « garder paix » (p. 227), « aimer et quérir paix », « tenir, nourrir et conserver paix » (p. 227), « voulons et désirons paix » (p. 229 deux fois).

4. A.N., J 359 nº 23 et 23b. Ces trois mots, paix, amour, union, définissent la société idéale. Il ne peut y avoir de paix sincère et véritable sans amour et union. D'où l'insistance récurrente dont ils sont l'objet. Cf. Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, t. I, p. 221, 222, 223, 227, 229 (deux fois) et 230.

5. Cf. *supra*. C'est aussi ce qu'exprime Charles VI, qui se voulant à l'image du Christ, affirme qu'« en tout royaume ou paix et concorde ont vigueur, fructifient et y accroissent toutes vertuz, ainsi par le contraire qui est discorde, se y descroissent et diminuent et subséqutivement déclinent et deviennent, telz royaumes, a finale destruction. » (L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, p. 227). Le roi conçoit donc la fonction royale qu'il tient de Dieu comme le devoir de « gouverner et garder tous ses subgiez en paix et transquilité », et à plus forte raison ceux de son sang et de son lignage (*Ibid.*). Autant dire que l'idéal de paix commun au Christianisme et à la société de la fin du XIVe et du début du XVe siècle s'appuie sur des bases identiques qu'il revient à l'homme de cultiver.

consommée définitivement qu'une fois jurée doit permettre « que iceulx deux seigneurs qui sont si prochains et se attiennent si prez de lignage, [...] soient doresenavant bons, entiers, vrays et loyaulx amis ensemble, comme estre le doivent selon raison et comme droit de nature les y astraint [1] », ou encore, « ainsi comme faire se doit, selon ce que bonne foy, raison naturelle et la prouchaineté de lignage en quoy ilz se actiennent le requierent [2] ».

On n'est pas surpris de constater, dès lors, que le médiateur royal, comme le confesseur, ne se considère que comme un instrument dans les mains de la grâce et de la miséricorde divine. Car s'il « laboure » au nom du roi pour le bien du royaume, il garde constamment présent à l'esprit que la paix est un don de Dieu, et qu'à l'inverse, la discorde est mue à « l'instigacion de l'ennemi [3] ». C'est pourquoi, tout ce qui concourt à rapprocher les ducs rivaux et à leur faire préférer la concorde aux dissensions est de fait divin. La cédule de 1401 comme les traités du 14 janvier et du 16 mars 1402 sont imprégnés de cette certitude. Les expressions « moiennant la grace de Dieu », « par la grace de Dieu », « a l'onneur de Dieu », « Dieu aidant », « au plaisir de Dieu », « par la grâce de Notre Seigneur » ou encore « chose agréable à Dieu » le rappellent constamment [4]. *A contrario*, « que Dieu ne veuille » ponctue systématiquement les propos contraires à la paix [5]. La reine Isabeau résume parfaitement le sens de la médiation quand elle écrit que « mectre ceste besoigne a bonne conclusion (est) a l'onneur de Dieu et de la couronne de France [...] et au bien de tout ledit royaume [6] ». En définitive, les effets positifs du serment de réconciliation, s'ils profitent au royaume et à ses sujets et entretiennent la foi en une élection de la royauté française, sont d'abord à la gloire de Dieu. En cela encore, ils sont comme ceux des sacrements. Car les uns et les autres sont vécus comme l'expression et la manifestation de l'action de Dieu dans le monde.

Il apparaît donc plus que vraisemblable, que consciemment ou non, les gouvernants de la fin du XIVe et du début du XVe ont adopté pour réguler la vie politique un moyen proche de celui dont l'Église avait généralisé la pratique près de deux siècles plus tôt. Ceci n'a rien en soi qui doive surprendre. Bernard Guenée a montré qu'à la même époque le cérémonial des entrées royales s'était fortement inspiré

1. Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, t. I, p. 223 pour le traité de janvier 1402 et p. 230 pour celui de mars 1402, dont la formulation est quasiment identique. C'est nous qui soulignons.

2. A.N., J 359 nº 23b. Ce sont aussi les liens du sang et ceux du lignage qui dictent au roi son amour pour les ducs de Berri, de Bourgogne et d'Orléans lors du règlement de leur querelle sur la question avignonnaise : « Nous qui avons et devons avoir toute seignourie sur tous ceulx de noz diz sang et lignage demourans en nostre royaume, et les amons tous naturelment comme nature nous ensaigne, et especialment tant plus les dessus nommez comme de plus pres nous appartiennent ». Ceci est redit dans la cédule proposée au serment des ducs : « il, qui aime naturelment les diz seigneurs de son sang ». L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, t. I, p. 228-229.

3. *Ibid.*, p. 229. Voir aussi p. 228.

4. Douet-D'Arcq L., *op. cit.*, t. I, p. 221, 222, 223, 224, 229, 230, 233, 234. A.N., J 359 nº 23b.

5. *Ibid.*, t. I, p. 221, 223, 224, 228, 229, 234, 235. A.N., J 359 nº 23b.

6. *Ibid.*, t. I, p. 222. Ceci est répété par trois fois lors du traité de mars suivant ; *ibid.*, t. I, p. 229 et 230.

de celui de la fête-Dieu [1]. L'interaction entre serment et sacrement était d'autant plus facile que les mots ont même origine et conservent des formes voisines [2]. Il était somme toute logique que le parallèle se fit avec un des deux sacrements de guérison, et plus particulièrement avec celui de pénitence qui occupait une large place dans la conscience religieuse d'alors [3]. La conséquence fut double : le règlement des conflits politiques se voulut d'abord une pacification des cœurs et des âmes avant d'être une recherche de solutions pratiques applicables au fonctionnement de l'État et du gouvernement [4]. En ce sens, les médiateurs royaux ont tenu un discours plus moral que politique. La seconde conséquence fut d'attendre du serment de réconciliation des résultats temporels comparables à ceux qu'avait le sacrement de pénitence dans le domaine spirituel : restauration de l'État et de l'honneur des fauteurs de trouble, rétablissement dans la grâce royale, réconciliation avec la société civile et restauration de l'harmonie politique et sociale [5]. C'était demander au serment d'avoir la grâce que porte en lui tout sacrement. C'était aussi demander au roi, à l'image de Dieu, de faire preuve d'un amour et d'une miséricorde infinie, capable, selon les paroles mêmes de Jésus, de pardonner soixante dix sept fois.

Comme on l'a dit depuis longtemps, la répétition des paix jurées imposées par Charles VI ou son Conseil sont le reflet des turbulences politiques dans lesquelles

1. Guenée B. etLehoux F., *Les entrées royales de 1328 à 1515*, Paris, 1968.

2. En s'appuyant sur Gerson, Bernard Guenée rappelle que « tout chrétien devait respecter le *sacramentum matrimonii*, par quoi les contemporains de Charles VI voulaient dire à la fois le sacrement et le serment de mariage ». Pierre de Versailles fait lui aussi le parallèle entre serment et sacrement. B. Guenée, « Non perjurabis ». Serment et parjure en France sous Charles VI, dans le *Journal des Savants*, déc. 1990, p. 244 et p. 250.

3. Il y a déjà une littérature abondante sur ce sacrement, notamment des conseils aux confesseurs. Parmi les plus célèbres, citons de Thomas d'Aquin, *In IVum librum sententiarum*, de Guy de Montrocher, curé de Teruel, *Manipulus curatorum* (vers 1330) dont on connaît plus de quatre-vingt-dix éditions incunables et qui fut plusieurs fois édité et réédité au xvi^e siècle, de Jean Gerson, De *arte audiendi confessiones*. Voir J. Delumeau, *op. cit.*, p. 12-14.

4. Cf. le premier article de l'ordonnance de pacification de janvier 1402 que jurent Bourgogne et Orléans. L. Douet-D'Arcq, *op. cit.*, p. 223.

5. Pour exprimer cette restauration de l'harmonie sociale, les accords de paix emploient l'image paulinienne du corps (1Cor. 12, 12-31. Voir aussi Rom. 12, 4-5 ; 1 Cor. 6, 15 ; Éph. 5, 30 ; etc.). Si un membre du corps est malade, c'est le corps tout entier qui souffre. S'il guérit, c'est le corps dans sa totalité qui recouvre la santé. Ce qu'à plusieurs reprises le Conseil du roi exprime en présentant la réconciliation des ducs comme étant « a l'onneur de Dieu et de la couronne de France dont ils sont tres nobles membres » (A.N., J 359, n° 23b). De fait, les divisions princières étaient vécues par les régnicoles comme un scandale, *scandalum* dit le Religieux de Saint-Denis (vol. III, p. 732), qui à n'en pas douter fait référence à saint Luc (Lc. 17, 1-3) car ces querelles sont la pierre d'achoppement qui conduit le royaume au mal (B. Guenée, *Scandalum inter antiquos et juvenes theologos, Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby, t. I*, Aix-en-Provence, 1992). Les serments de paix étaient le moyen de réparer le scandale, comme le sacrement de pénitence efface le scandale du péché. Le serment agit donc comme une catharsis, renouvelant et revivifiant les coupables et avec eux la communauté du royaume. Car il ne peut y avoir de paix générale sans paix particulière, d'harmonie politique et sociale sans bonne entente entre les hommes. Indéniablement, il y a là comme une théologie politique, le serment de paix faisant office de sacrement de pénitence.

les rivalités des princes du sang plongent le royaume, en l'absence d'une autorité royale forte. Mais la fréquence des serments de réconciliation, loin d'être la marque de leur inefficacité, souligne plutôt l'importance qu'on leur accorde et la faveur dont ils jouissent dès le début du xv^e siècle. Ils sont en fait un des moyens de régulation des crises politiques graves qui fonctionne [1].

Si l'on prête à ces serments les mêmes vertus qu'au sacrement de pénitence, notamment de gommer les erreurs et de donner à chacun la chance de repartir, ils en ont aussi les faiblesses : ils ne font que restaurer l'ordre ancien, sans le modifier. L'Église y trouve une logique salvatrice, tout homme devant travailler sur lui-même pour être chaque jour semblable au Christ. Dans l'administration des affaires publiques, les choses ne sont pas si claires. Il faut distinguer deux situations : la première, où les protagonistes sont de rangs différents ou occupent des fonctions différentes. En remettant chacun à sa place, le serment de réconciliation permet aux choses de recouvrer un cours normal. C'est ce qui s'est passé, *mutatis mutandis*, lors des révoltes urbaines du début du règne de Charles VI [2]. La seconde, où les protagonistes occupent de droit le même rang et les mêmes fonctions. C'est le cas de Philippe le Hardi et de Louis d'Orléans, qui sont tous deux fils de roi, et ont même vocation à conseiller le roi. Avec Jean sans Peur, une différence de dignité existe, mais que Charles VI et les autres princes du sang cherchent alors à minimiser. Rétablir la paix et rendre à chacun sa place et sa fonction, c'est restaurer la situation de concurrence responsable de la confrontation. Le serment de réconciliation ne fait qu'apaiser un moment le débat politique, mais il n'apporte pas de solution. Le risque est grand alors de voir d'autres causes de dissension surgir. C'est ce qui s'est effectivement produit de 1398 à 1406.

Le serment possède donc en lui-même une certaine efficacité. Sa fragilité ne tient pas à l'acte posé, mais à son contenu, souvent imparfait et incomplet. En effet, l'opposition entre les princes ne resurgit jamais deux fois au même endroit ; elle naît d'un sujet nouveau qui n'a pas été traité par les précédents serments. Ce sont donc les médecins et non le médicament proposé qu'il faut incriminer des rechutes. À bien y réfléchir, n'est-ce pas plutôt parce qu'à aucun moment lors des conciliations n'a été clairement défini le champ d'action de chaque prince au sein du gouvernement que les divisions renaissent ?

En outre, on peut penser qu'il y a eu confusion des ordres temporel et spirituel. Le roi, quoique, selon les théoriciens, « semblable à Dieu » dans l'exercice de la justice [3], ne peut comme Lui pardonner indéfiniment. Il faut aussi qu'il fasse justice

1. Ceci n'a pas échappé à F. Lehoux, *op. cit.*, t. III, p. 64 et 65.

2. Le roi accepte de pardonner à ceux d'Ypres et de Bruges après leur rébellion contre le conte de Flandres (1382) à condition qu'ils jurent fidélité. Comme dans les lettres de rémission, le serment est l'aveu de la faute commise et la promesse de ne plus recommencer. C'est à ce prix qu'est l'absolution royale et la réintégration dans ses anciens droits. Chacun retrouve ainsi la place qui est la sienne. *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V*, éd. R. Delachenal, 4 vol., Paris, 1910-1920, t. III, p. 28-32.

3. Gauvard C., « De grace especial », art. cit., p. 896.

et qu'il châtie si nécessaire. La miséricorde seule ne suffit pas, comme le rappellent encore certains théoriciens politiques du temps [1]. Or il semble que Charles VI et son Conseil, face aux querelles princières, ont plutôt opté pour la miséricorde. Le rituel politique de la réconciliation les poussait en ce sens. Curieusement, ce qui peut nous paraître comme une clémence abusive de mauvais aloi puisqu'elle avait pour effet de rééquilibrer les forces entre les adversaires n'est pas du tout perçu ainsi par une partie au moins des contemporains. Michel Pintoin, analyste bien informé et d'une grande finesse politique, pense que le roi agit comme il le doit en gardant la balance égale entre les princes [2].

Un dernier point mérite d'être souligné. Les serments de réconciliation, comme le sacrement de pénitence, valent en eux-mêmes. Leur bienfait ne peut-être évalué à l'aulne de leurs résultats. Ainsi, dire qu'ils n'ont servi à rien parce que ce qui a été promis n'a pu être tenu n'a pas plus de sens que dire que le sacrement de pénitence est inefficace parce que le pénitent est retombé dans son péché. Les contemporains se gardent bien de cette erreur. Nulle part, on ne trouve le rappel des serments prêtés pour accabler celui qui rechute [3]. Jamais on ne fait référence aux serments passés pour ramener la concorde si elle a été rompue. On bâtit une paix nouvelle avec de nouveaux serments. Ainsi en 1405, alors que l'ordonnance du 12 octobre reprend celle du 16 mars 1402 qui avait été jurée. Comme le dit Thomas d'Aquin au sujet de la confession, cela ne présage en rien de la sincérité et de la validité de l'acte précédent [4].

## Annexe

Pièce justificative

A.N., J 359 nº 23b

1402, 6 janvier, Paris : le duc de Bourgogne, se conformant à la requête qui lui a été faite sous forme d'une cédule, jure de tenir l'ordonnance de réconciliation qui sera prise par la reine, le roi de Sicile et de Jérusalem, les ducs de Berri et de Bourbon, pour mettre fin aux désaccords avec le duc d'Orléans [5].

A.N., J 359 nº 23b. haut. 40,5 cm × larg. 37 cm. Original sur parchemin, scellé sur simple queue.

Phelippe, filz de roy de France, duc de Bourgoingne, conte de Flandres, d'Artois et de Bourgoingne-Palatin, sire de Salins, conte de Rethel et seigneur de Malines, a

1. *Ibid.* Plus globalement, voir l'ensemble du chapitre XX, *Pardonner et punir*, p. 895 à 934, particulièrement la sous-partie intitulée *Justice et miséricorde*, p. 907 à 920.

2. Cf. *Chronique du Religieux de Saint-Denys*, vol. III, p. 288.

3. À aucun moment n'apparaît le reproche de menteur ou de parjure à l'égard d'un prince.

4. Cf. *supra*.

5. En même temps et lieu, le duc d'Orléans jure mot pour mot la même chose, adaptation faite d'expressions telles « notre dit nepveu » devenues « notre dit oncle » et ainsi de suite. Le secrétaire de Louis d'Orléans est De Millez. A.N., J 359 nº 23. haut. 35,4 cm × larg. 44,2 cm. Original sur parchemin, scellé sur simple queue.

tous ceulx qui ces presentes lectres verront, salut. Comme ma tres redoubtée dame la royne, et noz tres chers et tres amez nepveu, frere et cousin le roy de Secile et de Jherusalem, les ducs de Berry et de Bourbonnoiz et les gens du grant Conseil de monseigneur le roy, considerans, comme ilz disoient, que pour aucuns mouvemens de desplaisance qui estoient meuz ou esperez a mouvoir entre notre tres chier et tres amé nepveu le duc d'Orleans et nous, plusieurs maulx et inconveniens pourroient avenir a ce royaume, nous aient nagueres requis de par mondit seigneur et de par eulx que de toutes les dictes desplaisances nous voulsissons soubmectre ou dit et ordonnance de ma dicte dame la royne et de noz diz nepveu, frere et cousin selon la fourme et teneur d'une cedule qu'ilz nous ont baillié, et consentir et accorder tout le contenu en ladicte cedule de la quelle la teneur s'ensuit :

« Comme pour aucunes paroles dictes et raportées, comme l'en dit tant es temps passez comme nagueres, par aucunes personnes a noz seigneurs les ducs de Bourgoingne et d'Orleans, aucuns mouvemens de desplaisances feussent et soient meuz ou esperez a mouvoir entre noz diz seigneurs dont tres grans et irreparables inconveniens se pourroient ensuir, que Dieu ne vueille, se par le moyen de bonnes personnes n'estoit avisée aucune bonne voye de les appaiser ; pour la quelle chose faire, notre tres redoubtée dame la royne et noz seigneurs le roy de Secile et les ducs de Berry et de Bourbon aient par plusieurs fois parlé et fait parler a noz diz seigneurs de Bourgoingne et d'Orleans afin que, moiennant la grace de Dieu, bonnes paix, amour et union soient tousiours nourries entre eulx, ainsi comme faire se doit, selon ce que bonne foy, raison naturelle et la prouchaineté de lignage en quoy ilz se actiennent le requierent finablement, moyennant l'exhortacion et admonestement de notre dicte dame la royne et de noz diz seigneurs le roy de Secile et les ducs de Berry et de Bourbon et aussi de plusieurs autres notables personnes qui de ce se sont entretemiz, noz deux seigneurs dessus diz, en ensuivant la grant bonté, prudence et noble voulenté de leurs predecesseurs, et considerans chacun en droit soy les grans maulx, perilz, inconveniens et dommages qui pour occasion des dictes desplaisances se pourroient ensuir, et les grans biens qui par bonne paix et amour d'entre eulx pourroient avenir, et afin que tous telz raports cessent et que aucune personne ne se ose doresenavant entremectre de les leur faire, et que toutes lesdictes desplaisances que pour occasion d'iceulx raports ou autrement noz diz deux seigneurs ont eu et peu avoir en tous les temps passez, et ons de present l'un contre l'autre, soient sopies du tout et que de cy en avant, Dieu aidant, n'en aient aucunes, mais soient nourries paix, amour et union entre eulx a l'onneur de Dieu et de la couronne de France dont ilz sont tres nobles membres ; et au bien de toute experience se sont soubsmis et soubsmectent de leurs bons grez et bons plaisirs de tout en tout de tous les desplaisirs, descors et dissencions[1] quelconques que sont et peuent avoir esté entreulx en tout le temps passé jusques au jourd'uy en quelque maniere et pour quelque cause ou occasion

1. Après « dissencions », le copiste a effacé les mots qui suivaient, pour les remplacer par « quelconques que sont et peuent », sous forme abrégée, la place lui manquant.

que ce soit ou puist estre, ou dit et ordonnance de notre dicte dame la royne et de noz diz trois seigneurs le roy de Secile et les ducs de Berry et de Bourbon ; et ont voulu et consenti, vuelent et consentent de leur bonne voulenté que notre dicte dame la royne et noz diz trois seigneurs en ordonnent, appoinctent, determinent[1] et decident ainsi comme il leur semblera pour le meilleur et querent, treuvent et avisent toutes bonnes seurtez, voyes et manieres par lesquelles ilz les porront mectre et tenir doresenavant a tousiours a bon accord et ont juré et promis, jurent et promectent noz diz deux seigneurs par leur foy et par leurs seremens fais aux sainctes Euvangiles de Dieu et en parole de filz de roy, et chacun d'eulx pour tant comme a lui touche tenir, garder, enteriner et accomplir fermement tout ce que par notre dicte dame la royne et noz trois seigneurs dessus nommez sera sur ce dit, appoinctié, determiné, decidé et ordonné comme se il estoit dit et fait par la bouche du roy, sens jamais faire ne venir encontre. Et pour ce que, comme l'en dit, aucunes personnes ont dit aucunes paroles touchans l'estat et honneur des personnes de noz diz deux seigneurs ou d'aucun d'eulz et se sont efforciez de faire plusieurs assemblées et monopoles contre l'onneur d'iceulx seigneurs ou d'aucuns d'eulx, il a esté avisé, afin que telz inconveniens cessent et aucun ne ose doresenavant presumer ne soy enhardir de ce faire, que par toutes voies et manieres deues l'en saiche et se infourme l'en diligemment de ceulx qui ont ce fait que ceulx qui en seront trouvez coulpables, qui toutesvoies ne seront mie serviteurs ou familiers de noz diz deux seigneurs ou de l'un d'eulx, soient pour ce puniz par les gens du roy par l'ordonnance de notre dicte dame et de noz trois seigneurs, sens mort ou mutilacion de membres toutesvoies. Si que ce soit exemple a tous et que aucuns autres pour exemple de leur punicion ne se ose plus enhardir ne presumer faire ne entreprendre telles foles outrecuidances ».

Savoir faisons que nous, qui desirons de tout notre cuer bonne paix et union estre et demourer tousiours en ce royaume et mesmement entre notre dit nepveu et nous, comme tousiours l'avons desiré et voulu, eu sur ce advis et deliberacion avec plusieurs de nostre lignage et de nostre conseil pour obeir a mondit seigneur et pour les causes contenues en ladicte cedule, et, actendu que nostredit nepveu est en voulenté de faire le pareil, confians a plain de sens, vaillances et proudommies de ma dicte dame et de noz diz nepveu, frere et cousin, nous sommes soubmis et par ces presentes soubsmectons en leur dit et ordonnance, et avons le contenu de la dicte cedule consenti et accordé et le consentons et accordons par ces presentes. Et promectons en parole de filz de roy et jurons par notre foy et aux saintes Euvangiles de Dieu tenir, garder, enteriner et accomplir fermement tout ce que par eulx sera sur ce dit, appoinctié, determiné, decidé et ordonné, comme se il estoit dit et fait

1. Autre erreur de copie après « determinent ». La fin de la ligne 25 a été gommée afin de pouvoir écrire ce qui devait être, c'est à dire « et decident ainsi comme il leur semblera pour le meilleur et querent ». Il est à noter que les erreurs de copie dans la version du duc d'Orléans ne se situent pas aux mêmes endroits, ce qui laisse à penser qu'il y avait une version de base qui a été recopiée par les secrétaires des ducs de Bourgogne et d'Orléans.

par la bouche de mondit seigneur sens jamais faire ne venir encontre en aucune maniere ; et nous plaist et consentons que l'ordonnance, qui sera sur ce faicte par notre dicte dame la royne, noz diz nepveu, frere et cousin, soit confermée et ractiffiée par mondit seigneur. En tesmoing de ce, nous avons fait mectre nostre seel a ces presentes. Donné a Paris le siziesme jour de janvier l'an de grace mil quatre cens et ung. Par monseigneur le duc, SAUTZ.

# Le serment de paix dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge : remarques sur une pratique politique

*Nicolas* Offenstadt
*Université de Paris I*

Le recours au serment est une pratique politique courante à la fin du Moyen Âge[1] qui, comme telle, doit faire l'objet d'une analyse contextualisée évitant un double écueil : d'une part celui de l'histoire narrative productrice d'un récit dont les structures se ressemblent d'une période à l'autre, sans égard pour la complexité et la spécificité des pratiques situées, et, d'autre part, celui d'une histoire essentialiste qui donnerait d'emblée au serment une valeur morale. Si l'on s'écarte de ces deux dangers, il apparaît alors que le serment, pour les accords de paix de la Guerre de Cent ans et du conflit entre princes du royaume au XV^e^ siècle[2], peut être conçu à la fois comme un enjeu manipulé par les acteurs dans l'action et comme un processus institutionnel. Mais le serment aux traités doit être étudié au sein d'un ensemble de pratiques et de rites de l'accord conclu. Il s'entremêle, en particulier, avec la publication de la paix. Le contenu de l'accord est en effet lu et/ou proclamé à ceux qui doivent jurer. Le serment de paix s'inscrit donc dans un rituel de la parole publique, qui permet aux princes de déployer un discours et un récit de paix, ou de concorde[3], essentiel à la définition de leur bon gouvernement.

Comme la publication des accords, le serment est un acte crucial du processus de paix. Les sources narratives en témoignent, qui lui accordent une place éminente dans leurs récits du rite de paix, surtout quand le traité reste un enjeu. Le héraut Chandos structure ainsi le passage sur la paix de Brétigny-Calais autour des serments prêtés, sans que les autres épisodes interviennent longuement[4]. De

1. Guenée B., « Non perjurabis. Serment et parjure en France sous Charles VI », *Journal des Savants*, juillet-décembre 1989, p. 241-257.

2. Offenstadt N., *Discours et gestes de paix pendant la Guerre de Cent ans*, université de Paris I—Panthéon-Sorbonne, 2001, 2 vols. Nous nous permettons de renvoyer à ce travail pour les références complémentaires.

3. Sur ces questions, *ibid.*, chapitre IX.

4. *Life of the Black Prince by the Herald of Sir John Chandos*, Mildred K. Pope, Eleanor C. Lodge éds., Oxford, Clarendon Press, 1910, p. 46-47..

même, dans la chronique de Capgrave (mort en 1464), largement compilée à partir de Walsingham [1], l'évocation des serments occupe l'essentiel de la place dévolue au récit de la paix de Brétigny. Capgrave reproduit le serment sur l'hostie prêté par le dauphin, évoque celui du Prince Noir, des rois et des autres grands [2].

Après avoir analysé le serment comme enjeu, puis comme processus, l'étude des serments prêtés au traité de Troyes de 1420 permettra de nouer les différents aspects de la démonstration autour d'un cas précis.

## Le serment, un enjeu

Le serment est mis en avant notamment parce qu'il peut ensuite servir à stigmatiser celui qui ne le respecte pas ou que l'on veut accuser de parjure, « blaspheme contre la verité de Dieu [3] ». En un long processus, l'Église a pris en main le serment et l'a érigé en « quasi-sacrement ». Celui qui le rompt relève du jugement de l'Église. Dans son discours au roi contre Jean Petit, Gerson souligne l'importance du respect du traité juré et dénonce le parjure quelle qu'en soit la raison [4].

« Deuant Chartres la acordee
ffuist la paix que puis fuist iuree
Et la fuist en ceste paix faire
Li Prince de tresnoble affaire
Car par li et par son enhort
ffeurent les nobles Roy a dacort
Et fuist deliueres de prison
Lui Roy Iohan qui ot grant noun
Et la fuist par la paix baillie
Tout Guyan en la baillie
Du noble et de son filtz [...]
A Caleis ensi qil me semble
Lui Prince et tout li baron
Et tout li chiualer de noun
De tout le Roialme Dengleterre
Et auxi bien a voir retrere
De tout le Roialme de ffrance
La furent de volente de ffrance
La iura chescun sur le liure
Et auxi bien tout a deliuere
Sur le seint digne sacrement
Qe la paix tout principalment
Tiendroient sans iammes fauxcer
Et sans guarre renoueller ».

1. Gransden A., *Historical Writing in England, II, c. 1307 to the Early Sixteenth Century*, Londres/New York, Routledge, 1996, p. 390.

2. *The Chronicle of England by John Capgrave*, F. C. Hingeston éd., Londres, Longman, 1858, p. 220.

3. Selon l'expression de Jean Gerson, « Discours au roi contre Jean Petit », *Œuvres complètes*, VII-2 : « L'œuvre française. Sermons et discours », Paris..., Desclée, 1968, p. 1023.

4. « Certes qui publie que en aucun cas on puet mentir ou parjurer sa foy, il detruit toute police humaine, toute conversation et toute paix et alliance et demeure le corps de la chose publique comme sans nerfs et sans connexion [...] Et qui plus est, celuy ou ceux qui violent les traittés de paix confirmés

Dès lors l'Église se considère comme légitime pour intervenir dans toute cause où l'on soupçonne la rupture d'un serment, et il y a là, pour elle, un atout politique. Pour les princes, cette intervention peut aussi servir de capital symbolique dans leurs luttes internes. C'est ainsi qu'après le meurtre de Montereau, les Bourguignons ne cessent de mettre en avant les serments prêtés antérieurement lors de la paix de Pouilly pour souligner l'ignominie du crime. Ils se rendent auprès du pape pour obtenir la condamnation des meurtriers et multiplient les condamnations du parjure : « le très horrible et detestable crime et meurdre ainsi fait et en traittié de paix jurée, et que l'on tenoit accomply et parfait [1] ». Dès septembre, Marguerite de Bavière envoie un ambassadeur auprès du pape pour lui demander de déclarer le dauphin parjure des serments prêtés au duc, peu auparavant, lors des accords sus-mentionnés. Mais celui-ci a des appuis à la curie et, de fait, le pape rejette la requête des Bourguignons en janvier [2]. Le dauphin a, de plus, envoyé une ambassade pour plaider sa cause, dénoncer les manquements du duc de Bourgogne à la paix, et éviter, ainsi, d'être reconnu parjure. Le traité prévoyait en effet la garantie pontificale et notamment l'excommunication pour la violation de l'accord [3].

Un *memorandum* diplomatique anglophile pour le duc de Bourgogne en 1435 (peut-être écrit par Hugues de Lannoy [4]) argue du danger d'abandonner l'alliance anglaise car le duc pourrait alors se trouver dénoncé publiquement, par « lettres et messages à tous les princes chreptiens » pour « parjurement, foy mentie et seelle enfraint [5] ». La difficulté de répondre alors à cette accusation inquiète le scripteur : « en noblesse et ordre de chevalerie », il convient de garder serments et promesses prêtés « à bonne et juste cause ». Le coupable de parjure risque bien de ne plus trouver aucun allié.

Le serment sert d'enjeu en diverses circonstances. En s'appuyant sur sa prestation ou sa non-prestation, les acteurs font tourner et retourner la situation. Les Anglais accusent le roi de France de ne pas avoir fait suffisamment accomplir la

par serments, ils sont cause et coupables de tous les maux qui s'ensuivent, en guerres, en pilleries, en destruction de peuples et de païs ». *Ibid.*, p. 1024-1025.

1. Lettre du comte de Saint-Pol à la duchesse de Bourgogne, 13 septembre 1419. *Mémoires pour servir à l'histoire de France et de Bourgogne...*, Paris, Julien-Michel Gandouin et Pierre-François Giffart, 1729, p. 299-301. Cf. aussi l'état des officiers du duc de Bourgogne, *ibid*, II, p. 109. Pour la fréquence du parjure à la fin du Moyen Âge, cf. B. Guenée, « Non perjurabis... », *art. cit.*

2. Bonenfant P., *Du meurtre de Montereau au Traité de Troyes*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1958, p. 103-105, Du Fresne de Beaucourt G., *Histoire de Charles VII*, Paris, L. S. B., I, 1881, p. 329-330.

3. « Rapport des agents anglais en cour de Rome sur les démarches faites auprès du pape Martin V de la part du dauphin... », 4 décembre 1419 dans le volume de preuves de Thomas Basin, *Histoire des règnes de Charles VII et Louis XI*, vol. 4, J. Quicherat éd., Paris, Veuve Jules Renouard/SHF, 1859, p. 277-282.

4. Dickinson J., *The Congress of Arras, 1435. A Study in medieval Diplomacy*, Oxford, Oxford University Press, 1955, p. 69.

5. Memorandum n° 2 in F. Schneider, *Der europäische Friedenskongress von Arras (1435) und die Friedenspolitik Papst Eugens IV und des Basler Konzils*, Greiz, O. Henning, 1919, p. 201.

prestation du serment de Brétigny. Le duc de Bourgogne utilise le refus de jurer l'ordonnance de la paix pour négocier pendant plusieurs mois en 1415. Louis XI, quant à lui, ne confirme pas le serment prêté par ses envoyés lors des négociations avec Charles le Téméraire en 1472. Il entend d'abord mesurer, selon Commynes, l'évolution des rapports de force lié à la maladie de son frère Charles [1].

Les accusations autour du serment ne peuvent être ignorées car elles mettent en jeu l'honneur [2] et le sacré. Le roi de France et son conseil répondent aux Anglais que les serments à la paix de Brétigny-Calais ont bien été prêtés, et, s'ils constatent des négligences, ils s'emploieront à les réparer « sanz auccun defaut » (après le 16 décembre 1361 [3]).

L'acceptation du serment de paix ne va pas toujours de soi. En 1405, le duc d'Orléans refuse d'abord de jurer l'accord entre les princes [4]. On l'a dit, le duc de Bourgogne lui-même n'accepte pas, dans un premier temps, de jurer la paix d'Arras de 1414-1415 [5]. Charles d'Orléans refuse également après l'entente de 1414. Il y a bien des refus — ou des réticences — de prêter serment au traité de Troyes, tels ceux de Guy de la Trémoille ou Louis de Chalon. À l'autre paix d'Arras (1435), Antoine de la Taverne narre une autre forme de rejet : le comte de Ligny, Roland d'Uutkerke et Hugues de Lannoy quittent l'église pour éviter de prêter serment [6]. Les acteurs réemploient ici un langage éprouvé de la communication politique du Moyen Âge : quitter un lieu au moment où s'y déroule un acte décisif [7].

1. Philippe de Commynes, *Mémoires*, J. Blanchard éd., Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 259-260. Joël Blanchard a plus généralement repéré de nombreux manquements à la foi jurée chez Commynes. Nous le remercions pour ces indications. Sur l'épisode et cet « art subtil de la temporisation », cf. J. Blanchard, *Commynes l'européen. L'invention du politique*, Genève, Droz, 1996, p. 245.

2. Pour tout ce qui touche à cette question, C. Gauvard, « De Grace especial ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1991, II, p. 705 et ss.

3. In P. Chaplais, « Some Documents regarding the Fulfilment and Interpretation of the Treaty of Brétigny, 1361-1369 », *Camden Miscellany*, XIX (1952), p. 17.

4. Jean Juvenal des Ursins, *Histoire de Charles VI*..., Denis Godefroy éd., Paris, Imprimerie royale, 1653, p. 168-169.

5. Enguerran de Monstrelet, *Chronique*..., Louis Douët-d'Arcq éd., Paris, SHF, 1857-1862, 6 vols., III, p. 64.

6. « ... mais monseigneur le conte de Ligny, comme disoient pluseurs, ne vault point faire [le serment] et pareillement messire Rollant de Dunquerque et Hue de Lannoy s'en partirent de ladite église affin qu'ilz ne feissent ledit serment, comme disoient pluseurs », Antoine de la Taverne, *Journal de la paix d'Arras, 1435*, André Bossuat éd., Arras, Société anonyme l'Avenir, 1936, p. 82. Le personnage relevé par Bossuat comme Roland de Dunkerque (*Ibid.*, p. 65) est en fait Roland d'Uutkerke (cf. sa notice in *Les Chevaliers de l'Ordre de la Toison d'Or au XVe siècle.* Notices bio-bibliographiques publiées sous la direction de R. de Smedt, 2e éd., Francfort..., Peter Lang, 2000, p. 9-11 et surtout M. Boone, « Une famille au service de l'État bourguignon naissant. Roland et Jean d'Uutkerke, nobles flamands dans l'entourage de Philippe le Bon », *Revue du Nord*, LXXVII-310 (avril-juin 1995), p. 233-255, pour l'hostilité de Roland d'Uutkerke au changement d'alliance et sa présence à Arras, p. 239-240).

7. Cf. les travaux de Gerd Althoff. Voir aussi P. Geary, « Vivre en conflit dans une France sans État : typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200) », *Annales ESC*, nº 5 (septembre-octobre 1986), p. 1124 : on s'absente lors d'une négociation pour éviter de rompre un serment.

Mais celui qui refuse le serment de paix, celui qui se dérobe, doit souvent se justifier ; ce qui n'est pas sans rappeler, en mineur, le caractère contraignant des serments de la paix de Dieu [1]. Jean sans Peur explique son refus « pour certaines causes » dont il avait besoin de parler avec le roi [2]. Charles d'Orléans argue de sa situation : « je ne suis point tenus de faire serment ; car je suis cy venus pour servir monseigneur le Roy, et vous [Le dauphin] ». À l'argument de forme, il ajoute un argument de fond : il n'a pas rompu la paix, il n'a donc pas à en jurer une nouvelle. Le bâtard d'Orléans n'entend pas jurer le traité d'Arras de 1435. Il s'en explique ainsi, selon Le Fèvre de Saint-Rémy : « et s'excusa, disant que le duc d'Orléans et le duc d'Angolesme, son frère, estoient prisonniers en Angleterre ; et que, sans le commandement et les congié et licences d'eulx, ne vouldroient riens faire de ladicte paix [3] ».

On remarquera que ces refus apparaissent souvent comme temporaires. Charles d'Orléans accepte en définitive de prêter « le serment de entretenir la paix [4] » et le prévôt de l'abbaye de Saint-Vaast précise peu après que Lannoy et Uutkerke prêteront serment également [5]. Il semble donc qu'il faille, en bien des circonstances, biaiser pour refuser le serment, au risque de passer du côté des briseurs de paix, catégorie essentielle dans la définition de l'ordre politique [6].

Surtout, on repère comme une forme de routinisation du rituel avec la guerre civile et ses paix répétées. Un mémorandum diplomatique, écrit vers 1435, rapporte les propos dubitatifs des protagonistes :

> et quels autres seremens et promesses pourroit on plus seurement et solennelment faire ne lettres baillier que celles desdictes alliances [de Pouilly surtout], certes, combien y vouldroit penser, il seroit impossible, où il conviendroit qu'il fust nouveau Dieu, nouvelle foy et nouvelle loy. Et mesmement doit on bien avoir regard à ce qu'il est vérité connue que pluseurs des plus grans du parti dudit roy Charles ont pieça promis et juré ensemble solennelment que jamais ilz ne tendront quelques

1. Willoweit D., « Die Sanktionen für Friedensbruch im Kölner Gottesfrieden von 1083. Ein Beitrag zum Sinn der Strafe in der Frühzeit der deutschen Friedensbewegung », *Recht und Kriminalität. Festschrift für Friedrich-Wilhelm Krause zum 70. Geburtstag*, E. Schlüchter, K. Laubenthal éd., Cologne..., Carl Heymanns Verlag, 1990, p. 37-52.

2. Enguerran de Monstrelet, *Chronique*, III, p. 64.

3. Jean Le Fèvre de Saint-Rémy, *Chronique*, F. Morand éd., Paris, SHF, 1876-1881, 2 vols., II, p. 365.

4. Pierre de Fenin, *Mémoires*, E. Dupont éd., Paris, SHF, 1837, p. 52.

5. Pour le refus de Jean de Luxembourg, comte de Ligny, cf. aussi Jean Le Fèvre de Saint-Rémy, *Chronique...*, II, *op. cit.*, p. 326. et Jean Chartier, *Chronique française*, Vallet de Viriville éd., Paris, P. Jannet, 1858, I, p. 208. Le chroniqueur précise que le serment fut finalement prêté. Jean de Luxembourg avait déjà été réticent à jurer le traité de Troyes. Jean Le Fèvre de Saint-Rémy, *Chronique...*, II, *op. cit.*, p. 9. Sur le personnage et ses choix politiques, R. de Smedt éd., *Les Chevaliers...*, *op. cit.*, p. 29-31.

6. Offenstadt N., *Discours...*, chapitre II.

> promesses, traictiés ou aliances qui apres seroient faiz par ledit roy Charles avec mondit seigneur [1].

Lorsqu'Hugues de Lannoy (peut-être également l'auteur du texte ci-dessus) prête enfin le serment au traité d'Arras, ses propos ne laissent pas de doute sur cette routinisation du serment. Il s'agit cette fois de paroles publiques, prononcées, « hault et cler » :

> Vées cy la propre, qui aultre fois a fais les sairemens pour cinq paix faites durant ceste guerre, desquelles nulles n'ont esté entretenues. Mais je promès à Dieu que ceste sera entretenue de ma partie, et que jamais ne l'enfraindrai [2].

Charles le Téméraire, dans le contexte évoqué ci-dessus, écrit au duc de Bretagne pour lui faire savoir les limites de son entente avec Louis XI et sa stratégie en la matière. Il explique à François II qu'il convient de ne pas s'en tenir aux serments prêtés, pas plus que Louis XI ne respecta les serments aux accords de Conflans et Péronne [3]. On voit ici à la fois la force du rite — puisqu'il contraint et se reproduit malgré tout — et la lecture distanciée de l'acteur, qui ne lui accorde que ce qu'il y investit précisément. Les acteurs ont une lecture différenciée des rites selon la temporalité rituelle dans laquelle ils s'insèrent [4]. Nous avons ici, de plus, un témoignage des relativisations possibles des rites de paix.

## Une affaire de temps long

Il ne faut donc pas lire le serment de paix médiéval muni des lunettes de l'idéal qui le donneraient à voir seulement comme un acte toujours grave et solennel par son unicité même. Le singulier « serment » apparaît presque impropre pour rendre compte de ce qui est avant tout un *processus* avec ses rythmes manipulés. Le serment est un processus d'abord parce que sa prestation peut s'étendre sur plusieurs années. Par exemple, ce n'est qu'en mars 1362 que l'évêque de Châlons jure de respecter le traité de Brétigny et de le faire respecter par ses *subditos* [5]. On reverra plus en détail ces questions de temporalité pour le traité de Troyes.

Tout autant qu'un processus, le serment de paix est une *institution*. Il procède du fonctionnement social qu'en même temps il facilite [6]. Le serment est une institution parce que les parties conviennent de lui donner un rôle structurant. Dès

1. Mémorandum diplomatique édité in F. Schneider, *Der europaïsche Friedenskongress...*, *op. cit.*, p. 199.
2. Enguerran de Monstrelet, *Chronique*, *V*, p. 183.
3. Philippe de Commynes, *Mémoires*, p. 261.
4. Sur les diverses lectures possibles d'un même rite, cf. T. Gerholm, « On Ritual : A postmodern View », *Ethnos*, 53 (1988), p. 190-203 ; Ph. Buc, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2001, 272 p.
5. AN, J 641, 4.
6. Sur l'emploi du terme : M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 1999, p. 66-69.

le moment même de la prestation initiale, il peut être dédoublé. C'est le cas des serments de la paix d'Auxerre. D'abord prêtés entre grands, ils sont renouvelés devant le roi peu après. Mieux encore, après le meurtre de Montereau, on rappelle que les serments entre Jean et Charles avaient été « refreschiz[1] ». L'institution, loin d'apparaître en pacte intangible, entre les hommes, face à Dieu, demeure fragile. Elle a besoin que les conventions qui la sous-tendent soient dites et redites. Mais surtout les actes prévoient la survie du serment-institution, parfois par-delà les vies de ceux qui l'ont prêté.

La projection dans le temps du serment concerne aussi bien le fils de Jean V, que le duc s'engage à faire prêter un serment d'alliance lorsqu'il en aura l'âge « souffisant[2] », que le capitaine, qui, pour prendre ses fonctions, aura à jurer de tenir telle abstinence de guerre[3]. Comme partie d'un rite de passage, le serment au traité de Brétigny sera prêté par tous les officiers « en la créacion de leurs offices ». Jean d'Angoulême jure le traité d'Arras (1435) en 1445 à sa libération, après plus de trente ans passés comme otage en Angleterre[4]. Il ne faudrait pas tirer de ces exemples l'idée que c'est seulement la disparition/apparition physique ou administrative du corps du jureur immédiatement impliqué qui conduit à de telles précautions. La fragilité de l'institution dépasse ce corps physique et politique. Le traité de Brétigny stipule en effet que le serment de paix sera renouvelé de cinq ans en cinq ans « pour en estre plus fresche memoire[5]... ». On a vu que c'est le même registre lexical qui sera employé pour désigner les serments entre le dauphin Charles et Jean sans Peur (« refreschiz ») soulignant ainsi le nécessaire entretien de l'institution.

Ces répétitions semblent particulièrement marquées pour le traité de Troyes. Ce dernier apparaît ainsi comme un observatoire idéal pour lier les différents aspects du serment mis en avant ici.

## Jurer Le traité de Troyes

Le processus rituel qui entoure le traité de Troyes illustre clairement l'importance du privilège de présence dans la politique médiévale. Une ville, voire un lieu, devient, pour un temps, par la magie du rituel qui s'y déroule, le cœur de l'espace public et bénéficie de la diffusion immédiate de l'information. La *situation* érige les sujets de ce même lieu en acteurs rituels majeurs, sans autre raison que cette même *situation*.

Après l'entrée des princes, c'est du chœur de la cathédrale de Troyes que part l'ensemble du processus de publication-serment. Le roi et la future reine s'avancent

1. Copie d'une lettre du roi de France à la duchesse de Bourgogne (11 septembre), 15 septembre 1419, *Mémoires pour servir...*, p. 296.
2. Septembre 1419, renouvellement de l'alliance entre la Bourgogne et la Bretagne, AD Nord, B 294, 15416 bis.
3. Exemple de 1434 in AC Arras, BB 7 f° 81.
4. AD Nord, B 304, 15810.
5. Dans E. Cosneau, *Les grands traités de la guerre de Cent ans*, Paris, Alphonse Picard, 1889, p. 66.

devant l'autel majeur pour y entendre réciter *omnes articuli et appunctuationes* [1]. Ce sont ces paroles publiques de paix qui ouvrent le rituel. Le texte lu en présence de nombreux assistants, notamment bourguignons [2], est ensuite juré par les grands dans la cathédrale même. Ce rituel d'exception se double, le lendemain 22 mai, « au lieu de l'esglise saint Pol du dit Troyes » (la cathédrale [3]), du rituel ordinaire de prestation du clergé de la ville, des gens du bailliage et du commun rassemblés. La paix est lue de nouveau puis elle est jurée [4]. De même, elle est publiée dans la ville immédiatement après la cérémonie de la cathédrale [5]. La publication, bilingue pour une part — ce qui semble spécifique au contexte — comporte, si l'on suit Walsingham, deux étapes : une première officialisation pour les grands, puis une publication traditionnelle dans la ville. Autrement dit, à Troyes, le traité a été rendu public en trois circonstances : devant les protagonistes avant le serment, après pour le valider puis devant la population. Compte tenu des termes du traité, si attentifs à dire la concorde, on voit bien que le rite de paix est l'occasion d'une débauche de mots pacificateurs qui créent ou tentent de créer ce qu'ils disent, tout autant que les clauses même de l'accord.

C'est ensuite que le rite se diffuse dans la capitale du royaume de France. Il semble que le traité y est publié le 27 mai [6]. Le 15 juin, on prête serment à Notre-Dame. Le processus de publication-serment dans sa première phase, et pour la seule ville de Paris, prend donc au moins une vingtaine de jours.

Le 30 mai, après la proclamation dans la ville, lors d'une séance solennelle au Parlement, le traité est juré par les gens du Parlement, ceux de la Chambre des Comptes, le prévôt des marchands, les échevins, des gens d'Église, des « bourgois, manans et habitans de la ville de Paris en grant nombre » etc. [7], puis enregistré. Le 1er juin, le serment est prêté au Châtelet, puis, le 3, c'est au tour des trois facultés supérieures de l'Université à Saint-Mathurin. Là aussi la lecture publique du traité précède le serment. Le lendemain, la faculté des arts fait de même à Saint-Julien

1. Walsingham T., *Historia anglicana*, H. T. Riley éd., Londres, Longman, 1863-1864, 2 vol., II, p. 334.

2. *Thomae de Elmham* [Attribution fausse] *Vita et Gesta Henri Quinti anglorum regis*, T. Hearne éd., Oxford, E Theatro Sheldoniano, 1727, p. 252.

3. Bibolet F. éd., *Histoire de Troyes*, Troyes, les éditions de la Maison du Boulanger, 1997, p. 83.

4. D'après la lettre du garde du sceau de la prévôté de Troyes, Jean Parillon, éditée in T. Rymer, *Foedera, Conventiones, Literae et Cujuscunque Generis Acta publica inter reges Angliae et Alios...*, IV (III), La Haye, Neaulme, 1740, p. 175, cf. aussi C. Allmand, *Henry V*, Berkeley, The University of California Press, 1992 (1re éd. 1968), p. 144.

5. Walsingham T., *Historia anglicana*, *op. cit.*, p. 334 : *Proinde mox pax proclamata fuit, primo in parte Regis Franci, in lingua Gallica, et expost in parte Regis nostri, in lingua nostra : ubi tunc recitati fuerunt articuli istius concordiae, et publicati per totam civitatem et exercitum Anglicanum*, cf. aussi [pseudo] *Thomae de Elmham...*, p. 253.

6. Denifle H., Chatelain E., *Auctarium chartularii universitatis parisiensis*, 1897. Tome II *Liber procuratorum nationis anglicanae (alemanniae) in universitate parisiensi*, Paris, Delalain, 1897, col. 274.

7. de Fauquembergue C., *Journal...*, A. Tuetey éd., Paris, Librairie Renouard/SHF, I, 1903, p. 365-369, cf. aussi AN, JJ 171 cité in E. Cosneau, *Les grands traités...*, p. 115 et H. Denifle, E. Chatelain, *Auctarium...*, col 274.

le Pauvre [1]. Il faut attendre plus de dix jours (15 juin) pour qu'il y ait une réunion au chapitre de Notre-Dame, pour le même objet, avec quelques Anglais et des délégués des églises sujettes [2].

L'adhésion rituelle parisienne assurée, la prestation se diffuse dans le royaume. À Montereau, l'attestation de serment passe par un envoyé du roi qui se porte garant du serment prêté par des habitants, quelques dizaines, dont des clercs et des gens de métiers [3]. Le garde du sceau fait dresser procès-verbal de cette garantie qui comporte le nom des présents puis le texte des serments alors jurés (juillet 1420 [4]). De son côté, le roi d'Angleterre s'assure d'une large diffusion du traité. Il écrit à son frère, le duc de Gloucester, afin que le traité soit publié à Londres et dans tout le royaume et que les sujets en prennent connaissance [5]. Le souci de diffuser le discours de paix semble ici patent. Gloucester accomplit le mandement royal qui enjoint à tous les sheriffs et au chancelier du Palatinat de Lancastre de proclamer, en anglais, le traité.

Si l'on considère que le texte du traité qui est joint, correspond effectivement à ce qui doit être lu [6], on constate que la plus grande part du traité est reprise intégralement. La lecture du traité de Troyes en Angleterre a donc occasionné la diffusion large du discours de paix fondé ici sur le thème de la concorde franco-anglaise, laquelle, rappelons-le, est exaltée dans les articles mêmes de l'accord [7].

Au sein de ce processus de serment, la tournée d'un certain nombre d'envoyés du roi et du duc de Bourgogne est particulièrement bien documentée, notamment grâce aux archives urbaines du nord du royaume [8]. Si la tournée de « récolte » de

1. Cf. AN, JJ 171 cité in E. Cosneau, *Les grands traités...*, *op. cit.*, p. 115.

2. AN, LL 112, f°274, G. Grassoreille, « Histoire politique du chapitre de Notre-Dame de Paris pendant la domination anglaise », *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, IX (1882), p. 114, d'après AN, LL 215.

3. Mais tous les jureurs ne sont pas qualifiés par leurs activités.

4. AN, J 646 B, 16.

5. Pour que « ... the said accorde to be proclamed in our city of London, and thorowe al oure Rewme, that all oure Pueple may have verray knowlege thereof for thare consolation, as wel as kepe hit aftir as longeth unto thayme ». Lettre du 22 mai 1420 in Rymer, IV (III), p. 175. Et P. Chaplais, *English Medieval Diplomatic Practice. Part I, Documents and Interpretation*, vol. II, Londres, H.M.S.O., 1982, p. 658 et ss. pour le mandement royal de la publication, et le texte à proclamer (14 juin).

6. Mais rien ne le dit précisément.

7. Chaplais P., *English Medieval Diplomatic Practice...*, p. 662. E. Cosneau, *Les Grands traités....*, p. 111-112.

8. Enguerran de Monstrelet a rendu compte de cette mission : « Fut osté aussi de la dicte capitainerie de Paris le conte de Saint-Pol, qui tantost de par le roy de France fut envoyé comme ambassadeur d'icellui roy ès marches de Picardie, acompaigné de maistre Pierre de Margny et aucuns autres, pour recevoir les seremens des trois Estats et bonnes villes d'icellui pays, afin que la paix naguères faicte entre les deux roys voulsissent du tout entretenir et observer et que doresenavant obéissent libèralement au roy d'Angleterre [...], suivent les pouvoirs des ambassadeurs, p. 2-6] À tout lequel mandement, Phelippe, conte de Saint-Pol, et les autres ambassadeurs et commissaires, pour icellui mectre à exécucion se partirent de Paris et alèrent par aucuns jours à Amiens, eschevans les aguetz des Daulphinois. Auquel lieu d'Amiens furent receuz bénignement. Et après qu'ils eurent monstré leur povoir au gouverneur d'icelle et aux habitans, prindrent d'eulx lesseremens. Et après, de là alèrent à Abbeville, à Saint-Riquier,

serments n'est pas spécifique à la paix, celle-ci permet cependant d'entrer plus avant dans la chronologie et la ritualité de la prestation. Le comte de Saint-Pol, Georges d'Ostende[1], Pierre de Marigny[2], Hugues de Lannoy, gouverneur du bailliage de Lille, Douai, Orchies[3], Guillaume de Bonnières[4] et l'évêque de Thérouanne notamment se rendent — tous ou certains d'entre eux — à Arras, le 9 octobre, à Lille et Douai à la fin du mois, à Amiens, à Saint-Riquier, Montreuil, Boulogne et Saint-Omer[5]. À Abbeville, en novembre, on se rassemble pour leur dépêcher des délégués.

Les envoyés sont munis d'un petit dossier de documents qui attestent de leurs missions : le traité, les commissions du roi ainsi que des lettres adressées par le roi et le duc de Bourgogne directement à ceux qui doivent jurer. Il leur est ordonné d'aller « en toutes les citez, bonnes villes, chasteaulx et lieux notables des bailliages d'Amiens, de Tournay, Tournesis, Lille, Douay, en la conté de Pontieu et es ressors, villes, places et lieux a l'environ »[6] et de requérir la convocation des communautés, de publier et faire jurer la paix. À chaque étape, une cérémonie s'organise pour accomplir le serment. Le lieu est naturellement celui du rassemblement régulier des habitants, un lieu clos en règle générale : « a le court le conte » (l'hôtel du duc de Bourgogne) à Arras[7], à la maison de l'hôtel de ville dite la halle à Lille, à la maison et halle de la ville à Douai[8]. L'assemblée des présents comprend toujours les différents « états » de la ville :

– À Arras, l'évêque, les clercs (notamment l'abbé et le prévôt de Saint-Vaast), la municipalité... (700 personnes environ).
– À Lille, des clercs (ainsi des chanoines de Saint-Pierre), des officiers bourguignons, des échevins, des bourgeois. À Douai, les clercs de la ville, les officiers, les échevins et bourgeois « en tres grans nombre ».
– À Douai, les clercs de la ville, les officiers, les échevins et bourgeois « en tres grans nombre ».

Monstereuil, Boulongne et autres lieux, où ils furent par tout obéys, et mirent à deue exécucion la charge qu'ils avoient », IV, p. 6.

1. Secrétaire du duc de Bourgogne, cf. la notice établie dans son volume de biographie (p. 183) par I. Le Bis, *La pratique de la diplomatie sous le règne de Charles VI, Ambassades et ambassadeurs auprès des Anglais, 1380-1422*, Thèse dactyl., École nationale des Chartes, Paris, 1987, 3 vols.

2. Avocat au Parlement, procureur du roi, a participé aux négociations avec les Armagnacs au moment de la crise cabochienne puis en 1419 avec Henri V, (J. D'Avout, *La querelle des Armagnacs et des Bourguignons*, Paris, Gallimard, 1943, p. 95, 194, 318, et la notice établie dans son volume de biographie par I. Le Bis, *La pratique de la diplomatie...*, thèse citée, p. 156.).

3. Cf. B. de Lannoy, *Hugues de Lannoy, le bon seigneur de Santes*, Bruxelles, éd. Tradition et Vie, 1957, 312 p.

4. Conseiller et chambellan, gouverneur des bailliages d'Arras, de Bapaume, de Lens, de Hénin-Liétard, d'Avesnes-le-Comte et Aubigny, d'après P. Bonenfant, *Du meurtre...*, *op. cit.*, p. 53.

5. Chastellain G., *Œuvres*, Kervyn de Lettenhove éd., tome 1, chronique 1419-1422, reprint : Genève, Slatkine, 1971, volume I, p. 167.

6. AC Lille, pièce aux titres 8/120 (lettre du roi du 23 juillet 1420).

7. AC Arras, BB 6, f° 26-27.

8. AC Douai, EE 42.

Le rituel commence par le déploiement du pouvoir à travers la lecture des mandements et créances du roi et du duc de Bourgogne et du traité. La formule que jurent les prestateurs est rappelée dans les procès-verbaux. Elle comporte d'une part la fidélité au roi d'Angleterre et d'autre part « generalment » à la paix de Troyes. La cérémonie achevée, les envoyés doivent recevoir les serments et donner des lettres de certification. Un rite commun au royaume — la prestation du serment au traité — s'insère dans les pratiques rituelles locales.

Ces assemblées urbaines n'ont rien de simples chambres d'enregistrement. À plusieurs reprises, les délégués royaux et ducaux se heurtent à des tergiversations, voire à des refus. Le serment, on l'a dit, cristallise les enjeux politiques. C'est l'annonce de l'arrivée du groupe d'ambassadeurs qui enclenche, à Tournai, un processus de négociations pour éviter de prêter serment. Le 29 août, la communauté de la ville s'assemble et confirme ce qu'avait dit la veille Jacques Cottrel au nom des notables : qu'« ilz ont fait serment au Roy nostre Sr, ne ja ilz ne feront serment tant qu'ilz vichent à autre qu'à lui [1] ». La venue du groupe des *missi* n'est guère souhaitée, même si la ville ne semble pas toujours unanime. Lille demeure méfiante devant le serment qui lui est demandé et tente, dans un premier temps, de le repousser, en arguant d'un nécessaire accord entre les villes de Flandre [2]. Les échevins d'Abbeville ne semblent pas pressés, non plus, de jurer le traité de Troyes et cherchent à obtenir des délais, mais consentent à jurer si on ne les leur accorde pas [3]. Dans ces deux derniers cas, les serments sont donc finalement acceptés : on a vu qu'il était difficile de ne pas jurer la paix. La justification des villes confirme aussi qu'il faut, pour tergiverser même, produire un discours public, argumenter refus ou hésitations. Le serment se joue bien dans un espace public permettant des discours différenciés qui s'articulent avec le rituel.

En décembre, les trois états du royaume se réunissent dans l'*Aula* de l'hôtel Saint-Pol à Paris. La lecture des articles du traité ouvre l'assemblée. Le discours du pouvoir, en l'occurrence du roi en personne, devant les états, consiste d'abord en un récit de la geste et du serment royal au traité de Troyes, qui le redouble en quelque sorte, comme pour poser ce que les états doivent faire en *imitatio regis*. Au discours de paix, s'ajoute celui du bien public, dont la prégnance est si forte dans les ordonnances et traités de paix. Le roi proclame que la paix sera tout à l'avantage du bien public [4].

1. Vandenbroeck H., *Extraits analytiques des anciens registres des consaux de la ville de Tournai*... Tournai, Malo et Levasseur, 1861, vol. I.*1385-1422*, p. 206, analyse in M. Houtart, *Les Tournaisiens et le roi de Bourges*, Tournai, Casterman, 1908, p. 112 (*Annales de la Société Historique et archéologique de Tournai*, XII).

2. AC Lille, pièce aux titres, 8/120.

3. AN, J 646, 18. Pour les réticences de la municipalité de Dijon, autre capitale des ducs de Bourgogne, cf. A. Leguai, « The Relations between the Towns of Burgundy and the French crown in the Fifteenth Century », J.R.L. Highfield et R. Jeffs, *The Crown and Local Communities In England and France In the Fifteenth Century*, Gloucester, Alan Sutton, 1981, p. 135. La ville s'inquiète de pouvoir maintenir sa fidélité au roi de France.

4. Rymer, IV (III), p. 193.

Quelques jours après ces discours, les états apportent leur réponse en forme de louange de l'activité pacificatrice au service du bien public des deux rois. Il apparaît également que le discours sur le serment se pense comme processus, sous forme de chaîne. Les délégués non seulement prêtent leur serment, mais désirent en outre qu'il soit prêté par tous[1]. La réunion des états ne clôt pas le processus ; elle n'en forme qu'un maillon discursif.

L'unanimité des délégués présents masque à l'évidence un autre processus : celui de la construction de l'assemblée « représentative » qui rassemble d'abord les délégués de corps favorables à l'entente franco-anglo-bourguignonne[2]. Tournai s'illustre dans sa capacité à éviter une participation trop engageante. La ville s'assure de pouvoir venir à Paris sans prêter serment. Elle envoie d'abord un chevaucheur pour demander des lettres de garantie à ce sujet qui sont effectivement octroyées[3]. Une fois à Paris, les délégués tournaisiens rendent visite aux deux rois. Charles VI les prévient de l'envoi de commissaires pour faire prêter serment à la ville. Ils reçoivent des lettres closes qui confirment l'injonction. La acteurs politiques de Tournai semblent cependant parfaitement capable de gérer l'interaction et sa ritualité, comme l'évoque ce propos tenu, auparavant, à l'assemblée de la communauté :

> pour éviter les requestes que poroit faire le Roy d'Engleterre du serment à ly faire, on y envoyast gens qui ne fuissent ne euissent esté de le loy de la ville, et non point en si grant nombre que le Roy mande, adfin qu'ilz ignorassent les dites requestes[4].

Certains envisagent donc une stratégie d'illégitimitation des délégués qui affaiblirait l'interaction rituelle. Devant les rois, les délégués, tout en ménageant formellement l'interaction, n'engagent pas la ville[5]. Par ailleurs une option financière est discutée : moyennant paiement, la ville serait exemptée de la prestation[6]. Il semble qu'il n'y ait pas eu de suite, ni dans une direction ni dans l'autre, et que Tournai réussît à esquiver la prestation de serment.

Ce n'est qu'en mai 1421 que le traité vient devant le Parlement d'Angleterre assemblé à Westminster[7]. Le chancelier doit le présenter afin qu'il l'examine et le ratifie[8]. Le roi a attendu de revenir en Angleterre pour organiser cette approbation. Paul Bonenfant souligne que les craintes, réelles ou potentielles, soulevées

1. *Ibid.*
2. Cf. à ce sujet, Bonenfant P., *Du meurtre...*, *op. cit.*, p. 174 et ss., J. H. Wylie, W. T. Waugh, *The Reign of Henry the Fifth, volume III, 1415-1422*, Cambridge, Cambridge University Press, 1929, p. 227.
3. Vandenbroeck H., *Extraits analytiques...*, *op. cit.*, p. 209-210, 212.
4. *Ibid.* Assemblée du 18 novembre.
5. Voir à ce sujet le compte rendu des envoyés de retour à Tournai le 11 janvier 1421. *Ibid.*
6. *Ibid.*, d'après le récit des délégués envoyés à Paris, 22 décembre.
7. Rymer, IV (IV), p. 25. Cf. J. Wylie, W. Waugh, *The Reign...*, p. 276. Les auteurs soulignent que l'on ne sait si le traité a été discuté. Aucun des chroniqueurs examinés par eux ne mentionne la ratification du traité lors de la session du Parlement, *ibid.*, p. 281.
8. Rymer, IV (IV), p. 25.

par le traité de Troyes et la double monarchie ont amené Henri V à agir ainsi [1]. Comme les états du royaume de France, le Parlement anglais ratifie le traité. Dans le royaume de France, l'assemblée des états de décembre 1420 fonde l'institutionnalisation du serment au traité de Troyes, serment qui devient à la fois institution, processus et discours. Sur la demande des États, le roi ordonne que tous auront à observer inviolablement la paix et ses articles [2].

Le serment s'inscrit donc dans une temporalité relativement autonome, esquissée plus haut, qui inclut le futur, non pas dans sa dimension abstraite ou divine et eschatologique, mais dans la présence concrète des sujets à venir. Elle fixe aussi des régularités puisque lors de l'obtention d'offices, de la collation de bénéfices, de la prestation d'hommage ou de fidélité, chacun aura à jurer de respecter le traité. Thomas Basin rapporte ainsi que le serment à la paix devait être prêté dans les mains du recteur par tous les étudiants admis à un grade quelconque dans une faculté [3].

En 1422, Charles VI précise que toute personne nommée à un bénéfice dans le royaume de France est astreinte à prêter un serment à la paix. Ceux qui ne le feraient pas devaient être punis par ceux ayant droit de collation : en arrêtant la perception de leur bénéfice [4]. Outre ces serments régulièrement prévus — puisqu'il s'agit d'une institution qui se reproduit — d'autres peuvent être prêtés en des circonstances variées. Après la défaite de Baugé, les anglo-bourguignons rappellent la nécessité de tenir la paix jurée [5]. Lorsque des villes, places fortes ou autres lieux se rendent aux Anglais ou entrent dans leur obéissance, elles prêtent alors serment « de tenir la paix final [6] ». Gamaches (Somme) est prise par les Anglais, et ceux qui feront « le serement de la dite paix, demourront en la bonne grace des diz Roys, et seront restitutez à leur bonne fame et renommée ou pays... » (juin 1422 [7]). La même année, l'affaire du serment du comte de Foix, Jean de Grailly, montre aussi cette vie ininterrompue du processus sermentaire. Dans le cadre de négociations d'ensemble avec ce dernier, le roi s'adresse, en mars, au frère du comte, Gaston, captal de Buch et à d'autres, pour qu'ils lui fassent jurer la paix en personne, confor-

1. Bonenfant P., *Du meurtre...*, *op. cit.*, p. 179.
2. Rymer, IV (III), p. 193.
3. Basin T., *Histoire de Charles VII*, Ch. Samaran, éd., Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 68-69.
4. Le texte est conservé et recopié dans les registres de Notre-Dame : AN, LL 215, p. 511. Il s'adresse à ceux en charge de la collation des bénéfices, archevêque, évêque... Cf. aussi pour le chapitre de Notre-Dame, G. Grassoreille, « Histoire politique... », art. cit., p. 114, 149.
5. Le premier président du Parlement « enjoint aux conseilliers, huissiers, advocas, procureurs et à tous autres, presens et appellez en ladicte Chambre de Parlement, qu'ilz et chascun d'eulz observe et entretiegne la paix jurée d'entre les roys et royaumes de France et d'Angleterre, et denoncent, sur peine de punicion, audit Conseil tous ceulz qui feront ou s'efforceront de dire ou faire aucune chose au contraire ». Clément de Fauquembergue, *Journal, II*, p. 15. Cf. R. Newhall, *The English Conquest of Normandy 1416-1424, a study in fifteenth Century Warfare*, New Haven, Yale University Press, 1924, p. 276-277.
6. Cf. BN, Fr. 1278, notamment fol. 113-114.
7. Traité de 1422 édité en annexe de Pierre de Fenin, *Mémoires...*, éd. cit., p. 302-306.

mément à l'engagement d'envoyés du comte. Outre le serment d'obéissance au roi d'Angleterre et au traité de Troyes, il est demandé que jurent également « les gens des trois estaz et communaultez des bonnes villes de voz terres et pays... » ainsi que les officiers du pays de Languedoc[1]. L'accord ne se réalise pas. Après la mort d'Henri V et divers épisodes, les Anglais demandent à nouveau, toujours dans de plus vastes négociations, que le comte et ses sujets de Languedoc prêtent le fameux serment. La paix et le serment constituent ici un enjeu politique qui dépasse les questions rituelles ou symboliques. En effet, Jean de Grailly avait une conduite changeante : après avoir été nommé par le dauphin, tout comme par Jean sans Peur, lieutenant et capitaine général en Languedoc (1418-1419), il fut destitué par Charles dès 1420 et se rapprocha alors des Anglais[2].

Le serment de paix se confond avec l'allégeance et la soumission politique. Il fonctionne des années encore après la signature du traité, comme une institution toujours légitimée par le pouvoir. Le geste et le rite ne sont alors que des modalités de déploiement de l'institution, de cette « convention stable[3] ». Ainsi, en 1427, Pierre de Hargicourt, qui défendit Le Crotoy, voudrait se soumettre au roi d'Angleterre :

> qu'il ait très grant voulenté, désir et affection de soy réduire et retraire en nostre obéissance, avec sa femme et autres ses parens et amis, en faisant le serment de la paix final d'entre noz deux royaumes de France et d'Angleterre, et baillant bonne et souffisante caution d'estre et de mourir nostre bon et loyal subget[4]...

La signature d'un traité de paix implique donc la diffusion d'un double rituel discursif dans le royaume : celui de la publication et celui du serment. Les deux rites s'articulent entre eux de manière variable dans le temps et dans l'espace. Ils s'insèrent, quoi qu'il en soit, dans les pratiques rituelles locales. La matrice générale du rite (annonce, lecture publique, geste du serment...) rencontre les gestes et les mots de la ritualité du lieu où se diffuse le texte : ritualité du cri (lieux, équipe de la publication, formes d'énonciation), ritualité du rassemblement, ritualité du geste du serment. Ce rite doit être pensé, non pas en sa singularité, mais dans son insertion au sein d'un processus. Faire la paix ce n'est pas un moment, c'est un processus, une pratique politique, voire une institution. Le traité de Troyes est à cet égard particulièrement démonstratif mais il n'est pas le seul à l'être.

1. AN, 20 mi 2, 420 et 423, microfilm de Public Record Office, E 30 et et Rymer, IV (IV), p. 9-90, passim.

2. Jean de Grailly signe en 1425 un traité d'alliance avec Charles qui lui confère le gouvernement du Languedoc qu'il conservera par la suite. Sur ces épisodes cf. notamment L. Flourac, *Jean Ier, comte de Foix, vicomte souverain de Béarn, lieutenant du roi en languedoc...*, Paris, Alphonse Picard, 1884, p. 67-91, et pour le traité de 1425 et ses suites, Ph. Contamine, *Guerre, État et société à la fin du Moyen Âge. Étude sur les armées des rois de France, 1337-1494*, Paris-La Haye, Mouton, 1972, p. 614-615.

3. Douglas M., *Comment pensent...*, *op. cit.*, p. 66.

4. Cité dans l'édition de Pierre de Fenin, *Mémoires*, p. 310-312.

# Serments vassaliques et féodaux

# Le serrement des mains : le rituel des serments féodaux en Languedoc (XIe-XIIe siècles)

*Hélène* Debax
*Université Toulouse II—Le Mirail*

L'hommage est connu et pratiqué en Languedoc depuis au moins le milieu du XIe siècle. Il s'agit d'une cérémonie dont le rituel semble conforme à ce que l'on connaît par ailleurs, à sa description classique. Vers 1061-1090, le seigneur de Muret en Toulousain précise que son vassal devra être son homme des deux mains [1]. À la fin du XIe siècle, une inféodation entre deux frères, seigneurs de Castries non loin de Montpellier, stipule que l'un des deux devra se faire « l'homme les mains jointes » de son frère [2]. Et à l'autre bout du Languedoc, aux portes de l'Auvergne, et au tournant des XIe-XIIe siècles, les vicomtes de Carlat doivent hommage à l'abbé d'Aurillac, « selon la coutume, au milieu du cloître, sur l'herbe, devant le logis de l'abbé [3] ». Ce n'est donc pas parce que le Languedoc aurait ignoré l'hommage que s'y serait développé un rituel propre au serment féodal. Car un tel rituel existait, original et distinct de l'*immixtio manuum.* En l'absence de source narrative qui décrirait précisément ce rite, nous n'en saisissons certainement que des bribes, mais il est possible de reconstituer une structure globalement cohérente.

Les sources à notre disposition, ce sont les serments de fidélité conservés à de très nombreux exemplaires dans les archives méridionales : plusieurs centaines certainement, dont plus de trois cents dans le cartulaire des Trencavel [4]. Ces serments reproduisent un formulaire assez stéréotypé, tous semblables mais tous différents.

1. Roger de Muret et son épouse Serena donnent en fief *(a feus)* le tiers de la dîme et la moitié des prémices à deux hommes, un clerc et son gendre [*sic*], à condition que ledit gendre *fiat homo de duobus manibus suis de Roggerio* (Cartulaire de l'abbaye de Lézat, P. Ourliac et A -M. Magnou éd., CTHS, Paris, 1987, t. II, p. 407, acte nº 1577).

2. *Homo junctibus manibus* (A. Germain, *Cartulaire des Guilhem de Montpellier*, Montpellier, 1884-1886 [désormais *LIM]*, acte nº 350).

3. *More solito, in medio claustri, super herbam, ante cameram abbatis hominium fecit* (G. Saige et de Dienne, *Documents historiques relatifs à la vicomté de Carlat*, Monaco, 1900, p. 2-3 : deux hommages rapportés selon le même formulaire, l'un avant 1103, l'autre aprés 1119).

4. Les serments féodaux font dans ce volume l'objet de trois communications, de Michel Zimmermann, de Jérôme Belmon et de Laure Verdon. Le contenu même de ces textes ne sera pas traité ici ; pour une telle analyse, voir notre ouvrage, *La féodalité méridionale*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2002.

Ils égrennent des litanies de clauses dans une forme que l'on pourrait qualifier de poétique, à la limite de la comptine ou de l'invocation incantatoire. La répétition des formules y est lancinante, entêtante même, peut-être pour ancrer les textes dans les esprits, pour faciliter la mémorisation. La mise par écrit de ces serments a pour but de retranscrire un discours, de conserver la mémoire des paroles prononcées et des engagements pris, non pas de décrire une cérémonie. Cependant un certain nombre de ces textes, justement ceux qui s'écartent le plus du formulaire accoutumé, laisse échapper des indices sur le déroulement de la cérémonie au cours de laquelle le serment était prêté. Ce sont aussi des serments où la langue occitane prend le plus de place, certains étant même rédigés entièrement en occitan. Ils semblent plus proches de l'oralité et du rituel tel qu'il pouvait se dérouler. Ces serments « atypiques » — dans leur forme, non dans leur contenu qui est rigoureusement identique à celui des serments formalisés — permettent de déceler quatre temps forts de l'engagement, que nous évoquerons tour à tour [1].

## L'interpellation

Les textes de serment n'ont retranscrit que les discours, les paroles effectivement échangées ; il manque ce que dans une pièce de théâtre on appellerait l'exposition. Le cadre n'est pas brossé, les personnages ne sont pas mis en place : il est impossible de décider si les protagonistes sont debout ou assis, face à face ou côte à côte. Mais les serments atypiques permettent d'appréhender les premières paroles échangées : le rituel de prestation d'un serment féodal commençait par une interpellation, c'est le premier temps du rituel.

Le prestataire du serment apostrophait le récipiendaire pour attirer son attention, concrètement, mais surtout symboliquement. Au lieu de la narration impersonnelle en vigueur dans la plupart des serments (*De ista hora in antea, non decebra...*), ces serments s'ouvrent sur une interpellation très vivante : *Aus! Audis!* (écoute), *Antenz!* (entends), *Cai gara! Za gara! Say garda!* (prends garde). Une trentaine de serments ont gardé la trace de cette apostrophe initiale, une quinzaine dans le cartulaire des Trencavel, les autres répartis dans des fonds issus de tout le Midi : comtes de Toulouse, Guilhem de Montpellier, vicomtes de Carlat, seigneurs d'Anduze, vicomtes de Marseille, vicomtes d'Avignon ou comtes de Pro-

1. Dans le déroulement du rituel d'entrée en féodalité, l'hommage est connu et fréquemment évoqué comme nous l'avons noté plus haut ; en revanche, en Languedoc, on n'a nulle trace d'investiture par tradition d'un objet, *festuca* ou autre. La concession du fief se fait par le biais de la rédaction d'une charte de donation (identique dans le formulaire aux donations simples, mais donation en fief). Jamais dans le Midi il n'est fait non plus une quelconque allusion à un baiser dans le rituel féodal, ni *osculum*, ni hommage de bouche ; le seul texte qui contienne cette expression — hommage de Bernard Aton IV à l'abbé de Lagrasse en 1110 — est un faux (texte publié dans *HGL*, V, 811, et en dernier lieu E. Magnou-Nortier et A.-M. Magnou, *Recueil des chartes de l'abbaye de Lagrasse*, Paris, 1996, acte 188, p. 248-251).

vence, évêques de Rodez ou d'Antibes, abbés de Saint-André d'Avignon ou de Gellone [1].

L'ordre habituel de l'énoncé des protagonistes du serment est ensuite inversé. Dans les serments classiques, le vassal se nomme le premier puis il nomme son seigneur (selon la formule *iuro ego tibi...*). Ici, l'apostrophe est immédiatement suivie du nom du récipiendaire du serment : « Écoute toi untel, moi untel je... ». Ainsi dans plusieurs serments à Bernard Aton IV, vicomte Trencavel, vers la fin du XIe ou le début du XIIe siècle : *Aus Bernard fils Ermengard, eu Arnaldus lo fil de Dias..., Za gara audi Bernard filius Ermengardis, ego Wilabertusfilias Gila...*, ou en 1162 à Raimond Trencavel et à son fils : *Aus tu R. Trencavel vezcoms de Bedersfilz de Cecilia vescomtessa et tu Rogerfilz de R. Trencavel et de Saura comitissa, eu Sicarz de Laurac filz de Ava...* [2]. Le modèle habituel des serments à l'abbé de Gellone reproduit cette même formulation : *Zai aujus, hom que as num* [suit le nom de l'abbé concerné] *abbas de Gello, heu* [suit le nom du vassal] [3]...

Cette forme particulièrement vive reproduisant l'oralité occitane paraît être une transcription assez fidèle de ce que pouvait être le début de la cérémonie, une interpellation symbolique qui campait les deux protagonistes et marquait l'ouverture du rituel.

1. Voici les mentions que nous avons pu repérer, en l'état actuel de notre enquête. Dans le cartulaire des Trencavel (inédit, Société archéologique de Montpellier, ms 10) : entre 1074 et 1129, actes nº 15, 144, 214, 291, 369 (un seul édité : C. Devic et J. Vaissette, *Histoire Générale de Languedoc*, rééd. Privat, 1872-1875 [désormais *HGL*], t. V, col. 693) ; première moitié du XIIe siècle : nº 117, 420, 478, 479, 480 (le deuxième seul édité : *HGL*, V, 947) ; vers 1150-1167 : nº 10, 12, 14, 306, 308 (*HGL*, V, 1220 et note, 1129). Dans les autres fonds : serment à Raimond IV, comte de Toulouse, avant 1095 : Archives Nationales, Musée de l'histoire de France, A.E. II 1802, vers 1081-1096 ; reproduit et transcrit par J. Stiennon, *Paléographie du Moyen Âge*, 1991, p. 258-259 ; serments des Guilhem de Montpellier à l'évêque de Maguelonne : *LIM*, 41, 42, 46, 47, 48, 49, à partir de la fin du XIe siècle ; serments des vicomtes de Carlat à l'abbé de Saint-Géraud d'Aurillac, voir référence ci-dessus note 3 ; serment de Bemard d'Anduze à l'évêque de Nîmes en 1175 : C. Brunel, *Les plus anciennes chartes en langue provençale*, Paris, 1926, t. 1, acte 144 ; serment des vicomtes de Marseille, 1048-1049 : N. Coulet, « Autour d'un serrnent des vicomtes de Marseille : la ville d'Aix au milieu du XIe siècle », *Annales du Midi*, 1979, p. 315 ; serment de la vicomtesse d'Avignon, vers 1101-1105 : C. Brunel, *ibid.*, acte nº 8 ; serment de la comtesse de Provence et de son fils : J. Belmon et F. Vielliard, « Latin farci et occitan dans les actes du XIe siècle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1997, p. 160 ; serment à l'évêque de Rodez, 961-997 : A. Bonal, *Histoire des évêques de Rodez*, 1935-1938, t. I, p. 569-570 et J. Belmon, *Les vicomtes de Rouergue-Millau*, thèse d'École des chartes inédite, 1991, p. 181-182 ; serment de l'évéque d'Antibes : J.-P. Poly, *La Provence et la société féodale (879-1166)*, Paris, 1976, p. 165, note 201 ; trois serments à un chanoine du chapitre d'Avignon, vers 1094-1096 : J.-P. Poly, *ibid.*, p. 347, note 194, nº 23, 24 et 25 ; serment à l'abbé de Saint-André d'Avignon, première moitié du XIe siècle : J.-P. Poly, *ibid.*, p. 147, note 90 ; serments à l'abbé de Gellone en 1122 et 1170 : P. Alaus, L. Cassan et E. Meynial, *Cartulaire de Gellone*, Montpellier, 1897, nº 365 et 368.

2. Respectivement : CT, 15, fol. 5, inédit ; CT, 359, fol. 133, inédit ; CT, 308, fol. 100v, inédit.

3. Voir les deux serments de 1122 et 1170 mentionnés ci-dessus, note 1 page ci-contre.

## L'énoncé des identités

Le deuxième moment du rite est intimement lié au premier : l'apostrophe introduit l'énoncé de l'identité des deux protagonistes du serment. À de très rares exceptions près, cette désignation des acteurs se fait par l'énoncé de leur nom suivi du nom de leur mère, sous la forme « untel fils de une telle », *Bernard fils Ermengard ou Arnaldus lo fil de Dias*, pour reprendre les exemples précédents. Ce mode de dénomination est tout à fait spécifique aux textes de serment, et se rencontre dans toutes les aires géographiques où l'on a conservé ce type de sources, de la Provence à la Catalogne, du Toulousain à la Méditerranée [1]. En Languedoc, cette particularité se maintient quel que soit le mode de désignation anthroponymique adopté, que ce soit un nom simple, un nom double avec *nomen paternum* au génitif ou même triple avec surnom toponymique [2]. L'un des serments « atypiques » revendique même la filiation féminine en la plaçant en tête de l'identité : *Antenz fils de Guillelma Ato !* (il s'agit d'un serment prété à un vicomte de Bruniquel nommé Aton, fils de Guillelma issue de la lignée des Trencavel) : l'inversion souligne encore plus fermement la référence maternelle.

Cette originalité des serments féodaux intrigue les historiens depuis bien longtemps, déjà Guillaume Catel s'en étonnait dans son *Histoire des comtes de Tolose*, publiée en 1623 : « C'était la coutume en ce temps-là de se nommer fils de la mère et non du pére comme les Romains le faisaient... Il n'est pas fort aisé de savoir pourquoi est-ce qu'ils se disaient plutôt fils de la mère que du père, sinon que ce fut lors que leur pére avait été marié plusieurs fois [3] ». De nombreuses interprétations ont depuis été avancées, la plupart partielles ou insatisfaisantes, car elles ne rendent pas compte du fait que cette filiation féminine n'est rappelée que dans les actes de serment [4]. Les seules explications qui résistent quelque peu à l'analyse ramènent vers des considérations d'ordre anthropologique, et ont été récemment suggérées par Michel Zimmermann et Pierre Bonnassie. Elles ont le grand mérite de lier cette pratique énigmatique à la nature sacramentelle des textes.

La première piste d'explication souligne les analogies entre fidélité et féminité, fidélité et maternité. « Souligner la féminité de la mère des partenaires, c'est renforcer l'importance du serment, valoriser la portée des engagements. La mère qui transmet la vertu avec le sang authentifie et pérennise la fidélité, celle du vassal comme celle du seigneur. La mère est le seul parent authentique. Rappeler au

1. La référence à la mère est propre à tous les serments, quel que soit leur formulaire, classique ou atypique.

2. À la différence de l'évolution qui se fait jour en Catalogne, où l'on a tendance à éluder la mention de la mère lorsque l'antnroponymie se complexifie (M. Zimmermann, « Aux origines de la Catalogne féodale : les serments non datés du régne de Ramon Berenguer Ier », *La formació i expansió del feudalisme català, Estudi General*, t. 5-6, 1985-1986, p. 138-139).

3. Catel G., *Histoire des comtes de Tolose*, Pierre Bosc éditeur, Toulouse, 1623, p. 221.

4. Elles sont résumées par O. Guyotjeannin, « Les filles, les femmes, le lignage », *L'anthroponymie. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, Collection de l'École Française de Rome, 226, Rome, 1996, p. 396.

fidèle qu'il est le fils d'une mère, c'est bien davantage qu'énoncer un état civil ; c'est transférer son serment dans le domaine de l'imprescriptible. Maternité et fidélité se rejoignent ; la mère est fidèle par nature[1] ».

Ces remarques restent tout à fait pertinentes, mais j'y adjoindrai un autre ordre d'explication[2] — les deux interprétations ne s'excluant pas, loin de là. Cette seconde interprétation souligne les analogies qui unissent étroitement liens féodaux et liens de parenté.

Le rapport féodal instaure en effet des devoirs qui normalement incombent à la parenté, Marc Bloch l'avait déjà abondamment commenté : le seigneur nourrit et adoube le fils du vassal, marie sa fille, il est le tuteur d'enfants mineurs orphelins si besoin est. Le seigneur donne aussi son nom, comme en témoigne dans le Midi la vogue des Guilhem, Raimond ou Bernard, en référence aux prestigieuses lignées des Guilhelmides ou des Raimondins[3]. Or le serment est un acte individuel, personnel, un acte « d'homme à homme », où les individus se présentent seuls, extraits de leurs réseaux familiaux. Le prestataire d'un serment féodal est formellement extirpé de sa parenté charnelle et il est inséré dans un réseau de parenté que l'on peut appeler spirituelle, qui est le réseau féodal. Le seigneur, pére spirituel, ou mieux parrain en féodalité, prend alors symboliquement la place du pére charnel qui est occulté dans l'énoncé des identités : l'important serait donc ici l'absence du père, autant et plus que la présence de la mère. Cette piste me paraît tout à fait féconde ; un seul fait resterait à expliquer : dans nos serments, le seigneur donne lui aussi le nom de sa mère. On peut invoquer un phénomène d'analogie structurelle, qui fait que le seigneur est lui aussi extrait de ses réseaux familiaux.

Que l'on mette l'accent sur la présence de la mère ou sur l'absence du pére, il n'en reste pas moins que le serment est un acte individuel qui, paradoxalement, révèle une conception forte et structurée des parentés charnelle et spirituelle.

## Le serrement des mains

Après que le seigneur a été interpelé, après que les identités ont été déclinées, certains des textes de serment font apparaître le troisième temps fort du rituel, le serrement des mains. Un petit groupe des serments atypiques est en effet ainsi formulé : *Ausz Bernard fils de Ermengard cui eu per est manu ten..., Antenz fils de Guillelma Ato cui eu per la man ten...., Say garda P. abbas cui eu per esta ma tienh...* La clause peut être exprimée dans les deux sens : « Écoute, toi, que je tiens par la main », ou bien « toi qui me tiens par la main », ainsi dans la famille des comtes

1. Zimmermann M., « Aux origines de la Catalogne féodale », art. cit., n. 10, p. 137.

2. À la suite de suggestions énoncées par Pierre Bonnassie, « Sur la genése de la féodalité catalane : nouvelles approches », *Il feudalesimo nell'alto medioevo*, Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto mediœvo, XLVII, Spoleto, 2000, p. 600.

3. Voir *L'anthroponymie. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, Collection de l'École Française de Rome, 226, Rome, 1996 ; particulièrement les articles de M. Bourin, « France du midi, France du nord : deux systémes anthroponymiques ? », p. 179-202 et M. Mitterauer, « Une intégration féodale ? La dénomination, expression des relations de service et de vassalité », p. 295-311.

de Vintimille : *Aus tu hom Conra que per za ma mi tens.* Cela souligne bien le parallélisme du geste. Une main du prestataire du serment étreint une main du récipiendaire, ils se serrent la main ; et la main est toujours au singulier. Tout cela différencie nettement ce rituel de celui de l'hommage avec son geste dissymétrique, où les deux mains du fidèle sont serrées dans celles du seigneur, et pour lequel les textes emploient toujours le pluriel. Contrairement à ce qu'affirmait Michel Rouche, le rite des mains ne remplace pas le rituel dans une main, les deux rituels coexistent durant tout les XIe et XIIe siècles [1].

En l'état actuel de nos dépouillements, nous avons trouvé trace de ce rituel par la main dans dix serments de fidélité [2], mais aussi dans quelques autres textes, diplomatiques ou narratifs. L'apparition du « serrement des mains » dans les quelques formulaires de serment qui le mentionnent doit-elle être interprétée comme une singularité de ces serments-là, le rituel étant mis par écrit à cause de l'originalité de la prestation de serment dans ces dix cas ? Ou bien l'échange des mains au moment de l'échange des paroles sacramentelles est-il un élément structurel de la cérémonie, un passage obligé qui n'est cependant retranscrit que dans quelques textes ? La seconde hypothèse nous paraît de loin la plus plausible. On ne voit pas bien pourquoi les dix serments mentionnant le geste auraient suivi un cérémonial différent : ils ne sont ni plus ni moins solennels, n'impliquent ni plus ni moins de hauts personnages, etc. Leur mise par écrit présente néanmoins une particularité : la langue employée y est particulièrement proche de l'oralité occitane. Par exemple, pour désigner le château objet de la fidélité, on trouve dans tous les cas *castel*, et non les substantifs latins *castellum ou castrum*, éventuellement déclinés. La fidélité et le service sont exprimés : *tos fiels serviens serai*, et non par les équivalents *fidelitus* et *servicium.* On peut donc supposer que c'est la rédaction dans une langue globalement conforme aux paroles prononcées qui a permis l'affleurement des indices qui permettent de reconstituer le troisième temps fort du rite. Cette poignée de mains est attestée dans toutes les régions qui ont livré des textes de serment, de la Provence à la plaine carcassonnaise, du Carladès au Biterrois.

1. Le passage du singulier au pluriel, de la main aux mains, signerait l'introduction de la féodalité dans le Midi. M. Rouche, « Les survivances antiques dans trois cartulaires de Sud-Ouest de la France aux Xe et XIe siècles », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1980, à la p. 107 : « Cette simple fidélité [dans une main] est un serment dans un esprit de contrat d'égal à égal, et elle n'a jamais la force contraignante de la recommandation par les mains. La fidélité est toujours promise dans une main. Lorsque le pluriel apparaît, nous avons alors affaire à l'hommage et c'est la fin de nos survivances antiques ».

2. Serment de l'évêque d'Antibes à un membre de la famille des comtes de Vintimille pour les châteaux de Mougins et d'Arluc, vers 1062-1083 : J.-P. Poly, *ibid.*, p. 165, note 201 ; trois serments de trois hommes au chanoine Renard du chapitre d'Avignon, vers 1100 : J.-P. Poly, *ibid.*, p. 347, note 194 et p. 348, note 200 ; serment d'Ugo de Bargemone à Adalbert abbé de Lérins, vers 1080-1102 : J. Belmon et F. Vielliard, *ibid.*, p. 160 ; deux serments de Richard vicomte de Carlat, le premier à Pierre avant 1103, le second à Gausbert après 1119, tous deux abbés d'Aurillac : G. Saige et de Dienne, *ibid.*, p. 2-3 ; serment de dix hommes pour le château d'Arzens à Bernard Aton IV, vicomte Trencavel, vers 1074-1129 : CT, 291, inédit et serment de Guilhem d'Olargue à Aton vicomte de Bruniquel pour le château de Vieussan, première moitié du XIIe siècle : CT, 117, inédit.

Seule la Catalogne semble pour l'instant échapper à cette géographie : on y a conservé de nombreux textes de serment, mais aucun ne renvoie explicitement au rituel dont il est question — nous n'y rencontrons par ailleurs nulle trace de l'interpellation initiale. Certains serments cependant, parmi ceux qui comportent un eschatocole, font allusion à un serment prêté « de la propre main » du prestataire, par exemple en 1107, *« hoc sacramentum propria manu juravi et signo crucis firmavi firmarique rogavi*[1] ». D'autres actes mentionnent cette main qui jure, en contexte catalan ou non : une *convenientia* de 1154 entre Hugues, comte de Rodez, et le roi d'Aragon (*« iuro tibi mea propria manu »*), ou une *diffinitio* de 1122 entre l'abbé de Gellone et le seigneur de Brissac (*« juravit propria manu fidelitatem*[2] »). Mais ce type de formulation n'est pas assez précise pour lever le doute sur le rôle de la main : est-ce la main serrée dans celle du seigneur, comme dans les formulaires de serment, ou est-ce la main étendue au-dessus des Évangiles ou des reliques[3] ?

Par ailleurs, on peut se demander si l'on ne peut rattacher à ce rituel tous les actes, assez nombreux, où il est dit que le vassal tient un fief de la main de son seigneur. Bien entendu, cette expression peut être comprise de manière toute simple, comme un rappel de la donation en fief par le seigneur ; on dit bien encore aujourd'hui donner de la main à la main. Mais dans ce contexte féodal où un serment est toujours exigé pour le fief, on peut aussi y voir une allusion au rituel de serrement des mains. Ainsi, dès la première moitié du XIe siècle, l'abbaye de Gaillac doit être tenue en fief *de la main* des vicomtes Trencavel ; dans la seconde moitié du XIIe, le vicomte reconnaît à deux reprises qu'il tient Carcassonne en fief du roi d'Aragon, et pour cela, il fait hommage au comte-roi et « habeut per manum ejus predicta castra ad fevum et servicium et fidelitatem[4] ». Suger ne dit pas autre chose dans

1. Quatre exemples catalans cités par M. Zimmermann, « Aux origines de la Catalogne féodale... », cité n. 9, p. 143 : en 1106, *Liber Feudorum Maior* (éd. F. Miquel Rosell, Barcelone, 1945-1957), 408 ; en 1107, *LFM*, 508 ; en 1122, *LFM*, 521 ; en 1135, *LFM*, 549. Le *signum crucis*, qui a pour équivalent dans le troisième texte cité un *signo puncti*, est ici une croix apposée en guise de signature au bas de l'acte (ou un point en 1122).

2. En 1154, il s'agit d'une alliance offensive contre le comte de Toulouse, où le comte de Rodez promet au roi d'Aragon : « facio tibi inde hominium et fidelitatem et iuro tibi mea propria manu » (*LFM*, 885). En 1122, l'abbé de Gellone est en litige avec Guilhem Assalit à cause du fief du château de Brissac. Guilhem reconnaissait devoir l'hommage pour le château mais refusait de prêter serment. L'abbé l'y contraint aprés avoir entendu des témoins, dont le propre frère de Guilhem. La *diffinitio* énonce que « Guilhem Assalit, reconnaissant alors la vérité, jura de sa propre main fidélité audit abbé Guilhem » (Cartulaire de Gellone, nº 364, p. 297).

3. La même interrogation peut subsister quant à l'interprétation de la sanction normalement appliquée lors d'une infraction à un serment, l'ablation de la main droite : est-ce parce que la main droite avait été étendue au-dessus des reliques, ou parce qu'elle avait été impliquée dans une poignée de mains ? Voir F.-L. Ganshof, « Charlemagne et le serment », *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 262, note 4 ; p. 268, note 3 ; p. 269 ; et E. Magnou-Nortier, *Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VIIe au IXe siècle*, Toulouse, 1976, p. 109, note 16.

4. Pour Gaillac : CT, 121, inédit. De même, vers 1035-1050, Pierre Raimond comte de Carcassonne donne Aniane et Gellone en fief à son demi-frère, qui devra les tenir *« per manum iamdicti Petri »*. (CT, 468 = HGL, V). Autres attestations dans le cartulaire des Trencavel : CT, 105, en 1037-1040 ; CT, 482, en 1068 ; CT, 497, en 1112 ; CT, 102, en 1150 ; et pour Carcassonne : CT, 489, en 1179.

son récit de la vie de Louis VI, lorsque, à propos d'une querelle sur le château de Gisors en 1109, des envoyés du roi de France accusent le roi d'Angleterre de ne pas avoir respecté les conventions conclues « lorsque, par la généreuse libéralité du roi de France, votre zèle [Henri Ier] reçut de sa *dextre munificente* le duché de Normandie en fief propre ». Une nouvelle précision apparaît ici, sur laquelle nous reviendrons : la main impliquée dans le rituel est la main droite.

## Les *res sacrae*

La cérémonie rituelle de prestation d'un serment féodal commençait donc par une interpellation symbolique du seigneur, puis étaient énoncées les identités du seigneur puis du vassal, en nommant spécifiquement leur mère. Pendant tout ce temps, ils s'étreignaient mutuellement une main. Tous les textes déroulent ensuite la litanie des clauses de l'engagement, que nous ne détaillerons pas ici. Ce sont des paroles prononcées par le fidèle, par lesquelles il s'engage à aider et conseiller son seigneur, à tenir un ou des châteaux et à les lui rendre. Dans ces serments qui ne comportent pas de protocole final, l'acte se termine abruptement par une formule qui énonce le quatrième temps du rituel : le jureur a engagé sa parole sur des *res sacrae*. Dès le XIe siècle, il est dit que le vassal met sa foi en jeu (*per fide, per ma fé*), et cette foi est gagée sur la caution de choses sacrées. La formule en est trés courte et stéréotypée : « per Deum et haec sancta », « per aquetz sanz ». À partir de la deuxième moitié du XIIe siècle, on trouve : « per haec sancta Evangelia », et à cinq reprises dans le cartulaire des Trencavel, « sic Deus nos adjavet », clause qui rappelle celle des serments publics du haut Moyen Âge [1].

Deux types de *res sacrae* apparaissent donc dans les textes de serment, soit ce sont des corps saints, des reliques, soit il s'agit des Évangiles. Les importantes séries de serments conservées par les archives Trencavel permettent de déceler une évolution des premiers aux seconds [2]. Jusqu'au milieu du XIIe siècle, les reliques sont très largement majoritaires ; on ne peut malheureusement pas préciser davantage, en l'absence de date, de temps et de lieu. On peut supposer que ces serments étaient prêtés dans une église, dans un lieu de culte assez important pour posséder des reliques, mais on ne peut écarter l'hypothèse de l'emploi de reliquaires portatifs, comme ceux conservés dans le trésor de Conques, par exemple. À partir de 1150, se répand le serment sur les Évangiles qui se substituent rapidement et complètement aux reliques. Le lieu qui est alors parfois précisé, dans des textes qui adoptent la forme de la charte, est toujours le palais ou une résidence vicomtale. Par exemple, en 1163, des serments sont prêtés « in maiori sala palacii Carcassone ». Il est impossible de décider si ce fut l'évolution des reliques aux Évangiles qui rendit possible

1. Par exemple, dans le serment de 802 imposé par Charlemagne à tous ses sujets, ou dans celui de 854 demandé par Charles le Chauve (C. E. Odegaard, « Carolingian Oaths of Fidelity », *Speculum*, t. 16, 1941, p. 285-286.

2. Il faudrait bien entendu confronter ces données à celles issues des autres corpus documentaires, ce que nous n'avons pas fait.

ce transfert de l'église vers le palais, ou si au contraire l'exigence nouvelle d'une prestation de serment au milieu de la cour vicomtale a imposé, pour des raisons pratiques, le recours aux livres saints. On ne peut parler de véritable sécularisation du rite, le serment étant prêté sur les Évangiles, mais ce déplacement de la cérémonie vers l'autorité profane est à remarquer.

## Quelle main ?

Qu'il s'agisse de corps ou de livres saints, ce dernier temps du rite pose un autre problème : celui du geste. Le jureur prend en effet la divinité à témoin en étendant une main au dessus des *res sacrae*, ou bien en la posant sur les Évangiles (les textes disent parfois « tactis sacrosanctis Evangeliis »). La latéralisation symbolique en vigueur dans tout l'Occident médiéval rend impensable qu'il s'agisse ici de la main gauche. On ne peut prêter un serment devant Dieu qu'avec la main droite ; un acte de 1073 désigne d'ailleurs explicitement cette main [1]. Le rituel ici était certainement identique à celui en vigueur dans tous les types de serments qui, en de nombreuses circonstances, pouvaient être prêtés, serments judiciaires, serments pour assurer une *guirpitio* ou un partage de biens, pour affermir un engagement, etc. Or, au début de la cérémonie, le fidèle avait une main prise dans celle du seigneur. Rien dans les formulaires de serments féodaux ne permet de préciser de quelle main il est question. Mais l'omniprésence de la main droite dans les rituels juratoires depuis l'Antiquité rend tout aussi invraisemblable l'hypothèse que le vassal donne sa main gauche au seigneur.

En effet, dans tout l'Occident médiéval, la main droite est couramment associée à des serments, dans de nombreux champs d'action. Déjà à l'époque romaine, la déesse chargée de veiller sur le respect des serments, *Fides*, installée au Capitole auprès de Jupiter, est symbolisée par l'union de deux mains droites. Et le geste de l'engagement matrimonial, la *dextrarum junctio* des époux, fut légué par l'Antiquité païenne à la civilisation chrétienne, bien que son importance fût amoindrie par rapport au consentement verbal et au sacrement [2]. Il ne s'agit pas ici d'un serment à proprement parler, mais d'un engagement, réciproque et égalitaire qui plus est.

La main est aussi l'élément fondamental des rituels d'entrée en fidélité des antrustions. À la différence des *vassi*, les antrustions du haut Moyen Âge prétaient serment dans *la* main du roi, comme en témoigne un formulaire de Marculf :

> Veniens in palatio nostro, una cum arma saa, in manu nostra trustem et fidelitatem nobis visus est coniarasse [3].

1. Bertrand, abbé séculier de Moissac, abandonne les *torturas* et mauvaises coutumes qu'il détenait sur l'abbaye et jure de ne plus les exiger : *« insuper manu mea dextera super adstantes sanctas reliquias juro numquam amplius me invasurum in vita mea illas torturas et malas consuetudines »* (*HGL*, V, 603).
2. Schmitt J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 329.
3. Texte cité par C. E. Odegaard, « Carolingian Oaths of Fidelity », *Speculum*, t. 16, 1941, p. 296.

L'antrustion jure donc avec ses armes dans la main du roi, dont on peut supposer qu'il l'étreint. Le geste n'est pas exactement identique mais il rappelle celui qui est attesté dans le cas d'un pacte connu des combattants barbares de l'Empire romain, le serment par les armes. Là le jureur brandit son arme avec sa main droite, le serment est dit *cum dextra armata* [1]. Mais dans les deux cas, il existe un lien entre l'engagement de fidélité et la main accompagnée des armes — certainement la droite, bien que ce ne soit pas explicitement précisé dans le cas des antrustions.

La main droite est surtout mentionnée de façon très fréquente dans les accords de paix et les réconciliations. Elle y a une importance telle qu'elle a pu donner son nom à un type de pactes de pacification jurés, les *dextrae* [2]. Sur *dextrae* a été formé le verbe *dextrare* qui signifie donner sa foi par la main droite, c'est-à-dire prêter serment. On pourrait penser que la main droite n'est ici aussi intervenue que dans un geste de serment sur des *res sacrae.* Heureusement, un certain nombre de textes, plus précis dans la description du cérémonial, explicitent que les deux mains sont bien serrées. Les différentes occurrences peuvent revêtir diverses significations. Quelques unes interviennent dans le récit de trèves, de sécurités, dans un contexte d'égalité entre les deux protagonistes, ou pour le moins sans allusion à une hiérarchie implicite. Ainsi lors d'une réconciliation qui eut lieu vers 980, Lothaire et Otton II « après s'être donné la main droite, se baisèrent [3] ». Avant 1030, pour mettre fin à une guerre entre Bernard de la Marche et Hugues le Chiliarque, le comte de Poitiers « saisit les mains droites de Bernard et de Hugues [4] » : le geste est là moins clair, puisqu'il implique un tiers qui intervient dans le serrement des mains. On ne peut cependant comprendre si le comte prend successivement dans sa main les droites des deux belligérants, ou s'il force en quelque sorte les deux protagonistes à se serrer les mains. La trève ainsi conclue est ensuite dans le texte du *Conventum* mentionnée sous le terme de *dextras* [5]. Ces pactes de mains droites, gestes d'apaisement, sont aussi des conclusions d'alliances, qui paradoxalement peuvent contrevenir à la paix et à l'ordre social : ils peuvent devenir des conjurations au sens insurrectionnel du terme. Dans son récit de la révolte des bourgeois de Laon en 1112, Galbert de Bruges montre les insurgés se donnant l'un à l'autre

1. Chassel J.-L., « Le serment par les armes (fin de l'Antiquité-Haut Moyen Âge) », *Droit et cultures*, nº 17, 1989, p. 91-121.

2. Cette acception est attestée depuis Lactance jusqu'à Hincmar ou Flodoard, en passant par Grégoire de Tours, Isidore de Séville, la loi salique et de nombreux capitulaires carolingiens : voir Du Cange, s.v. *dextrae*, et Niermayer s.v. *dextrare.* Significativement, Du Cange donne pour définition à *dextras dare* à la fois « conclure un pacte » (*foedus inire)* et « se remettre en la *potestas* d'autrui » (*qui aliorum potestati se committebant).*

3. Carré Y., *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités (XIe-XVe siècles)*, Le Léopard d'Or, Paris, 1992, p. 170-171.

4. *Le Conventum*, G. Beech éd., Genève, 1995, vers 160-162, p. 131 : pour apaiser le conflit, un terme de quinze jours fut accepté ; « in ipsos quindecim dies apprehendit comes dextras inter Bernardam et Hugonem ».

5. *Ibid.*, vers 166-167 : Hugues se plaint au comte : « tu ipse scis quo in breve sunt dextras quas habeo cam Bernardo ».

leurs droites [1]. Quand les textes se font plus nombreux et plus précis, aux XIVe et XVe siècles, la main droite est régulièrement mentionnée dans les réconciliations privées comme dans les paix publiques [2].

Mais ces conclusions de paix sont parfois aussi assorties d'une reconnaissance de soumission. La pacification passe alors par l'instauration ou la réitération d'un lien hiérarchique. Ainsi lorsque de très nobles seigneurs de la région de Laon viennent faire leur soumission à Louis VI, Suger nous rapporte ainsi l'entrevue : « venus à lui dans un esprit de paix, ils embrassèrent sa jeunesse, et lui tendant la main droite en signe d'amitié, ils s'engagèrent à son service, eux et les leurs [3] ». Dans les mêmes termes est rapportée l'entrevue entre Philippe Ier, son fils Louis et le pape Pascal II, « inclinant à ses pieds, pour l'amour de Dieu, la majesté royale..., abaissant leur couronne et se courbant [...], ils lui tendirent la main droite en signe d'amitié, d'aide et de conseil, mirent leur royaume à sa disposition [4]... ». L'amitié dont il est question à deux reprises n'est pas bien entendu à comprendre dans un sens moderne et psychologique, il s'agit de pactes, compris comme des alliances [5].

Nous sommes bien consciente de ne pas avoir épuisé la polysémie du geste de la main. En Languedoc, des contrats pouvaient aussi être conclus de la sorte, en un geste de « tope-là » qui est attesté par Placentin sous la dénomination *depalmata*, ou plus tard sous l'appellation de pacte vêtu, opposé au pacte nu [6]. Le geste semble cependant être ici quelque peu distinct, bien qu'il ait pu impliquer aussi les mains droites : il doit s'agir de l'action de frapper les mains, non de les étreindre, comme dans le cas du serment féodal. La poignée de mains comme geste de salut, d'accueil ou d'adieu, est en revanche de tradition très récente, et n'est pas attestée avant le XIXe siècle [7].

Le rituel qu'il est possible de reconstituer pour l'engagement féodal dans le Midi s'inscrit de fait dans une longue tradition d'engagements de la foi et de la parole, de rites juratoires associés à la main droite. Le rituel de prestation du serment ne

1. R. Jacob note que ce rituel des conjurations « calquait trait pour trait les cérémonies par lesquelles s'établissaient alors et se renouvelaient les liens féodaux. Plus que la promesse de tuer, elles marquaient la volonté de rompre la cohésion d'un monde, afin de détruire son ordre ». (« Le meurtre du seigneur dans la société féodale », *Annales E.S.C.*, 1990, p. 253).

2. Offenstadt N., « Interaction et régulation des conflits. Les gestes de l'arbitrage et de la réconciliation au Moyen Âge (XIIIe-XIVe siècles) », *Les rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge occidental*, C. Gauvard et R. Jacob éd., Paris, 2000, p. 220-221.

3. Suger, *La Geste de Louis VI,* trad. par M. Bur d'aprés H. Waquet, Paris, 1994, p. 61.

4. *Ibid.*, p. 70.

5. Van Eickels K., « *Homagium* and *amicitia :* Rituals of Pasce and their Significance in the Anglo-French Negociations of the Twelfth Century », *Francia*, 1997, p. 133-140.

6. À Montpellier, la vente est un contrat qui se conclut par la paumée : P. Tisset, « Placentin et l'enseignement du droit à Montpellier », *Droit romain et coutume dans l'ancien pays de Septimanie, Recueils de mémoires et travaux publiés par la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit*, Université de Montpellier, 1951, p. 80 ; et sur les pactes vêtus : J. Bart, *Histoire du droit privé*, Paris, 1998, p. 402.

7. Roodenburg H., « The "Hand of the Friendship" : Shaking Hands and Other Gestures in the Dutch Republic », *A Cultural History of Gesture*, Cambridge, 1991, p. 152-189.

peut se comprendre que par une succession de gestes : au début de la cérémonie, le temps de l'interpellation et de l'énoncé des identités, le jureur étreint de sa main droite la main droite du seigneur, en un mouvement qui évoque à la fois la pacification et la soumission. Puis il énonce les clauses de son engagement. Enfin pour jurer, il étend sa main, à nouveau la droite, au dessus des reliques ou des livres saints. Il faut donc supposer que les deux gestes de la main droite sont accomplis l'un après l'autre.

Les mouvements de mains sont donc multiples : à côté de la main jointe et serrée dans celle du seigneur, on trouve la main qui jure, posée sur les *res sacrae*, voire la main qui donne le fief. Le geste précis de la poignée de mains est de plus polysémique, il ressortit au droit des contrats, au rituel du mariage, aux trèves et paix, tout autant qu'au rite d'entrée en fidélité des antrustions. Tout cela atteste de la réinterprétation d'un vieux rituel dans cadre de la vassalité. Le vocabulaire des gestes étant limité, il semble que la jonction des mains a pu prendre diverses significations en différents contextes. Dans le cadre des engagements vassaliques dans le Languedoc des XIe-XIIe siècles, le rituel des mains a pu accompagner ou supplanter la recommandation, comme cérémonial d'entrée en vassalité.

Le serment et son rituel en Languedoc sont donc un précipité de rites et d'usages antérieurs où se mêlent des traditions de l'entrée en dépendance de l'antrustion ou de rites militaires (la main droite armée), et de rites issus des serments publics du haut Moyen Âge ou même des serments de Paix de Dieu (le rôle des *res sacrae*). Dans les formulaires, on trouve aussi des emplois de formules carolingiennes, *de ista hora in antea, sic Deus me adjuvet*, et bien sûr le célèbre *sicut homo debet esse seniori suo*. Mais à côté, des formes sont nouvelles : l'interpellation, la filiation maternelle, l'emploi massif de l'occitan. Nous avons en fait affaire dès le XIe siècle à un structure homogène, à un ensemble de rites d'origines diverses réaménagés, réagencés, auxquels est conféré un sens nouveau : l'entrée en fidélité, la conclusion d'un pacte féodo-vassalique et la reconnaissance d'un pouvoir supérieur sur un château qui matérialise le fief.

Le serment, pourvu d'un rituel bien individualisé et formalisé, est le cadre général de l'entrée en dépendance en Languedoc aux XIe-XIIe siècle. Son importance ne peut faire de doute : en témoigne le soin que les Trencavel ont mis à retranscrire ces textes, tous semblables mais tous différents, dans leur cartulaire presque cent cinquante ans plus tard. Sa souplesse, à la différence d'un rite rigide et unique comme l'hommage, a dû contribuer à son succès et à sa diffusion générale ; les clauses en sont en effet modulables à l'infini. Nous pouvons affirmer que la structure fondamentale de la féodalité languedocienne est le serment qui révèle l'entrée en fidélité, une fidélité à laquelle la foi donne son contenu, une fidélité qui manifeste la soumission à une autorité supérieure et qui permet la définition des devoirs respectifs du seigneur et du vassal. Et tout cela dans un cadre ritualisé, par le serrement des mains, dans lequel l'hommage n'est qu'une addition, un ajout facultatif, non insignifiant mais nullement obligatoire.

# La prestation de serment dans le monde franc : formes et fonctions (VIe-IXe siècles)

*Philippe* Depreux
*Université de Limoges*

Comment faire si l'on veut se débarrasser de sa fiancée sans se mettre sa famille à dos ? La loi des Alamans et celle des Bavarois avaient prévu ce cas : il suffisait au futur mari dénonçant ses engagements de jurer qu'il n'avait trouvé aucun vice chez celle qu'il renonçait à épouser et qu'il agissait de la sorte en raison de l'amour qu'il éprouvait envers une autre femme. Ainsi, l'honneur de la fiancée éconduite était sauf ; elle était lavée de tout soupçon [1]. Cette irruption des sentiments dans

1. *LA*, c. 50 (51), p. 120 ; *LB*, c. 8, § 15, p. 359-360 (pour les abréviations, cf. *infra*). L'apparat scientifique est ici réduit au strict minimum. On s'en tiendra seulement à quelques références bibliographiques, alors que la production sur le sujet est imposante. Citons d'emblée : *La Preuve, Recueils de la Société Jean Bodin*, t. 17, Bruxelles, 1965 ; R. Verdier (éd.), *Le Serment. Recueil d'études anthropologiques, historiques et juridiques*, Paris, 1989 ; *Idem* (éd.), *Le Serment*. Vol. 1 : *Signes et fonctions*, Paris, 1991 ; L. Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter*, Kallmünz, 1989 ; P. Prodi, *Il Sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, 1992. Les références aux documents ne portent que sur les exemples particuliers ; les occurrences les plus courantes ne sont pas précisées. Les sources les plus souvent citées sont abrégées comme suit : *AB* = *Annales de Saint-Bertin*, éd. F. Grat et alii, Paris, 1964 ; AF = *Annales Fuldenses*, éd. F. Kurze, *MGH*, SS rer. Germ., t. 7, Hanovre, 1891 ; *ARF* = *Annales regni Francorum*, éd. F. Kurze, *MGH*, SS rer. Germ., t. 6, Hanovre, 1895 ; *CRF* = *Capitularia regum Francorum*, *MGH*, t. 1, éd. A. Boretius, Hanovre 1883 ; t. 2, éd. A. Boretius et V. Krause, Hanovre, 1890-1897 ; *Frédégaire* = Frédégaire, *Chronique des temps mérovingiens* (Livre IV et Continuations), éd. J. M. Wallace-Hadrill, O. Devillers et J. Meyers, Turnhout, 2001 ; *Grégoire* = Grégoire de Tours, *Historiarum libri decem*, éd. B. Krusch, *MGH*, SS rer. Merov., t. 1/1, Hanovre, 1937 ; Hincmar, *De divortio* = Hincmar de Reims, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, éd. L. Böhringer, *MGH*, Concilia, t. 4, Suppl. 1, Hanovre, 1992 ; *LA* = *Lex Alamannorum. Das Gesetz der Alemannen. Text — Übersetzung — Kommentar zum Faksimile aus der Wandalgarius-Handschrift Codex Sangallensis 731*, éd. C. Schott, Augsbourg, 1993 ; *LB* = *Lex Baiwariorum*, éd. E. von Schwind, *MGH*, *Leges nationum Germ.*, t. 5/2, Hanovre, 1926, p. 183-496 ; *LC* = *Lex Francorum Chamavorum*, éd. R. Sohm, *MGH*, *Leges*, t. 5, Hanovre, 1875-1889, p. 269-288 ; *LF* = *Lex Frisionum*, éd. K. von Richthofen, *MGH*, *Leges*, t. 3, Hanovre 1863, p. 631-711 ; *LR* = *Lex Ribuaria*, éd. F. Beyerle — R. Buchner, *MGH*, *Leges nationum Germ.*, t. 3/2, Hanovre, 1951 ; *LRC* = *Lex Romana Raetica Curiensis*, éd. K. Zeumer, *MGH*, *Leges*, t. 5, Hanovre, 1875-1889, p. 289-452 ; *LSal* = *Lex Salica*, éd. K. A. Eckhardt, *MGH*, *Leges nationum Ger*m., t. 4/2, Hanovre, 1969 ; *LSax* = *Lex Saxonum*, *Leges Saxonum et Thuringorum*, éd. C. von Schwerin, *MGH*, *Fontes iuris*, t. 4, Hanovre, 1918, p. 9-34 ; *LT* = *Lex Thuringorum* (cf. *supra* : éd. LS, p. 53-66) ; *PA* = *Pactus Alamannorum* (cf. *supra* : *LA*) ; *PS* = *Pactus legis Salicae*, éd. K. A. Eckhardt, *MGH*, *Leges nationum Germ.*, t. 4/1, Hanovre, 1962 ; Wasserschleben = F. W. H. Wasserschleben (éd.), *Die Bussord-*

l'univers sec et rude des textes juridiques n'est qu'une illustration du recours au serment, vers lequel les gens du haut Moyen Âge se tournaient sans cesse. L'envahissement de la vie politique et sociale par cette forme solennelle de déclaration ou d'engagement prenant Dieu à témoin est une tendance déjà fort sensible durant l'Antiquité tardive, dont on peut observer le renforcement tant chez les Francs que chez d'autres peuples. Un modèle de confession copié à Saint-Gall au début du IXe siècle [1] et attribué par la tradition à l'abbé Otmar (719-759) illustre ce phénomène : l'acte de contrition concerne en effet les péchés commis *in verbo et in cogitatione et in opere, aud in juramentis et perjuriis* et se poursuit en une énumération de divers manquements aux vertus chrétiennes [2]. Il est frappant que les premières des fautes particulières évoquées concernent la prestation de serments et le parjure. En effet, non seulement de nombreuses actions étaient accomplies sous serment, mais on pouvait même en venir à désigner comme « serment » une action juridique scellée par la prestation d'un serment, comme c'est par exemple le cas dans une formule de Saint-Gall relatant comment, après avoir prêté serment sur des reliques, des notables procédèrent au partage d'une forêt [3]. Les exemples cités jusqu'à présent ne concernent pas les Francs en tant que peuple, mais s'appliquent au monde franc en ce sens qu'ils nous sont connus par des sources rédigées dans l'espace mérovingien et carolingien, sous l'influence du pouvoir franc. Cette précision est importante : il ne s'agit pas d'étudier la prestation de serment chez les Francs *stricto sensu*, mais dans le monde franc, en s'intéressant notamment aux textes législatifs relativement tardifs qui nous renseignent sur le droit des divers peuples soumis aux Francs en tant que produits d'une synthèse de traditions éventuellement différentes. À cet égard, on ne peut qu'être frappé par l'importance du serment dans ces textes, apparemment plus grande que dans les lois franques, plus anciennes.

Les formes que revêtaient les serments et les raisons pour lesquelles on y avait recours s'avéraient fort variées. Le serment pouvait être promissoire ou assertoire, unilatéral ou réciproque. Certains engagements conclus par plusieurs personnes et confirmés par serment (c'est-à-dire des « conjurations ») étaient scellés par le fait de se donner réciproquement la main droite [4]. Les serments réciproques servaient notamment à conclure ou à confirmer une paix. Il en allait de même pour les engagements donnant lieu à l'établissement d'un sauf-conduit, comme on peut l'observer à propos de la visite que Carloman rendit à son père, Louis le Germa-

*nungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851 ; Zeumer = *Formulae Merowingici et Karolini aevi*, éd. K. Zeumer, *MGH*, Formulae, Hanovre, 1882.

1. Saint-Gall, *Stiftsbibliothek*, *Cod. 916* ; cf. G. Scherrer, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle, 1875, p. 339-343 ; B. Bischoff, « Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit », *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, t. 3, Stuttgart, 1981, p. 73-111, à la p. 82.

2. *Instructio ad confessionem peragendam*, éd. Wasserschleben, p. 437.

3. *Formulae Sangallenses miscellaneae*, nº 9 (Zeumer, p. 384) : Et hoc iuramentum vel divisionem...

4. Frédégaire, c. 87, p. 190.

nique, en 862 : Carloman, qui était soupçonné de fomenter une révolte, vint à Ratisbonne *per sacramenta pacis et securitatis*[1]. Il faut probablement comprendre que Carloman s'était engagé à ne pas troubler la paix tandis que des représentants de son père lui avaient garanti qu'il demeurerait sain et sauf. De même, lorsque Louis le Pieux, à la suite d'un homicide, ordonnait aux comtes de « faire payer la composition et de pacifier la faide par serment[2] », il est probable qu'il désignait une prestation de serments réciproques. Nous ne possédons pas de modèle de serment de ce type, mais si l'on se tourne vers le témoignage plus tardif de la législation islandaise (le *Grágás*), on trouve un exemple de formule de trêve où les parties, une fois apaisées par l'argent, sont exortées de vivre désormais en bonne entente, se réconcilient par serment et confirment leur réconciliation en se prenant les mains[3]. Dans le cadre judiciaire, les fonctions du serment étaient multiples : il s'agissait de s'engager à dire la vérité et de relater ce qu'on savait ou ce dont on avait été le témoin visuel ; il pouvait arriver qu'on demande à celui qui fournissait les témoins de jurer qu'il s'agissait de témoins véridiques ; on pouvait exiger la confirmation par serment du caractère véridique d'une déclaration. Le serment servait tant à accuser qu'à se disculper. À l'époque carolingienne, les serments prêtés dans le cadre judiciaire de l'*inquisitio* étaient normalement réservés à la défense des prérogatives du souverain[4]. Dans la pratique, on devait faire preuve d'une plus grande souplesse ; mais en certains cas, il convenait de ne pas recourir tout de suite au serment, mais seulement si l'enquête ou le débat contradictoire n'avaient pas permis de faire surgir la vérité[5].

On ne dispose pas d'une typologie exhaustive des serments et il n'est pas question d'entreprendre ce travail ici. Seul le serment promissoire, dont l'engagement vassalique ressortit notamment, a fait l'objet d'une approche fouillée[6]. Encore faut-il que la distinction entre le serment servant à attester une chose et celui scellant un engagement s'avère pertinente, car elle n'est explicite dans les sources que plus tard dans le Moyen Âge. Il est en tout cas indéniable qu'une même forme de serment pouvait servir soit à prouver un droit soit à garantir un pacte, comme ce fut par exemple le cas pour le serment par les armes. Mais le rituel pouvait varier concernant des cas pourtant similaires. Ainsi, lorsqu'elle se purgea de l'accusation d'adultère en 831, il semble bien que l'impératrice Judith était seule ; en revanche, en 899, l'épouse du roi Arnulf fut assistée de 72 cojureurs. La différence de forme ne s'explique que par le contexte politique, qui était différent[7].

1. *AF*, a. 862, p. 55.
2. *CRF* 1, nº 139, c. 13, p. 284.
3. Boyer R., Lot-Falck E., *Les Religions de l'Europe du Nord*, Paris, 1974, p. 101-103.
4. À ce propos, cf. S. Esders, Th. Scharff (éd.), *Eid und Wahrheitssuche. Studien zu rechtlichen Befragungspraktiken in Mittelalter und früher Neuzeit*, Francfort/Main, 1999.
5. *LB*, c. 9, § 18, p. 380.
6. Kolmer, *op. cit.* ; sur le serment de fidélité et le serment vassalique, cf. *ibid.*, p. 72 et suivantes.
7. Bührer-Thierry G., « La Reine adultère », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 35 (1992), p. 299-312, aux p. 310-311.

Quel que fût l'objet du serment, il avait une dimension politique, ainsi que Paolo Prodi l'a montré. Ceci est bien évidemment particulièrement net à propos des serments de fidélité au souverain, qui existaient déjà à l'époque mérovingienne, mais dont les Carolingiens, à partir de Charlemagne, firent un usage beaucoup plus intense, en changeant la nature du lien créé entre le souverain et son peuple de deux manières : d'une part, ils n'exigèrent plus le serment de fidélité de la part des grands seulement, comme c'était apparemment le cas sous les Mérovingiens lorsque ces derniers soumettaient à leur autorité un « duc » et son peuple, mais les Carolingiens requirent la prestation d'un serment de la part de tout homme libre de plus de douze ans ; d'autre part, Charlemagne, après son couronnement impérial, s'efforça de dissocier de sa personne l'engagement des fidèles pour le faire porter sur le *regnum* [1]. Ce recours intensif au serment, dont l'obligation fut réitérée à plusieurs reprises, explique la vigueur des griefs portés contre Louis le Pieux lors de la crise politique qui l'opposa à ses fils, car l'empereur était accusé de déstabiliser la société par ses divers partages territoriaux, qui conduisaient à des prestations de serments de fidélité contradictoires et, donc, au parjure. Ce n'est certainement pas par hasard que les condamnations du parjure échappent largement au contexte judiciaire et pénitentiel au IXe siècle, pour devenir un élément essentiel de la réflexion sociale et politique des idéologues contemporains de Louis le Pieux et de Charles le Chauve, lors de ce qu'on a appelé l'entrée en scène de l'épiscopat carolingien [2].

Les historiens, ethnologues et anthropologues insistent sur le formalisme qui préside à la prestation d'un serment : il faut dire les paroles et faire les gestes rituels, en un lieu et un temps donnés. Les sources ne mentionnent qu'un nombre restreint de lieux différents où l'on peut ou doit prêter serment. Il s'agit de lieux sacrés : dans l'église, sur le sépulcre d'un saint, sur l'autel ; certaines églises ou chapelles avaient plus spécialement vocation à abriter les serments [3]. Parmi les endroits particulièrement prisés lorsque l'enjeu politique était manifeste, on peut citer Saint-Médard de Soissons, Saint-Denis près Paris, Saint-Aignan d'Orléans et Saint-Martin de Tours [4]. Mais il est également parfois question de jurer *in haraho*, c'est-à-dire là où l'on tenait les plaids [5]. Ces deux catégories de lieux ne sont pas exclusives l'une de l'autre, puisque des formules prévoient qu'on puisse jurer *in*

1. Becher M., Eid und Herrschaft. *Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Grossen*, Sigmaringen, 1993.

2. Le chapitre « De vitanda juratione » dans le *De institutione laicali de* Jonas d'Orléans en offre un bon exemple (PL 106, col. 221-225) ; cf. également Hincmar de Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, éd. D. Nachtmann, Munich, 1998, p. 162-170.

3. *Formulae Senonenses recentiores*, nº 2 (Zeumer, p. 212) : « *... in basilica sancto illo, ubi reliqua sacramenta percurrunt...* » ; nº 3 (Zeumer, p. 212-213) : « *... in illa capella, que est in curte fisci, ubi reliqua sacramenta soluta sunt...* »

4. Frédégaire, c. 54, p. 140-142.

5. *LR*, c. 34 a, p. 86 ; c. 36, § 2-3, p. 88 ; c. 37, § 2, p. 89 ; c. 75 (72), p. 125 ; c. 80 (77), p. 129 ; *Formulae Andecavenses*, c. 1 b (Zeumer, p. 4) : « *curia puplica* ». Il est parfois fait allusion à la prestation de serments lors de plaids, sans mention du lieu, cf. *Formulae Augienses*, coll. B, nº 40 (Zeumer, p. 362).

*mallo publico, in basilica sancto illo*[1] : il faut comprendre que dans le cadre de telle assemblée, telle personne jura dans telle église. Les formulaires offrent un témoignage assez uniforme concernant le texte prononcé, du moins en ce qui concerne la référence à Dieu, aux lieux saints et aux reliques servant de gage lors de la prestation du serment. Néanmoins, un extrait de l'*Admonitio generalis* de 789 s'avère intéressant en ce sens qu'il atteste la multiplicité des formules de serment : c'est ainsi qu'on peut interpréter la condamnation, par Charlemagne, du fait de jurer *per caritatem et veritatem*, auquel certaines personnes avaient recours au prétexte qu'il ne s'agit pas d'un serment par le nom de Dieu[2].

La manière la plus courante de jurer au haut Moyen Âge était de prononcer une déclaration ou un engagement en invoquant Dieu et ses saints et en posant la main sur l'autel, sur le livre des Évangiles ou sur des reliques, qu'il s'agît des restes d'un saint ou de la croix. Nous savons qu'à la cour royale, il était de coutume de prêter serment sur la chape de saint Martin[3]. Mais, apparemment, il était également possible de prêter serment simplement en levant la main (forme qui est restée d'usage jusqu'à nos jours), sans recourir à un objet[4]. L'accent n'est pas toujours mis sur les gestes accomplis, au point qu'on peut parfois douter de leur exécution. Ainsi, on ne peut qu'être frappé par l'absence de tout geste dans le récit, pourtant fort détaillé, que Nithard nous livre des serments prononcés en février 842 à Strasbourg, qu'il s'agisse des promesses faites réciproquement par Charles le Chauve et Louis le Germanique ou des engagements de leurs armées respectives[5]. Soit dit en passant, le témoignage de Nithard nous prouve que la liturgie du serment n'était pas liée à la langue liturgique de l'époque, alors que les formules de serment qui nous sont parvenues sont généralement rédigées en latin[6]. Mais revenons à la nature du geste éventuellement accompli. À cet égard, on peut se demander s'il y avait lieu de requérir la médiation du sacré puisque la rupture de l'engagement par l'un entraînait son annulation : les troupes de Charles et de Louis étaient appelées à faire défection au cas où leur roi ne respecterait pas ses engagements. Toutefois, en d'autres occasions, telle la rencontre entre Charles le Chauve et Lothaire qui eut lieu en 854 à Liège, nous savons que les serments prêtés réciproquement le furent sur des reliques[7].

1. *Cartae Senonicae*, nº 22 (Zeumer, p. 194) ; *Formulae Senonenses recentiores*, nº 1 (Zeumer, p. 211).
2. *CRF* 1, nº 22, c. 64, p. 58.
3. *Marculfi formularum liber* I, c. 38 (Zeumer, p. 68) ; pour d'autres exemples, cf. Ph. Depreux, « Le rôle du comte du Palais à la lumière des sources relatives au règne de l'empereur Louis le Pieux (814-840) », *Frühmittelalterliche Studien*, 34 (2000), p. 94-111, aux p. 106-107.
4. Frédégaire, c. 76, p. 174.
5. Nithard, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, éd. Ph. Lauer, Paris, 1926, p. 100-108.
6. Sur les exemples de serments en langue vernaculaire, cf. R. Schmidt-Wiegand, « Eid und Gelöbnis, Formel und Formular im mittelalterlichen Recht », *Recht und Schrift im Mittelalter*, P. Classen (éd.), Sigmaringen, 1977, p. 55-90.
7. *CRF* 2, nº 207, p. 78 ; *AB*, a. 854, p. 68.

Le choix des objets était plus large qu'on ne le penserait de prime abord : la christianisation des rites sociaux renforça le recours aux objets chrétiens à un point tel qu'ils s'imposèrent vers la fin de l'époque carolingienne comme les seuls gages possibles du serment. Mais de rares témoignages nous laissent entrevoir la diversité qui pouvait exister jusque assez loin dans l'époque carolingienne. Encore sous Charlemagne, il était possible, d'après la loi des Frisons, de jurer sur son vêtement [1] ou en tenant par le bord de son manteau la personne concernée par le serment [2] ; on pouvait également avoir le choix entre le serment sur le vêtement ou sur la fortune [3]. À une époque plus haute, le Pacte des Alamans prévoit également que le médecin jure *in ferramenta sua*, c'est-à-dire par ses instruments [4]. De même, la loi des Alamans nous renseigne sur l'existence, non seulement d'une pratique spécifique lorsqu'une femme revendique sa *Morgengabe*, mais également sur l'existence d'un nom particulier pour désigner la procédure lors de laquelle cette femme garantit la réception du don fait par son mari en jurant par sa poitrine [5]. La femme met ainsi en jeu son pouvoir nourricier en tant qu'épouse ayant eu vocation à être mère ou dont l'union fut parachevée par la naissance d'enfants. La réponse de Nicolas Ier à la consultation du tsar des Bulgares, bien qu'elle soit de deux siècles plus récente, permet de saisir l'esprit de ces serments : ce par quoi une personne jure est assurément aimé et vénéré par cette personne ; elle y place avec conviction sa propre foi [6]. Par conséquent, on jure sur des objets auxquels on confère une importance toute particulière pour assurer son existence ou son salut. Le choix des objets peut dépendre de l'importance de l'enjeu ; ainsi, la loi des Frisons prévoit que le maître d'un esclave accusé de vol jurera sur son vêtement, à moins que l'objet du vol ne soit important, auquel cas il devra jurer sur des reliques [7]. De même, le degré de sacralité de l'objet sur lequel on jure conditionne l'importance de la faute en cas de parjure : selon un pénitentiel insulaire du début du VIIIe siècle, il est par exemple plus grave de commettre un parjure sur une croix consacrée que sur une croix qui ne l'est pas [8]. Néanmoins, tout parjure est un défi à la divinité ou au saint, ne serait-ce qu'à propos d'un serment *in armilla januae*, comme l'affirme Heiric d'Auxerre dans le troisième quart du IXe siècle, lorsqu'il évoque le serment prêté sur les anneaux servant à tirer les portes de l'abbatiale Saint-Germain [9].

1. *LF*, c. 3, § 5, p. 661.
2. *LF*, c. 14, § 4, p. 668.
3. *LF*, c. 12, § 2, p. 666.
4. *PA*, fragment 1, c. 1, p. 52.
5. *LA*, c. 52 (54), § 3, p. 122-124.
6. Nicolas Ier, *Epistolae*, éd. E. Perels, *MGH*, *Epistolae*, t. 6, Berlin, 1925, nº 99, c. 67, p. 591 : Per quem enim quis iurat, profecto et diligit et veneratur, sed et fiduciam ei firma stabilitate commendat.
7. *LF*, c. 3, § 5, p. 661.
8. *Liber de remediis peccatorum*, également appelé *Pénitentiel du Pseudo-Bède*, cf. C. Vogel, *Les* « Libri paenitentiales », Turnhout, 1978, p. 71 : Wasserschleben, p. 267 (c. 18).
9. Heiric d'Auxerre, *Miracula S. Germ*ani, I, c. 48, PL 124, col. 1230 D.

Outre les objets liés au culte chrétien, les objets employés dans les serments sur lesquels nous sommes le mieux renseignés sont les armes [1]. Lorsqu'il déconseille aux Bulgares de jurer sur les armes, le pape Nicolas Ier justifie le recours aux objets du culte (église, autel ou livre des Évangiles) en tant qu'ils sont consacrés à Dieu, par le nom de qui il convient de jurer. Par conséquent, c'est selon lui en tant qu'objet profane que l'épée doit être écartée [2]. Or un passage de la loi des Bavarois atteste le souci de conférer un caractère sacré aux armes, ou plutôt de leur restituer un caractère sacré qui s'était estompé à la faveur du développement du christianisme : il est en effet prévu que celui qui avait été désigné par le sort pour témoigner devait d'abord jurer de dire la vérité, puis remettre ses armes pour qu'on les bénît (*ad sacrandum*) avant de déposer sous serment en jurant sur elles tout en étant accompagné d'un cojureur [3]. Bien que certaines remarques d'auteurs francs concernant d'autres peuples, tels les Saxons, puissent laisser entendre que le serment par les armes « apaisées » était l'apanage des païens [4], les lois barbares rédigées dans un contexte chrétien prévoyaient donc la possibilité de jurer par ou sur les armes [5] ou de jurer par la « dextre armée » [6].

Dans ce contexte, il faut reconsidérer le témoignage de l'auteur des *Annales royales* qui relate qu'en 811, douze membres de l'aristocratie franque et autant de Danois confirmèrent une paix préalablement « jurée seulement sur les armes » (*in armis tantum iurata*) « en se donnant réciproquement des serments selon le rite et les usages de chacun [7] ». En dépit de son caractère allusif, cet extrait recèle de nombreuses informations : non seulement il met en exergue la dimension de « parole donnée » que revêt le serment (dont on peut trouver confirmation dans l'évocation de la visite ultérieure à Aix de représentants Danois « apportant les cadeaux du roi et des paroles de paix [8] »), mais il souligne les similitudes et les différences de rite qui existaient entre les Francs et les Danois : similitude quant au nombre symboliquement fort de douze prestataires du serment de part et d'autre ; différences quant au rite, suggérées par la mention des usages de chacun. On pourrait être tenté de rapprocher de cet extrait une remarque de Méginhard, l'auteur des

1. Chassel J.-L., « Le Serment par les armes (Fin de l'Antiquité — Haut Moyen Âge) », *Droit et Cultures*, 17 (1989), p. 91-121, rééd., R. Verdier, *Le Serment. Recueil d'études*..., *op. cit.*, p. 79-109.

2. Nicolas Ier, *Epistolae*, nº 99, c. 67, p. 591 ; cf. L. Heiser, *Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I.* (858-867). *Ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel*, Trèves, 1979, p. 196-198.

3. *LB*, c. 17, § 6, p. 451.

4. Frédégaire, c. 74, p. 172 : *« Saxones, qui uius peticionebus suggerendum uenerant sacramentis, ut eorum mus erat, super arma placata pro uniuersis Saxonebus firmant. »*

5. *LA*, c. 84 (86), § 1, p. 152 ; *LSax*, c. 8, p. 19.

6. *LR*, c. 37 (33), § 1, p. 89.

7. *ARF*, a. 811, p. 134 : *« Condicta inter imperatorem et Hemmingum Danorum regem pax ... in armis tantum iurata servatur, donec... congredientibus ex utraque parte utriusque gentis, Francorum scilicet et Danorum, XII primoribus... datis vicissim secundum ritum ac morem suum sacramentis pax confirmatur »*.

8. *ARF*, a. 811, p. 135.

*Annales de Fulda*, qui écrit que des légats danois venus à la cour en 873 jurèrent « par leurs armes, selon le rite de leur peuple[1] ». Il n'y a pas lieu de restreindre aux seuls Danois le serment prêté sur les armes en 811 : certes, le geste accompli devant Louis le Germanique deux générations plus tard a pu être ressenti par le moine comme une bizarrerie à une époque où le serment par les armes, pratiqué par les Francs jusque dans la première moitié du IXe siècle, tendait à disparaître des usages[2] ; mais il faut se rendre à l'évidence que la manière dont l'annaliste relate les faits et la logique interne du récit[3] supposent que, du temps de Charlemagne, la paix fut jurée sur les armes par les deux adversaires. Le récit s'avère par ailleurs d'autant plus intéressant que l'annaliste établit une hiérarchie dans la valeur des serments, ceux prêtés lors de la confirmation de la paix semblant plus importants, plus contraignants, que celui autrefois prêté sur les armes. Or la différence de rite à laquelle se réfère l'auteur des *Annales royales* — différence qui, il importe de le rappeler, ne porte pas sur les premiers engagements pris sur les armes, mais sur les serments ultérieurs — ne prend tout son sens que par la référence aux *mores* de chacun, qui désignent certes les usages, mais aussi les mœurs. À cet égard, il faut prendre en compte la différence essentielle qui existe entre les Danois d'Hemming et les Francs de Charlemagne : les seconds sont chrétiens, alors que les premiers ne le sont pas[4]. Par conséquent, la différence majeure entre les serments accomplis par les Francs et les Danois s'avère d'ordre religieux, ce qui ne peut pas ne pas avoir au moins une répercussion sur le formulaire, qui révèle les puissances impliquées dans cet engagement : la transformation d'une trêve en véritable paix supposait un engagement plus contraignant (et peut-être plus solennel). L'enjeu religieux de l'engagement par serment est fort bien exposé par Isidore de Séville, qui affirme que « le serment est le gage de la promesse (*pignus sponsionis*) » et qu'il est précisément appelé *sacramentum* « parce que c'est une perfidie d'enfreindre ce que l'on promet[5] ». Or est perfide celui qui est « sans foi, comme s'il corrompait la foi[6] ». C'est ce qui explique pourquoi de nombreux pénitentiels sanctionnent le parjure par l'exclusion de la communion chrétienne. Il est incontestable qu'on insista alors tout particulièrement sur la dimension religieuse de l'engagement par serment. En effet, au haut Moyen Âge, le serment était couramment appelé *sacra-*

1. *AF*, a. 873, p. 79. Sur ce rapprochement, cf. J.-L. Chassel, *op. cit.*, p. 106.

2. Chassel J.-L., *op. cit.*, p. 103-105.

3. La menace ne vient pas que des Danois : les Francs ont également mené des campagnes contre eux ; par conséquent, la conclusion de la paix ne peut pas être assimilée à une déclaration unilatérale de non-agression.

4. Sur la conversion des Danois sous Louis le Pieux, cf. A. Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Berlin, 1984, p. 215-223.

5. Isidore de Séville, *Etymologiarum sive originum* libri XX, éd. W. M. Lindsay, t. 1, Oxford, 1911, V, 24, 31, p. 190 : *« Sacramentum est pignus sponsionis ; vocatum autem sacramentum, quia violare quod quisque promittit perfidiae est »*.

6. *Ibid.*, X, 222, t. 1, p. 417 : *« Perfidus, quia fraudulentus est sine fide, quasi perdens fidem. Periurus, quia perpere iurat, id est male iurat. »*

*mentum* (et non *juramentum*) : on est même allé jusqu'à affirmer qu'il était alors le sacrement par excellence [1] ; force est en tout cas de reconnaître qu'à l'époque de Charlemagne, on parlait de *sacramenti mysterium* pour désigner le serment [2].

Le serment de l'antrustion mérovingien était probablement aussi un serment par les armes, comme une formule du recueil de Marculf permet de le supposer : *illi fidelis, Deo propitio, noster veniens ibi in palatio una cum arma sua in manu nostra trustem et fidelitatem nobis visus est coniurasse* [3]. Certes, l'expression jurer *cum* quelque chose n'est pas courante (on jure *in*, *super* ou *per* quelque chose), ce qui a conduit Alf Uddholm à ponctuer son texte de telle manière qu'il doive traduire, en s'écartant quelque peu du texte latin : untel « est arrivé portant ses armes dans notre palais [4] ». Il serait plus logique de traduire qu'untel vint au palais et qu'il jura fidélité avec ses armes dans la main du roi. Nous ne savons rien de la manière dont, concrètement, se déroulait la cérémonie. On suppose que le serment était prêté « en touchant, de la main, la main du roi [5] », mais on peut se demander si le serment n'était pas matérialisé par la remise des armes de l'antrustion au roi (exprimant par ce geste qu'il mettait désormais ses armes au service du roi) ; dans le sens inverse, c'est-à-dire descendant, la remise des armes comme manifestation d'un changement d'état est en tout cas bien attestée [6]. Quant au *leudesamium*, il est prêté sur des reliques à la même époque [7]. On a peut-être ici l'origine des deux éléments de l'entrée en vasselage, qui étaient à l'origine distincts et faisaient l'objet de rituels différents : la recommandation par l'hommage des mains et la prestation d'un serment de fidélité [8].

Le serment scelle un engagement ; par conséquent, il s'avère un gage, dont la production peut être une épreuve — c'est à ce titre qu'il sert de preuve. Dans ses *Étymologies*, Isidore de Séville introduit son explication du serment par une évocation de la promesse qu'est la *stipulatio*, rappelant ainsi l'importance, autrefois [9], d'une pratique juridique dont la signification semble avoir été oubliée aux temps carolingiens, alors même qu'on continuait d'en faire mention dans les actes par

1. Prodi P., *op. cit.*, p. 65.
2. *LF*, c. 11, § 3, p. 666.
3. *Marculfi formularum liber I*, c. 18 (Zeumer, p. 55).
4. *Marculfi Formularum libri duo*, éd. A. Uddholm, Uppsala, 1962, p. 87.
5. Ganshof F.-L., *Qu'est-ce que la Féodalité ?*, 5e éd., Paris, 1982, p. 27.
6. Le Jan-Hennebicque R., « Apprentissages militaires, rites de passage et remises d'armes au haut Moyen Âge », *Éducation, apprentissages, initiation au Moyen Âge*, Montpellier, 1993, p. 213-232 ; R. Le Jan, « Remises d'armes et rituels du pouvoir chez les Francs : continuités et ruptures de l'époque carolingienne », *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 171-189.
7. *Marculfi formularum liber I*, c. 40 (Zeumer, p. 68).
8. Magnou-Nortier E., *Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VIIe au IXe siècle*, Toulouse, 1976 ; en ce qui concerne le IXe siècle, une époque pour laquelle on dispose d'un nombre significatifs de sources permettant d'étudier le lien entre le statut de vassal et celui de fidèle, il convient de dire « vassaux donc fidèles » et non « fidèles donc vassaux », comme le propose J. Le Goff, « Les gestes symboliques dans la vie sociale. Les gestes de la vassalité », *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, vol. 2, Spolète, 1976, p. 679-779.
9. *Etymologiarum*... libri XX, *op. cit.*, V, 24, 30, t. 1, p. 189. Isidore parle de l'usage des « anciens ».

pur formalisme[1]. Il s'agit là d'une pratique d'origine romaine relevant du droit privé. Plus généralement, les sources associent serment et promesse dans le cadre public : il est alors courant de « promettre par serment[2] », ce qui permet d'émettre quelque doute quant à la distinction entre « promesse » et « serment » proposée à propos du sacre du roi à l'époque carolingienne[3]. De même, il est théoriquement interdit aux clercs de prêter serment[4] (ils sont censés seulement « promettre »), mais on pourrait multiplier les exemples de serments prêtés par les ecclésiastiques[5]. Toutefois, il est indéniable qu'il existe une hiérarchie dans la promesse, dont le serment est l'ultime degré. C'est ce que prouve l'existence d'une pratique propre au droit franc, qui consiste à *adchrammire* ou *adframire*, c'est-à-dire promettre d'accomplir un acte judiciaire[6] (notamment prêter serment[7]) par la remise d'un gage[8] ou le recours à la *festuca*[9]. En tant qu'engagement, le serment est lui-même

1. Brunner H., Zur Rechtsgeschichte der römischen und germanischen Urkunde, t. 1, Berlin, 1880, p. 220-230.

2. Grégoire, IX, c. 30, p. 448 ; *ARF*, a. 757, p. 15 & 16 ; a. 787, p. 76. Le caractère courant de cette expression est illustré par Eginhard, qui modifie la formulation de la petite chronique de Lorsch sans en trahir le sens : alors que le duc d'Aquitaine est contraint par Pépin le Bref de *promittere* la restitution de biens ecclésiastiques et qu'il trahit ensuite ses *sacramenta*, Eginhard écrit qu'il est contraint de *promittere sacramento* et qu'il trahit ensuite ses *iuramenta*, cf. *Chronicon Laurissense breve*, éd. H. Schnorr von Carosfeld, *Neues Archiv*, 36 (1911), p. 13-39, à la p. 29 et *AF*, a. 760-761, p. 7. Les auteurs du IXe siècle considèrent que le serment et la promesse sont des termes synonymes, cf. *AF*, a. 858, p. 49 ; Hincmar, *De divortio*, p. 147.

3. David M., « Le serment du sacre du IXe au XVe siècle. Contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté », *Revue du Moyen Âge latin*, 6 (1950), p. 5-272, aux p. 103-115.

4. Les Pères du concile de Trebur de 895 sont formels à ce sujet, cf. *CRF* 2, nº 252, c. 21, p. 224. Cette interdiction concernant les évêques avait déjà été rappelée avec vigueur par Hincmar de Reims en 858, cf. *CRF* 2, nº 297, p. 439-440.

5. *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, éd. M. Tangl, *MGH*, *Epistolae selectae*, t. 1, Hanovre, 1916, nº 16, p. 28-29 ; S. Esders — H. J. Mierau, *Der althochdeutsche Klerikereid. Bischöfliche Diözesangewalt, kirchliches Benefizialwesen und volksprachliche Rechtspraxis im frühmittelalterlichen Baiern*, Hanovre, 2000. Quant à la promesse des clercs évoquée dans *CRF 1*, nº 25, c. 3, p. 67, elle est conforme au droit ; mais dans ce même capitulaire de Charlemagne, il est question du serment que doivent jurer les évêques, abbés, archidiacres et chanoines de la même manière que les grands laïques (c. 2, p. 66). De même, dans le capitulaire de Quierzy de 877, il est fait allusion aux *sacramenta, quae vobis fecimus, et est professio, quam vobis et clerici et laici in Carisiaco fecimus et subscripsimus*, sans distinction entre les clercs et les laïcs (*CRF* 2, nº 281, c. 4, p. 356). Le texte de ce serment est conservé, cf. *CRF* 2, nº 269, p. 296. En revanche, on conserve le texte distinct de la *professio episcoporum* et et du *sacramentum laicorum* prononcés en 872 à Gondreville, cf. *CRF* 2, nº 277, p. 342. On n'y trouve pas de différence substantielle quant à la teneur ; seule la forme change.

6. Je préfère cette définition, proposée par J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leyde, 1976, p. 16, à celle, plus vague, de A. de Sousa Costa, *Studien zu volksprachigen Wörtern in karolingischen Kapitularien*, Göttingen, 1993, p. 174 : « förmlich versprechen, Eid schwören », qui conduit à comprendre plus difficilement l'opposition qui pouvait exister entre le fait d'*aframire* et celui de véritablement prêter serment, qu'on observe par exemple dans *Additamenta e codicibus formularum Turonensium*, nº 6 (Zeumer, p. 161), où il est question du refus de prêter un serment promis.

7. *CRF 1*, nº 26, c. 32, p. 70 ; nº 61, c. 14, p. 149.

8. *LC*, c. 16, p. 273 ; c. 48, p. 276.

9. *Additamenta e codicibus formularum Turonensium*, nº 6 (Zeumer, p. 161) ; *Formulae Senonenses recentiores*, nº 2 (Zeumer, p. 212).

un gage, une caution [1]. C'est ce qui explique qu'on puisse évoquer conjointement la remise d'otages et la prestation d'un serment, qui s'avèrent deux garanties complémentaires « données » à la partie adverse ou à l'adversaire [2].

Or la prestation de serment dans un cadre judiciaire n'est pas toujours chose autorisée : il peut en effet arriver qu'on refuse d'« admettre au serment » quelque accusé [3]. Mais il est également possible que la personne autorisée à prêter serment ne le fasse pas [4], par refus de l'accomplir [5] ou par incapacité [6]. C'est précisément parce qu'il est une épreuve (en ce sens que celui qui le prête court un grand risque en cas de parjure) que le serment peut être considéré comme une preuve. À l'époque franque, le serment est considéré comme tel, au même titre que le témoignage de témoins [7] — ou du moins comme un moyen de faire surgir la vérité comme d'autres jugements de Dieu [8] : le duel judiciaire [9] ou l'ordalie du feu [10], auxquels il peut servir d'alternative [11]. Lorsqu'il est possible de prêter serment, il semble qu'on préfère cette solution au combat [12] (notamment s'il s'agit d'une première accusation, le duel servant à innocenter une personne accusée une nouvelle fois [13]). Dans le cas où les témoignages sont contradictoires, le duel permet de déterminer qui a prêté le serment véridique [14] : c'est en effet par les armes qu'on défend un serment [15]. On peut aussi organiser une ordalie pour s'assurer que le serment a été prêté de bonne foi [16]. La prestation d'un serment est donc un mode de preuve à part entière, mais sa force probatoire semble limitée : si on le préfère au combat, c'est certes par refus d'exalter la violence (ce dont témoigne pendant un court moment le succès de l'épreuve de la croix par rapport au duel [17]), mais aussi pour se réserver la possibilité du recours à un jugement de Dieu plus incontestable.

1. C'est peut-être ainsi qu'il faut interpréter *LC*, c. 46, p. 276.
2. Grégoire, VI, c. 31, p. 299 ; Frédégaire, Cont., c. 32, p. 234 ; c. 37, p. 240 ; c. 41, p. 246 ; c. 51, p. 258 ; *ARF*, a. 787, p. 78 ; *ARF*, version remaniée, a. 775, p. 43.
3. *LR*, c. 59, § 2, p. 107.
4. *LR*, c. 70, § 4, p. 121 ; *LC*, c. 15, p. 272.
5. *Formulae Andecavenses*, c. 16 (Zeumer, p. 10).
6. *LF*, c. 6, p. 663 ; *LRC*, XI, c. 14, p. 386.
7. *CRF* 2, nº 261, c. 13, p. 278 : ceux qui prétendent avoir déjà juré fidélité au roi doivent le prouver par témoins ou bien... en le jurant.
8. Hincmar, *De divortio*, p. 157.
9. *LA*, c. 52 (54), § 2, p. 122 ; *LB*, c. 9, § 2, p. 369 ; c. 13, § 8-9, p. 411-412 ; c. 16, § 17, p. 444-445 ; *LT*, c. 2, p. 57.
10. *LR*, c. 35, § 5, p. 87.
11. Sur les ordalies, cf. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, 1986 ; D. Barthélemy, « Diversité des ordalies médiévales », *Revue historique*, 280 (1988), p. 3-25.
12. *LA*, c. 88 (91), p. 154 ; *LB*, c. 17, § 4, p. 450.
13. *CRF* 1, nº 139, c. 15, p. 284.
14. *LB*, c. 12, § 9, p. 404 ; *LF*, c. 11, § 3, p. 666 ; c. 14, § 5, p. 668.
15. *CRF* 1, nº 61, c. 1, p. 148.
16. *LF*, c. 14, § 1, p. 667.
17. Jacob R., « La parole des mains. Genèse de l'ordalie carolingienne de la croix », *Les Rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge*, C. Gauvard — R. Jacob (éd.), Paris, 1999, p. 19-62.

C'est ce qui explique qu'en dépit du risque encouru par le parjure, il était possible que la partie lésée refuse de recevoir le serment et préfère le recours à une ordalie [1].

Le caractère ordalique du serment est particulièrement net à propos du serment purgatoire — appelé ainsi car il permet de « se purifier » ; ce serment sert à « prouver qu'on est innocent », à se disculper en s'« excusant », voire à recouvrer l'aptitude juridique [2]. Le serment purgatoire peut concerner l'acte incriminé ou l'intention dans laquelle on a commis un acte irréfutable [3] ; dans ce cas, la prestation du serment ne dispense pas du châtiment pour la faute : si, par exemple, des injures ont été proférées lors d'une rixe, celui qui s'en est rendu coupable peut jurer avoir agi sous l'empire de la colère, ce qui ne le dispense pas d'être battu ou de « racheter son dos [4] ». Le serment purgatoire pouvait être prêté seulement par la personne accusée [5] (ce fut par exemple le cas du pape Léon III [6]) ou bien par un groupe de cojureurs, dont le nombre variait en fonction de l'importance de la faute selon un système s'apparentant à celui de la composition.

Les lois mises par écrit durant le haut Moyen Âge prévoient unanimement qu'un accusé puisse se disculper par un serment prêté seul ou avec des cojureurs, appelés *sacramentales*, dont le nombre varie selon les textes et la nature de l'accusation. Parfois, le nombre de cojureurs peut sembler aléatoire ; ainsi, dans son décret de 596, Childebert II évoque la prestation d'un serment par « cinq ou sept hommes de bonne foi [7] ». Dans d'autres cas, on peine à expliquer le choix du nombre de cojureurs : vingt ou vingt-cinq par exemple, en certains chapitres du *Pactus legis Salicae* [8], quarante ou quatre-vingts dans le *Pactus Alamannorum* [9], divers multiples de dix dans la loi des Frisons [10]. Mais dans la grande majorité des occurrences, les nombres proposés varient peu : on jurait généralement à deux, trois, six, sept ou douze personnes et ses multiples.

À propos du nombre des personnes appelées ou autorisées à prêter serment, deux questions se posent à l'historien : d'une part, celle de la valeur, peut-être essentiellement symbolique, du nombre de cojureurs et, d'autre part, la question du sens que revêt au contraire le fait qu'on puisse être amené à jurer seul. C'est dans les lois rédigées à la suite du couronnement impérial de Charlemagne (loi des Chamaves, loi des Frisons [11]) que l'on trouve l'affirmation la plus explicite de

1. *CRF* 1, nº 41, c. 4, p. 117.
2. *CRF* 1, nº 168, c. 3, p. 335 : *« proprio sacramento se idoneum reddat »* ; *CRF* 2, nº 273, c. 20, p. 318. Cf. également *PS*, c. 102, § 3, p. 259 ; *LA*, c. 85 (88), § 2, p. 152 ; *LR*, c. 74 (71), p. 125.
3. *PA*, fragment 3, c. 20, p. 64 ; fragment 4, c. 2, p. 66.
4. *LRC*, add. cod. S. Galli, c. 11, p. 444.
5. *CRF* 1, nº 167, c. 6, p. 334.
6. *ARF*, a. 800, p. 112.
7. *CRF* 1, nº 7, c. 7, p. 16.
8. *PS*, c. 14, § 2-3, p. 65 ; c. 16 § 4, p. 74 ; c. 42, § 5, p. 165.
9. *PA*, fragment 2, c. 38 & c. 43, p. 60.
10. *LF*, c. 11, p. 666 (ces nombres sont cités en même temps que d'autres plus classiques).
11. Buchner R., *Die Rechtsquellen*, Weimar, 1953 (supplément à : W. Wattenbach, W. Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*), p. 42-43.

l'obligation dans laquelle se trouve l'accusé de se disculper par sa seule main[1]. La loi des Frisons prévoit également qu'un accusateur veuille jurer seul[2]. Certes, la loi des Frisons fait en abondance mention de nombreux cojureurs, mais on peut se demander si la place faite à la responsabilité individuelle du temps de Charlemagne n'est pas un écho de sa politique concernant les serments de fidélité dus individuellement par tous les hommes libres. L'évocation du serment solitaire dans la loi des Bavarois, qui date du deuxième quart du VIIIe siècle[3] et s'avère donc antérieure aux mesures prises par Charlemagne, ne contredit pas totalement cette analyse. En effet, cette loi prévoit qu'au cas où l'on dispose de plusieurs témoins, il faut en tirer un au sort pour prêter serment ; ce dernier doit « jurer seul avec sa main » pour entériner le fait qu'il a été désigné « pour dire la vérité », mais il doit ensuite être assisté d'un cojureur pour prêter serment sur son arme, après qu'elle a été « consacrée »[4]. La loi des Bavarois semble être la seule loi prévoyant la prestation d'un serment par un seul cojureur.

On trouve mention de la prestation d'un serment judiciaire par trois personnes durant tout le haut Moyen Âge. C'est en tant que surenchère de ce nombre, multiplié par lui-même dans le cadre de trois séances du mall successives, qu'il faut comprendre la mention occasionnelle de neuf cojureurs[5]. Selon les sources, la manière dont on pratique le serment à trois varie : soit l'accent est mis sur le nombre de personnes prêtant serment, c'est-à-dire que l'accusé prête serment avec deux cojureurs pour qu'ils soient trois au total (l'accusé étant désigné comme la « troisième main »), soit l'accent est mis sur le nombre de cojureurs venant en aide à l'accusé, ce dernier jurant donc « avec trois *sacramentales* » et s'avérant lui-même la « quatrième main ». On ne peut pas considérer que ces usages différents sont le reflet d'une évolution, puisqu'ils sont attestés dans des sources contemporaines[6]. Certaines lois prévoient aussi la prestation d'un serment par sept personnes. Il peut arriver que cet usage participe du même esprit que le serment à trois, le serment à sept s'avérant l'addition de deux groupes de trois cojureurs de statuts différents auxquels se joint la personne en cause, comme Marculf en offre l'exemple dans un modèle de jugement[7].

Les serments les plus fréquents sont toutefois les serments prêtés par six ou douze personnes, voire par des multiples de ces nombres. Ainsi, pour une même affaire, les Frisons pouvaient avoir recours, selon les endroits, à dix-sept ou vingt-trois cojureurs en sus de la personne devant se disculper[8]. Ce qu'on observe à

1. *LC*, c. 45, p. 276 ; *LF*, *Additio sapientium*, c. 3 a, § 49, p. 687 ; c. 3 b, p. 692.
2. *LF*, c. 11, § 2, p. 666.
3. Buchner, *op. cit.*, p. 26-29 ; H. Siems, « Lex Baiuvariorum », *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, t. 2, Berlin, 1978, col. 1887-1901.
4. Cf. *supra* note 3 p. 523.
5. *PS*, c. 39, § 2, p. 143 ; *LSal*, c. 66, § 1, p. 106.
6. C'est le cas de la loi des Frisons et de la loi des Saxons.
7. *Marculfi Formularum liber I*, nº 38 (Zeumer, p. 68).
8. *LF*, c. 1, § 5, p. 656.

propos du serment à trois vaut également pour le serment à six : il s'agit parfois d'un serment prêté par cinq cojureurs auxquels se joint la personne en cause, parfois ceux qui prêtent leur concours sont au nombre de six (ce qui veut dire que sept personnes en tout prêtent serment). Ces deux pratiques sont attestées dans une même loi [1], ce qui peut être interprété comme l'expression d'une certaine souplesse en la matière. Quant au nombre de douze cojureurs, il est probablement encore plus fréquent. Il peut être simplement question du serment de douze individus, mais il est souvent prévu que l'accusé doive se disculper « avec » douze cojureurs ; il est alors possible que la personne incriminée jure en réalité avec onze personnes, sa propre main étant la douzième, ou bien que les cojureurs soient réellement au nombre de douze et qu'elle s'avère la treizième main, comme cela est attesté dans une source du VIe siècle [2]. On pouvait avoir recours à des nombres de cojureurs qui étaient des multiples de douze : vingt-quatre, trente-six ou soixante-douze. En général, il semble qu'aux temps carolingiens on préférait faire en sorte que la personne incriminée se fondît dans le groupe de ceux qui prêtaient serment pour que leur total correspondît au nombre symbolique retenu.

On pourrait être tenté de dire, à l'instar du rédacteur de la loi des Saxons à propos des témoins, que plus il y a de cojureurs, mieux c'est [3] - si tant est qu'on puisse en réunir beaucoup [4]. De fait, comme un extrait de la loi des Frisons semble le suggérer, on pouvait se livrer à une surenchère dans le nombre des cojureurs [5]. Néanmoins, une logique semble prévaloir au choix de ce nombre. D'une part, le recours à plusieurs *sacramentales* permettait de panacher les cojureurs en fonction de leurs rapports de parenté [6] ou en fonction des vœux de la personne incriminée et de son accusateur ou de son juge (c'est probablement ainsi qu'il faut comprendre la mention de cojureurs en partie « choisis » et en partie « nommés [7] »). D'autre part, le nombre de cojureurs dépendait de l'importance de la faute qu'on devait se défendre d'avoir commise. La loi des Francs Ripuaires prévoit, en certaines circonstances, qu'on devra jurer « avec le nombre légitime » de cojureurs [8], c'est-à-dire le nombre prévu par la loi ou laissé à l'appréciation du juge. Sous Charlemagne, il est parfois question non pas du nombre de cojureurs, mais de la forme plus ou moins solennelle requise pour la prestation du serment, qui s'avère conditionnée par le nombre de jureurs : il est ainsi question de la prestation d'un *plenum sacra-*

1. *LT*, c. 3-5, p. 58 & c. 51, p. 65 : cum V iuret ; c. 23, p. 60 : cum VI iuret. Plusieurs chapitres de cette loi font aussi mention d'un serment prêté par six hommes (c. 6-7 & 9, p. 58).

2. *Formulae Andecavenses*, nº 10 (Zeumer, p. 8) & nº 50 (Zeumer, p. 22).

3. *LSax*, c. 39, p. 27 : *« … et si plures fuerint, melius est »*.

4. *PA*, fragment 2, c. 38 & c. 43, p. 60 : qualis invenire poterit.

5. En une même affaire, il est prévu que l'on puisse recourir à six, sept, dix ou vingt, voire trente cojureurs, cf. *LF*, c. 11, p. 666.

6. *Formulae Salicae Lindenbrogianae*, c. 21 (Zeumer, p. 282) : *« cum 12 Francos, sex de parte paterna et sex de materna »*.

7. *LA*, c. 28 (29), p. 102 : *« Si negare voluerit … iuret cum XII nominatus et alios XII electus »* ; c. 50 (51), p. 120 : *« … et cum XII sagramentalis iuret, cum V nominatus et VI advocatus »*.

8. *LR*, c. 73 (70), § 2, p. 124 ; c. 80 (77), p. 129 : *« cum legitimo numero iuret »*.

*mentum*[1], d'un serment « grand » ou « petit »[2], voire de « portions » de serment[3], désignant probablement les divers seuils de cojureurs à atteindre. Plusieurs lois, notamment les lois assez tardives, non seulement indiquent une tarification de la composition à payer, mais prévoient aussi le nombre de cojureurs qu'on doit fournir lors de la prestation d'un serment purgatoire ; ce nombre varie en fonction du montant du dommage commis[4]. Il n'est pas possible d'établir une équivalence précise, qui varie d'ailleurs d'une loi à l'autre[5] ; à cet égard, la notion de seuil semble prévaloir[6].

La multiplication du nombre de cojureurs renforçait la valeur du serment. Cette surenchère ne concernait pas que nombre des personnes impliquées dans le serment, mais aussi le nombre des serments prêtés. Un phénomène majeur de cette époque est la multiplicité des serments ayant le même objet. Ces serments multiples sont particulièrement bien attestés à propos des serments de nature essentiellement politique. Aux yeux du souverain carolingien, les manquements de Tassilon à ses devoirs étaient d'autant plus graves qu'il avait juré par des « serments multiples et innombrables, en posant la main sur les reliques des saints[7] ». On organisait alors des pèlerinages dans les lieux saints, pour y prêter serment sur les reliques des protecteurs du royaume[8]. Les allusions à des serments « nombreux » ne sont pas rares[9], alors même que cette pratique est dénoncée dans les pénitentiels car elle compromettait proportionnellement le salut de celui qui multipliait les serments[10] et, partant, multipliait les risques de parjure. C'est précisément l'ampleur du péril encouru qui devait dissuader le prestataire du serment de manquer à ses engagements.

L'époque carolingienne est marquée par une tentative du pouvoir royal de canaliser le recours au serment en le coulant plus strictement dans un moule chrétien et en le réservant au seul profit du souverain, que ce soit dans le cadre de l'exercice du ban (c'est-à-dire dans le cadre judiciaire) ou dans le règlement du rapport de fidélité des hommes libres à son égard. L'interdiction par Charlemagne des « conju-

1. *LSax*, c. 17, p. 22.
2. *LF*, c. 1, § 11 ; c. 2, § 11, p. 660.
3. *LF*, c. 1, § 18, p. 658 ; c. 2, § 5-6, p. 659 ; § 8, p. 660.
4. *LB*, c. 1, § 3, p. 271 ; c. 9, § 2, p. 368 ; c. 21, § 4, p. 466 ; *LF*, c. 2, § 11, p. 660. Dans deux manuscrits de la loi des Bavarois datant de la fin du Moyen Âge, on trouve une mention explicite de la relation entre la forme du serment et le montant de la composition, cf. *LB*, c. 9, § 2, p. 367 (note ***) : « *Si negare voluerit, cum triplici sacramento iuret, sicut ter novies conponere debet* ». Dans *LA*, c. 84(86), p. 152, le nombre de cojureurs varie en fonction de l'importance de la somme estimée.
5. On observe une certaine cohérence interne dans la loi des Frisons, celle des Saxons ou des Thuringiens, où ce système de tarification est particulièrement net ; mais les barèmes sont différents d'une loi à l'autre.
6. Dans la loi des Bavarois, il est prévu que pour un dommage estimé de telle à telle somme, on fournira tant de cojureurs, cf. *LB*, c. 1, § 3, p. 271 ; c. 9, § 2, p. 368.
7. *ARF*, a. 757, p. 14.
8. Frédégaire, c. 54, p. 140-142 ; c. 70, p. 166 ; c. 90, p. 200.
9. Frédégaire, Cont., c. 45, p. 250-252 ; *ARF*, a. 789, p. 86.
10. Wasserschleben, p. 113 (*Pénitentiel de Finnian*, c. 22).

rations », systématiquement soupçonnées d'être des « conspirations », est célèbre. L'interdiction du serment par les ghildes, qui a fait l'objet d'enquêtes approfondies, est particulièrement exemplaire, puisqu'elle combine la volonté de réserver la prestation de serment aux affaires concernant le pouvoir royal et le souci de réformer la société qui caractérise l'époque carolingienne, en essayant d'éviter les excès auxquels pouvaient conduire des engagements pris lors de repas bien arrosés[1]. Cette volonté politique ne bride qu'en partie la diversité des pratiques relatives au serment, pour ce qui concerne la forme et le fond, le contexte et les fonctions du serment au Moyen Âge. Le présent colloque en apporte l'illustration.

1. Oexle O. G., « Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter », *Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter*, B. Schwineköper (éd.), Sigmaringen, 1985, p. 151-214.

# Enjeux et significations du serment dans les consulats provençaux

*Alexandra* Gallo

Le consulat se définit le plus simplement comme une association jurée. Le serment occupe donc de façon logique une place de premier ordre au sein de cette institution. Il s'agit ici de voir quelle était son utilisation durant la période consulaire qui touche la Provence, de façon large, du XIIe au XIVe siècle.

Cette étude repose uniquement sur l'ensemble des textes édités. Il est bon de souligner dès à présent que tous les consulats provençaux n'ont pas fait l'objet de recherches poussées et de publications ce qui pose une limite indiscutable à cette analyse. D'autre part, la mention d'un serment dans les sources est peu fréquente. Il me semble que trois hypothèses peuvent être retenues pour expliquer ces lacunes. Tout d'abord, nous disposons rarement des chartes de concession du consulat. Lorsque nous les avons, il n'est pas systématiquement fait mention du serment. Ce second point est très certainement dû au fait que ces concessions, comtales pour la majorité, interviennent en réalité pour officialiser une institution déjà en place dans la communauté. Ainsi, ces chartes peuvent être brèves et ne détaillent pas le fonctionnement du consulat, probablement parce qu'il est connu de tous les acteurs de l'administration communale. Enfin, il est possible — mais il est toujours périlleux de déduire d'une lacune des sources une absence dans les faits — que certains consulats n'aient jamais utilisé le serment comme instrument de leur administration.

## Les « serments consulaires », entre féodalité et émancipation communale

Le serment de fidélité est tout d'abord un instrument du pouvoir seigneurial. Son utilisation dans le cadre d'un consulat s'explique notamment par la prépondérance des rapports de vassalité dans l'attribution d'un consulat à une communauté. Les situations de dépendance sont très diverses d'un consulat à l'autre[1]. Il n'est donc pas possible d'établir un type de ville de consulat tant les exceptions seraient

1. Certains seigneurs locaux ont la mainmise sur le consulat et y participent, alors que d'autres consulats manifestent une grande indépendance.

nombreuses. Une chose est sûre, c'est que le consulat est concédé par l'autorité comtale ou seigneuriale dans un dessein d'appropriation de droits sur une communauté. Ainsi, l'utilisation du serment n'est pas systématique et dépend souvent de l'état féodal de la commune.

Les serments généraux de fidélité des consulats provençaux ayant été étudiés par Jean-Paul Boyer, nous ne reviendrons pas sur ce point [1]. Nous retiendrons ici que l'ensemble des communautés consulaires n'a pas fait spécifiquement l'objet de campagnes de réception de serments. Ainsi, notamment en ce qui concerne les petits consulats, ceux-ci sont assimilés aux autres communautés de Provence, lorsqu'il s'agit de prêter serment au comte. Lors de ces serments, quel que soit le régime municipal qui régit la communauté, c'est à ses représentants, syndics ou consuls, que le comte recourt pour la prestation du serment de fidélité. Ce n'est pas donc pas dans les réceptions générales de serment qu'il nous faut rechercher les indices d'une particularité du « serment consulaire », tout au moins dans un premier temps [2]. En fait, la fidélité des communautés possédant un consulat est implicitement acquise par la concession de ce privilège, dont elles sont redevables au comte. Les situations dans lesquelles est mentionné le serment de fidélité peuvent être essentiellement observées dans trois cas, qu'il convient de distinguer [3]. Ainsi, selon qu'il s'agit d'une concession, d'une confirmation ou de la cession d'un consulat, les enjeux diffèrent.

Nous possédons peu de chartes de concession de consulat. Outre cette lacune documentaire, lors des concessions, le serment de fidélité est loin d'être systématique. Mais, parfois, le serment peut être dissimulé, à savoir que la fidélité des sujets apparaît dans les textes sans que l'on constate l'utilisation d'un rituel. Lors de la concession du consulat de Bayons, en 1233, les seigneurs et hommes du consulat promettent à Raymond Bérenger d'« être ses fidèles et de servir ses droits [4] ». En 1239, lors de la confirmation par l'empereur Frédéric, en revanche, la charte est plus claire et mentionne la prestation du serment de fidélité [5]. Cela peut se justifier, je pense, par le statut de l'interlocuteur. Les témoignages de fidélité au comte sont en fait à rechercher dans tout acte des consuls ou de la communauté mentionné dans les chartes. Ainsi, parfois, nous pouvons constater des échanges, la concession de privilèges ne se présentant plus comme une offre gratuite du souverain. À Seyne,

1. Boyer J.-P., « Entre soumission au prince et consentement : le rituel d'échange des serments à Marseille (1252-1348) », *La ville au Moyen-Âge, Actes du 120e Congrès national des Sociétés historiques et scientifiques, Aix-en-Provence, 23-29 octobre 1995*, N. Coulet, O. Guyotjeannin dir., C.T.H.S., Paris, 1998 (format 35), p. 515-528.

2. En l'absence d'un vocabulaire précis dans le domaine, je désigne ici par cette expression tout serment prêté dans le cadre d'une communauté pourvue d'un consulat.

3. Et à partir desquels, il conviendrait de dresser une liste générale sur l'ensemble de la Provence, ce qui ne m'a pas été possible en l'absence de publications locales systématiques et complètes sur ce sujet précis.

4. Arnaud C., *Histoire de la viguerie de Forcalquier*, Marseille, 1874-5, t. I, p. 140-1 : *Vestri fideles existere et vestra ubique jura servare.*

5. *Ibid., Nobis juramentum fidelitatis et imperio prestare debeant.*

en 1220, il n'est fait mention d'aucun serment. Le seul indice de l'inscription dans un schéma vassalique de cette communauté est la promesse des consuls d'élever la tour du comte à leurs frais [1]. Si nous partons du postulat que le serment de fidélité intervient pour l'essentiel comme un « remerciement » d'une concession, et qu'il instaure un échange entre les deux parties, nous pouvons alors en conclure que son absence de certaines chartes est justifiée par l'utilisation d'un type d'échange différent, ce qu'il faudrait vérifier sur l'ensemble des consulats provençaux.

Dans le cadre des confirmations de consulat, où il y a entente avec le seigneur ou le comte, la faible fréquence du serment semble plus logique. Nous pouvons notamment remarquer son absence lors de la confirmation des statuts de la confrérie du saint-Esprit de Marseille en avril 1212, dont les institutions sont pourtant clairement établies [2]. Parfois, le serment n'intervient que dans un second temps, c'est le cas dans le bailliage de Seyne. Ainsi, le serment est totalement absent des premières chartes, concessions ou confirmations, octroyées par le comte de Provence dans le courant du XIIIe siècle. En revanche, en 1385, lorsque la reine Marie concède et confirme des privilèges à Seyne, nous observons non seulement la prestation du serment de fidélité mais également de l'hommage [3]. Ce point nous conduira à considérer plus en détail la place du contexte politique dans l'utilisation du serment.

Le serment lors de la cession du consulat n'est là encore pas systématique, mais les cas sont tout de même plus nombreux. À Grasse, le 24 juillet 1227, aucun serment n'est prêté à Raymond Bérenger. Le traité comprend essentiellement une énumération de ses droits [4]. Pour ce qui concerne notre sujet, il est seulement dit qu'un grand nombre d'hommes « ont promis » [5] : À l'entrée de Charles dans la ville d'Avignon, deux syndics jurent d'observer la convention « sous réserve du serment individuel que chaque citoyen aurait à prêter [6] ». Nous observons une grande diversité des serments lors de la cession d'un consulat, puisqu'il peut s'agir du serment de plusieurs habitants, de chaque citoyen ou, ce qui est le plus fréquent, des consuls [7]. Ainsi, à Tarascon, les consuls, après avoir remis le consulat dans les mains du sénéchal, « lui ont juré fidélité [8] ». À Apt, la charte est quelque peu plus explicite sur le déroulement du rituel. Les consuls cèdent leurs droits au comte

1. Allibert C., *Histoire de Seyne, de son bailliage et de sa viguerie*, Barcelonnette, 1904, t. II, p. 43.
2. Bourrilly V.-L., *Essai sur l'histoire politique de la commune de Marseille, des origines à la victoire de Charles d'Anjou*, Aix-en-Provence, 1925, t. 13, p. 49.
3. Allibert C., *op. cit.*, p. 79.
4. Papon J.-P., *Histoire générale de Provence dédiée aux états*, Paris, 1776-1786, t. II, p. XLII.
5. Benoît F., *Recueil des actes des comtes de Provence appartenant à la maison de Barcelone, Alphonse II et Raimond Bérenger V*, Monaco-Paris, 1925, t. II, p. 221 : *Promiserunt.*
6. Labande L.-H., *Avignon au XIIIe siècle : l'évêque Zoen Tencarari et les Avignonnais*, Marseille, 1975, p. 151.
7. Boyer J.-P., *op. cit.*, p. 521. La prestation du serment est entrée dans l'usage au XIVe siècle.
8. Arnaud C., *op. cit.*, p. 152-3 : *Renunciaverunt consulatui in manu senescalli... juraverunt fidelitatem dicto senescallo, recipienti pro domino comite memorato.*

puis jurent en touchant les Évangiles de respecter la convention [1]. L'exemple de Marseille est très riche car les liens tendus entre la commune et le comte nécessitent l'institutionnalisation du serment. Le traité du 26 juillet 1252 prévoit que les représentants de la communauté, quel que soit leur nom, prêtent serment de respecter les droits du comte et ceux du bayle et du juge, ses représentants [2].

Comme nous l'avons vu plus haut, il faut s'interroger en premier lieu sur la perspective dans laquelle se place un « serment consulaire ». En échange de certaines libertés, comme celle du consulat, la population s'engage à n'appartenir qu'au seigneur « bienfaiteur » et à prêter à lui seul le serment de fidélité. Ainsi, les serments sont particulièrement fréquents lors de luttes entre plusieurs seigneurs. Entre fin 1230 et début 1231, les Tarasconnais prennent le parti de Raimond VII, comte de Toulouse, ce qui se traduit par la prestation de l'hommage et du serment de fidélité [3]. Le cas de Nice est particulièrement éloquent et montre bien comment les consuls utilisent le serment et de façon générale les rapports de fidélité pour obtenir des privilèges. Alors que Gênes avait reconnu la souveraineté de la République de la cité en 1215, le 9 novembre 1229, Raymond Bérenger V confirme les privilèges consulaires. Dans ce contexte périlleux, la communauté choisit de se placer sous la protection de ce dernier. La sacralité du serment est ici totalement déniée, ce que l'on constate de nouveau lorsque, quelques mois plus tard, les Niçois changent à nouveau de camp [4].

Le lien entre concession de privilèges, et en particulier en ce qui concerne l'accession au statut consulaire, serment de fidélité, et concurrence entre plusieurs seigneurs est clair pour la haute Provence. Au XIIIe siècle, la création de consulats a permis aux comtes de Provence d'écarter les seigneurs locaux. De même, à la fin du XIVe siècle, période trouble pour le pouvoir angevin, la reine Marie est disposée à de nombreux sacrifices pour conserver la fidélité d'une région située sur une frontière délicate. C'est notamment le cas à La Bréole, où le comte de Provence est en « lutte » avec les seigneurs locaux. Après le rachat du *castrum*, la reine Marie et Louis II récompensent la population pour sa fidélité par certains affranchissements. Cette concession est suivie de la réception du serment de fidélité. Sur le déroulement de celle-ci faite à une délégation comtale, l'abbé Allibert nous dit que « les consuls se prosternent aux pieds (du bayle) et prêtent à haute voix le serment de fidélité au nom de tout le peuple ; ils jurent de se dévouer pour la gloire et l'exaltation du souverain [5]. »

1. Papon J.-P., *op. cit.*, p. XCVII et XCVIII : *Donaverunt ... consulatum Aptensem et cavalcatas et jus recipiendi sacramentum ab hominibus Aptensibus fidelitatis et obedientiae, quodolim consules a dictis hominibus percipere consueverunt, et jus quod habent dicti consules ... super Dei evangelia sponte manu tacta juraverunt*.

2. Bourrilly V.-L., *op. cit.*, p. 185.

3. Fredet-Delebecque C., « Le consulat de Tarascon : les dernières luttes pour l'indépendance (1299-1356) », *Provence historique, Mélanges Busquet*, 1956, p. 66.

4. Baratier E., *Enquêtes sur les droits et revenus de Charles I er d'Anjou*, Paris, 1969, p. 138.

5. Allibert C., *op. cit.*, t. I, p. 163.

Quelques exemples, comme celui de Tarascon cité plus haut, révèlent une utilisation simultanée du serment de fidélité et de l'hommage, qui sont souvent obtenus des communautés après concession de privilèges. L'exemple de la communauté de Saint-Michel, dans la viguerie de Forcalquier, est sur ce point enrichissant. En 1242, les habitants prêtent hommage et jurent fidélité après seulement que le bayle a réglé diverses questions d'administration consulaire [1]. Nous savons que les seigneurs ont utilisé de plus en plus au cours du XIIIe siècle ce double rituel comme instrument de leur autorité [2]. Au XIVe siècle, il est désormais d'usage, notamment pour le comte de Provence, lors de la prestation du serment de fidélité des communautés de « doubler l'engagement par l'hommage lige [3] ». La valeur de l'hommage n'est pas sans importance dans le contexte consulaire. En effet, Gérard Giordanengo a noté que le côté féodal de la transaction peut être estompé par rapport à l'enjeu véritable à savoir la mainmise sur le consulat d'une ville très importante [4]. Les mêmes conclusions peuvent être appliquées au serment de fidélité, utilisé en parallèle, comme l'ont montré différents exemples. Ces enjeux sont également perceptibles jusque dans des villages, qui ont le plus souvent l'avantage de présenter une position stratégique pour le pouvoir.

Enfin, il est essentiel de relever que le serment prêté par les communautés au seigneur constitue une sécurité de bon gouvernement. À Sisteron, en 1212, Guillaume de Sabran délie les habitants du serment de fidélité s'il ne respecte pas ses promesses [5]. Ainsi, selon les cas, le serment peut être le signe d'un contrôle exercé par la communauté sur le souverain qui a concédé, ou confirmé, le consulat. D'autres exemples montrent, comme nous allons le voir plus loin, que le serment permet également une surveillance mutuelle mais cette fois à l'intérieur du consulat, entre citoyens et consuls.

## Un contrat citoyen

Nous avons vu dans un premier temps que le serment de fidélité conserve, dans le cadre des consulats provençaux, des caractéristiques issues du serment vassalique classique. L'institution du consulat nécessite l'utilisation du serment pour d'autres formes de fidélité, car celle-ci ne s'établit plus seulement vis-à-vis du seigneur. Nombreux sont les serments dans les villes de consulat qui sont prêtés à la communauté ou à ses représentants faisant ainsi du serment de fidélité un ins-

1. Benoît F., *op. cit.*, p. 439-441 : *Juxta formam recipiendi omagia et promittende fidelitatis*
2. Boyer J.-P., *op. cit.*, p. 520.
3. *Ibid.*, p. 521.
4. Giordanengo G., *Le droit féodal dans les pays de droit écrit, l'exemple de la Provence et du Dauphiné*, Rome, 1988, p. 159.
5. de Laplane E., *Essai sur l'histoire municipale de la ville de Sisteron*, Paulin, Paris, 1840, p. 74 : *Item, si in predictis omnibus que bona fide dono vobis aliquando infrangerem, vel irritarem, solvo vos omnes et singulos ab omni pacto et sacramento et fidelitate qua mihi tenenimi.*

trument du bon gouvernement. Les consuls s'approprient un outil originellement seigneurial afin de mettre en application leur pouvoir.

Pour comprendre la raison d'être de ces serments, il nous faut tout d'abord définir le consulat et présenter les liens qui unissent ses membres. Voyons ce qu'implique l'expression « association jurée » dans les consulats provençaux. Les chartes de confirmation des consulats d'Arles et d'Avignon indiquent que le consulat, dans ces deux villes et à cette époque, est une association volontaire et qu'on y entre par un serment qui se renouvelait peut-être tous les ans, et que je nommerai « serment communal ». Ce serment annuel, prêté sur les Évangiles, commence par ces termes : *Ego... juro consulatum usque ad unum annum ad bonam fidem et ad bonum intellectum et obedientiam consulum*[1]... Jean-Pierre Poly distingue ce serment annuel du serment prêté lors de l'entrée en charge des consuls, or dans les autres consulats on ne distingue pas deux serments. Les consuls étant renouvelés tous les ans, le serment communal semble coïncider avec l'entrée en charge des consuls. Toutefois, les exemples d'Arles et Avignon nous invite à l'avenir à prêter une plus grande attention à la date et à la forme du serment annuel pour chaque consulat. Le consulat se définit ainsi comme l'association de membres d'une communauté qui prêtent chacun serment à leur entrée en charge, d'où le choix d'utiliser, dans ce cas précis, l'expression « serment communal ».

Ce serment a pour principale signification l'engagement du représentant de la communauté, l'*universitas*, vis-à-vis de celle-ci, ce qui explique qu'il ait lieu lors de la prise de fonction. Nous voyons ainsi les consuls d'Avignon prêter serment devant le conseil général de la communauté à leur entrée en charge[2]. Les termes de ce serment sont arrêtés par la constitution de la commune, la charte de l'évêque Geoffroy. Les consuls doivent jurer d'administrer les affaires de la cité de concert avec l'évêque et les conseillers, de défendre de tout leur pouvoir les libertés et franchises de la commune, de maintenir la paix, de rendre une justice exacte, et de n'accepter de leurs administrés que des présents se consommant rapidement[3].

Nous possédons rarement autant de détails sur ce serment. À Nice, nous savons seulement que les consuls prêtent serment de gouverner la ville à l'honneur de Dieu et de l'Église et à l'avantage des citoyens[4]. Mais le plus souvent, les sources font totalement défaut et nous sommes seulement informés de l'existence d'un serment. L'exemple de Reillanne permet d'émettre une hypothèse sur ces lacunes. En novembre 1255, la comtesse Béatrix ordonne un arbitrage suite aux désaccords entre les seigneurs et les habitants de Reillanne. Les arbitres se prononcent notamment sur l'élection des consuls, dont ils établissent les modalités. Au terme de cette réglementation, il est seulement dit que les consuls jureront selon la coutume[5]. Le

1. Poly J.-P., *La Provence et la société féodale, 879-1166*, Paris, 1976, p. 315.
2. Labande L.-H., *op. cit.*, p. 184.
3. *Ibid.*, p. 185.
4. Bordes M. dir., *Histoire de Nice*, Privat, Toulouse, 1976, p. 62.
5. Papon J.-P., *op. cit.*, p. XCIII : *Et ipsi consules jurent secundum quod moris est.*

serment communal apparaît comme usuel et il semble superflu aux rédacteurs des actes d'en préciser le contenu. Ils le font d'autant moins que ce contenu est flou, puisqu'il s'agit pour l'essentiel d'agir dans les intérêts de la communauté et du comte. Ainsi, les règlements communaux de Seyne de 1376 indiquent que les consuls « ont juré d'exercer leur office bien et selon les lois, à l'honneur du roi et de sa cour, dans le respect des privilèges, libertés et coutumes et selon les statuts du consulat[1] ».

Nous avons vu, avec l'exemple d'Avignon, que le serment des consuls était prêté devant le conseil de la communauté. Mais, souvent, dans le cas où les libertés sont moins grandes, ce serment est prêté aux représentants de l'autorité. Les règlements communaux de Seyne de 1376 précisent que les consuls doivent prêter serment entre les mains du bayle[2]. Le comte ou ses représentants sont amenés à recevoir le serment des consuls dans d'autres circonstances extérieures au fonctionnement du consulat, et en marge des rapports vassaliques. De même que les serments de type institutionnel, prêtés lors de l'entrée en fonction, ces serments ont pour objectif de permettre une bonne administration de la cité. Étudions-en un exemple qui montre que le serment est non seulement un instrument du pouvoir communal, ce qui est le cas du serment du même nom, mais également qu'il contribue à étendre le mouvement de modernisation administrative du pouvoir central.

Le 17 août 1364, la reine Jeanne fait procéder à une enquête sur ses droits et propriétés dans la ville de Seyne et son bailliage. La première criée appelant les habitants à faire état de ces droits n'ayant pas été respectée, une seconde criée est faite. Lors de celle-ci, les commissaires royaux font comparaître plusieurs experts en ce qui concerne la connaissance des droits comtaux. Il s'agit pour l'essentiel des consuls de Seyne et des cominaux de Barles. Ceux-ci sont appelés à prêter serment sur les Évangiles dans le cadre de leur déclaration des biens et droits de la Cour[3]. L'utilisation du serment par le pouvoir comtal est claire dans ce cas, qui a également l'intérêt de montrer le niveau de compétence des consuls aux yeux de l'administration centrale. Dans cette région et à cette époque, ils sont ainsi perçus non comme des adversaires mais comme des acteurs du pouvoir central, ce qui est valable selon les consulats pour des époques antérieures.

L'exemple du bailliage de Seyne nous présente aux côtés des consuls du chef-lieu les cominaux du petit *castrum* de Barles. Ce point tend à aplanir les différences que l'on peut noter entre les divers types de représentants communaux de la Provence médiévale. Afin d'établir les caractéristiques, voire les particularités, du serment dans les consulats, il convient dans la présente étude de s'intéresser aux serments des représentants des communautés non consulaires. Ce point nous permet ainsi

1. Allibert C., *op. cit.*, t. II, p. 224 : *Juraverunt bene et legaliter ad honorem et exaltationem regie majestatis et sue curie exercere officium consulatus cum observatione privilegiorum libertatum et consuetudinum eiusdem ac boni status subditorum dicti consulatus.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 146.

de placer le thème du serment dans les consulats au sein d'une problématique plus vaste qui est l'appropriation par les communautés des pratiques utilisées initialement par leurs seigneurs.

L'utilisation du serment se comprend aisément dans le cas des communautés qui ont possédé un consulat. Malgré la dissolution de ce dernier, elles ont atteint une maturité politique non négligeable qui leur permet de conserver certains usages dans les limites définies par le comte. Nous ne nous étonnons donc pas de constater l'existence d'un serment pour la communauté d'Avignon dans la période post-consulaire. Ainsi, selon l'article XII des statuts de 1246, il est établi que deux syndics « jurent de sauvegarder les biens et droits de la commune, d'être attentifs à ce qui serait utile à la collectivité des citoyens, de représenter ses intérêts devant les juges, d'éviter les dépenses superflues et d'accroître au contraire le domaine public[1] ». De même, à Marseille, durant la période podestataire qui constitue une forme complémentaire au régime du consulat, les podestats, mais également les juges, syndics et clavaires, c'est-à-dire, en fait, ceux qui participent à l'administration de la cité, avaient à prêter un serment en entrant en charge[2]. Nous voyons ici clairement que le serment, dans le cadre de l'administration d'une ville non consulaire, est également utilisé comme un engagement du bon exercice des fonctions.

Considérant la prestation du serment comme un moyen d'améliorer l'administration d'une communauté, les consuls de petites villes de haute Provence ont donc étendu cet usage à leurs employés subalternes. L'exemple du consulat d'Allos nous informe de l'existence d'un serment des hommes chargés de monter la garde[3]. Plus étonnant, peut-être, est le fait que la pratique du serment touche également des villages qui n'ont jamais été régis par le système consulaire et où les libertés sont moins grandes. À Saint-Vincent, petit *castrum* à la frontière nord du bailliage de Seyne-les-Alpes, les cominaux doivent jurer de bien exercer leurs fonctions dans les mains de leurs prédécesseurs[4]. Il semble donc que le consulat ne puisse être distingué des autres formes de gouvernement communal sur la simple base de l'utilisation du serment. Pour être affirmatif, il conviendrait de recenser tous les serments des représentants communaux de Provence afin d'établir ou non des distinctions selon le régime usité.

Au sein d'une communauté consulaire, les administrateurs ne sont pas les seuls à prêter serment, c'est également le cas des membres de la communauté. Peut-être est-ce là qu'il nous faut rechercher une pratique propre au consulat. Là encore les termes du serment ne sont pas ou peu connus. À Apt, en 1252, une sentence arbitrale nous informe que les consuls ont le droit de recevoir le serment d'obéissance

1. Labande L.-H., *op. cit.*, p. 187.
2. Bourrilly V.-L., *op. cit.*, p. 89.
3. Arnaud C., *op. cit.*, p. 247-8. *Omnes illi excubias faci entes jurent, in manibus dictorum consulum, de bene et legaliter excubias faciendo.*
4. Allibert C., *op. cit.*, t. II, p. 55.

du peuple[1]. La charte de cession du consulat évoque clairement la pratique d'un serment de fidélité des hommes d'Apt envers leurs consuls. Ce texte nous permet, de plus, de placer les rapports entre administrés et administrateurs dans le cadre de la vassalité. En effet, la cession du consulat implique l'abandon au comte de tous les droits perçus par les consuls, dont celui de recevoir le serment de la population[2]. Il y a là un transfert de responsabilités des consuls au comte qui les place ainsi sur un même plan vis-à-vis de la population. Les témoignages de serments de la communauté pourvue d'un consulat sont essentiellement présents dans les grandes villes de consulat. Il est là encore difficile d'établir si cela est à imputer à la faiblesse des sources dans les petites communautés.

Le serment de la communauté a pour but d'unir les habitants et de faire de chacun d'eux des citoyens. Dans le consulat d'Avignon, les membres de l'*universitas* sont définis par le serment qu'ils prêtent, institué dès 1154. Par cette démarche, chacun engage sa responsabilité et manifeste son adhésion au régime du consulat[3]. L'appartenance à la communauté, *universitas*, permet aux habitants de participer aux parlements publics, et donc d'agir en citoyens, titre obtenu lors de la prestation du serment. Selon les articles X et LXXIX des statuts de l'évêque Geoffroy, de 1246, celui qui va devenir citoyen doit jurer : d'obéir aux consuls en ce qui concerne l'intérêt de la cité, de ne pas refuser les fonctions de consul ou de juge s'il venait à être élu, d'aider la justice dans ses enquêtes criminelles, de déclarer la vérité quand elle lui est demandée, de dénoncer même les magistrats prévaricateurs, parjures et oublieux de leurs devoirs, de ne pas former de société ou d'association contre le gouvernement établi, de ne pas faire la guerre sans l'assentiment des consuls[4]. Le fait que les devoirs du citoyen soient définis avec plus de détails que ceux des consuls pourrait confirmer l'idée que ces derniers en prennent connaissance au moment de la prise en charge et conservent secrètes leurs attributions. Les devoirs des citoyens doivent, quant à eux, être connus de l'ensemble de la population afin d'être respectés. Dans une grande communauté, la mise par écrit est indispensable, en revanche, les devoirs des citoyens des petites communautés étaient peut-être connus de tous, ce qui expliquerait les lacunes documentaires.

L'exemple d'Avignon est très riche, puisque les statuts de l'archevêque Raimond de Montredon nous informent sur la fréquence du serment de la communauté. L'ensemble des citoyens doit prêter serment sur les Évangiles dans le courant du mois suivant l'établissement des nouveaux magistrats. Ce serment se différencierait peut-être du précédent puisqu'il ne définit pas le citoyen, mais confirme son attachement aux nouveaux consuls. Il consiste à promettre de sauvegarder et de

1. Arnaud C., *op. cit.*, p. 181-2 : *Quod consules habeant jus recipiendi sacramentum hobediencie quo ad jura consulatus et usus ejusdem, et singulis de populo.*

2. Papon J.-P., *op. cit.*, p. XCVII et XCVIII : *Donaverunt ... consulatum Aptensem et cavalcatas et jus recipiendi sacramentum ab hominibus Aptensibus fidelitatis et obedientiae, quodolim consules a dictis hominibus percipere consueverunt, et jus quod habent dicti consules.*

3. Labande L.-H., *op. cit.*, p. 10.

4. *Ibid.*, p. 169-170.

conserver la liberté et la juridiction de la cité [1]. Notons que le « serment citoyen », des consulats d'Arles, Marseille, et Tarascon est du même type, mais que cela reste à vérifier pour l'ensemble des consulats provençaux, lorsque les sources le permettent. De façon générale, ce serment intervient au début de chaque mandat après la prestation de serment des nouveaux consuls. Nous pouvons l'interpréter comme une réponse à celui des consuls [2]. Ainsi, à chaque nomination de nouveaux représentants, citoyens et consuls, par l'échange de leurs serments, s'entendent sur les devoirs de chacun afin de permettre une bonne administration de la cité.

Par son statut de citoyen astreint par un serment à un ensemble de devoirs, l'habitant d'une ville de consulat récolte les fruits de l'administration dirigée par ses représentants. Les avantages que parviennent à obtenir les consuls sont, en effet, réservés à ceux qui ont juré la loi communale [3]. Il s'agit notamment d'exemptions fiscales, comme le montre le cas d'Avignon au XIIIe siècle [4]. Souvent la concession du consulat s'accompagne d'autres privilèges pour la population, comme dans le bailliage de Seyne où les communautés bénéficient d'avantages concernant les successions [5]. Toutefois, dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, il n'est pas dit que le privilège est soumis à la prestation du serment de la communauté.

En conclusion, nous pouvons établir que l'administration d'une cité provençale régie par un consulat repose entièrement sur un engagement mutuel, concrétisé par des serments. Les consuls s'engagent devant la communauté à défendre ses intérêts, et chaque membre de celle-ci, en échange de sa contribution réglementée par différentes obligations, bénéficie d'avantages obtenus par les consuls, notamment auprès du comte. Ce ne sont pas tant les privilèges qui présentent une menace pour ce dernier, mais le lien qui unit la population et ses représentants. Les associations entre villes sont également dangereuses, puisque Alfonse de Poitiers et Charles d'Anjou interdisent toute union ou ligue, confirmée par vœu, promesse ou serment, entre les citoyens de la ville d'Avignon et avec ceux des villes et localités voisines, sous peine d'exil et de confiscation des biens [6].

## Engagement du souverain et modernisation de l'État

Étudier les formes du serment dans le contexte consulaire, c'est aussi prendre en considération, les serments émanant de l'autorité. En effet, lorsque le contexte politique le nécessite, à savoir lorsqu'il y a danger, le comte de Provence ou ses représentants ont recours à la pratique du serment. Ces serments interviennent lorsque les enjeux changent. Ils sont donc propres à chaque ville.

1. *Ibid.*.
2. *Ibid.*, p. 176.
3. *Ibid.*, p. 169.
4. *Ibid.*, p. 167.
5. Allibert C., *op. cit.*, t. I, p. 79, 81, 82 ; N. Barone, « Deux privilèges de Raymond Bérenger V », *Le Moyen-Âge*, tome XVI, 1905, p. 263-267.
6. Labande L.-H., *op. cit.*, p. 152, voir pièce justificative XX.

Le serment du bayle, représentant local du comte de Provence, peut se placer sur le même registre que les serments des différents agents de l'administration communale. Le bayle devant agir dans l'intérêt de la cité, il est logique qu'il soit soumis à un serment. Celui-ci peut être institué dès la concession du consulat, comme à Manosque. La charte de Guillaume IV prévoit ainsi que le bayle et le juge, chaque année, à leur entrée en charge, jurent de respecter les privilèges et libertés du bourg et du château sur la demande et en présence des consuls [1]. Mais, le plus souvent, la mise en place de cette pratique intervient suite à des litiges. Ainsi, à Seyne, en 1384, lorsque les consuls se plaignent de l'incompétence du bayle, une injonction royale établit que désormais le bayle jure l'observation des coutumes et privilèges du consulat, en prenant possession de sa charge. Selon le même schéma, à Reillanne, suite à une enquête ordonnée par la comtesse Béatrix, juge et bayle doivent prêter serment de respecter les privilèges de la communauté et de protéger les droits et les biens de tous les habitants [2]. Ce type de serment concerne tous les agents du comte comme le montre l'exemple de Selonnet, au début du XIVe siècle, où le notaire doit jurer dans les mains des consuls d'exercer son office selon les lois et fidèlement [3].

Le contexte dans lequel se pratique le plus souvent le serment des représentants du comte nous incite donc à conclure qu'il ne participe pas du système administratif de la cité comme nous l'avons vu dans les cas précédents. En fait, il semble bien qu'il soit le signe d'une défaite de l'autorité centrale. Ce serment ne doit pas être conçu comme un contrat mais, je pense, comme une dérive du serment vassalique qui implique la sujétion d'une des parties, en l'occurrence le bayle. Pour les villes d'Avignon et de Marseille, nous constatons la prestation d'un serment de respect des privilèges de la communauté par le bayle et le juge après la cession du consulat [4]. Ainsi, ces deux communautés conservent-elle, malgré la perte de leur consulat, un certain ascendant sur les agents comtaux.

Enfin, il convient de s'attarder sur un stade majeur dans l'évolution de la pratique du serment qui est la prestation du serment par le comte de Provence. Celui-ci intervient lors des cessions de consulat ou dans des situations politiques instables. Ainsi, Jean-Paul Boyer a-t-il relevé que « confrontés à la puissance (...) des consulats, des princes territoriaux avaient accepté de se lier à eux par leur propre serment [5] ». L'exemple de Marseille est bien connu : en 1252 et en 1257,

1. *Les Bouches-du-Rhône, encyclopédie départementale*, tome II, *Antiquité et Moyen-Âge*, Paris - Marseille, 1920-1935, p. 694.

2. Collier R., « Le consulat de Reillanne au début du XIIIe siècle », *Provence Historique*, fasc. 8, 1958, p. 216-220.

3. Allibert C., *op. cit.*, t. II, p. 48 : *Notarium eligere et habere qui, in manibus dictorum quatuor consulum electorum vel eligendorum, omnia ea juret bene et legaliter exercere ... bene et fideliter.*

4. Bonnot I. dir., *Marseille et ses rois de Naples, La diagonale angevine 1265-1382*, Archives municipales de Marseille - Édisud, Aix-en-Provence, 1988, p. 92 ; V.-L. Bourrilly, *op. cit.*, p. 186 ; L.-H. Labande, *op. cit.*, p. 201.

5. Boyer J.-P., *op. cit.*, p. 523.

Charles et Béatrice prêtent serment d'observer les accords conclus sur demande de la commune [1]. L'intérêt immédiat du serment de 1257 est d'obtenir du peuple la prestation de l'hommage [2]. Ainsi, dans ce cas plus encore que dans les autres, nous constatons que le serment, par l'établissement d'une confiance réciproque, est un outil du bon gouvernement des cités provençales. Il permet le maintien des équilibres, voire leur réorientation, afin d'établir la Paix politique et sociale.

Ce type de serment, nous l'avons signalé, n'intervient pas seulement dans le cadre des cessions des grands consulats. L'exemple du consulat de Seyne est éloquent. En 1385, Louis II, réclamant la prestation du serment de fidélité et de l'hommage, se trouve confronté à des consuls non pas réticents ou infidèles, mais simplement désireux de profiter de la situation instable de leur souverain. Ainsi, les consuls de Seyne supplient le roi de confirmer les privilèges et de jurer, sur les Évangiles, de ne pas les violer. Le plus étonnant est, je trouve, la mise en relief par les consuls eux-mêmes de la pression qu'ils entendent exercer. Ainsi, ils affirment que leur propre serment ne pourra être obtenu qu'après la prestation de celui du roi [3]. La déclaration de Louis II, qui suit celle des consuls, est une parfaite illustration des échanges indispensables entre le souverain et ses sujets. Comme le souligne ce texte, cité ci-dessous, la concession d'un consulat a pour but essentiel de conserver la fidélité des communautés, ce qui justifie les multiples dérivés du serment de fidélité dans le cadre consulaire.

> Il appartient aux princes (...) de confirmer les anciennes faveurs mais encore de les concéder avec amour afin que les bons serviteurs demeurent fidèles et que les révoltés reviennent à la fidélité qu'ils doivent à leur prince. C'est pourquoi nous voulons récompenser l'inviolable attachement des populations de Seyne et de Beauvillar, et, touchant corporellement les saints Évangiles que vous consuls, cominaux, et ambassadeurs tenez entre vos mains, nous jurons d'observer perpétuellement vos franchises et vos libertés [4].

La distinction entre trois grandes phases de prestation du serment, lors de la concession, confirmation ou cession du consulat, nous a permis de mettre en lumière la raison d'être du serment. Le seul fait qu'un consulat soit toléré par l'autorité suffit à créer un engagement entre celle-ci et la communauté. Pour cette raison, les concessions contiennent peu de serments. À l'inverse, lorsque le « contrat » plus ou moins tacite est cassé, lors d'une cession, une autre forme d'engagement lui est substituée, d'où la nécessité de la prestation d'un serment, et plus encore d'un échange des serments.

1. Arnaud C., *op. cit.*, p. 376. extrait des accords de 1257 : *Quod dicti dominus comes et domina comitissa et successores ejusdem domine comitisse, teneantur prestare juramentum et prestent de observandis omnibus in presenti instrumento contentis ;* J.-P. Boyer, *op. cit.*, p. 515.

2. Bonnot I. dir., *op. cit.*, p. 92.

3. Allibert C., *op. cit.*, t. I, p. 156 à 158.

4. *Ibid.*, p. 159.

Les serments de type administratif concernent généralement les privilèges de la communauté et le maintien de la Paix. Par l'échange des serments au sein de la communauté se crée une association dont la finalité est le bon gouvernement. L'autorité doit également se soumettre à un serment dans ce but. Celui-ci permet de témoigner d'une continuité, le plus souvent, du respect des libertés de la communauté et d'obtenir la confirmation de la fidélité, malgré la rupture du contrat.

En fait, le serment fait totalement partie des rapports politiques médiévaux [1]. Au vu des lacunes dans les sources, nous pouvons supposer que l'engagement oral tient encore une grande place dans la société communale. Mais, au fil des ans, le serment est concrétisé par l'écrit, qui conserve les mêmes formes, et participe du mouvement de modernisation de l'État médiéval [2]. Le serment au sein des consulats est à n'en pas douter un de ces éléments transférés du « domaine de la vassalité à l'administration des communautés » par les comtes de Provence [3]. Il participe pleinement de ce que Gérard Giodanengo a qualifié de « féodalité administrative [4] ».

En conclusion, je souhaite rappeler que l'étude des serments dans les consulats provençaux en est à ses débuts. La présente contribution fait suite au travail de Jean-Paul Boyer qui, partant de l'étude du serment à Marseille, a posé les jalons d'une recherche plus générale sur la Provence médiévale et la construction de l'État moderne. Pour ma part, j'ai tenté d'associer l'ensemble des mentions de serment dans les consulats provençaux, afin d'en distinguer les différentes formes. L'étape suivante doit être, je pense, un recensement total, qui implique un retour aux archives, ce que je n'ai pu entreprendre pour cette brève présentation. Celui-ci pourrait s'accompagner de l'harmonisation du vocabulaire permettant de dresser une typologie précise sur l'ensemble du comté de Provence. Nous avons vu, en effet, qu'étaient usités non pas un mais des serments, les différentes utilisations et significations étant relatives aux enjeux politiques, et souvent fonction de l'obstination des consuls à défendre les intérêts des communautés.

1. Rappelons toutefois le caractère antique de ce pacte de bon gouvernement, voir notamment J.-J. Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Payot, Paris, 1993, 2e éd., p. 179.

2. Sur la place du serment dans la constitution de l'État moderne, voir J.-P. Boyer, *op. cit.*, notamment p. 524.

3. Giodanengo G., *op. cit.*, p. 163.

4. *Ibid.*, p. 181.

# Hommages rouergats et cévenols aux princes d'Armagnac au XIVe siècle

*Emmanuel* Johans
*PRAG Université du Maine*

En 1304, le comte Henri II de Rodez meurt sans héritier mâle. Deux de ses filles, Cécile et Valpurge, sont mariées depuis 1298 respectivement à Bernard VI et à Gaston d'Armagnac. Le premier des deux frères est comte d'Armagnac et de Fézensac, le second est vicomte de Fézensaguet. Le décès de leur beau-père apporte au premier le comté de Rodez, entre Truyère et Tarn, et au second la vicomté de Creissels et la baronnie de Roquefeuil, au sud du Tarn [1].

Se constituent ainsi deux ensembles princiers, d'inégale grandeur, mais alliés et voisins aussi bien en Rouergue qu'en Gascogne. Nous nous sommes intéressé à la partie rouergate et cévenole des domaines armagnacais. En effet, cette zone dispose d'une série dense de registres d'hommages et de reconnaissances ou aveux féodaux, déposés aux Archives départementales du Tarn-et-Garonne à Montauban [2]. Ils commencent dès le premier quart du XIVe siècle, en 1308 pour la vicomté de Creissels, et en 1323 pour le comté de Rodez.

Les deux entités princières sont assez étendues. Le comté de Rodez couvre le centre du Rouergue, autour de sa capitale, et comprend plus d'une trentaine de châtellenies. La vicomté de Creissels, autour de Millau, ville royale, est beaucoup plus réduite, mais, avec la baronnie de Roquefeuil-Meyrueis qui s'étire sur les vallées du Sud des Cévennes, elle compte une vingtaine de châtellenies. Comté et vicomté seront réunis en 1404 par le comte Bernard VII d'Armagnac.

Les dix registres d'hommages et de reconnaissances qui concernent cette zone au XIVe siècle nous donnent les noms des vassaux vicomtaux et comtaux [3]. En 1308-1311, le vicomte de Creissels a 90 feudataires, 139 en 1323, et 102 en 1348. Dans le comté de Rodez, on en dénombre 378 en 1323-1324, et encore 167 en 1384-1388.

Ces actes nous permettent de connaître l'aristocratie des domaines armagnacais, son patrimoine féodal et l'étendue de la principauté, mais aussi de comprendre les

1. Voir A. Bonal, *Comté et comtes de Rodez*, publié à Rodez, E. Carrère, Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron, 1885, p. 236.
2. Dans la série A, fonds d'Armagnac.
3. Registres A 71 à A 80.

rapports entre cette aristocratie et le prince d'Armagnac, de mieux saisir les sources de la domination princière sur le pays. Rappelons que les Armagnacs sont une puissance régionale dans le Midi au XIVe siècle, avant de jouer un rôle de premier plan dans le gouvernement du royaume au début de XVe siècle [1]. Or, cette puissance tire en partie sa force de ses vassaux, parmi lesquels elle choisit ses fidèles.

## Les tournées princières

Pour recueillir les reconnaissances féodales dues par leurs féaux, les Armagnacs procèdent à de grandes tournées dans leurs domaines, lors de leur première visite en Rouergue après leur avènement. Pierre Tucoo-Chala avait déjà constaté un phénomène identique pour Gaston Phébus, en Béarn, Marsan et pays de Foix, de 1344 à 1346 [2]. Les comtes ou vicomtes suivent une route qui leur permet de se rendre dans chaque chef-lieu de châtellenie, où ils reçoivent l'allégeance des feudataires de la juridiction. Les cérémonies se déroulent dans l'église du lieu, dans l'hôtel d'un vassal important, ou le plus souvent dans le château princier. À Rodez par exemple, elles se produisent généralement au couvent des Franciscains où le comte dispose d'une chambre [3]. Dans ses *castra*, le prince attend ses féaux dans la salle d'apparat, l'*aula*, ou dans une *camera*, ou encore à l'extérieur, la plupart des hommages ayant lieu en été ou à la belle saison, dans un verger, sous un ormeau, sur une place...

Ainsi, en 1308, Gaston de Fézensaguet met onze jours pour accomplir le tour de ses possessions, de Cornus à Creissels, en traversant Alzon, Valleraugue, Meyrueis, etc. Du 18 septembre au 10 octobre, en comptant douze jours passés à Creissels à la fin de son voyage, il obtient 63 aveux en tout. En 1323, Jean Ier, comte d'Armagnac et de Rodez, fait la tournée de ses domaines en cinquante jours, du 20 juin au 8 août. La « récolte » est de 352 reconnaissances, en incluant le séjour dans sa forteresse de Gages jusqu'au 2 septembre. Les allégeances sont parfois rendues « à la chaîne », comme le 1er juillet à Maleville : 29 dans la journée !

## La forme courante de la reconnaissance féodale

Sous quelle forme se présentent ces aveux féodaux ? Le feudataire fournit d'abord une reconnaissance de son fief, accompagnée d'un dénombrement de ses différentes parties : « Je reconnais, confesse, avoue tenir du seigneur comte (ou vicomte) en fief ce qui suit... ». Ensuite, il se prête à l'hommage à proprement parler et au serment de fidélité de manière concomitante. Agenouillé, tête nue, les mains jointes dans celles de son seigneur assis devant lui, il jure sa foi sur le missel, les Évangiles et/ou la croix, posé(s) sur les genoux seigneuriaux. Une fois ce rituel

1. Bernard VII, à la tête du parti dit « Armagnac », devient connétable de France en 1415.
2. Tucoo-Chala P., *Gaston Fébus et la vicomté de Béarn (1343-1391)*, Bordeaux, 1959, p. 31.
3. Ainsi, le 27 août 1326, le damoiseau Aymeric Bérenger fait hommage à Jean Ier d'Armagnac, *Ruthene, in domo Fratrum Minorum, in camera in qua dominus comes jacebat* (A 72, fol. 138vo).

simple exécuté, il se relève pour recevoir l'approbation princière, parfois assortie du baiser de bouche, l'*osculum fidelitatis et pacis, ut est moris*[1]...

Chaque contrat vassalique, qui a un caractère personnel, est bien sûr unique, et l'on serait tenté de dire qu'il y a autant d'hommages que de vassaux. Mais, à quelques variations minimes près, c'est toujours le même schéma qui se reproduit d'acte en acte. Et ce rituel ne connaît pas de véritable changement jusqu'à la fin du siècle. Les héritiers des fiefs sont tenus de livrer la même allégeance que leurs prédécesseurs, du moins s'ils veulent conserver les privilèges énoncés dans l'aveu féodal. Toute modification dans la teneur d'un contrat qui est synallagmatique doit obtenir l'accord des deux parties et faire donc l'objet de négociations qui peuvent tourner à l'avantage de l'Armagnac, dont la puissance ne cesse de croître au XIVe siècle.

## Les reconnaissances roturières et ecclésiastiques

Cependant, à la lecture des registres, on constate que certains aveux ne comportent pas d'hommages. Chacun d'eux est dit « recognitio simplex sine homagio[2] ». Ils sont le fait de roturiers ou d'ecclésiastiques qui se contentent de prêter serment. Mais, ces actes sont minoritaires. De nombreux clercs ou non-nobles fournissent l'hommage. Ainsi, en 1323-1324, sur les 378 feudataires du comte de Rodez, 198 ne sont pas gentilshommes, à savoir 52 %, mais seulement 51 ne rendent pas hommage, soit guère plus d'un quart. Parmi ces derniers, on compte quelques bourgeois de Rodez, mais surtout des habitants de bourgs ruraux et des campagnes. La liste ne comprend que quatre simples prêtres. La condition des hommagers non-nobles paraît en général plus élevée. Leur groupe est composé de membres du haut ou moyen clergé, abbés, prieurs et recteurs, d'hommes de lois, de notables et de marchands des villes du Rouergue. C'est donc cette classe sociale qui a gagné le droit de livrer hommage, droit normalement réservé aux nobles qui en usent tous sans exception ou presque.

Dans la vicomté de Creissels, les chiffres sont différents. En 1308-1311, sur 90 vassaux, 63 sont nobles. 12 d'entre eux s'abstiennent de prêter hommage, soit 19 %. Ils sont tous, sauf un, originaires de la baronnie de Roquefeuil, qui est peut-être le conservatoire d'une forme de soumission au seigneur sans dédition de soi. Par ailleurs, sur les 27 fieffés roturiers ou ecclésiastiques, seuls 5 délivrent un hommage, à savoir 19 %, et encore s'agit-il de l'abbesse du couvent des Clarisses de Millau, d'un légiste et de son frère, et du coseigneur d'un *castrum* des gorges du Tarn. L'hommage se présente bien comme un privilège octroyé par le prince à des hommes qui jouissent d'un niveau social jugé suffisamment haut. La reconnais-

1. Exemple dans l'aveu de Raimond de Valeilles, damoiseau de la baronnie de Roquefeuil, le 20 septembre 1308 (A 71, fol. 3rvo).

2. Voir la reconnaissance simple *sine homagio neque osculo* de Jean de Riols, *ignobilis* de la ville de Conques, le 24 juin 1323 (A 72, fol. 15ro).

sance simple, finalement très proche sur la forme du contrat censitaire ou bail à cens, demeure quant à elle la marque d'une piètre ascension sociale.

## Les obligations vassaliques

Nos sources nous renseignent sur les charges auxquelles sont soumis les vassaux, qu'ils soient nobles ou non. Disons tout de suite que les terres et les droits détenus par les féodaux des Armagnacs le sont presque tous *in feudum francum*, précision importante qui précède toujours le dénombrement du fief lui-même. Or, le fief franc, répandu en Languedoc [1], est un type de fief sur lequel ne pèse aucune servitude qui ne soit rétribuée.

Et, de fait, les obligations, telles qu'elles sont présentées dans notre documentation, sont la plupart du temps assez réduites. Liées au serment de fidélité, elles sont énumérées dans son énoncé. Le plus souvent, elles sont implicites et contenues dans une norme coutumière qui est vaguement invoquée. Elles se résument en général à la *securitas* ou sûreté qui implique de défendre la vie et l'intégrité physique du maître : « vitam, corpus et membra vestra servare [2] ». L'*auxilium* et le *consilium* sont quelquefois cités, mais sans grande précision. Tout au plus s'agit-il de « valere de placito et de guerra [3] ». Le devoir d'ost et de chevauchée est rarement mentionné. Quant aux aspects financiers, le comte ou vicomte peut apparemment recourir à l'aide aux quatre cas, et le principe d'une taille ou collecte semble retenu, avec des taux variables selon que l'on est noble ou paysan, mais pour être également contesté dans de nombreux cas [4]. Quelques feudataires fournissent l'albergue ou droit de gîte, exprimé en chevaliers et sergents. Cela peut aller d'un chevalier sur un demi-manse [5] à 100 hommes à cheval pour une part du *castrum* de Parisot [6], en passant par 12 chevaliers et demi sur une part du *castrum* de Meyrueis [7].

En fait, il semble que l'engagement vassalique soit assez théorique, tant qu'il n'est pas sollicité par le seigneur. Celui-ci se retrouve au XIVe siècle face à des situations très diverses suivant les contrats conclus avec ses vassaux, contrats qui contiennent des dispositions qui paraissent parfois surannées. L'essentiel n'est probablement pas là.

1. Cf. F.-L. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité ?*, Paris, Tallandier, coll. Approches, 5e éd., 1989, p. 149 et 189.

2. Exemple du serment du chevalier Bertrand de Blanquefort au vicomte de Creissels, le 9 avril 1310 (A 71, fol. 36vo).

3. Voir l'allégeance à Gaston de Fézensaguet du damoiseau Raimond d'Auriac, le 20 avril 1310 (A 71, fol. 36vo-37ro).

4. Les quatre *auxilia* sont signalés par exemple dans l'aveu de Jean Bessière, notaire de Bozouls, le 26 juillet 1323 (A 72, fol. 82vo-83ro). Mais, *a contrario*, le 17 mars 1327, le noble Astorge, *comtor* de Montferrand, seigneur du lieu de La Vaysse dans la baylie de Ségur, est exempté pour ses terres de toute exaction extraordinaire, tolte, taille ou queste (A 72, fol. 137rvo).

5. Reconnaissance de B. Castangui, notaire du Vigan, le 26 septembre 1308 (A 71, fol. 14rvo).

6. Allégeance des nobles Jauzions, Grande et Bernard Hugues de Parisot, le 29 juin 1323 (A 72, fol. 22rvo).

7. Hommage du chevalier Guigon de Cénaret, le 27 septembre 1308 (A 71, fol. 21vo-22ro).

## L'affirmation de l'autorité princière

Nos documents sont révélateurs d'une progression de l'autorité princière. Dans les aveux féodaux, passée la description détaillée des biens que possèdent les féaux, ainsi que des droits de seigneurie directe qu'ils détiennent, ce qui importe surtout aux notaires princiers, c'est de préciser à quel niveau ces féaux exercent la justice. Certains n'ont que la basse justice foncière [1], d'autres la moyenne justice, dénommée *simplex, minor et bassa jurisdictio* ou *mixtum imperium*, qui touche les délits encourant une peine inférieure à 60 sous de Rodez [2]. Les grands du pays sont seigneurs haut-justiciers, jouissant du *merum imperium* ou *alta jurisdictio* [3]. Les reconnaissances féodales sont en fait les actes où est réparti l'exercice de la justice entre le pouvoir princier et les seigneurs locaux.

Mais, quelle que soit la compétence judiciaire dont dispose un vassal, le comte ou le vicomte a toujours un droit éminent, la *superioritas* ou *ressortus*, un droit suzerain de ressort, qui lui permet de recevoir les *appellationes*, c'est-à-dire tout appel à sa juridiction suprême, ou d'exercer ses prérogatives en cas de *deffectus justicie*, c'est-à-dire de déni de justice du fieffé [4].

De même, dans les aveux, de nombreux *castra* sont concédés aux feudataires. Ces places fortes, qui correspondent à un bourg castral, à une forteresse isolée ou à un simple repaire fortifié, sont intégrées dans les patrimoines des familles aristocratiques. Pourtant, le prince garde un droit de regard sur elles, et, surtout, elles doivent lui être restituées en temps de guerre ou parfois à sa seule demande [5].

Dans ces deux domaines essentiels que sont le partage de la fonction judiciaire et la défense du territoire de la principauté, les Armagnacs ont donc le dernier mot. À la fin du XIVe siècle, nous assistons même à un renforcement de la mainmise princière. Sous les principats de Jean II (1373-1384), et de ses fils, Jean III (1384-1391), puis Bernard VII (1391-1418), le comté de Rodez connaît plusieurs extensions, notamment en 1374 lors de la cession par le roi Charles V des Quatre Châtellenies du Rouergue, autrement dit les mandements de Laguiole, Saint-Geniez-de-Rive-d'Olt, La Roque-Valzergues et Cassagnes-Royaux ou Bégonhès [6].

1. On parle de *definitio soli* dans l'aveu de Pierre de Bessols, docteur ès lois d'Entraygues, le 25 juillet 1323 (A 72, fol. 91ro).

2. Comme le damoiseau Pierre Bertrand de Coudols, coseigneur du *castrum* ou *villa* du même nom, dans la baylie d'Ayssènes, qui reconnaît, le 28 avril 1325, avoir le pouvoir d'enquête, d'audience, de connaissance et de punition des cas réels et civils, ainsi que la justice des coups simples et des effusions de sang (A 72, fol. 134vo-135rvo).

3. Tel le baron Raimond d'Estaing qui rend allégeance à l'Armagnac, le 20 juin 1323 (A 72, fol. 6vo-7rvo).

4. Attesté dans l'hommage, le 10 août 1323, du damoiseau Bernard de Bénaven, pourtant seigneur haut-justicier du *castrum* du même nom (A 72, fol. 114vo).

5. Exemple du baron Garin d'Apcher, qui promet, le 9 août 1323, de rendre deux des trois *castra* qu'il tient du comte de Rodez, *Castrum Vetus* et Arzenc-d'Apcher, que ce soit en temps de guerre comme en temps de paix (A 72, fol. 113rvo).

6. Ces juridictions comprennent la suzeraineté sur plusieurs baronnies, notamment celles de Calmont-d'Olt et de Sévérac.

Les actes se modifient également dans leur forme. Brusquement, le 13 juillet 1384, l'ordre reconnaissance féodale-hommage s'inverse. Or, cette permutation se produit pour la première fois lors de l'allégeance du noble et puissant baron Gui de Sévérac, désormais obligé de prêter hommage non plus au roi, mais au comte, nouveau seigneur des Quatre Châtellenies, avec dix ans de retard[1]. À compter de cette date, tous les aveux postérieurs rendus par les vassaux comtaux adoptent cette nouvelle organisation. En procédant ainsi, le prince d'Armagnac semble imiter le roi, comme dans biens d'autres domaines. Ce changement serait la marque ou tout du moins la confirmation ritualisée de l'accroissement de l'autorité comtale sur le groupe des feudataires.

Il nous semble que, loin d'être archaïque, le contrat féodo-vassalique est encore au XIVe siècle un outil efficace, mais pas unique, entre les mains d'un État princier en formation. La reconnaissance féodale sert de titre de propriété aux lignages féodaux et légitime leur appartenance à l'élite de la principauté. Mais, à elles toutes, les reconnaissances assoient aussi la prééminence princière et garantissent ses prérogatives. Dans l'aveu féodal, c'est le serment qui est mis en valeur, parce que tous les vassaux sans exception s'y prêtent, et parce qu'il est l'assurance pour le prince que le jureur lui doit un service. Peu importe, si celui-ci est clairement désigné ou non. Nous avons le sentiment que l'autorité princière attend de chacun, au nom du serment de fidélité, une aide dans son domaine de compétence : du noble, une assistance militaire, du clerc, un appui idéologique, de l'homme de loi, un service administratif, du marchand, une fidélité économique, etc.

1. A 80, fol. 57rvo-58ro.

# Le roi lié. L'échange de serments entre le roi et le peuple lors de l'élection royale en Suède du XIIIe au XVe siècle

*Corinne* Péneau

Dans la société suédoise, le serment jouait un rôle important à la fin du Moyen Âge. Rouage essentiel du système judiciaire [1], il apparaît dans un grand nombre de cérémonies d'investiture ecclésiastiques et laïques [2]. Le roi, lors de son accès au pouvoir, échangeait avec son peuple des serments dont les sources permettent une étude approfondie. Le roi suédois est, à la fin du Moyen Âge, un roi élu [3]. Trois étapes sont nécessaires pour faire un nouveau roi. La première est l'élection proprement dite. Plus encore qu'un vote, elle se présente comme un rituel destiné à faire du candidat, unique et déjà désigné, un roi. Plus qu'une comptabilisation des voix, elle apparaît comme une mise en scène de la parole. Les acteurs principaux de la cérémonie sont en effet les *lagmän*, des spécialistes du droit, membres de l'aristocratie, chargés de dire le droit lors des assemblées de la province dont ils ont la charge. Les *lagmän* doivent, l'un après l'autre, nommer (*döma*) le roi. Cette parole performative constitue l'acte principal d'inauguration d'un roi. La deuxième étape est l'*eriksgata*, voyage du roi dans les principales provinces de son royaume au cours duquel les *lagmän* doivent réitérer sa nomination. Enfin, la troisième est le sacre qui comporte un couronnement et une onction. Des serments sont prêtés par le roi ou ceux qui le désignent, représentants du peuple ou *lagmän*, à chacune des trois étapes. Le sacre, dont le premier exemple suédois date de 1210, est assez mal connu [4]. En revanche, le corpus des lois suédoises et les chroniques rimées

1. Holmbäck Å. & Wessén E., *Svenska Landskapslagar*, Stockholm, 1933, p. XXV et suiv.

2. Rosén J., « Edsformular », *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, X, Malmö, 1956-1978, col. 505-508.

3. En l'absence de travail de synthèse sur le sujet, je citerai seulement les articles classiques, mais contradictoires, de H. Schück, « Medeltiden svenska konungaval », *Historisk tidskrift* (33), 1913, p. 257-292, G. Bomgren, « Om konungavalet enligt medeltidslagarna », *Statsvetenskaplig Tidskrift* 1926, p. 324-392 et K. Olivekrona, « Das Werden eines Königs nach altschwedischem Recht. Der Königsritus als magischer Akt », *Lund Universitets Årskrift* 44, Lund, 1948, p. 1-46. On peut se reporter aussi à F. Lagerroth, *Den svenska monarkin inför rätta. En författningshistorisk exposé*, Stockholm, 1972.

4. Le premier texte de serment du sacre connu est celui de Gustave Vasa. Voir G. Carlsson, « Gustav Vasas kröningsed », *Historisk Tidskrift* 66, 1946, p. 321-332.

permettent de suivre les transformations du serment royal jusqu'au moment où le rituel électif se fixe, vers 1335. Cette année, qui fut celle de l'*eriksgata* du roi Magnus Eriksson, fut rédigée une « charte de l'élection », qui codifie de façon détaillée l'échange de serments entre le roi et le peuple. Vers le milieu du XIVe siècle, ce texte est intégré avec très peu de modifications à la première Loi nationale suédoise, dite *Loi de Magnus Eriksson*, puis il est à nouveau repris dans la révision de cette loi, promulguée en 1442 par le roi Christophe de Bavière. Mon but est d'analyser, dans les textes normatifs et dans quelques textes littéraires, l'échange de serments lors de l'investiture du roi et d'en comprendre la fonction et la signification politique. Je tenterai dans un premier temps une archéologie du serment royal jusqu'en 1335, puis je considérerai l'aspect formel des serments de l'élection afin de saisir leur rôle dans l'économie du rituel électif. Enfin, je montrerai à partir d'exemples des XIVe et XVe siècles de quelle façon les élites suédoises ont utilisé le serment pour lier le roi.

Avant 1335, le serment du roi n'occupe qu'une place réduite dans la description des rituels électifs. La plus ancienne loi provinciale connue en Suède est celle du Västergötland. Elle fut rédigée dans les années 1220 et n'offre qu'une description très partielle de l'investiture du roi, puisqu'elle ne décrit que la partie du voyage, appelé plus tard *eriksgata*, effectuée dans la province. Le serment apparaît comme l'acte principal[1] de la cérémonie décrite : le roi jure fidélité à tous les habitants de la province et promet de respecter leurs lois[2]. Cette promesse apparaît comme la condition nécessaire d'acceptation du roi dans la province puisque le *lagman* le nomme roi seulement *après* qu'il a prêté serment.

La *Loi d'Uppland* est la première loi qui contienne une description de l'arrivée au pouvoir d'un roi dans un chapitre particulier nommé *Code du roi* (*Konungabalk*). Elle fut promulguée en 1296, lors de la minorité du roi Birger Magnusson. Le *Code du roi* s'ouvre par une description de l'élection, qui a lieu à Uppsala, et de l'*eriksgata*. Le roi prête serment lors de l'*eriksgata*. Il doit « jurer de maintenir leur loi et leur promettre la paix[3] » aux habitants des provinces réunis en assemblée. Lors de l'élection au sens propre, un tel serment n'est pas mentionné. Mais au moment où ils le nomment roi, les *lagmän* lui donnent une fonction très précise :

> Il doivent lui assigner la Couronne et la royauté pour qu'il gouverne le pays, règne sur le royaume, maintienne la loi et conserve la paix[4].

1. Voir l'interprétation toujours pertinente de E. Wadstein, « Eriksgatans ursprunliga ändamål och betydelse », *Statsvetenskaplig Tidskrift*, 1934, p. 195-206.

2. Schylter C. J., *Corpus iuris sueo-gotorum antiqui. Samling af Sweriges gamla lagar I, Westgötha lagar*, Stockholm, 1827, p. 37.

3. Schylter C. J., *Corpus iuris sueo-gotorum Antiqui. Samling af Sweriges gamla lagar III, Uplandslagen*, Stockholm, 1834, p. 88 : *han a þem lagh at giwæ ok friþ at swæriæ*.

4. Schylter C. J., *op. cit.*, III, p. 88 : *þer aghu han til krunu. ok kununx dömis skiliæ. landum rapæ ok riki styræ. lag at styrkiæ. ok friþ haldæ.*

Le pouvoir royal est défini de façon stricte au moment même où le roi le reçoit. Dans ces conditions, soit le serment n'est pas utile, soit le texte le considère comme évident et ne fait qu'annoncer les serments qui seront prêtés lors de l'*eriksgata*. Le respect de la loi, que la *Loi du Västergötland* intégrait au serment, semble cependant garanti par la définition même du pouvoir qui est confié au roi. Quant à la paix, il s'agit d'une référence à un ensemble de quatre lois, conçues sous la régence de Birger Jarl (1250-1266), qui font du roi le garant de la protection des églises, des femmes, de la propriété et des assemblées (*thing*). Elles portent le nom d'*epsöre*, mot qui vient de l'ancien suédois *eper*, le serment, et *sväria*, qui signifie jurer[1], dans la mesure où le roi et, selon les lois postérieures, les grands du royaume, devaient jurer de l'appliquer. Tout se passe donc comme si la nomination du roi avait elle-même l'efficacité d'un serment. Cependant, le roi n'est déclaré en pleine possession de ses pouvoirs qu'après son couronnement.

Les sources normatives ne sont pas les seules à mentionner le serment royal. L'analyse d'un épisode précis des luttes fratricides qui ont marqué le début du XIVe siècle montre un usage intéressant d'un serment royal. En 1308, le roi Birger, vaincu par ses frères Erik et Valdemar, dut leur prêter serment afin de sceller la paix. Le roi dut prêter serment *super corpus Christi*[2], le 3 mars 1308, serment qu'il réitéra quelques jours plus tard devant une assemblée de nobles et de prélats[3]. D'après le document qui nous est parvenu, le roi s'engageait à respecter les accords de paix et la loi suédoise[4]. Ce serment peut être comparé à celui prêté lors de l'élection, dans la mesure où il permettait à Birger, sinon d'être investi, du moins de recouvrer le pouvoir sur une partie de son royaume. Cependant, prêtant serment sur une hostie consacrée, Birger se plaçait sous la juridiction de l'Église ; en cas de rupture, son peuple se trouverait alors délié de son devoir d'obéissance et Birger perdrait son pouvoir et ses terres au profit de ses frères. Une lettre du roi adressée à la Curie montre qu'il fut accusé, l'année suivante, par les évêques de Skara et de Linköping, d'avoir rompu son serment[5]. L'affaire n'eut cependant pas de suite connue. L'épisode fut également rapporté dans l'*Erikskrönika*, la première des grandes chroniques rimées suédoises. Il faut souligner l'importance de cette chronique rédigée peu après 1320. Elle relate environ un siècle d'histoire suédoise entre 1222 et l'élection de Magnus Eriksson (1319). Mais elle se présente surtout comme une description des pratiques chevaleresques et comme le manifeste idéologique de l'aristocratie suédoise. Loin d'être seulement un recueil de clichés courtois, la chronique démontre la capacité de l'aristocratie à défendre la loi suédoise

1. Holmbäck Å. et Wessén E., *Svenska Landskapslagar I, Östgötalagen och Upplandslagen*, Stockholm, 1933, p. 46.

2. *Sveriges traktater med främmande makter* I, p. 332.

3. Rosén J., *Striden mellan Birger Magnusson och hans bröder. Studier i nordisk politisk historia 1302-1319*, Lund, 1939, p. 142-159.

4. *In vi sacramenti* ou *sub eodem nostro sacramento*, selon les expressions récurrentes dans la charte. *Sveriges traktater med främmande makter* I, p. 332-335.

5. *Sveriges traktater med främmande makter* I, p. 351-353.

avec le peuple, qui est cependant un allié trop faible, mais surtout contre les rois qui ne la respectent pas. Son auteur, qui n'est pas connu, a présenté le serment de Birger comme suit :

> Le roi accepta ce qu'ils lui proposèrent
> alors qu'il aurait mieux fait de se taire
> et de renoncer un moment à son pays
> au lieu de faire un faux serment.
> Il fit un serment tout à fait préjudiciable pour lui
> et fit encore souffrir son Créateur
> (en jurant) sur le Corps du Christ et sur son Sang.
> Dommage qu'il ne comprît pas
> que Dieu ne laisserait pas impuni son parjure[1] !

Dans ces vers, l'auteur cherche à justifier l'exil final du roi Birger. Le roi se lie par un serment envers Dieu. Le parjure justifie la vengeance divine qui s'accomplit, non pas par une intervention de l'Église, mais grâce à la révolte menée par les chevaliers suédois. La scène finale de la chronique, qui décrit l'élection de Magnus Eriksson, célèbre la victoire politique de l'aristocratie qui accomplit l'alliance entre les Suédois et Dieu[2]. C'est le même groupe social qui, moins de quinze ans plus tard, rédige la « charte de l'élection », texte qui vient réaliser ce que la chronique annonçait, la victoire de la monarchie élective sur la monarchie héréditaire.

La *Loi du Södermanland*, promulguée en 1327, pendant la minorité de Magnus Eriksson, reprend, sans grand changement, les dispositions de la *Loi d'Uppland*. En revanche, lors d'une révision de cette loi en 1335[3], sous la rubrique *eriksgata*, a été incluse une « charte de l'élection », selon l'expression consacrée par l'historiographie suédoise[4]. Les références historiques qu'elle contient permettent d'expliquer la genèse du document. En 1319, Magnus Eriksson a été élu roi. Cette élection venait mettre fin à plusieurs années de lutte entre le roi Birger et les ducs, ses deux frères Erik et Valdemar. Birger les avait fait enfermer et, selon la tradition, mourir de faim en 1318. Les partisans des ducs s'étaient révoltés, avaient chassé le roi et choisi pour son successeur le fils d'Erik alors âgé de trois ans. Magnus Eriksson avait été élu le 8 juillet 1319. Il avait, à la fin du mois de juin, hérité du

1. *Erikskrönikan, enligt Cod. Holm D2 jämte avvikande läsarter ur andra handskrifter*, éd. R. Pipping, Stockholm, 1963, vers 2842-2850 : *han took thz vilkor the haffdo honom lakt / tha matten heller haffua takt / Ok haffua sith land en stund vmboret / än han haffde sik swa meen sworet / han swor sik alzstingis meen / Ok giorde sin skapara mykit i geen / A gudz likama ok a hans blodh / thy wär at han sik ey forstodh / Ath gud läte wara thz ey ohämpt.*

2. *Erikskrönikan*, *éd. cit.*, vers 4543.

3. Pour la datation, voir P. -A. Wiktorsson, *Södermannalgens B-Handskrift. Texten historia och språk* (Acta Universitatis Upsaliensis 10), Uppsala, 1976, p. 40 et suiv.

4. Dans la mesure où le paragraphe consacré à l'élection apparaît, sous des formes différentes, dans les lois de deux provinces, il est probable que son contenu a été rédigé, dans un premier temps, sous forme d'une charte. Bien que le texte n'ait pas été conservé sous cette forme, j'utiliserai l'expression charte de l'élection pour désigner ce passage de la *Loi du Södermanland.*

trône de Norvège après la mort de son grand-père. L'aristocratie, face à un roi mineur, reprenait l'initiative : le jour même de l'élection, fut rédigée une charte[1] dans laquelle le *drots* (représentant du roi) Mats Kettilmundsson, des évêques et des *lagmän* s'engageaient, jusqu'à la majorité du roi, à respecter la loi et à ne pas lever d'impôt extraordinaire sans le consentement du peuple. Au moment où le roi devint majeur, sans doute en 1332, se posa le problème de la transmission de ces engagements au roi lui-même.

La charte sur l'élection, rédigée lors de l'hiver 1335, s'inscrit donc dans la filiation directe de la charte de 1319 afin d'en prolonger les effets sous le règne d'un roi majeur. Le roi Magnus avait seulement été élu, il devait encore faire son *eriksgata* et être couronné. Comme l'*eriksgata* est le moment où le roi doit prêter serment, l'aristocratie en profita pour rédiger un texte qui décrivait très clairement ce serment. Mais l'entreprise fut encore plus ambitieuse puisque ce fut l'ensemble des dispositions concernant l'arrivée au pouvoir d'un nouveau roi qui fut codifié à cette occasion. Les serments intégrés à la charte de l'élection de 1335 sont donc plus le résultat de circonstances historiques particulières que la dernière étape d'un long processus législatif. Mais le contenu de ces serments et leur forme, malgré leur relative nouveauté, apparaissent comme le fruit d'une tradition politique qui se laisse saisir à plusieurs niveaux.

Dans la charte de 1335, le royaume de Suède est déclaré électif, et non héréditaire, ce qui rend le rituel obligatoire. L'élection proprement dite comporte trois étapes. Les deux premières se fondent sur la cérémonie qui a eu lieu en 1319. Tous les *lagmän* et douze représentants de la communauté de chaque province se rendent à l'assemblée (*thing*) de Mora, à une dizaine de kilomètres au sud d'Uppsala, afin d'y choisir (*uælia*) le roi, qui doit être suédois et, de préférence, fils de roi. Les électeurs sont censés exprimer la volonté de tous les Suédois. Cette représentativité est évoquée pour la première fois au sujet de l'élection de 1319. Le plus large consensus possible était alors nécessaire pour élire un nouveau roi, dans la mesure où le roi précédent, Birger, était toujours en vie. Le *lagman* d'Uppland et ceux qui l'accompagnent votent en premier. Celui qui est choisi par tous ou par le plus grand nombre est pris (*takin*) pour roi. Les *lagmän* doivent, comme c'était le cas dans les lois précédentes, le nommer (*døma*) roi. Une troisième étape est alors introduite :

> Le même jour, au même endroit, le roi doit prêter son serment de fidélité à tous les habitants du royaume[2].

Deux innovations sont ainsi soulignées dans le texte : le caractère représentatif des Suédois réunis pour élire le roi et l'inscription du serment à l'intérieur du rituel

1. *Diplomatarium suecanum*, III, nº 2199, p. 411-412.
2. *Södermannalagen efter cod. Havn. Ny Kgl. Saml.4*, p. 27 : *a sama dagh ok stað agher konunger allum innan richis boandum trygdar eðe sina ganga.*

électif[1]. La loi donne le texte des six articles que le roi doit jurer de respecter. Ces six articles sont devenus sept dans la *Loi nationale*, à la suite de la partition du quatrième article. Le roi doit jurer d'aimer Dieu et l'Église et de respecter son droit, de respecter la justice et le droit du royaume, d'être fidèle envers son peuple, de gouverner avec des Suédois et non avec des étrangers, de ne pas aliéner les biens de la Couronne, de maintenir les frontières et les revenus du royaumes, de ne pas lever d'impôts sans le consentement de la communauté du royaume sauf cas prévus par la loi, de maintenir les privilèges des clercs et des chevaliers et de ne pas introduire de lois étrangères. Le dernier article rappelle également que le roi doit respecter l'*edsöre*, c'est-à-dire la paix du roi. Le serment est l'expression du renforcement de trois pouvoirs. Le premier est celui de l'Église. Le nom d'*articulus* donné aux articles, la référence à Dieu dans le premier d'entre eux et la mention en bonne place des privilèges du clergé montrent que l'influence de l'Église a inspiré non seulement le contenu, qui rappelle en partie les serments prêtés lors des sacres, mais aussi la forme du serment. L'Église a, depuis le XIIIe siècle, considérablement renforcé ses rouages institutionnels : comme dans d'autres domaines, elle a réussi à influencer une cérémonie qui apparaissait, dans les lois précédentes, essentiellement laïque. Le deuxième pouvoir qui se manifeste à travers le serment est celui du roi. Parce qu'il cherche à limiter le pouvoir royal, le serment en révèle aussi l'étendue. Le pouvoir royal a en effet connu un développement tardif, mais rapide à partir du milieu du XIIIe siècle. L'organisation d'un noyau administratif à partir d'un réseau de forteresses royales[2], la conversion de la traditionnelle levée armée (*ledung*) en impôt[3], le développement d'organes de gouvernement comme le Conseil du roi ou les assemblées occasionnelles autour du roi (*hovdag*[4]). Il faut souligner également l'émergence de tribunaux[5] et d'une législation proprement royale. Ainsi, l'*edsöre*, en rendant le roi responsable, par serment, de la protection

1. Ce dernier point pose la question du lieu du serment. Alors que le lieu traditionnel de l'élection semblait être Uppsala, lieu de départ de l'*eriksgata*, un lieu nouveau semble s'être dessiné à partir de l'élection de Magnus Ladulås en 1275, Mora, à dix kilomètres au sud d'Uppsala. Malgré un mythe tenace, forgé dès le Moyen Âge, qui fait de Mora le lieu immémorial des élections royales en Suède, il faut souligner que ce nom n'apparaît dans les sources qu'à partir des années 1320 (voir E. Sjöholm, *Sveriges Medeltidslagar. Europeisk rättstradition i politisk omvandling*, Lund, 1988, p. 206-207). La confusion entre les deux lieux se retrouve dans la *Loi nationale* où le lieu du serment est désigné comme étant tantôt Mora, tantôt Uppsala, contradiction qui fut corrigée au profit de Mora dans la révision de la Loi de 1442 et qui exprime la différence entre la lettre de la loi et le déroulement réel de l'élection de Magnus Eriksson.

2. Fritz B., *Hus, land och län. Förvaltningen i Sverige 1250 - 1434*, I, Stockholm, 1992, p. 34-35.

3. Lindkvist T., *Plundring, skatter och den feodala statens framväxt. Organisatoriska tendenser i Sverige under övergången från vikingatid till tidig medeltid* (Opuscula Historica Upsaliensia 1), Uppsala, 1995, p. 13 et suiv.

4. Jägerstad H., *Hovdag och råd under äldre Medeltid. Den statsrättsliga utvecklingar i Sverige från Karl Svekerssons regering till Magnus Erikssons regeringstillträde (1160-1331)*, Stockholm, 1948, p. 50 et 104-114.

5. Ranehök A., *Centralmakt och Domsmakt. Studier kring den högsta rättskippningen i kung Magnus Erikssons länder 1319-1355*, Uppsala, 1975, p. 117 et suiv.

des assemblées, des églises, des femmes et de la propriété, a renforcé son pouvoir judiciaire. Toutefois, ses pouvoirs se sont développés parallèlement à ceux d'une élite, à laquelle des privilèges, comme des exemptions fiscales et le titre de chevalier, ont été conférés. C'est cette élite aristocratique qui cherche, à travers le serment, à maintenir un équilibre des pouvoirs. Le serment reprend, en effet, la plupart des revendications exprimées par l'aristocratie depuis la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle : ainsi, les dispositions contre les impôts extraordinaires de la charte de 1319 sont-elles intégrées au serment. Loin d'être le signe d'un affaiblissement du roi, ce texte est au contraire l'expression d'un pouvoir qui s'est considérablement renforcé et dont les origines nécessitent, par l'élection et le serment, une surveillance de plus en plus étroite. Les articles du serment portent la trace de toutes ces évolutions politiques qui ont eu lieu depuis le milieu du XIIIe siècle en Suède et ils définissent la façon idéale dont le roi doit agir.

Après le contenu, c'est la forme du serment qui est décrite : il s'agit d'un véritable serment, au sens canonique, dans la mesure où, pour la première fois dans une loi suédoise, des *res sacrae* sont mentionnées :

> Le roi doit maintenant prêter serment, la main posée sur le livre et sur les reliques, en s'engageant corps et âme devant Dieu, la sainte Vierge Marie et saint Jean-Baptiste et tous les saints dont il tient les reliques, de respecter et défendre tous les articles énumérés et cités antérieurement de toutes ses forces et avec tout son zèle [1].

La cérémonie de l'élection, jusqu'ici purement laïque, acquiert une dimension religieuse grâce à la référence au livre et aux reliques. L'influence du droit canon, peut-être par l'intermédiaire du serment du sacre, doit être soulignée, mais il est possible que le serment de Birger en 1308 ait servi de catalyseur à l'introduction du serment sur des *res sacrae*. De plus, les auteurs de la « charte », en plaçant le serment à la fin de l'élection, ont traduit l'alliance scellée lors de l'élection de Magnus Eriksson entre l'Église et l'aristocratie en un élément concret, le serment royal. Le serment prêté sur des *res sacrae* renforce l'alliance des deux groupes : pour la défense de leurs intérêts communs, ils unissent ainsi leurs ressources juridiques.

Les *res sacrae* décrites dans la loi ne sont pas des espèces consacrées, mais, comme il est fréquent dans les sacres, un livre et des reliques. Ces *res sacrae*, outre leur sens religieux évident, pouvaient également être investies d'un sens politique. Ainsi, le livre est très probablement un Évangile comme c'était généralement le cas dans les prestations de serment. Si la charte n'apporte aucun élément, un commentaire des révélations de Brigitte, réalisé au début du règne d'Éric de Poméranie (1396-1439), donne un détail significatif. Il est dit que le jour de son l'élection, en

1. *Södermannalagen efter cod. Havn. Ny Kgl. Saml.4*, p. 29-30 : *Nu aghir konunger eð sin suæria a book ok hælghodomum. hand sinne haldne. biðiande sik sua guð hullan bade til sial ok lijf. ok iumfru sanctæ mariu. och sanctæ iohannem baptistæ. ok all hælghon ok hælghædoma the han a halder. at han scal alla up talda ok fyr næmda articulos halda ok styrkia eptir kunnist ok bæzsto samuit sino.*

1362, le roi Håkan Magnusson prêta serment *super libro ewangeliorum, qui dicitur wulgariter Karlaknap* [1]. Selon la *Chronique des archevêques d'Uppsala*, Stéphane, qui devint en 1164 le premier archevêque d'Uppsala, reçut du pape Alexandre III un Évangile portant le nom de *Carla knap* [2]. L'expression reste mystérieuse [3], mais la mention d'un ouvrage particulier, probablement précieux, contribue au prestige de la cérémonie. En effet, les manuscrits de la Bible et des Évangiles étaient rares en Suède et appartenaient presque tous à des bibliothèques monastiques ou des églises importantes [4] : pour la cérémonie, l'Évangile devait donc venir d'un grand établissement ecclésiastique proche, sans doute de la cathédrale d'Uppsala. Il faut également noter que cet Évangile, un cadeau du pape à l'occasion de l'accession d'Uppsala au rang de métropole, a pu avoir une signification historique : il rappelait l'indépendance de la Suède vis-à-vis des autres métropoles et l'unification du territoire. Ce fut, en effet, à l'occasion de cette accession que le pape employa, pour la première fois [5], le titre de *rex sweorum et gothorum* pour désigner le roi suédois Karl Sverkersson (vers 1160-1167). Le *Karlaknap* pouvait donc rappeler le moment où les frontières du royaume de Suède et de la province ecclésiastique d'Uppsala étaient devenues identiques. Il est possible que l'Évangile offert à cette occasion ait été chargé, dans la mémoire des élites suédoises, d'un sens particulier lié à l'idée d'union entre l'Église et la Suède.

Quant aux reliques, qui sont probablement celles des personnes invoquées dans la formule du serment, elles ont également une forte connotation politique. Dans la « charte sur l'élection », saint Jean-Baptiste [6] est invoqué. Il semble que Magnus Eriksson, pour lequel la charte fut rédigée, ait eu un lien particulier sinon avec le saint lui-même, du moins avec le jour de sa fête. L'*Erikskrönika* précise, en effet, que son élection se déroula le jour de *Midsommar*, nom de la fête du 24 juin en Suède. Or l'élection eut lieu le 8 juillet 1319 [7]. L'auteur de la chronique n'a pourtant pas choisi une date au hasard. Elle possède un attrait symbolique certain : c'est en

1. « Commentarii Historici super nonnullis Revelationibus s. Birgittæ de rege Magno Erici et successoribus ejus », *Scriptores Rerum Suecicarum*, III, éd. C. Annerstedt, Uppsala, 1871-1876, p. 19.

2. « Chronicon de Episcopis et Archiepiscopis Ecclesiæ Upsalensis », *Scriptores Rerum Suecicanum*, III.2, p. 99 : *Primus archiepiscopus Vpsalensis fuit dominus Stephanus monachus de Alvastrum qui obiit anno domini M°CLXXXV.XV kalendas augusti, huic archiepiscopo contulit dominus papa librum ewangeliorum dictum carla knap.*

3. Selon Yngve Brilioth, qui lit le mot *corla knapp*, ce nom viendrait d'une particularité de la reliure ou du fermoir, peut-être un élément en corail. Cf Y. Brilioth, *Handbok i svensk kyrkohistoria - Medeltiden I*, Stockholm, 1948, p. 56-57.

4. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, IV, col. 66. L'inventaire du trésor royal réalisé à Bohus, en 1340, montre que le roi ne possédait alors que deux Bibles. *Diplomatarium suecanum*, IV, n 3484, p. 710.

5. Kjellberg C. M., « Den äldsta svenska konungatiteln », *Bidrag till Sverges medeltidshistoria tillegnade C. G. Malmström*, 3, Uppsala, 1902, p. 15-16.

6. La cathédrale d'Uppsala possédait, selon une liste datant de 1344, une relique *de capite sancti iohannis baptiste* qui aurait pu être utilisée pour le serment. Cf. *Diplomatarium suecanum*, V, n 3839, p. 335.

7. *Erikskrönikan*, *éd. cit.*, vers 4440 et *Diplomatarium suecanum*, III, n° 2199, p. 411.

effet le jour le plus long de l'année et en Suède, il est un symbole du renouveau de la végétation et donc le jour idéal pour une refondation du pouvoir après des années de guerres civiles. Mais l'essentiel est sans doute ailleurs : le 28 juin 1319, Magnus était devenu roi en Norvège, succédant ainsi à son grand-père maternel. En plaçant l'élection le jour de la Saint-Jean, l'auteur souhaitait montrer que Magnus avait été roi de Suède avant d'être roi de Norvège et donc que l'élection avait eu lieu avant que Magnus n'hérite de la Norvège. Loin d'être une erreur, la date retenue par la chronique proclame, par un moyen détourné, la supériorité de la Suède sur la Norvège : c'est un roi de Suède qui est devenu roi de Norvège et non l'inverse. Par là même, elle affirme aussi, comme le fait la charte de l'élection, la supériorité de l'élection sur l'hérédité. Il est probable que l'*Erikskrönika* ait servi de relais à une mémoire faussée et polémique de l'événement [1]. L'invocation de saint Jean-Baptiste et, peut-être, la présence de ses reliques le jour de l'élection, confortaient donc également la valeur politique du serment de Magnus Eriksson.

Dans la *Loi nationale*, l'invocation de saint Jean-Baptiste fut remplacée par celle de saint Éric : son statut de roi, souligné par son nom, qui signifie « celui qui possède tout le pouvoir » et la présence de ses reliques à la cathédrale d'Uppsala, ont contribué à faire de ce martyr, le saint protecteur de la Suède [2]. La légende d'Éric [3], mise par écrit vers 1270, soit plus d'un siècle après sa mort, fait du roi un véritable modèle politique, probablement bien éloigné de ce qu'il fut en réalité [4]. Elle précise, en effet, qu'Éric fut élu par les Grands du royaume, qu'il se conduisit comme un roi de l'Ancien Testament, construisit des églises, lutta contre les païens finnois et les ennemis de la Suède, ne gouverna pas avec des étrangers, ne préleva pas d'impôts. Tous ces *topoi* ne sont pas sans rappeler la lettre même du serment royal. L'invocation de saint Éric et la présence probable d'une de ses reliques médiatisent ainsi le processus d'identification entre le roi réel et l'idéal royal qui s'incarne en Suède sous les traits d'Éric [5] et qui s'exprime dans le serment. Dans ses aspects les plus matériels, le serment royal obéit donc à un projet politique très cohérent.

1. La volonté de placer chronologiquement l'élection suédoise avant l'héritage norvégien se retrouve dans d'autres textes favorables à l'élection, signe que cette tradition historique était bien établie. Voir par exemple, pour la fin du XIVe siècle, le *Libellus de Magno Erici Rege*, *Scriptores Rerum Suecicarum*, III, éd. C. Annerstedt, Uppsala, 1871-1876, p. 13 : leur auteur situe l'héritage norvégien deux ans après l'élection.

2. Ahnlund N., « Den nationella och folkliga erikskulten », *Erik den helige. Historia, kult, reliker, éd. B. Thordeman, Stockholm, 1954, p. 109-154.*

3. La légende a été publiée dans ses versions latine et suédoise par B. Thordeman, *Erik den helige. Historia, kult, reliker*, Stockholm, 1954, p. XI-XVII.

4. Maillefer J.-M., « Saint Éric de Suède : une mythologie politique et dynastique. Étude critique d'une hagiographie royale », *Mythe et culture folklorique au Moyen Âge, Razo* n° 8, Nice, 1988, p. 87-101.

5. Rappelons que lors du long interrègne qui débuta en 1470, l'image de saint Éric vint remplacer sur les monnaies et le sceau du Conseil du Royaume l'image traditionnelle du roi régnant. En l'absence d'un roi satisfaisant pour les Suédois, c'était donc la figure de ce roi idéal qui venait, symboliquement, remplir le vide laissé par l'absence de véritable roi.

Comme les objets, les paroles prononcées jouent un rôle important. Dans la *Loi nationale*, la formule du serment est transcrite au style direct :

> Le roi doit maintenant prêter serment, la main posée sur le livre et sur les reliques et dire ainsi : « Ainsi, je m'engage, corps et âme, devant Dieu, la sainte Vierge Marie et saint Éric et tous les saints dont je tiens les reliques, à respecter et défendre tous les articles énumérés et cités antérieurement de toutes mes forces et avec tout mon zèle [1] ».

Il est probable que cette transcription a été faite à partir du texte de la charte d'élection. Ainsi, il est difficile de savoir si la référence aux « articles énumérés et cités antérieurement » signifie que les articles étaient lus lors de la cérémonie, avant que le roi ne prête serment de les respecter. Le texte du serment devait être matériellement présent lors de l'élection, peut-être aussi sous forme de charte, mais aucun document de ce genre n'a été conservé. Plus probablement, après la rédaction de la *Loi nationale*, c'est le livre des lois [2] qui était utilisé.

Le serment du roi est associé à une promesse :

> Et, la main levée, il doit, sur sa foi, promettre à Dieu et à son peuple de tenir son serment envers tout son peuple, envers le jeune comme le vieux, envers celui qui est né comme celui qui naîtra, envers ses amis comme ses ennemis, envers les absents comme envers ceux qui, présents, ont entendu le serment du roi, et de ne le rompre en rien, mais plutôt de le renforcer par tous les moyens et surtout par son amour royal [3].

Deux garanties sont données aux Suédois : un serment qui oblige juridiquement le roi à respecter l'ensemble des articles et une promesse qui l'oblige moralement à ne pas rompre son serment et qui se présente comme une mise en abyme du

1. Schylter C. J., *op. cit.* X, *Konung Magnus Erikssons Landslag*, Lund, 1862, p. 13 : *Nu agher kununger eep sin suæria a bok, ok helghodoma i hand sinne halda, ok sua sighia : sua biper iak mik gup hullan bape til lif ok siæl, sancta maria ok sanctæ erik kunung ok al hælghon ok þe helghodomæ iak a halder, æt iæk skal allæ vptalda ok fornæmda articulos halda ok styrkia æfter kunnist ok bæzsto samuiti minno.*

2. Un pamphlet allemand datant de 1394, le *Libellus Magnipolensis*, affirme que lors de l'élection d'Albert de Mecklembourg, en février 1364, furent lus des passages dans *de rechstboke des rykes* (*Scriptores Rerum Suecicarum*, III : 1, p. 195). Le détail, à l'image du passage où il figure, reste douteux, mais il est indéniable que, lors des assemblées à caractère judiciaire, la loi était lue. Une enluminure du *Codex Uppsalensis* B68 représente une scène de *thing* dans laquelle un personnage est représenté un livre à la main alors qu'un autre lui enjoint de lire « afin d'en obtenir quelque chose ». Une lettre historiée ouvrant l'article consacré à l'*eðsöre* du roi dans un manuscrit des lois de l'Östergötland (*Codex Holmiensis* B50) daté de 1350, pourrait, indirectement, en témoigner. L'image montre le roi assis en majesté et entouré de deux évêques dont l'un lui remet un sceptre et l'autre lui tend un livre ouvert. Le lieu où s'insère cette représentation ne laisse aucun doute : il s'agit bien d'un serment, mais il mêle probablement l'*eðsöre*, qui a été inclus au serment royal et en constitue une des origines certaines, avec la cérémonie et le serment du sacre.

3. *Södermannalagen efter cod. Havn. Ny Kgl. Saml.4*, p. 29-30 : *ok með uphaldne hand sinne guði ok almogha sinum a trygga tro loua. eð sin at halda uið allan almogha sin. uiðir ungan sum gamblan. uið oføddan sum føddan. uið okæran sum kæran. uið frauærande sum uið the nær uaro. ok konughs eð hørdo. ok i ængu bryta. utan hælder øchia með allu goðo. ok særlica með konunglicum kærlæk sinum.*

serment. Si le serment définit un lien vertical entre Dieu et le roi, la promesse ajoute l'axe horizontal des garants terrestres et enserre le serment dans un réseau de garanties humaines et divines.

Mais l'aspect le plus neuf par rapport aux lois antérieures est le pouvoir conféré à ce serment. Il apparaît comme un acte performatif, liant celui qui le prononce et celui qui le reçoit sans limites temporelles. La charte de 1335 rappelle en effet :

> Lorsque quelqu'un est, de cette façon, élu et nommé roi et qu'il a prêté serment comme il est dit précédemment, il est alors légalement roi en Suède et peut donner des fiefs, gouverner son royaume et faire tout ce qui a été dit précédemment [1].

Le serment est investi de la même efficacité que la nomination par les *lagmän*. Bien que celui qui prête serment porte déjà le nom de roi donné par les *lagmän*, c'est le serment qui lui confère la capacité de transformer ce pouvoir en acte. Le serment suédois prononcé lors de l'élection a donc une valeur doublement performative : le fait de le prononcer non seulement signifie que l'acte de prêter serment s'accomplit, mais aussi transforme celui qui parle en roi. Pour employer le vocabulaire forgé par John L. Austin [2], le serment royal en Suède est donc à la fois illocutoire et perlocutoire. L'originalité du serment de l'élection réside dans le fait que roi idéal qui s'y trouve décrit advient dans la personne qui le prononce. Par rapport aux lois précédentes, il semble que le serment ait acquis, au XIVe siècle, une dimension plus contraignante. Devenir roi se fait en invoquant les caractéristiques du roi idéal. Le serment permet, à partir du moment où il est prononcé, de faire correspondre ce roi rêvé par la communauté à celui qu'elle a élu en le faisant participer à sa propre élection. Le pouvoir qui lui est donné, comme c'était déjà le cas, mais suivant des modalités beaucoup moins strictes, dans la *Loi d'Uppland*, est donc d'emblée un pouvoir limité.

Au serment du roi, répond le serment des représentants de la communauté du royaume, les *lagmän* et les douze hommes de chaque province qui les accompagnent. Ce serment ne se compose que de quatre articles relativement courts. Le premier précise que le peuple de Suède doit le reconnaître pour roi, renforcer son pouvoir et ses droits. Le deuxième ajoute que les Suédois devront lui obéir. Ce devoir d'obéissance est toutefois limité car les ordres royaux devront respecter à la fois Dieu et les hommes et ne pas aller à l'encontre du droit. La troisième article complète le précédent en soulignant que les Suédois doivent fidèlement servir le roi, en particulier lors des expéditions militaires, et défendre avec lui le royaume. Enfin, le quatrième article concerne les impôts ordinaires que le peuple doit payer au roi sans manifester de résistance. Alors que le serment du roi s'efforce de limiter un pouvoir, le serment de la communauté rend l'exercice de ce

1. *Södermannalagen efter cod. Havn. Ny Kgl. Saml.4*, p. 30 : *Thægar nokor ær sua aff laghmannum ok lanzmannum ualder ok til konunghs dømder. ok eða sina gangit. sum fyr ær saght. tha ær han laghliker konunger iuir sueriki. tha ma han læn giua riki sino styra ok allu thy fyr ær saght.*

2. Austin J. L., *Quand dire, c'est faire. How to do things with words*, Paris, 1970, p. 129 et suiv.

pouvoir possible. Ces articles font, en effet, écho aux articles du serment royal qui concernent la loyauté du roi envers son peuple (article trois), son devoir de défendre le royaume (article cinq) et le fait qu'il doive vivre de ses revenus ordinaires (article six). Contrairement au serment du roi, pour lequel il existait des précédents, le serment de la communauté apparaît pour la première fois dans la charte d'élection.

Trois raisons principales peuvent expliquer cette nouveauté. La première est l'apparition depuis la seconde moitié du XIIIe siècle de pratiques féodales. La formation d'une aristocratie, dotée de privilèges fiscaux et soucieuse de se conformer aux modèles culturels de la chevalerie occidentale, explique ce développement tardif, mais rapide. Le serment de fidélité fut sans doute inspiré par l'hommage. Aussi n'est-il pas étonnant d'y retrouver, malgré une interprétation politique très différente, les notions de fidélité, d'aides militaire et matérielle. Ce n'est sans doute pas un hasard si les grandes manifestations royales, comme les élections et les couronnements, sont aussi les principaux moments où le roi adoube de nouveaux chevaliers [1]. La deuxième raison est liée aux nouveautés institutionnelles. Le serment du peuple apparaît, en effet, au moment où est introduite dans la loi la notion de représentation. Grâce à une fiction juridique, le jour de l'élection du roi, tout le peuple de Suède peut désormais prêter serment à travers les douze délégués de chaque province. Enfin, la troisième raison, sans doute la plus immédiate, est l'ampleur nouvelle du serment du roi. Ce serment et les restrictions qu'il impose au roi ne pouvaient être acceptables que dans le contexte d'un échange. Cette notion d'échange se retrouve dans la façon dont les articles sont rédigés et, plus encore, dans la manière dont les représentants du peuple doivent prêter serment : les formules prononcées et les reliques sont les mêmes que celles utilisées dans le serment du roi. Dans les faits, il est difficile de savoir si tous les membres des délégations prenaient la parole puisque, s'il précise que les *lagmän* et le peuple doivent « prêter serment sur le livre et les reliques », le texte, par la suite, ne met en scène que le *lagman* qui prêtait probablement serment au nom de sa délégation. Ce sont donc sept serments en théorie, huit à partir de 1362, qui sont prêtés au roi. Alors que le serment royal compte plus d'articles, la prestation de serment par le peuple dure sans doute beaucoup plus longtemps. Alors que le serment royal a une valeur politique et institutionnelle plus contraignante, c'est la durée de leur énonciation qui donne, symboliquement, leur importance aux serments populaires.

L'identité des formules prononcées et la place occupée par les deux serments donnent l'image d'un échange équitable. Mais cet équilibre normatif est trompeur. Il est alors tentant d'étudier l'interprétation donnée à cet échange dans la

1. Les exemples sont nombreux. Pour les adoubements le jour de l'élection, on peut citer la lettre du 20 mars 1364 dans laquelle le duc Albert de Mecklembourg décrit l'élection de son fils à Mora Sten : *et in eodem loco per nobilem virum Hinricum comitem Holtzacie in militem fuerat ordinatus et ipse vltra dominum de Werle et plures alios terrarum dominos et militares in milites fecit et creauit in numero vltra centum.* (*Diplomatarium suecanum*, VIII, n 6967, p. 477-478.)

Suède des XIVe et XVe siècles. La loi ne prévoit aucune sanction dans le cas où le roi ne respecterait pas son serment. Si le serment fait le roi, la rupture du serment permet-elle de le défaire ? Cette question semble d'autant plus légitime que presque tous les rois suédois de la fin du Moyen Âge furent chassés de leur trône [1]. Je ne ferai qu'esquisser le rôle du serment dans la contestation du pouvoir royal. Deux périodes semblent se dégager : avant et après le règne d'Éric de Poméranie. Il est le premier roi auquel il est reproché de façon explicite de ne pas avoir respecté son serment. En l'absence de sanction prévue par la loi, l'interprétation politique donnée au non-respect du serment a, en effet, mis du temps à recevoir une formulation claire.

Ce long mouvement d'interprétation et de formulation commence avec sainte Brigitte (vers 1302-1371). Brigitte, qui était fille, épouse et mère de *lagmän* [2], avait une bonne connaissance des lois [3] et plusieurs révélations témoignent de son intérêt particulier pour celles qui concernent la royauté. Ainsi, en 1361, Brigitte adresse de Rome une révélation de la Vierge [4] à quatre membres de l'aristocratie suédoise [5] : ils doivent se rendre auprès du roi et lui rapporter les rumeurs qui courent à son sujet, à savoir qu'il serait sodomite, hérétique, voleur des biens de la Couronne, traître vis-à-vis de ses sujets de Scanie. Ils doivent lui demander de changer de comportement, de récupérer les terres aliénées et de gouverner selon les lois du pays. Au cas où le roi refuserait, ils ont pour ordre de demander au roi son fils et de lui confier

1. Ce fut le cas de Magnus Eriksson (1319-1364), de son fils et co-régent Håkan Magnusson (1362-1364), d'Albert de Mecklembourg (1364-1389) et d'Éric de Poméranie (1396-1439). Christophe de Bavière et Karl Knutsson ont régné jusqu'à leur mort, mais le règne du second a connu deux périodes d'interruption.

2. Mornet É., « Brigitte de Suède », *Histoire des Saints et de la Sainteté chrétienne*, tome VII, *Une Église éclatée 1275-1545*, sous la dir. d'A. Vauchez, Paris, 1986, p. 84-90.

3. La littérature médiévale suédoise a été généralement très influencée par les lois. Le fait que les spécialistes du droit que sont les *lagmän* aient appartenu à l'élite de la société explique les citations ou les allusions fréquentes à la loi dans les œuvres écrites à leur usage ou émanant de leur cercle. Les révélations de Brigitte ne constituent donc pas une exception. Voir B. Klockars, *Birgitta och Böckerna. En undersökning av den Heliga Birgittas källor*, Stockholm, 1966, p. 139-149 et S. E. Pernler, « Tres leges sunt. Om lagmansdotter och lagarna », *Heliga Birgitta - Budskapet och förebilden - Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3-7 oktober 1991*, sous la direction d'A. Härdelin & M. Lindgren (Konferenser 28), Stockholm, 1993, p. 51-65.

4. Il s'agit de l'*Extravagante 80*. Cette révélation, souvent étudiée, a été interprétée en terme de révolte contre le roi : voir G. Carlsson, « Heliga Birgittas upprorsprogram », in *Archivistica et Mediævistica Ernesto Nygren oblata*, Stockholm, 1956, p. 86-102 ; E. Wessén, « Konungen och helgonet. Magnus Eriksson och Birgitta Birgersdotter », *Nordisk Tidskrift* 44, 1968, p. 117-144 ; O. Ferm, « Heliga Birgitta program för uppror mot Magnus Eriksson - En studie i politisk argumentationkonst », *Heliga Birgitta*, *op. cit.*, p. 125-143 ; H. T Gilkær, *The Political Ideas of St. Birgitta and her Spanish Confessor, Alfonso Pecha. Liber Celestis Imperatoris ad Reges : A Mirror of Princes* (Odense University Studies in History and Social Sciences 163), Odense, 1993, p. 206-222.

5. Les noms de ces quatre chevaliers étaient contenus dans l'original de la révélation, rédigé en suédois, mais ils ont été rayés à une date ultérieure et rendus illisibles. Voir *Heliga Birgittas Originaltexter*, éd. B. Högman, Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet 205, Uppsala, 1951, p. 78-83.

> la Couronne s'il prête serment de vouloir reprendre notre province, de suivre l'avis de son conseil et des hommes qui le servent et maintenir son peuple dans le droit [1].

La mention d'un serment ne surprend pas dans ce contexte : la révélation appelle, en effet, à l'élection d'un nouveau roi, le mieux placé étant, dans un premier temps, Håkan Magnusson, déjà roi de Norvège. Bien que le serment de l'élection ne soit pas explicitement nommé, c'est déjà la rhétorique de ce serment qui se fait jour à travers les crimes reprochés au roi : son « hérésie », c'est-à-dire le fait que le roi assiste à la messe malgré son excommunication, prononcée en 1358, bafoue l'article premier. Le vol des biens de la Couronne semble faire écho au cinquième article dans lequel le roi s'engage à préserver les terres et les revenus de la Couronne. La trahison des habitants de la Scanie rappelle que la perte de cette province, en 1360, a été interprétée par les adversaires du roi comme un acte délibéré en faveur du Danemark : il s'agit donc d'une référence à plusieurs articles du serment rappelant que le roi doit rester loyal envers son peuple (article trois), qu'il doit s'efforcer de recouvrer les terres aliénées (article cinq). Le terme de traître (*forraþare*) rappelle l'existence du serment et de façon d'autant plus explicite que la Scanie est évoquée dans le serment de 1335 [2]. La première accusation, celle d'homosexualité, a un contenu nettement politique. À travers elle, Brigitte dénonce le fait que le roi ait gouverné avec l'aide de conseillers qui n'appartenaient pas à l'aristocratie du Conseil, en particulier avec Bengt Algotsson que Magnus Eriksson, en 1353, a fait duc, titre jusqu'alors réservé aux fils de roi. Il faut se tourner vers des révélations antérieures pour expliciter le contenu de cette relation politique contre nature : Brigitte montre que toutes les exactions commises en Suède, en particulier la levée d'impôts extraordinaires, ont été inspirées par cet homme [3]. Le roi est appelé à se corriger de ces quatre fautes, qui toutes contredisent le serment royal, même si Brigitte ne le dit pas explicitement.

En outre, l'*Extravagante 80* peut en partie être assimilée à une prophétie, dans la mesure où la Vierge annonce que le roi et sa famille n'accepteront pas de suivre les conseils des quatre chevaliers et qu'ils seront écartés du gouvernement du royaume. Les chevaliers sont invités à exprimer ouvertement leur désaccord :

1. *Heliga Birgittas Originaltexter*, *éd. cit.*, p. 81-82, l. 36-39 : *honum kronona opanurþi[n] mz surnum eþe þæt han vili vart land atar vinna sino raþe oc sinum þiænistomanum lyþa oc almaogin til ræt styrkia.*

2. Une note historique apparaît en effet dans l'article quatre : « un roi qui accroît les frontière de la Suède est meilleur qu'Emund Slemme qui, dans son aveuglement, les diminua beaucoup lorsqu'il était roi ». Emund le Mauvais est un roi de Suède qui régna vers le milieu du XIe siècle. Cité par Adam de Brême (*Gesta hammaburgensis ecclesiæ pontificum*, II.59, III.15-16), son nom est également connu grâce à un document, inséré dans le manuscrit de l'*Ancienne Loi du Västergötland* (C.J. Schylter, *op. cit.* I, *Westgötha lagar*, 1827, p. 67-68). Selon ce texte, les trois rois scandinaves se réunirent pour fixer la frontière de leur royaume respectif, frontière qui passait alors au nord de la Scanie. En 1332, Magnus Eriksson rachète la Scanie et le Blekinge. Au moment de la rédaction du serment, l'ancienne frontière établie par Emund le Mauvais était donc perçue comme un repli par rapport à la frontière maritime, désormais considérée comme la seule véritable et la Scanie devenait l'exemple de la terre à ne pas perdre.

3. Voir notamment la révélation VIII. 31.

> et dites que vous ne voulez servir ni un hérétique, ni un traître, ni son fils s'il désire agir comme son père [1].

En montrant que le roi ne respecte pas son serment, Brigitte délie les Suédois de leur propre serment de fidélité en plaçant le respect de la loi suédoise et des commandements divins au-dessus de l'obéissance au roi. Mais il ne s'agit en aucune façon d'une révolte dirigée contre le roi puisque l'aristocratie suédoise est, avant tout, appelée à pallier ses défaillances et agir à sa place, en particulier pour reprendre la Scanie. Ainsi, l'aristocratie est appelée à se choisir un chef (*en forman*), mais Brigitte ne dit pas explicitement « un roi », sans doute pour rester en accord avec la loi suédoise qui précise qu'en Suède, il ne peut y avoir qu'un seul roi [2]. À la fin de la révélation, l'exil du roi est donc présenté comme une volonté divine et non comme une contrainte imposée par le peuple. Une fois encore, Brigitte reste dans l'implicite : le lien entre le non-respect du serment et l'éviction du roi est bien présent, mais jamais exprimé de façon directe. Brigitte affirme qu'un autre roi a déjà été choisi par Dieu :

> car Dieu a le pouvoir aussi bien sur le jeune que sur le vieux, et peut abréger sa vie ou, à tout moment, l'expulser du pays sans son accord et abréger ou encore prolonger toute chose selon sa propre décision [3].

Cette ambiguïté permet de pallier l'absence de disposition légale concernant le bannissement d'un roi. Mais la croyance en un châtiment divin semble en accord avec le sous-entendu [4] de la *Loi d'Uppland* qui clôt l'article sur le couronnement par cette phrase :

> S'il devient un bon roi, que Dieu lui donne longue vie [5] !

Le même sous-entendu se retrouve dans la charte de l'élection dont le paragraphe sur l'*eriksgata*, qui marque un moment fort de l'échange des serments, s'achève sur ces mots :

> Que Dieu le fasse bon et vieux, pacifique et efficace et d'autant plus âgé qu'il se montre plus juste et meilleur que les hommes bons [6].

1. *Heliga Birgittas Originaltexter*, *éd. cit.*, p. 82, l. 44-45 : *oc sigin at i vilin ængum kættara piæna ælla forra þara oc eg hans syni æn han (vil) sins faþurs gærnigum fylghia*.
2. Schylter C. J., *op. cit.* X, *Konung Magnus Erikssons Landslag*, Lund, 1862, p. 6.
3. *Heliga Birgittas Originaltexter*, *éd. cit.*, p. 42, l. 40-42 : *þyt guþ ægar sua val ifir þean vnga sum þæn gambla lif stækia alla af lande køra sua nu sum þa vtan han vil æfte sinum skipaþum dom al þing hafa langiæ ælla stækia.*
4. J'emploie ce terme dans le sens que lui donne le linguiste Oswald Ducrot dans *Le dire et le dit*, Paris, 1984, p. 18.
5. Schylter C. J., *op. cit.* III, *Uplands=lagen*, Stockholm, 1834, p. 89 : *Værþær han goþær kunungær. þa lati guþ han længi liwæ.*
6. *Södermannalagen efter cod. Havn. Ny Kgl. Saml.4, op. cit.,*p. 32 : *guð giøre han goðan ok gamblan. friðsaman ok thyrftelichan. ok æ thy aldre at han se rætvisare. ok gothom hætre*.

Tout se passe comme si Brigitte cherchait à rester en parfait accord avec la loi, même lorsqu'elle en explore les marges et les non-dits.

Dans le processus qui conduit à l'usage politique du serment royal, il semble que l'*Extravagante 80* ait joué un rôle important, surtout en raison des commentaires qu'elle a suscités. Dans le *Libellus de Magno Erici rege*, pamphlet rédigé entre 1365 et 1371, l'auteur [1] s'inspire largement des accusations prononcées par Brigitte pour les interpréter à la lumière de la déposition du roi, qui eut lieu sans doute dès novembre 1363. Il introduit son texte par une référence à la coutume suédoise qui donne à la révélation l'autorité légale qui lui manquait :

> La Suède est une région dans laquelle, depuis les temps païens, à la mort du roi ou après qu'un roi, indigne de l'honneur royal, eut été détrôné ou chassé en raison de ses mauvaises actions et de sa tyrannie, les hommes et les habitants du royaume eurent pour loi d'élire le roi qu'ils voulaient [2].

Cette affirmation ne s'appuie sur aucune loi précise. Le terme *justicia* semble plutôt faire référence à une pratique et le souvenir des nombreux rois chassés a pu être interprété comme une sorte de jurisprudence. Mais manque encore une référence précise au serment. Il faut attendre le début du règne d'Éric de Poméranie pour qu'un clerc anonyme [3] propose, toujours dans un commentaire [4], un lien entre le serment et la déposition. Il montre que le roi Håkan Magnusson a été élu selon le rite approprié, mais qu'il n'a pas respecté son serment :

> Pour cette raison, il fut officiellement excommunié par l'Église, privé de façon déshonorante du gouvernement du royaume et, non sans une grande honte, il fut chassé et exilé hors du royaume [5].

Le lien entre le non-respect du serment prononcé lors de l'élection et le bannissement du roi est exposé pour prouver l'authenticité de la prophétie brigittine. Bien qu'il s'agisse d'une interprétation que ne corroborent pas les événements, l'auteur

1. L'auteur du pamphlet n'a pu être identifié. Il peut s'agir d'un moine de Vadstena ou, tout au moins, d'un clerc qui a eu accès à la production historiographique de ce monastère. Voir S. Kraft, « En pamflett mot Magnus Eriksson i dess idépolitiska och litterära miljö », *Historisk Tidskrift*, 1927, p. 4 et S. Axelson, « Notiserna om Magnus Eriksssons kröning 1336 och hans nederlag vid Gata 1365 », *Historisk Tidskrift*, 1976, p. 184-188.

2. « Libellus de Magno Erici Rege », *Scriptores Rerum Suecicarum*, III, éd. C. Annerstedt, Uppsala, 1871-1876, p. 12-13 : *Suecia est vna regio, in qua a paganissimo (sic) fuerat justicia, quod rege mortuo uel eo qui propter praua opera et tirannidem jndignus regali honore fuerat degradato seu expulso, homines regni et jndigene elegerunt sibi regem quem vellent.*

3. L'auteur du commentaire n'a pas pu être identifié avec précision : il peut aussi bien s'agir d'un moine de Vadstena que d'un chanoine de Lindköping. Voir L.-A. Norborg, « En historisk Birgitta-kommentar från drottning Margaretas tid », *Kyrkohistorisk Årskrift*, I : 56, 1956, p. 61-72.

4. « Commentarii Historici super nonnullis Revelationibus s. Birgittæ de rege Magno Erici et successoribus ejus », *Scriptores Rerum Suecicarum*, III, éd. C. Annerstedt, Uppsala, 1871-1876, p. 16-20.

5. *Ibid.*, p. 19 : *Qua de re ab ecclesia est publice excommunicatus, sine honore a regimine regni separatus et non absque magno dedecore de regno est expulsus et fugatus.*

du commentaire fait de l'excommunication le rouage légal qui permet de bannir le roi traître.

Toutes les interprétations *a posteriori* qui viennent d'être mentionnées ont sans doute joué un rôle dans le débat qui a précédé la déposition du roi Éric de Poméranie à la fin des années 1430. Le conflit entre les Suédois et le premier roi de l'Union se noue principalement autour des guerres coûteuses qu'Éric mène contre le Holstein et de la nomination controversée, en 1432, du candidat du roi à la tête du diocèse d'Uppsala [1]. C'est l'Église qui, la première, conteste en Suède la légitimité du roi et l'accuse de régner en contradiction avec la loi. Au conflit avec l'Église s'ajoute, à partir de juin 1434, la révolte des habitants de Dalécarlie, menée par Engelbrekt Engelbrektsson. Le Conseil et l'aristocratie ne tardent pas à se joindre à la révolte et, le 16 août 1434, une lettre émanant du Conseil est adressée au roi pour lui signifier que les Suédois se considèrent comme déliés de leur serment de fidélité :

> Aussi ne devez-vous pas à l'avenir espérer ou attendre un service, un conseil ou une aide d'aucune sorte puisque vous n'avez vous-même pas tenu les serments et la foi que vous avez jurés et promis de façon appropriée sur les reliques, avec une vraie foi chrétienne et avec la main levée [2].

La forme des serments est rappelée pour souligner leur validité juridique. Mais c'est surtout la logique de l'échange qui, en cas de retrait d'une des parties, conduit à une remise en cause de ce qu'il faut se résoudre à appeler un contrat, et donc à un rejet de l'autorité royale. Le 12 septembre 1434, le Conseil suédois adresse au Conseil norvégien et aux villes de la Hanse une lettre pour justifier la rupture. Le serment royal, grâce à une rhétorique particulièrement efficace, y occupe une place déterminante. Après avoir évoqué la ruine du pays et la façon dont le roi Éric bafouait la loi, les auteurs rappellent que le roi a enfreint les trois premiers articles du serment :

> De plus, il n'a pas tenu les serments royaux qu'il a juré à notre royaume quand les hommes de ce royaume l'élirent et le reçurent pour roi et seigneur. Dans le premier, il a juré d'aimer Dieu et la sainte Église et de maintenir son droit. Au contraire, il a ruiné les églises (...) Dans le deuxième, il a juré d'aimer et de protéger tout le droit et de réprimer toute injustice etc. Au contraire, il a plus aimé, loué et exalté ceux qui pouvaient commettre le plus d'injustices (...). Dans le troisième, il a juré d'être

1. Lönnroth E., *Sverige och Kalmarunionen 1397-1457*, Göteborg, 1934, p. 93-102 et B. Losman, *Norden och reformkonsilierna 1408-1449* (Studia historica gothoburgensia XI), Göteborg, 1970, p. 166-177.

2. *Sveriges Traktater med främmande makter*, III, nº 467, p. 123 : *swa at i ey thorfuin hær æpter hopas æller tro til nokra wara tiænist, radh æller manscap i nokre matto, æpter thet at i oss ey haldit hafuin the eedha oc tro, som i widher hælghadoma oc rætta cristna tro medh vprækte hand fulkomplica sworit oc lofuat hafuin.*

> fidèle et loyal envers son royaume etc. Au contraire, il a soumis le royaume à une servitude éternelle [1]...

Les articles du serments forment autant de serments particuliers que le roi aurait juré et les différentes transgressions du roi, illustrées par la mise en parallèle des articles avec le détail de ses actions contraires, constituent autant de justifications de son rejet.

Dans les années suivantes, cette thématique est reprise dans un grand nombre de lettres émanant aussi bien des autorités ecclésiastiques que des milieux laïcs. En 1439, le roi est définitivement chassé de ses trois royaumes et l'écho du serment trahi se retrouve dans la *Karlskrönika*, chronique rimée du milieu du xv^e^ siècle rédigée à l'instigation du roi Karl Knutsson. Le règne du roi Éric, décrit au début de la chronique, se trouve presque tout entier résumé par la liste des articles du serment qu'il a enfreints [2]. Si la lettre du 12 septembre 1434 a constitué une source pour le ou les auteurs anonymes de la chronique [3], cette filiation entre les textes ne suffit pas à expliquer la transformation d'un argument qui mit du temps à être exprimé ouvertement en véritable *topos*. Jusqu'à la fin du xv^e^ siècle, le non-respect du serment fut, en effet, un argument fréquemment évoqué pour écarter un roi.

Dans la version suédoise du *Livre du jeu d'échec*, le *Schack-tafvels lek*, rédigé dans les années 1460, le thème revient à quatre reprises et constitue un des apports les plus originaux de l'auteur par rapport à sa source [4] :

> Ainsi, il arrive souvent au roi de trahir
> son serment et son propre peuple.
> Aussi le roi est-il souvent chassé vers la forêt [5]
> perdant son pays et la dignité de roi [6].

1. *Diplomatarium norvegicum* V, n 647, p. 459-460 : *Framledhis tha hafuer han ekke haldit thæssa sina konunxliga edhe them han swor waro rike tha thæsses rikes mæn honom walde oc anamadhe til en konung oc herra. I thet førsta hafuir han sworit thet han skal ælska gudh oc the hælgha kiorkio oc hænne ræt styrkia etc. Hær i mot han fordarfuat kirkiona (...) I thet andra hafuir han sworit thet han skal alla rætwisona ælska oc gøma, oc all oræt nidhertrykkia i sino rike etc. Hær imote hafuir han mæst ælskadh framdraghit oc vphøght the ther mæst kundo oræt gøra (...) I thet tridhia hafuir han sworit at han skal wara sina rike thrygger oc hulder etc. Hær imote hafuir han bebundit rikit til ewinnelighen trældom...*

2. *Svenska Medeltidens rim-krönikor*, II - *Nya eller Karls-krönikan*, éd. G. E. Klemming (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet 17 : 2), Stockholm, 1866, vers 540 et suiv.

3. Andersson I., *op. cit.*, p. 268 et suiv.

4. « Schack-tafvels lek », *Svenska Medeltids dikter och rim*, éd. G.E. Klemming (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet 25), Stockholm, 1881-1882, vers 63, 927, 1014 et 1810.

5. La forêt est, comme l'a rappelé Jacques Le Goff (cf « Lévis-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois », *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1991, p. 151-187), le monde sauvage. Ainsi, le départ du roi pour la forêt représente sa situation de hors-la-loi. Mais il s'agit aussi probablement d'une allusion au Danemark, puisque *mark* signifie, en ancien suédois, un terrain boisé.

6. Schack-tafvels lek, *éd. cit.*, vers 61-64. *thy händer opte konnwgenom falle / mot sin edh och moth sin eghin almoghe / thy drifs opta konungen til skoghen / och mister landh och konungx ära.*

Devenue une vérité d'ordre général exprimée par un présent gnomique, la trahison du roi et sa sanction, si elles ne sont jamais évoquées dans la loi, ne sauraient être énoncées de façon plus claires. L'échange de serment est désormais interprété de façon purement contractuelle. La précision du serment de l'élection remplace, en effet, le recours à la simple bonne volonté du roi et permet de donner une assise légale à une mise en cause du pouvoir qui, ailleurs en Occident, relève principalement d'une réflexion sur la tyrannie [1]. Les raisons du triomphe de cette interprétation sont complexes. Outre le poids, déjà évoqué, de l'Église, qui a donné sa forme aux serments et les premiers arguments canoniques contre le parjure, il est possible d'esquisser une hypothèse en se tournant vers la *Karlskrönika*. La chronique met, en effet, en scène le rejet du roi par les Suédois, mais à deux reprises, est évoquée l'idée d'un report du serment du peuple vers une entité beaucoup plus abstraite, le royaume. Ainsi, Engelbrekt demande à un prévôt dont il assiège la forteresse :

> Veux-tu abandonner le roi
> et rester toujours fidèle au royaume [2] ?

Ce sont désormais les seuls Suédois qui représentent le royaume, contre le roi. Ce divorce du roi et du royaume [3] est facile à exprimer dans une langue où les mots roi (*konung*) et royaume (*rike*) ont des racines différentes [4]. Mais cette interprétation nationale du serment est d'autant plus facile à penser que, depuis la mise en place de l'Union de Kalmar en 1397, c'est un roi danois qui règne en Suède. Le serment du peuple est devenu le serment d'une nation. Un roi qui ne respecte pas son serment rompt non seulement le lien qui l'unit au peuple, mais encore le contrat qui l'unit au royaume de Suède. La rupture du serment implique donc l'exil, juste expression du rejet d'un roi étranger.

Au XIIIe siècle, le serment royal n'était qu'une condition d'accès à la royauté. Au début du XIVe siècle, sa place dans le rituel électif et sa valeur perlocutoire en font l'accès même à la royauté. Aune des comportements du roi, il devient un des arguments les plus fréquemment utilisés pour justifier son éviction. L'échange de serments se présentait dès l'origine comme un contrat, mais cette valeur contractuelle a mis du temps à recevoir une formulation explicite. Deux éléments ont été déterminants dans cette interprétation, l'influence de l'Église, à laquelle le serment offrait un rôle dans l'élection, et la situation de la Suède au sein de l'Union de Kalmar. Cette interprétation contractuelle des serments a eu une influence très importante sur le pouvoir royal en Suède dans la seconde moitié du XVe siècle et au début du XVIe siècle. Sur soixante-dix années, entre 1450 et 1520, la Suède

1. Voir J.H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, 1993, p. 466-468.

2. *Karlskrönika*, *éd. cit.*, vers 1186-1187 : *Wiltu konungen offver giffwa / och stadelica mz thro vidh riket bliffwa*. Un autre exemple peut être relevé aux vers 2140-2141.

3. Sur la question de l'identité du roi et du royaume, voir B. Guenée, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles. Les États*, Paris, 1998 (sixième édition), p. 157-158.

4. Hellquist E., *Svensk Etymologisk Ordbok*, Lund, 1948, t. I, p. 496 et t. II, p. 835.

n'est dirigée que vingt ans par des rois. Le reste du temps, parce que leur pouvoir est contesté, c'est un régent du royaume qui dirige effectivement le pays. Tout se passe comme si le pouvoir du roi, soumis à un serment trop strict, devenait une utopie politique. La transformation de la Suède en royaume héréditaire au XVIe siècle serait la réponse à cet impossible rite qui assimile le don du pouvoir à l'énonciation de ses limites.

# Les serments de fidélité provençaux du milieu du XIe au milieu du XIIe siècle : une révision à la lumière de l'historiographie récente

*Laure* Verdon
*UMR Telemme, Université de Provence*

Pour qui s'intéresse aux formes revêtues par la féodalité dans les terres méridionales et à la masse documentaire qui en est résultée, il est, de prime abord, un constat aisé à établir : la Provence (de même que le Dauphiné) apparaît terre aride en ce domaine, bien loin derrière le Languedoc ou la Catalogne qui, avec plusieurs centaines de textes et notamment de serments de fidélité, permettent des analyses précises et sûres [1].

Cette pauvreté documentaire provençale a été perçue par certains historiens comme le résultat d'une crise qu'aurait connue la fidélité comtale notamment autour de l'an mil, d'autres préférant y voir un malheureux concours de circonstances qui aurait entraîné la perte de la majeure partie des documents à l'origine supposés beaucoup plus nombreux. Quelle que soit l'explication adoptée, les médiévistes n'ont, néanmoins, pas douté du parallélisme que l'on pouvait établir entre Provence et Languedoc-Catalogne, s'appuyant notamment sur les similitudes formelles que les serments présentent incontestablement dans ces régions, et ont cherché à retracer l'histoire, plus chaotique et moins heureuse ici qu'ailleurs, de l'essor de la féodalité dans le sud-est de la France.

Le premier à s'être intéressé aux serments provençaux est J.-P. Poly qui, dans sa thèse, effectua le premier comptage chronologique, à peine modifié depuis, et établit le constat de la pauvreté documentaire provençale puisqu'il ne repère que dix-neuf serments, échelonnés entre les années 1040 et 1100, puis trente-cinq entre

1. Voir P. Bonnassie, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle : croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1976, tome 2 ; H. Débax, *Structures féodales dans le Languedoc des Trencavel (XIe-XIIe siècles)*, thèse inédite, Toulouse, 1997 ; M. Zimmermann, « Et je t'empouvoirrai *(Potestativum te farei)*. À propos des relations entre fidélité et pouvoir en Catalogne au XIe siècle », *Médiévales*, 1986, p. 17-36. Une synthèse des connaissances sur les structures féodales méridionales peut être trouvée dans J. M. Salrach, « Les féodalités méridionales : des Alpes à la Galice », E. Bournazel, J. P. Poly, *Les féodalités*, Paris, P.U.F., 1998.

1100 et 1166[1]. Constatant l'absence, dans ces textes, de l'utilisation du vocabulaire de l'hommage et de la vassalité entre le comte et les puissants, son analyse se fonde sur le devenir de la fidélité carolingienne de type public qui lie, ou est censée lier, le comte aux grands mais aussi à tout homme libre. Les premiers serments du XIe siècle lui semblent ainsi relever, par le formulaire qu'ils emploient notamment et qui devait, selon lui, être lié à une *convenientia* dont le texte a disparu, plutôt d'une sécurité jurée dans le cadre d'alliances politiques ou vis-à-vis du temporel d'un monastère, que de formes à proprement parler vassaliques, c'est-à-dire qui entraînent un lien de subordination de la part du jureur ainsi que des devoirs exprimés par la formule *ad fidelitatem et servitium* apparue mi XIe siècle seulement en Provence. Seuls cinq serments, sur dix-neuf, entrent selon J.-P. Poly dans ce cadre et concernent la garde de *castra* particuliers.

Le XIIe siècle, qui s'ouvre par une inflation du nombre des serments de fidélité, correspond à la période d'affermissement du lien vassalique en Provence que J.-P. Poly associe avec l'instauration de la dynastie barcelonaise sur le trône comtal en 1112. Les formes des serments évoluent quelque peu, l'aide armée s'exprime de manière plus précise, elle est liée alors au qualificatif *fidelis*, le lien de subordination entre jureur et récipiendaire devient plus net : ainsi, les occurrences de l'emploi de la formule *dare ad fidelitatem et servitium* se multiplient-elles. La première moitié du XIIe siècle est également le moment où apparaissent les premiers hommages. Mais ce n'est que dans la seconde moitié de ce siècle que les formes féodales sont définitivement mises en place, les serments disparaissant alors en tant que tels pour être résumés et englobés dans l'hommage.

G. Giordanengo a permis d'aller un peu plus loin dans l'analyse de cette question en adoptant un angle d'approche juridique, son objectif étant de retracer la mise en place du droit féodal dans le Midi. Dans sa thèse, il reprend le comptage du nombre de serments de fidélité conservés dans les archives en ajoutant au chiffre avancé par J.-P. Poly pour le XIe siècle six textes, à savoir cinq serments à l'abbé de Lérins et un autre à l'évêque de Sisteron[2]. Cette rectification entraîne une constatation d'importance : les serments prêtés à un seigneur ecclésiastique sont donc la forme la plus répandue du serment de fidélité au XIe siècle en Provence ce qui n'est sans doute pas sans incidence quant à leur interprétation. G. Giordanengo s'attache ensuite au formulaire utilisé dans ces serments, dont il constate la grande parenté avec les serments languedociens, ce qui n'empêche pas « une grande variété dans le détail qui les différencie tous[3] ». Il explique l'absence des

1. Poly J.-P., *La Provence et la société féodale 879-1166. Contribution à l'étude des structures dites féodales dans le Midi*, Paris, Bordas, 1976, p. 166, note 204 et p. 346-47, note 194.

2. Giordanengo G., *Le droit féodal dans les pays de droit écrit. L'exemple de la Provence et du Dauphiné XIIe-début XIVe siècle*, Rome, B.E.F.A.R. 266, 1988, p. 1-50. La révision du comptage effectué par J. P. Poly se trouve p. 2. Voir aussi : G. Giordanengo, « Vocabulaire et formulaires féodaux en Provence et en Dauphiné (XIIe-XIIIe siècles) », *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècle). Bilan et perspectives de recherches*, Rome, Collection de l'E.F.R. 44, 1980, p. 85-107.

3. Giordanengo G., *op. cit.*, p. 3.

*convenientiae* non pas par leur disparition mais par leur intégration en quelques lignes dans le texte du serment ce qui rend inutile leur rédaction à part.

L'analyse de la situation au XIIe siècle est ensuite envisagée avec beaucoup de précision. G. Giordanengo distingue soigneusement les serments prêtés aux comtes (de Barcelone (soit cinq textes), de Toulouse- Saint-Gilles (un seul texte, le comte semblant se désintéresser de la Provence après le partage de 1125) ou de Forcalquier (quatre)) de ceux prêtés aux seigneurs ecclésiastiques qui tiennent, encore au XIIe siècle donc, la première place : on compte ainsi quatorze serments prêtés au clergé régulier (six à l'abbé de Saint-Victor, six à celui de Lérins, un à Saint-Pons de Nice et un à l'abbaye de Saint-André d'Avignon) et quarante-trois au clergé séculier (quinze pour l'archevêque d'Arles, trois pour l'évêque d'Avignon, cinq au chapitre d'Avignon, trois à l'évêque d'Apt, cinq à l'évêque de Marseille, cinq à l'évêque de Nice, un à l'évêque d'Antibes et un à celui de Sisteron.) G. Giordanengo conclut à une intense activité féodale déployée dans les chancelleries épiscopales, et notamment celle d'Arles, dans les premières décennies du XIIe siècle, activité qu'il rapproche de la renaissance du droit romain dans ces mêmes milieux et d'une volonté exprimée par les évêques de contrôler de façon plus rationnelle et efficace leur temporel en expansion. Il existerait une sorte de fébrilité juridique qui conduit à tenter des expériences, des rapprochements juridiques qui vont conduire à la mise en place définitive du droit féodal en Provence passé le milieu du XIIe siècle. Le droit savant féodal se fonde dès lors sur un certain nombre de clauses telles la reddibilité du château, le devoir militaire mieux précisé, une formule de fidélité tirée du droit savant, une réserve de fidélité.

L'historiographie récente permet de préciser encore mieux les stratégies politiques suivies à la fois par les seigneurs ecclésiastiques et les grands, et invite indirectement à une relecture de ces serments. En particulier, la thèse de F. Mazel incite à une révision complète de l'étude des rapports entretenus entre les comtes et les puissants au XIIe siècle, en montrant notamment les répercussions politique des conflits ayant opposé les comtes de Barcelone et de Toulouse en Provence [1]. La fidélité exigée des puissants, très souple et peu contraignante dans ses formes, sert alors d'instrument politique entre les mains des grandes familles qui se livrent, face au pouvoir comtal, et ce tout au long du siècle, à un jeu de bascule au gré de leurs intérêts :

> La plupart paraissent demeurer assez étrangers à la notion de principauté territoriale au profit d'une conception personnelle de la fidélité dont rendent compte, par exemple, les poésies des troubadours...(ils) se partagent régulièrement entre le comte de Provence, le comte de Forcalquier et le comte de Toulouse jusqu'au début du XIIIe siècle [2].

1. Mazel F., *La noblesse et l'Église en Provence (XIe-XIVe siècle). L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, thèse inédite, Aix-en-Provence, 2000.
2. Mazel F., *op. cit.*, p. 815.

F. Mazel replace ce qu'il nomme « une apparente indifférence aux frontières comtales » dans le contexte du maintien de la puissance et de l'autonomie des grands lignages jusqu'à la fin du XIIe siècle. Il met, par ailleurs, également l'accent sur l'influence des juristes de l'entourage des évêques grégoriens dans la construction plus formelle des seigneuries épiscopales et des liens unissant l'Église aux puissants autour du milieu du XIIe siècle. Le droit féodal savant, associé au droit romain, est utilisé comme moyen d'arbitrer et de régler des conflits d'autorité survenus entre clercs et laïcs et permet à la rivalité entre seigneurie épiscopale et seigneurie laïque de ne pas dégénérer en présidant au partage des droits seigneuriaux.

Plus que la recherche des liens formels d'une hiérarchie vassalique qui ne semble pas exister en Provence de façon étendue véritablement avant le milieu du XIIe siècle, les serments de fidélité provençaux invitent donc à s'interroger sur l'utilisation de la fidélité comme instrument de mise en place des seigneuries.

## La fidélité « négative » du XIe siècle

Tous les auteurs ont souligné l'importance des formules négatives employées dans les serments provençaux qui assimilent ces textes à des sécurités jurées, surtout dans le cas d'une fidélité due à un établissement ecclésiastique.

La plupart des historiens ont également, et *a priori*, logiquement voulu rattacher ces serments aux formulaires carolingiens de la fidélité, tels qu'ils s'élaborent dès 789 et sont connus des contemporains par leur conservation dans les bibliothèques des monastères. Certaines formules viennent alors caractériser la fidélité due par tous les hommes libres au roi, inspirée de celle découlant de la législation de trêve précisée dans les formulaires de Marculf, Tours et Angers : outre les expressions « négatives » incitant le jureur à ne pas porter atteinte à la vie et aux biens de son seigneur (*non te dezebre de tua vita neque de tuis membris quae tuo corpori juncta sunt*), on trouve, dans ces textes, un certain nombre d'expressions définissant la fidélité : *« ab isto die inantea/ fidelis sum/ pura mente absque fraude et malio ingenio/ sicut per drictum debet esse homo domino suo* (repris du serment vassalique en 802)*/ si me adjuvet Deus et ista sanctorum patronicia/ quia diebus vitae meae per meam voluntatem in quantum mihi Deus intellectum dederit sic attendam et consentiam*[1] ».

Force est cependant de constater que les premiers serments provençaux conservés ne s'inspirent que très lointainement de ce moule dont on est bien en peine de retrouver tous les éléments.

Ainsi, si les formules négatives sont bien attestées, elles se présentent dans la plupart des cas sous la forme réelle d'un pacte de non agression vis à vis des biens du récipiendaire. La majorité des serments du XIe siècle sont, en effet, de véritables serments de fidélité au sens donné à ce terme par H. Débax dans sa thèse : il

1. M. G. H. leges 2, p. 101 ; voir aussi : F. L. Ganshof, « Charlemagne et le serment », *Mélanges Louis Halphen*, 1950, p. 259-270 et E. Bournazel, J. P. Poly, *La mutation féodale*, Paris, P.U.F., 1991.

s'agit pour le jureur de garantir la non-agression d'un *castrum* en particulier sous la forme *non tolrai lo castel* ou encore *non tollam tibi neque decipiam te* ; suivi de la promesse d'apporter une aide. C'est le cas, ainsi, de tous les serments prêtés à l'abbé de Saint-Victor de Marseille [1]. Cependant, certains textes sont plus ambigus et incitent à beaucoup de prudence quant à la tentation d'effectuer, sur la seule base du formulaire employé, une catégorisation trop stricte des serments : ainsi ceux prêtés à l'abbaye de Lérins présentent, à une exception près, le cas d'une fidélité promise pour l'ensemble des biens du récipiendaire suivi d'une aide exigible sur semonce et dont l'objectif sera de « retenir » les biens qui auront pu être enlevés.

La sécurité personnelle concernant la vie du récipiendaire, contenue en négatif dès 789 par l'engagement à ne pas mettre en danger la personne du roi, ne se rencontre qu'en une seule occurrence, pour le XIe siècle, sous la forme *non te decebrem de tua vita nec de tuis membris* [2]. Il s'agit d'un serment vassalique prêté par Rostang d'Agoult à Eldebert III Farald pour le *castrum* de Saignon, daté d'entre 1080 et 1100.

Surtout, on ajoute à ces formules deux expressions, très courantes dans les serments catalans et languedociens à la même époque, qui viennent renforcer le caractère privé et pacifique du pacte : *nec homo nec femina per meum consilium nec per meum consentimentum* (dans les deux plus anciens serments prêtés à l'abbaye de Lérins on trouve même des clauses plus précises : *ni alberc, ni preiso, ni tolta non i farai per perforz)* et *ego cum illis finem non habebo neque societatem*. Les clauses caractéristiques que sont : *ab isto die inantea fidelis sum* et *sicut per drictum debet esse homo domino suo* sont quasiment systématiquement absentes au XIe siècle ; elles apparaissent seulement dans un texte adressé à l'abbé de Saint-André d'Avignon entre 1024 et 1050 : *aus tu abbas Rainoard, eu Tetbaldus filius Taucenne de ista ora adenant fidels serai al monasterio de sancto andrea et abbati et monachis per drectum me nescient si deus m'aiud et isti sant* [3]. Ce serment porte en fait sur un bien précis, la *villa* de Lirac, tenue pour moitié en fief (*per nom de feu)* par Thibaud de l'ab-

1. Le corpus des textes utilisés dans cet article est celui établi par J. P. Poly et révisé par G. Giordanengo. Une grande partie a été éditée dans différents recueils (ne sont cités ici que les recueils effectivement consultés) : *Cartulaire de Saint-Victor de Marseille*, édition B. Guérard, Paris, 1857 ; *Cartulaire de l'Église d'Apt* (835-1130), édition N. Didier, H. Dubled, J. Barruol, Paris, 1967 ; *Cartulaire de l'abbaye Saint-Honorat de Lérins*, édition H. Moris et E. Blanc, Paris, 1883 et 1905 ; C. Brunel, *Les plus anciennes chartes en langue provençale*, Paris, 1926 ; J. H. Albanes et U. Chevalier, *Gallia christiana Novissima*, tome I Province d'Aix, tome II évêché de Marseille, tome III archevêché d'Arles ; quelques documents concernant les puissants laïcs peuvent être trouvés dans H. Bouche, *Chorographie ou description de la Provence*, Aix, 1664 et Dom C. Devic et Dom J. Vaisette, *Histoire générale du Languedoc*, Toulouse, 1875. Le catalogue des actes de la famille Porcelet vient d'être édité par M. Aurell, *Actes de la famille Porcelet d'Arles (972-1320)*, Paris, éditions du C.T.H.S., 2001. Enfin, les Archives Départementales des Bouches du Rhône conservent quelques serments inédits, sous les cotes B 278 et B 283 notamment.

2. CA nº CI.

3. Poly J.-P., *op. cit.*, p. 147, note 90.

baye et que ce dernier s'engage à conserver sans qu'aucun devoir de type militaire n'en découle.

En revanche, les éléments du rituel et leur connotation religieuse qui fondent la *virtus* du serment et contraignent à respecter la parole donnée sous peine de parjure, constituent l'armature du texte : *si o tenrai et o atenrai sine enganno* (placé généralement en fin de texte pour renforcer la promesse faite) et *si deus me adjuvet et sancti sui* ; ou *et iste textus sancti evangelii* (dès 1046-66)

Le rituel est décrit par deux formules que l'on trouve très communément au XIe siècle et jusqu'encore dans les années 1140 : *Aus tu*, sorte d'invocation ouvrant le texte, et *qui per za ma mi tens*.

Il faudrait, aussi, évoquer la langue des serments : G. Giordanengo a constaté que le latin est plus souvent présent qu'en Languedoc par exemple[1], cependant on peut préciser qu'encore en 1150 on trouve des serments entièrement rédigés en langue vernaculaire, à l'exception de la titulature des protagonistes[2], et que la rythmique du texte induite par l'emploi de la conjonction de coordination « et », l'alternance du féminin et du masculin ou du singulier et du pluriel ou encore du verbe conjugué et de sa forme à l'infinitif est également bien présente même si les textes provençaux sont, d'un point de vue stylistique et littéraire, bien moins riches que les serments occitans : ici, point de « maniérisme » à la manière languedocienne ni de longue description stéréotypée des possessions comme dans les serments catalans.

Le vocabulaire utilisé pour décrire ce à quoi s'engage effectivement le jureur nous retiendra dans un dernier point.

Ici encore, rien d'exceptionnel par rapport à ce qui se pratique ailleurs dans le Midi : on note, dès les années 1040, l'utilisation de termes qui traduisent un rapport de force, instauré par le serment et fondé sur l'alternance de l'usage négatif et positif de la force armée. Les biens dont les récipiendaires de serments (en majorité seigneurs ecclésiastiques, rapellons-le) veulent assurer la sécurité peuvent, en effet, être « pris par la force », ou « enlevés » à leur possesseurs (les verbes utilisés sont sans équivoque : *tollere*, *decipere*, *auffere*), le fidèle s'engage donc et avant tout à ne pas comploter pour ce faire : il promet de ne pas donner son conseil ou son assentiment à une conjuration, de ne pas conclure d'alliance avec les ennemis du récipiendaire (*finem nec societatem* ; on trouve aussi : *finem neque placitum quod finem valeat*) : voire même, dans les premiers serments jurés à l'abbé de Lérins, à ce qui pourrait aller à l'encontre du compromis trouvé avec l'abbaye (*ni alberc, ni preiso, ni tolta non i farai si ab voluntad (ab conseil) de l'abad o de suos monachos non o fazia*). La conjuration (qui peut prendre la forme d'une paix séparée avec les ennemis : le *placitum*), est ourdie dans le cadre d'une discussion entre amis. La parole mauvaise, celle qui conduit à l'exercice de la violence soit sous forme d'opérations militaires soit sous forme d'imposition de taxes illégales, jugées comme

1. Giordanengo G., *op. cit.*, p. 3.
2. B 278, serment de Girard Peyre à Raimond Bérenger.

telles non pas par les conséquences qu'elles peuvent avoir sur la population mais parce qu'imposées sans l'accord du seigneur, s'oppose donc ici à la bonne parole, celle qui s'exprime dans le cadre du conseil dû au seigneur et qui conduit, elle, à la prospérité matérielle de ce dernier et à l'usage positif de la force armée. Le serment est ici le cadre d'un compromis (*convenientia*) qui joue le rôle de régulateur des pouvoirs. Le fidèle peut même s'engager, s'il commet cette forfaiture, à « s'amender » ou encore à « se rendre à la merci » de son seigneur.

Plus avant dans les textes, les jureurs s'engagent également vis-à-vis de leurs seigneurs dont les biens ont pu être enlevés, à les leur « donner » (*na darai)*, à les leur faire « recouvrer » (*recobrar*) ou « récupérer » (*recuperare*), à ce qu'ils les « retiennent » (*retener*), et à ce que, dès lors, ces biens « se tiennent » (*stare*, *permanere*) dans la *convenientia* ainsi conclue, ce qui représente l'expression d'une sorte d'aide armée générale (« aitories las te serai »), exigible par sommation autant de fois que le seigneur le jugera nécessaire (« per aquelas vez que mi en comonras o comonre m'en faras »), directement liée à la récupération des biens enlevés. On peut trouver également l'expression d'une aide plus particulière centrée sur un *castrum*.

S'ajoute, à partir des années 1060, à cette promesse une deuxième clause plus précise qui consiste à rendre un ou plusieurs châteaux à chaque fois que le jureur en sera sommé (*comonre, requirere, quesire*). Il s'agit même, dans certains cas comme dans les serments adressés à l'abbé de Saint-Victor, de la promesse la plus importante, associée directement dans les termes à la fidélité (*per sacramentum ego reddam tibi ipsum castellum*) d'où l'engagement pris de ne pas s'y soustraire.

## La fidélité codifiée du XIIe siècle

Comme ailleurs dans le Midi, la mise en forme des serments change dans le courant du XIIe siècle et se traduit, en premier lieu, par une évolution dans le domaine de la diplomatique.

Dès les années 1120, on voit apparaître au bas des actes la mention de témoins qui sont soit les clercs formant le chapitre de l'établissement ecclésiastique concerné soit les amis et alliés du jureur. Cette pratique devient systématique, passées les années 1130, de même que les actes sont, dès lors, toujours datés et peuvent présenter, parfois avec un luxe de détails, le lieu du déroulement de la cérémonie, comme dans les serments jurés à l'archevêque d'Arles : *in arelatensi civitate in domo (ou* in aula*) archiepiscopi*. En 1126, le serment prêté par Hugues de la Roque et ses deux fils, Guigues et Aicard, au comte de Forcalquier, Guillaume Ier, est même présenté de façon précise comme suit : *et hoc placitum et hec diffinitio atque laxatio fuit facta in castro de Vols in solario turris ipsius castri ospitante ibi ipso Vilelmo comite cum plus quam centum militibus in mense augusto*[1]. Les actes traduisent ici la mise

1. B 278.

en place de véritable cours seigneuriales et s'intègrent à la sociabilité courtoise en gestation.

En ce qui concerne la forme, on peut constater une évolution sensible à partir des années 1130 dans les chancelleries épiscopales : jusque là, les serments continuent à être prêtés sur un mode archaïque, c'est à dire en mentionnant notamment la clause de la non conclusion d'une alliance ou d'un pacte de paix avec les ennemis du seigneur ainsi que l'aide fournie à chaque réquisition dans l'unique objectif de récupérer le bien usurpé (*ego adjutor tibi ero usque castrum recuperatum habuisses*). Les formules « négatives » qui définissent une véritable sécurité sont encore très présentes, par l'obligation de ne pas s'opposer aux clauses du serment, de ne pas s'y soustraire, et englobent désormais la vie du récipiendaire par l'expression, qui ouvre tous les serments : *non ti decebrai de ta vida ne de ta membra que a tuo corpore juncta sunt*. Ce type de serment se trouve encore au milieu du XIIe siècle entre laïcs.

À partir des années 1130, cependant, la fidélité commence à s'exprimer en termes positifs, c'est-à-dire par la formule *juro ego quod fidelis ero vobis.* Elle peut se traduire aussi de la façon suivante : *Ego...juro tibi...vitam et membra tua, castella et villas tuas....et fidelis adjutor tibi ero per fidem et sine engano/ad requirendum*, ce qui constitue le moule des serments prétés à l'archevêque d'Arles Raimond de Montredon (1142-1160) notamment. Le serment sur la vie et les membres du seigneur devient même synonyme de fidélité dans la seconde moitié du XIIe siècle : ainsi, en 1157, l'archevêque d'Arles cède en fief (*ad fidelitatem et servitium*) à Guilhem Porcelet et son frère Porcel la terre des Anglades et reçoit en échange *hominium et sacramentum de vita et membris*[1]. Plus directement inspirée des formulaires carolingiens, son utilisation est à rapprocher de l'essor du droit dans les milieux épiscopaux, notamment arlésiens, à partir de ces mêmes années. Ainsi, la première mention d'un juge comme témoin d'un acte date de 1120 : il s'agit de la souscription au serment prêté par Guirand et Bertrand à leur oncle l'évêque Laugier d'Apt pour le *castrum* de Crugière[2]. Pour les serments arlésiens, les juristes de l'entourage de l'évêque Raimond de Montredon, lui même légiste de formation, sont couramment présents parmi les témoins à partir de 1151 en la personne de maître Millon et de Pierre de Cabannes. G. Giordanengo avait déjà pressenti l'importance de la redécouverte de la législation carolingienne au côté du droit romain dans la renaissance du droit en Provence au XIIe siècle ; peut-être peut-on aller plus loin et voir dans l'utilisation de formules de serment carolingiennes peu contraignantes, qui n'engagent pas à des devoirs très précis, un indice de la recherche des meilleures formes possibles, les plus adaptées au type de relations établies entre les lignages aristocratiques et les établissements ecclésiastiques.

Les serments prêtés au comte de Barcelone sont légèrement différents, dans le sens où ils utilisent plus franchement un formulaire issu de la chancellerie cata-

1. Aurell M., *Actes de la famille Porcelet*, nº 119, p. 62.
2. CA nº CXVIII.

lane : on retrouve notamment, dès 1116, la formule *de ista ora in antea* ainsi que l'emploi du terme *potestas* pour désigner l'autorité supérieure exercée par le comte sur les *castra* concernés.

La modification des formules a une conséquence importante lorsque le serment ne porte sur aucun bien précis : celle de faire perdre au serment son caractère quasi contractuel, noué entre les deux parties, au profit de l'emploi d'une formule stéréotypée. On s'en aperçoit, notamment, à propos de l'aide évoquée. La force armée sera mise au service du récipiendaire de façon non limitée, à chaque réquisition. Il s'agit donc d'une aide, dans la forme, beaucoup plus générale (*fidelis adjutor et defensor ero)* et de nature non précisée, qui n'a peut-être de ce fait pas grande portée. Seuls les serments prétés au comte de Barcelone sont plus précis à ce sujet : ainsi celui prété par Pons de Fos en 1116 : *... ero vobis adjutor cum mei homines et honorem meum guerreiare defendere placitare ut melius potuero per fidem rectam sine engan et cum vestris inimicis...ad concordiam neque ad pacem non venero cum illis sine consilio vestro et guerrieabo eis cum vos et sine vos per consilium et vestrum mandamentum*[1]. En 1150, Stéphanie de Baux et son fils Uc jurent au comte de Barcelone et marquis de Provence : *erimus vobis recte adiutores et boni fideles cum iamdicto castro (de trencavel) et villa et cum ipsis hominibus per fidem sine engan contra omnes homines vel feminas.* Ses autres fils, Guilhem Bertrand et Gilbert, ajoutent : *adiutores et valitores erimus contra omnes homines vel feminas cum omni honore nostro et cum omnibus hominibus nostris*[2]. G. Giordanengo a montré qu'il ne faut cependant pas surinterpréter ces textes qui n'engagent pas de façon précise les jureurs : si l'acte de 1116 est exigé d'un vaincu qui ne se trouve pas dans une position de négociation avec le comte, en 1126 il a fallu, en revanche, un conflit armé pour réduire les appétits des grands, le serment de fidélité servant ici à limiter leurs revendications. De même en 1150, c'est encore à la suite d'un conflit contre les Baux que se placent les deux serments évoqués : le droit féodal, imité ici de la chancellerie catalane, ne sert qu'à imposer, pour un temps, l'autorité du comte. Il faut d'ailleurs un serment complémentaire, en 1156, prêté par les grands de Provence pour garantir la reddibilité du *castrum* de Trencavel[3].

En revanche, lorsque le serment est prêté pour un *castrum* précis, l'aide lui est directement liée sous la forme rencontrée dès le XI^e^ siècle : ainsi Guilhem de Roumoules promet-il en 1126 au comte de Barcelone, à propos du *castrum* du même nom : *ego adjutor vobis fuero ad tenere et ad defendere contra cunctos homines vel feminas*[4]. Le texte se poursuit généralement, ensuite, par l'évocation de la clause, pour le coup typiquement féodale, de reddibilité du *castrum* dans un certain délai après semonce, voire de l'organisation de la garde du lieu partagée entre le seigneur et le jureur. Le serment s'ancre également au XII^e^ siècle dans le lignage en

1. B 278.
2. Bouche H., *op. cit.*, p. 126.
3. B 283.
4. B 278.

cessant d'être strictement viager pour prendre en considération les héritiers du jureur qui s'engagent au cours du même serment ou par une promesse transcrite immédiatement à la suite, comme on peut en trouver dès les années 1130.

## Essai d'interprétation

Si la tentation est grande de rapprocher les premières formes prises par la promesse de fidélité en Provence de celles rencontrées au même moment — mais apparues dès le début du XIe siècle — en Languedoc et Catalogne, il convient de dépasser le stade de l'analogie formelle des textes pour tenter d'appréhender le sens donné à la fidélité. En Provence, ce sont les seigneurs ecclésiastiques, les grandes abbayes bénédictines de Saint-Victor de Marseille et de Lérins notamment, qui usent régulièrement du serment et non pas les puissants laïques. Si comparaison l'on doit faire, il semble que ce soit alors plutôt du côté des terres où la puissance des monastères est grande au XIe siècle, et où le pouvoir comtal tarde à s'imposer, qu'il faille se tourner, c'est-à-dire au sud des Alpes. L. Feller a ainsi pu dégager le sens à donner à l'utilisation des serments de fidélité par l'abbaye de Casauria, dans les Abruzzes, dès les années 1020-1030, qu'il place dans un contexte de construction de la seigneurie monastique et de pacification des relations entre le monastère et ses puissants voisins :

> Cette pacification passe par l'instauration formelles de relations qui, désormais, permettent de contourner le plaid : la fidélité prêtée à l'abbé exclut d'y avoir recours[1].

Pourquoi ne pas voir dans les serments provençaux accordés à des établissements monastiques la même volonté de recourir aux termes de la négociation, du compromis et de l'amitié pour garantir, au delà d'un territoire, la paix dans le cadre d'une seigneurie. Reprenons un passage de la thèse de L. Feller : « le fondement de l'autorité de l'abbaye est bien l'amitié, scellée par les dons que lui font les membres de l'aristocratie, qu'il s'agisse de celui d'une terre ou de celui de sa fidélité ».

La comparaison entre la Provence et l'Italie centrale et septentrionale conduit à chercher une interprétation peut-être plus anthropologique de la fidélité, moins perçue comme un instrument de pouvoir au service de la construction d'une principauté territoriale — ce qui de toute façon ne correspond pas à la situation provençale — que comme un *medium* dans la régulation des relations sociales.

Or, au XIIe siècle, il semble bien que les forces seigneuriales les plus importantes soient celles représentées par les évêques dans le contexte de la réforme grégorienne. Les comtes catalans n'ont pas, eux non plus, les moyens d'imposer une véritable principauté territoriale. La fidélité qu'ils exigent est, dans ses formes, très féodale (utilisation du formulaire catalan, emploi du terme *potestas*, aide armée précise), peut-être trop d'ailleurs pour le contexte provençal, mais ne représente

1. L. Feller, *Les Abruzzes médiévales. Territoire, économie et société en Italie centrale aux IXe-XIIe siècles*, Rome, B.E.F.A.R. 300, 1998. p. 46.

que de rares tentatives d'imposer de façon formelle une autorité que les puissants ne reconnaissent pas encore. Dans la « bataille juridique » qui oppose alors les chancelleries, celle du barcelonais n'a manifestement pas perçu la mesure de la liberté des grands de Provence ; il existe de fait un décalage formel qui traduit un décalage dans les concepts dont, peut-être, les comtes se sont rendus compte, ce qui pourrait expliquer le faible nombre de serments à eux prêtés.

Du côté de l'Église, le droit féodal savant, on l'a dit, sert aux évêques, dans la seconde moitié du XIIe siècle, d'instrument dans l'établissement de leur relations avec les puissants laïques. Ce à quoi nous invitent les serments du début du siècle est, peut-être, à une révision de la chronologie en ce domaine, par une meilleure prise en compte des années 1130 qui semblent constituer un tournant, ainsi qu'à porter une attention plus grande au droit carolingien dans la gestation du droit savant féodal.

## Annexes : les formulaires de serments de fidélité en Provence du XIe au milieu du XIIe siècle.

*

*1026-1066*, Cartulaire de l'abbaye saint-Honorat de Lérins, nº LXXIX, p. 75-76

> Aus tu Aldebertus abbas, ego Guillemus, filius Adila, non tolrai lo castel de Auroculo, ne la civitate, ne la vila, ne illo tenemento que tenet a sancto Honorato ne a suos monachos, que habet et inantea habuerit, nec homo nec femina per meum consilium nec per meum consentimentum ; ni alberc, ni preiso, ni tolta non i farai per perforz, si ab voluntad de l'abad o de suos monachos non o fazia ; et, si est homo aut femina qui a sancto Honorato tollat Auruculo, ego adjutor en serai a sancto Honorato et a suos monachos sine inganno.

*

*XIe siècle*, Cartulaire de l'abbaye saint-Honorat de Lérins, nº CCCLXIII, p. 349

> Aus tu, hom Conra, que per za ma mi tens, eo non tolrai lo castel de Mugins ni d'Arluc ni las vilas ni las gleisas nils camps ni las vineas ni achela honor que sant Honoras ni ab mo conseil acatara a sant Honorad ni als monegues de Lirin, et, si hom o femena era que li o tolgues, aitoris li seria a retener sans engan, si Deus mi ajudet, et iste testz evangelis.

*

*1116*, Archives Départementales des Bouches du Rhône, B 278 — Serment de Pons de Fos au comte de Barcelone Raimond Bérenger III

> Juro ego Poncius de Fos, filius Bellielis femine, tibi Raimundo Berengarii comiti Barchinonensi ac Provincie et conjugi tue, Dulcie comitisse, et filiis vel filiabus ves-

tris, quod de ista hora in antea fidelis ero vobis de vestra vita et de vestris membris que in corporibus vestris se tenent et de vestro honore quem hodie habeatis vel in antea, Deo adjuvante, adquisituri eritis et de castris de Fos. Et heras che nol vos tollre neusen tollre et potestatem non vetabo vobis quantasque vices mihi requisieritis per vos ipsis aut per nunciis vestris, nec ego nec homo neque femina per meum consilium nec per meum ingenium. Et si est homo aut homens, femina aut femine, qui vobis tollat aut tollant, ego Poncius supra scriptus ero vobis adjutor, cum mei homines et honorem meum, guerreiare, deffendere, placitare ut melius potuero per fidem rectam sine vestro engan. Et cum vestris inimicis quem hodie habeatis vel in antea habueritis, ego supra nominatus Poncius ad concordiam neque ad pacem non venerem cum illis sine consilio vestro, et guerreiabo eis cum vos et sine vos per consilium et vestrum mandamentum sicut melius potuero per directam fidem sine vestro engan. Sic superius scriptum est sic tenebo et attendebo ad intelligendum supra nominato comiti per Dominum et hec sancta altaria.

*

*24 juin 1143*, Actes de la famille Porcelet, nº 89, p. 46-47 — Serment de Guilhem de Mondragon à l'archevêque d'Arles Raimond de Montredon

Ego Villelmus de Monte Drachone, filius Dia, non auferam tibi Raimundo, arelatensis archiepiscopo, neque successoribus tuis, castrum de Monte Drachone, forcias scilicet que modo ibi sunt vel in antea erunt, nec homo nec femina meo ope(re) nec meo consilio. Si homo vel femina las te tollia o t'en tollia, fidelis auditor essem et finem vel concordiam cum illis non haberem, nisi pro recuperando castro. Quotiens me commoneris, per te vel per nuncium tuum, tu et successores tui, reddam supradictum castrum et de amonitione me non vetabo et amonitori dapnum vel injuriam non inferam, nec consilio meo inferetur. Et vitam et membra que corpori tuo (ju)ncta sunt non tollam tibi nec homo vel femina meo consilio et fidelis ero tibi secundum vestrum intellectum me nesciente et successoribus tuis sine inganno. Sicut scriptum est sic o tenrai et o atenrai, si Dominus me adjuvet et hec sancta Evangelia.

# Le serment vassalique en Catalogne : écriture de la fidélite ou invention d'un ordre politique ?

*Michel* Zimmerman
*Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines*

Notre réunion porte sur une thématique très générale clairement orientée dans une perspective comparatiste. Dans le cadre d'un inventaire typologique et géographique, je me propose d'envisager et de caractériser les serments catalans des XIe et XIIe siècles. De manière peut-être aventureuse, je les ai qualifiés de serments vassaliques, puisqu'ils se trouvent au cœur du processus de féodalisation de la société catalane [1]. Mais l'énonciation aussi bien que le contenu de ces serments privilégient l'idée et les mots de la fidélité.

Dans une approche descriptive traditionnelle de la société féodo-vassalique, les historiens négligent généralement le serment, réduit à un rôle d'accompagnement quasi réitératif de l'hommage, simple caution métaphysique d'une solennelle affirmation de dépendance hiérarchique. Les analyses « classiques » de la société féodo-vassalique réservent peu de place à un rituel élémentaire et stéréotypé dont les modalités apparaissent on ne peut moins diversifiées. Étudiant les raisons des gestes dans l'Occident médiéval, Jean-Claude Schmitt ne juge pas le serment digne du moindre développement [2]. Or, la documentation catalane des XIe et XIIe siècles, du XIe particulièrement, suggère tout au contraire l'importance capitale du serment dans la formation du lien vassalique ; en face de l'hommage qui reste rare et n'est évoqué que de manière allusive, le serment apparaît doté d'une exceptionnelle efficacité ; au nom du serment qui lui a été prêté (*in nomine, per nomen de isto sacramento*), le seigneur exige de son vassal les services les plus contraignants ; en prêtant serment, le vassal se livre à la merci de son seigneur. Ces serments sont des serments de fidélité : la *fides* promise suffit à nourrir la société féodale. La prégnance du serment justifie son inscription dans le cours d'une procédure écrite destinée à perpétuer la mémoire des relations humaines. Il nous est apparu intéressant de reprendre le dossier de ces serments catalans auxquels nous avons

1. Bonnassie P., *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une société*, 2 vol., Toulouse, 1975-1976.
2. Schmitt J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Galllimard, 1990.

naguère consacré une étude préparatoire [1]. Au terme d'une identification et d'une description de ces actes originaux, il importera de dégager leur signification dans la nouvelle société féodale qui se met en place au XIe siècle. Simple écriture de la fidélité et accompagnement ritualisé d'une entrée en dépendance ? Rite initiatique constitutif d'une relation sociale ? Ou principe majeur d'organisation d'une société politique ?

L'irruption des serments de fidélité dans la société catalane au début du XIe siècle a été analysée par Pierre Bonnassie comme l'un des signes les plus spectaculaires de la mutation féodale [2]. Si l'historien a pu formuler une appréciation à laquelle nous adhérons volontiers, c'est parce que ces serments sont parvenus jusqu'à nous. Et parvenus dans une documentation écrite. S'ils ne constituent pas à proprement parler une anomalie (d'autres zones de l'espace méditerranéen ont légué un héritage analogue), ces serments écrits catalans n'en représentent pas moins un phénomène insolite par rapport à la gestualité inhérente à l'idée même de serment sur une *res sacra*. Aussi n'est-il pas inutile de nous attarder quelques instants sur la chronologie et l'importance statistique du corpus offert à notre réflexion. Les plus anciens serments conservés datent de la second décennie du XIe siècle ; ils sont donc antérieurs à la grande crise politique d'où la société catalane sortit profondément transformée et pleinement féodalisée.

## Les plus anciens serments de fidélité conservés en Catalogne

[990-1050] Serment prêté par Isarnus, Ilia, Dalmatius et Elisava au comte de Cerdagne Guifred.

[1018-1023] Serment prêté par le comte de Cerdagne Guifred à la comtesse Ermessende de Barcelone.

[1018-1026] Serment prêté par le comte d'Urgell Ermengol II au comte Berenguer Ramon Ier de Barcelone.

[1010-1035] Serment prêté par l'évêque d'Urgell Ermengol au comte de Cerdagne Guitred.

[1028-1047] Serment prêté par Radolf Oriol au comte de Pallars Ramon.

Avec l'avènement de Ramon Berenguer Ier, on assiste à une véritable prolifération des serments puisque le seul règne du comte barcelonais (1035 - 1076) nous en transmet près de deux cents, parmi lesquels cent soixante-trois, non datés, sont conservés dans la riche série des *pergamins sense data* de l'Arxiu de la Corona d'Aragó ; la plupart restent inédits, seuls quatre-vingts d'entre eux ayant été retrans-

1. Zimmermann M., « Aux origines de la Catalogne féodale : les serments non datés du règne de Ramon Berenguer Ier », *Estudi General*, Revista del Col. legi Universitari de Girona, 1985-1986, nº 5-6, p. 109-151.

2. Bonnassie P., *La Catalogne*..., *op. cit.*, t. II, p. 735-780.

crits dans le cartulaire du *Liber feudorum Maior*[1]. Le genre reste abondamment représenté jusqu'au milieu du XIIe siècle ; une autre série de documents non datés correspond aux règnes de Ramon Berenguer III (1097 - 1131) et Ramon Berenguer IV (1131 - 1162) ; dès le règne du premier cependant, la forme des serments se diversifie, la plupart prenant la forme de documents notariés, datés et souscrits. Pour la période allant de 1078 à 1135, le *Liber feudorum Maior* rassemble cent soixante-huit serments provenant des divers comtés regroupés dans le Principat (comtés de Barcelone, Besalu, Empuriès, Cerdagne, Roussillon, comtés languedociens et Provence) ; vingt-cinq d'entre eux sont datés et souscrits. L'historien dispose donc d'un corpus de près de cinq cents serments de fidélité pour reconstituer la trame de l'histoire catalane aux XIe et XIIe siècles. Ces documents, rédigés en style subjectif à la première personne du présent de l'indicatif, sont de dimensions et de contenu très variables, mais au XIe siècle, sur lequel porte l'essentiel de notre étude, ils présentent tous des caractères identiques qui fondent leur originalité.

Le premier est leur écriture même. Comment situer la rédaction de l'acte par rapport à l'action qui l'achève, à savoir la désignation et le toucher de la *res sacra* (*per Deum et haec sancta*) ? Le second est l'absence générale de datation. Non datés, les serments sont dépourvus de souscription, ce qui leur ôte toute valeur probatoire. La règle n'est pas absolue, mais les cas de serments datés sont rarissimes avant le XIIe siècle[2]. Le troisième caractère est la langue même du texte trahissant, à travers le saupoudrage d'expressions vernaculaires, la pression de l'oralité.

Si nous envisageons les partenaires de cet engagement de fidélité, nous constatons que les serments enregistrent une grande diversité de situations. Le plus souvent, ils mettent en présence deux partenaires, le jureur qui s'intitule volontiers *homo* et le *senior* auquel il promet sa fidélité (*Iuro ego... tibi, seniori meo.... quod... fidelis ero tibi... sicut homo debet esse fidelis ad seniorem suum...*) ; celui-ci est toujours un comte, ce que suffit à justifier l'origine et le classement de la documentation. Très souvent, sous le règne de Ramon Berenguer Ier, le serment est prêté au

1. C'est en grande partie sur cette documentation que s'appuie Pierre Bonnassie pour montrer comment Ramon Berenguer, après la crise du milieu du XIe siècle, reconstruit son pouvoir sur des bases entièrement féodales (*La Catalogne...*, *op. cit.*, t. II, « La résorption de la crise », p. 467 suiv.).

2. Dans le *Liber feudorum Maior*, le premier serment daté, prêté par le vicomte Udalard à Ramon Berenguer II, est du 26 juin 1078 (*Facta sacramentalis condicio VI kalendas iulii anno XVIII regnante Philipo, rege, LFM*, 181). Mais c'est sous le règne de Ramon Berenguer III, au XIIe siècle, que la forme des serments évolue vers celle d'actes datés (*Per Deum et hec sancta. Actum est hoc II idus septembris anno XXIII regni Ledovici regis, LFM*, 666-12 septembre 1130), voire d'actes souscrits à la fois par l'auteur du serment et des témoins (*Quod est actum III idus ianuarii in Ausona apud sedem sancti Petri in presencia subscriptorum et aliorum multorum nobilium virorum anno XXVII regni Ledovici, regis. Signum Guillelmi Raimundi de Berga, qui hoc propria manu iuravit et suo puncto firmavit. Signum Guillelmi Raimundi, dapiferi. Signum Arnalli Berengarii de Anglarola. Signum Berengarii de Queralto. Signum Guillelmi de Puigalto. Signum Bernardi de Bello Loco. Signum Poncii, scriptoris comitis, qui hoc scripsit die prephato, LFM*, 570-11 janvier 1135). Le *Liber feudorum* a été édité par F. Miquel Rosell, *Liber Feudorum Maior, Cartulario real que conserva en le Archivo de la Corona de Aragon*, 2 vol., Barcelone, 1945. Sera cité désormais *LFM*.

couple comtal, celui constitué par Ramon Berenguer et Élisabeth d'abord (*fidelis ero ad Raimundum, comitem Barchinonensem, seniorem meum, et ad Elisabet, comitissa, coniux sua*[1]...), plus fréquemment dans un second temps celui constitué par Ramon Berenguer et Almodis (*iuro ego ... vobis domno Raimundo barchinonensi comiti et Almodi comitisse senioribus meis, fidelis ero ad dominum Reimundum barchinonensem comitem... et fidelis ero ad dominam Almodem comitissam.. sicut homo debet esse suos seniores...*) ; il arrive que le fidèle prête successivement serment au comte et à la comtesse dans deux documents différents[2]. Le profil des jureurs est très variable ; les serments de vicomtes sont très nombreux, ceux d'évêques en revanche très rares ; la grande masse des vassaux ne nous livrent que leur nom (*iuro ego Gerallus Poncii... iuro ego Bernardus Adalberti...*) ; seule la lecture du serment permet de préciser leur situation à l'égard du comte (le plus souvent, ils sont détenteurs d'un château en fief). Quelques situations apparaissent plus insolites : ainsi, un partenariat exclusivement féminin. Lorsque Ermessende prête serment à la comtesse Almodis, elle s'engage à lui rester fidèle toute sa vie *sicut fidelis femina debet esse suo seniori*[3]. Lorsque son homonyme vicomtesse prête à son tour serment à Almodis, elle préfère enraciner sa fidélité dans de plus mâles résolutions ; *fidelis ero ad Almodis comitissa... sicut omo debet esse suo seniori*[4]. Si les serments prêtés à un évêque ne peuvent surprendre[5], celui de la comtesse douairière Ermessende à son fils Ramon Berenguer Ier donne lieu à un document beaucoup plus composite, puisqu'il apparaît de manière allusive au cours d'une remise de gages destinée à garantir un accord de paix[6].

1. *Arxiu de la Corona d'Aragó*, pergamins sense data, Ramon Berenguer Ier, 67.

2. Ainsi, à la comtesse Almodis : *Iuro ego ... tibi domne Almodi, comitisse, seniori mee* (*ibid.*, 151), *fidelis ero ad Almodis comitisa.... sicut omo debet esse suo seniori* (*ibid.*, 154).

3. *Ibid.*, 167. Elle emploie la même formule pour prêter serment à son propre fils Ramon Berenguer, (*ibid.*, 175).

4. *Ibid.*, 154. De même lorsque Guisla prête à son tour serment à Almodis (*ibid.*, 170).

5. *Iuro ego Gerallus Alamanni manibus meis propriis ad te, Berngarium Ausonensem episcopum... sicut homo debet esse suo meliori seniori*, *LFM*, 269 - 14 septembre 1079, *Iuro ego Alaman ... ad te, Wilielmo, episcopo Ausonensis ecclesie, seniore meo ... ibid.*, 270 - [1099-1101], *Iuro ego Sicardis tibi, Guilielmo, episcopo Ausonensis ecclesie ...*, *ibid.*, 271 - [1099-1101]. Réciproquement, l'évêque d'Urgell Guillelmus prête serment au comte de Cerdagne Ramon (*A.C.A*, perg. R. Berenguer Ier, 190 [1050-1068].

6. *Ego Ermessendis comitissa [...] mitto tibi pignus ut ego de isto die in antea bene tibi teneam et attendam ipsam finem et pacem quam tibi juravi. Et ego Ermesendis praefatasic tenrè et attenrè a te Berengarium comitem supradictum ipsum sacramentum quomodo scriptum est ipsum sacramentum et exinde no t'en forçaré. Quod si ego exinde tibi forasfecero, infra ipsos primos quadraginta dies que tu m'en convenras per nom de sacrament, si t'o dreçaré o t'o emendaré, si tu hoc recipere volueris* (P. de Marca, *Marca hispanica sive limes hispanicus*, Et. Baluze éd., Paris, 1688, append. 196 - 11 octobre 1023).

Le serment peut être prêté conjointement par deux personnes [1], en particulier deux frères [2], ou davantage [3] ; il existe enfin des serments collectifs : la formule du serment est alors suivie de la liste de ceux qui l'ont prêté ; ainsi, un serment prêté au couple comtal barcelonais et à son fils se présente comme un engagement individuel mais anonyme (*iuro ego uobis domno Raimundo barchinonensi comiti...*) ; il s'achève par un simple procès-verbal (*habet iuratum istum sacramentum...*), précédant les noms de huit jureurs [4]. Le nombre des jureurs peut s'étendre à toute une communauté villageoise, que le serment identifie à une personne collective ; ainsi les *omines de ipso Vallato* et les *nomines* (*!*) *Danavi* qui prêtent serment à Ramon Berenguer Ier ; ainsi les hommes du village de Meranges qui prêtent serment au comte de Cerdagne [5]. Le *Liber feudorum Maior* nous conserve le texte du serment qu'à la demande de leur seigneur les *nobiles milites* du vicomte de Béziers et Carcassonne prêtèrent au roi Alphonse II ; après la prestation de Guillelmus Sancti Felicis, *mandato expresso domini mei Rodgerii presentis, nobilis vicecomitis Biterrensis et Carcassone* [6], plus de deux cents vassaux s'engagent par une même formule : *Ego, quoque, Guillelmus Amil id per me ipsum convenio tibi, domino meo Ildefonso regi, sine omni tuo enganno, et iuro per Deum et hec sancta Eius quatuor Evangelia....*Nous devons supposer que les individus recensés ont à tour de rôle prononcé la formule ou se sont contentés, après l'énonciation initiale de l'un d'entre eux, de toucher les Évangiles.

Ces serments mettent tous en présence un homme (*homo*) ou des hommes (*homines*) et un seigneur (*seniori meo*) ou des seigneurs (*senioribus meis*) ; ils portent le nom générique de *sacramentum*, dont les occurrences rythment le texte de l'en-

1. *Iuro ego Seniofredus et ego Vuisadus quod de ista ora in antea fideles erimus ad reimundo comitem...* (*A.C.A.*, perg. sense data R. Berenguer Ier, 77), *Iuro ego Durandus et Gigelmus ad te Raimundo...* (*ibid.*, 205).

2. *Iuro ego Bernardus Ricilfi et Miro Riculfi, filii qui sumus Adaledis... vobis, domno Raimundo comiti... et Almodi comitisse..* (*A.C.A.*, perg. Ramon Berenguer Ier, 137) - *Iuramus nos Berngarius et Guilielmus, filii Tedlena, femina ;* (*ibid.*, 136) - *Iuramus nos, Guilielmus Raimundi et Dorcas, filii qui fuimus Guilie.. tibi, seniori nostro...* (*LFM*, 237 - 30 juin 1111).

3. *Iuro ego Bernardus Guilielmi et Ademarus et Borrellus [...] tibi, domno Reimundo....* (*A.C.A.*, perg. Ramon Berenguer Ier, 109). L'équipe des jureurs peut comprendre une femme : *Iuro ego, Ugo Dalmacii, filius qui fui Elisave, femine, et Adalindis, fui filia [...] femine, et Poncius Ugonis, qui filius sum Adalindis, femine, quod de ista hora in antea fidelis ero ad te...* (*LFM*, 533 - [1068-1095] ; en l'occurrence, il s'agit à l'évidence d'un couple et de leur fils.

4. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 144. Une formulation très voisine (*habent iuratam istam supradictam fidelitatem*) regroupe les engagements de onze personnes (*ibid.*, 112).

5. Le document débute comme un serment individuel, mais anonyme (*Iuro ego quod de ista hora in antea fidelis ero...*) ; il est suivi de huit souscriptions (*Signum Vitali..*) dont les auteurs se présentent comme les représentants et les mandataires de la communauté (*Nos, qui suprascriptum iuramus et adfirmamus cum consentimento et solvemento de omnes homines de villa de Merengs et cum eorum consilio...*, *LFM*, 592 - 8 février 1064).

6. *LFM*, 861 (1179).

gagement [1], plus rarement de *sacramentale ou sacramentalis conditio* [2]. Au delà des caractères communs qui fondent un genre documentaire, le contenu des engagements nous invite à une répartition typologique entre plusieurs catégories de serments. À partir d'un canevas stéréotypé dessinant les contours d'une fidélité générale, se construisent, par amputation ou par accumulation, trois autres séries de serments portant sur un objet particulier.

Les serments très généraux sont tout entiers construits autour de l'idée de fidélité ; ils consistent en une déclaration de fidélité d'un homme à son seigneur, suivie d'un inventaire des obligations nées de cette fidélité. Alors que le serment est au présent, celles-ci, à commencer par la fidélité elle-même, sont portées au futur. Le fidèle s'engage à ne pas porter atteinte à la personne et aux biens du seigneur, à l'aider contre quiconque chercherait à lui nuire et à répondre à toute réquisition seigneuriale. Rédigés à partir de formules, ces serments sont très répétitifs. Certains sont très brefs et réduisent l'engagement au seul énoncé de la fidélité.

> Ego Berengarius Petri vobis domno Raimundo Barchinonensis comiti seniori meo et filiis vestris Raimundo Berengario et Berengario Remundi quod ab hac hora et deincebs fidelis ero vobis de vestra vita et de omnibus membris que se tenent in corporibus vestris et de hoc toto quod modo habetis et deincebs dante Deo adquisieritis sine enganno et ingenio et fraude et ulla vestra deceptione me sciente per Deum et hec sancta [3].

D'autres distinguent les deux aspects de l'engagement : la fidélité négative (*fidelis ero vobis*) et l'aide (*et ero vobis adiutor* [4]).

Mais les serments « ordinaires », les plus nombreux, sont plus longs et plus explicites ; ils énumèrent toute une série d'engagements et développent toute une casuistique des situations auxquelles le fidèle se déclare prêt à faire face. Le serment prêté par le vicomte Ponç à Ramon Berenguer Ier peut servir d'exemple ; il comprend les articulations suivantes :

1. À titre d'exemple, le serment prêté par le comte Ermengol d'Urgell à la comtesse barcelonaise Elisabeth, première épouse de Ramon Berenguer Ier : *istum sacramentum suprascriptum tenre... istum sacramentum tenre et attendre.... comoneam illam per nomen de sacramento... in antea istum sacramentum li tenre... absolutus sim de isto sacramento... de isto sacramento suprascripto...* (*A.C.A.* perg. R. Berenguer Ier, 86).

2. Les formes *sacramentale* et *sacramentalis conditio* n'apparaissent jamais dans les serments « classiques » du XIe siècle. On les rencontre en revanche quand le serment prend la forme d'un document notarié, daté et souscrit.

3. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 150.

4. Ainsi, *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 124 : *Iuro ego Petrus Dalmacii de Bergedano.... quod ab hac hora et deincebs fidelis ero vobis de vestra vita et de omnibus membris que se tenent in corporibus vestris et de tota illa honore quem hodie habetis et deincebs adquisieritis Deo dante. Et ero vobis adiutor sine vestro engan a tenere et ad habere et ad defendere et ad guerregare hoc totum quod modo habetis et deincebs adquisieritis qualicumque modo adiuvante. Deo contra cunctos homines vel femina qui tollant aut voleant vobis tollere iamdicta omnia aut aliquid de iamdictis omnibus. Sicut supradictum est si o tenre et o atendre ego iamdictus Petrus Dalmacii vobis iamdictis senioribus meis sine enganno et ingenio et fraude et ulla vestra deceptione me sciente. Per Deum et hec sancta.*

– promesse générale de fidélité. *Iuro ego Pontius filius qui fui Geralli vicecomitis vel Ermessendis femine quod de ista ora in antea fidelis ero ad te Raimundum comitem filium Berengarii comitis vel del Santia comitissa sine fraude et malo ingenio et sine ulla deceptione ac sine engan.*
– engagement à ne pas porter atteinte à la vie et à la personne du seigneur. *Ego Pontius predictus non dezebre te Raimundum comitem iam dictum de tua vita nec de tuis membris que in corpore tuo abes, set de omnibus fidelis ero tibi.*
– engagement à ne pas porter atteinte aux biens du seigneur, dont l'énumération suit. *Et non dezebre te de ipsa civitate de Barchinona neque de ipso comitatu barchinonensi neque de ipso episcopatu barchinonensi neque de ipso onore quem hodie habes de Ispania vel in antea adquisieris neque de ipso comitatu de Ausona vel episcopatu ausonensi neque de ipsa civitate Minorisa neque de ipsa civitate de Gerunda neque de ipso comitatu Gerandensi neque de ipso episcopatu gerundensi neque chastris ipsis vel rochas, puios eremos sive condirectos qui infra suprascriptos comitatus sunt set de omnibus fidelis ero tibi.*
– engagement à ne pas s'emparer d'un bien appartenant au seigneur ni à laisser quelqu'un s'en emparer. *Et ego predictus Pontius hec omnia suprascripta no to tolre aliquid ad te Raimundum comitem iam dictum seniorem meum nec ten tolre aliquid de hoc nec ego nec aliquis homo vel homines, femina vel femine per meum consilium nec per meum ingenium nec per aliquem meum assentimentum.*
– engagement à aider le seigneur à conserver ses biens contre quiconque s'en sera emparé ou voudra s'en emparer. *Et ego Pontius iamdictus adiutor ero ista omnia iam dicta a tener et ad aver ad te iamdictum comitem Raimundum seniorem meum contra cunctos homines vel feminas qui ad te Raimundum comitem iam dictum hec omnia predicta tollere voluerint vel aliquid de hoc tulerint, excepto hoc quod Ermessindis comitissa retinuit in civitate Gerunda vel in comitatu Gerundensi ad ipsum diem quando finivit omnes suas querelas cum te supradicto Remundo comite unde fidelitatem debeo illi portare in sua vita et postquam illa mortua fuerit, similiter adiutor ero ad te de ista omnia a tener et ad aver sicut de omnem tuum honorem suprascriptum per fidem sine engan.*
– engagement à aider le seigneur contre quiconque, homme ou femme, quand il sollicitera un appui. *Et ego iamdictus Pontius adiutor ero ad te Raimundum comitem predictum contra cunctos omines vel feminas, unde tu iamdictus Raimundus me comonras per te ipsum vel per tuum missum.*
– engagement à ne pas esquiver cet appel et à fournir cette aide en toute loyauté. *Et comonir no me desvedare et adiutorium sine tuo engan ten fare.*
– engagement à venir se recommander moins de quarante jours après avoir appris la mort du comte entre les mains du fils à qui il aura laissé Barcelone ou, à défaut, à quiconque il aura laissé la ville ; à cette occasion le fidèle prendra des mains de son seigneur l'honneur qu'il tient actuellement du comte et lui prêtera serment : *Et si tu iamdictus Raimundus mortuus fueris, infra ipsos*

*XL dies primos quod ego Pontius iamdictus sciam quod mortuus sis, ego Pontius manibus meis ad filium tuum ad quem tu dimiseris Barchinonam me comendare aut si filium non habueris, ad ipsum ad quem tu Barchinonam dimiseris similiter o fare. Et ipsum onorem quod per te iamdictum Raimundum teneo per suam manum lo prendre et tale sacramentum illi iurabo quale ad te iuratum habeo.*

– engagement renouvelé à tenir et accomplir les obligations qui viennent d'être énumérées. *Et hec omnia supra scripta si o tenre et o atenre ego Pontius predictus ad te iamdictum Raimundum comitem seniorem meum per fidem sine engan nisi quantum tu me absolveris de isto sacramento per tuum grad sine fortia* [1].

Dans le détail des rubriques, des variantes apparaissent ; l'ordre de l'inventaire patrimonial peut être modifié ; le vocabulaire lui-même n'est pas immuable (les mandataires du comte sont souvent des *nuncii*). Mais la « respiration » du texte reste la même : le fidèle prend une série d'engagement ; chaque nouvel engagement est coordonné aux précédents par la conjonction *et.* Une analyse syntaxique montrerait que les engagements de contenu négatif sont prioritaires et sensiblement plus nombreux que ceux de contenu positif, le rapport se situant généralement de deux à un. Le processus cumulatif comme les quelques variantes formelles relevées apparaissent comme de clairs témoignages d'oralité ; ils ne sont pas les seuls. Même s'il décompose les gestes de la fidélité et incorpore une casuistique anticipatrice (la mort du seigneur), ce type de serment reste très général ; il met le vassal ou l'homme à la disposition permanente de son seigneur.

Une deuxième série de serments portent au contraire sur un objet précis. Dans 99 % des cas, il s'agit d'un château dont le vassal s'engage à remettre *la potestas* à toute demande du seigneur [2]. Cet engagement suit immédiatement la promesse liminaire de fidélité.

> Iuro ego Adalbertus Ellemari vobis, domno Raimundo, comiti, et vobis, domne Almodi, comitisse, quod ab hora et deincebs fidelis ero vobis per directam fidem sine engan de ipso chastro quod dicitur Gallano . Et non vetabo vobis predictis potestatem de iam dicto chastro.... Et dabo vobis ipsam potestatem de iam dicto chastro sine vestro engan per quantas vices requisieritis ipsam potestatem [3].

Le jureur s'engage à ne pas refuser au seigneur l'accès au château qu'il tient (*no devedare...ipsum castrum de X. quod ego teneo*), à lui en remettre la *potestas* [4] chaque

1. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, *sense data*, 51. Exceptionnellement, ce serment ne s'achève pas par le toucher d'une *res sacra* (*per Deum et hec sancta*).

2. De manière erratique, certains serments portent sur un autre objet : respect d'une décision de justice (*ipso placito quod factum est inter me et te, ita teneam et attendam tibi*). (*LFM*, 96 - avant 1096), mystérieux service (*fecero ipsum vestrum servicium quod michi mandaveritis facere ut melius potuero*. (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 62), engagement à ne pas voler le trésor de la cathédrale de Gérone (*ipsa ornamenta sancte Marie sedis Gerunde no minuare ne no lo il tolre ni len tolre, ibid.*, 146).

3. *LFM*, 177 (1053-1071) et *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 137, 138...

4. La remise de la *potestas* sur le château est partie intégrante du serment que jure le fidèle, en l'occurrence le vicomte Pons de Barcelone : *et istos castros suprascriptos unde ego Poncius suprascriptus iuro*

fois qu'il lui en fera la demande, à n'avoir jamais ni paix ni relation (*finem neque treguam neque societatem*) avec quiconque voudra s'en emparer, à aider le seigneur dans la récupération de son bien (*de hac causa adiutor tibi ero*) ; il promet de ne pas se parjurer (*not engannare ne mal no t en menare*) et d'accomplir fidèlement les engagements souscrits (*sicut superius scriptum est ita adimpleam recta fide*) ; il reprend enfin la formule conventionnelle et récapitulative du serment (*si o tenre et o atendre*). La disposition de la *potestas* sur un château nourrit une créativité terminologique qui suffit à définir la relation du fidèle à son seigneur. Au moindre appel qu'elle lui adressera (*per te ipsam aut per tuos missos vel missum*), Amatus mettra la comtesse Almodis en possession d'une série de cinq châteaux (*potestativa ten fare* [1]). Lorsque le comte de Cerdagne devient le fidèle de son cousin barcelonais, il s'engage à le rendre *potentissimum* sur les châteaux dont il lui restitue la *potestas* [2].

Plus fréquemment — c'est notre troisième catégorie de serment — la mention du château intervient au terme d'un serment du premier type auquel elle est comme surajoutée. Après une promesse générale de fidélité, le vassal prend un engagement personnalisé. Ainsi, Guisaldus envers Ramon Berenguer Ier. Son serment a la forme très classique d'un serment de fidélité particulièrement soigné et exhaustif ; l'inventaire du patrimoine comtal y est même actualisé pour prendre en compte les avancées territoriales de la domination barcelonaise vers le sud (*neque de ipso comitatu quem dicunt Penitensem... neque de ipsas parias de Ispania...*). Après la formule récapitulative de la promesse d'aide (*Et ego predictus Guisaldus comonir no me n devedare et predictum adiutorium sine tuo engan lo fare, me sciente*), il reprend la parole pour évoquer les deux châteaux de Luçano et Merles dont il a la *potestas.*

> Et ego predictus Guisaldus non vetabo tibi, predicto Raimundo comiti, potestatem de ipso castro quod dicunt Luciano, neque de ipso castro quod dicunt Merles, M neque de ipsas fortedas, que in terminis de predictis castris sunt que ad ipsos castros iam dictos pertinent, per omnes illas vices quando tu, predictus comes, requisieris ad me, predictum Guisaldum, potestatem de predictis castris per te ipsum aut per tuos missos vel per missum, potestativum t en fare, sine tuo engan, et ipsos homines cui tu mihi mandaveris...

Le serment s'achève par la formule traditionnelle (*Sicut superius scriptum est, ego predictus Guisaldus si o tenrei et o tendrei sine tuo engan...*) et le toucher de la *res sacra*, (*Per Deum et hos sanctos suos* [3]).

---

*potestatem dare Almodi comitisse prescripte... nols vedarei nels vedarei...* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 158). Sur le concept et l'usage de *potestas* dans la Catalogne féodale, on peut lire M. Zimmerman, « Et je t'empouvoirerai (*Potestativum te farei*). Á propos des relations entre fidélité et pouvoir en Catalogne au XIe siècle », *Médiévales*, nº 10, printemps 1986, p. 17-36.

1. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 168 (il s'agit des châteaux de Cervaria, Cleran, Solterra, Malavela et Begur). Ou encore *potestadivum farei prescripto seniori meo de ipso castro* (*ibid*, 206).
2. *Marca hispanica*, append., 343.
3. *A.C.A.*, perg R. Berenguer Ier, 56.

Entretenant l'idée, sans doute illusoire, d'une succession d'engagements (*et, et insuper*), cette série de serments récapitulent la fidélité promise sous la forme d'une coordination : *atendam predictum sacramentum et predictam potestatem*[1], *similiter atendam tibi istud sacramentum et dabo tibi potestatem de predicto castro*[2]. Assez curieusement, plusieurs d'entre eux distinguent le serment écrit de la promesse de restitution de *la potestas* castrale, restée orale : *similiter attendam prescriptum sacramentum et predictam potestatem de predictis castris*[3]. Manière de souligner la suprématie et l'antériorité du serment écrit, qui fonde en droit toutes les autres obligations.

Une quatrième série de serments, assez courts, font obligation au fidèle de garder secrètes certaines paroles que son seigneur a été amené à lui confier : *Non dixero illas parabolas quas vos dixeritis ad me et mandaveritis michi ut celem nulli homini vel femine*[4]..., *celavero ipsas parabolas quas mihi dixeritis et mandaveritis celare*[5]. Cette étonnante promesse de silence intervient le plus souvent après qu'a été jurée la fidélité due au seigneur[6] ; elle résulte clairement du devoir de conseil auquel sont soumis les vassaux : *Iuro ego Bernardus.... et ego predictus Bernardus ab hac hora et deincebs optime celabo uos de ipsis consiliis que mihi credideritis que preceperitis celare mihi*[7].

La structure des serments reste immuable tout au long des XIe et XIIe siècles ; seules quelques variantes dans l'ordonnancement des divers éléments, quelques transferts terminologiques, quelques adjonctions intermittentes introduisent de la diversité. Les serments datés présentent eux-mêmes une structure tout à fait analogue.

Il n'est pas question de revenir sur l'importance de ces serments dans la société contemporaine et le rôle qu'ils ont joué dans la construction d'un pouvoir féodal. Pierre Bonnassie a écrit à ce sujet des pages définitives[8]. Nous souhaitons nous intéresser au genre lui-même du serment écrit, genre insolite présentant plusieurs caractères paradoxaux. Les serments catalans ne manquent pas en effet de surprendre par rapport à une perspective plus septentrionale abusivement normalisatrice ; ils présentent surtout un certain nombre de caractéristiques que les rares études antérieures se sont contentées de relever sans toujours chercher à les comprendre. Ce n'est pas la portée juridique ou politique des serments qui nous retiendra, mais leur signification idéologique et leur efficacité instrumentale. Moyen de régulation des rapports sociaux, le serment véhicule un système de représentation ;

1. *Ibid.*, 13, 61, 117... La plupart des serments précisent : *predictam potestatem de predictis castris...*
2. *Ibid.*, 163.
3. *Ibid.*, 86, 122.
4. *Ibid.*, 102, 116, 117, 120, 121, 130, 135, 141, 151, etc.
5. *Ibid.*, 64, 143.
6. Dans un cas cependant, la fidélité se limite à cet engagement : *Iuro ego Arnallus Reimundi ...ut ab hac hora et deincebs non dixero illas parabolas...* (*Ibid.*, 133).
7. *Ibid.*, 146.
8. Bonnassie P., *La Catalogne...*, *op. cit.*, t. II, p. 647-680.

il est une structure. Sur quelles modalités repose un exercice rituel qui est aussi et d'abord un témoignage documentaire ?

Notre documentation soulève aussitôt une série de questions.

La première tient à l'énonciation elle-même. Que signifie l'existence d'un serment écrit ? N'y-a-t-il pas contradiction dans les termes ? Peut-on reconstituer la genèse de cette écriture du serment ? Quelle relation chronologique peut-on imaginer entre le serment écrit et le geste qu'enregistre et perpétue l'écriture, à savoir le toucher d'une *res sacra* ?

La seconde interrogation touche à la langue. Les serments sont émaillés, « farcis » d'expressions et de formes grammaticales empruntées à la langue vernaculaire, donc à la langue parlée. Le document écrit peut sans conteste représenter la transcription et la mémoire d'une oralité. Mais il est déjà — en même temps — la transcription d'un geste. Peut-on reconstituer la mise en scène de ce jeu à trois personnages, l'architecture de cette structure à trois composantes : gestualité-oralité-écriture ?

L'écriture du serment traduit une volonté mémorisatrice. Mais il est le plus souvent non daté ; ce n'est donc pas la pertinence juridique ou la mémoire patrimoniale qui fonde le besoin d'écriture ; les serments écrits ne sont pas destinés à gagner le chartrier comtal.

Les serments mettent en présence un seigneur et un homme (*homo*) ; celui-ci s'engage à une fidélité qui prend souvent la forme d'une aide militaire ; il promet de ne pas révéler les paroles entendues au cours de délibérations auxquelles il participe en vertu de son devoir de conseil ; (il reconnaît tenir de son seigneur un château sur lequel il exerce une *potestas* révocable à tout moment : il est bien un vassal. Or les historiens ont l'habitude de considérer l'hommage comme le signe et le moment de l'entrée en vassalité. L'hommage n'est pas ignoré des serments catalans, mais, loin d'être général, il semble limité à certaines catégories de vassaux et n'est jamais associé au serment que de façon allusive, à la manière d'un rituel subalterne, préparatoire ou complémentaire. Les rapports entre fidélité et hommage dans l'expression de la dépendance vassalique contenue dans nos serments appellent un examen approfondi.

Pierre Bonnassie a démontré que la résorption de la crise menaçant l'autorité comtale et la reconstruction de cette autorité sur une base féodale ont été sanctionnées par des accords bilatéraux ou *convenientiae* ; ces accords sont souvent confirmés par un serment. Les serments étudiés font parfois mention de ces *convenientiae* ; plusieurs d'entre eux présentent le *sacramentum* et la *convenientia* comme les fondements institutionnels de la fidélité vassalique [1]. Mais la *convenientia* est un accord entre deux partenaires, alors que le serment introduit une relation hiérarchique de dépendance et de soumission. D'autre part, nous conservons le texte de

1. *Sicut superius scriptum est, si o tenrei et o atendrei per Deum et istos sanctos, et de isto sacramento vel conveniencia suprascripta quod facio ad predictum comitem et comitissam* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 110). La formulation suggère une assimilation du serment à la *convenientia*.

certaines *convenientiae* et celui des serments consécutifs ; leur contenu est-il identique ? Le serment est-il un rituel de mise en œuvre de la *convenientia* ? Dans ce cas, pourquoi est-il lui aussi écrit ? Peut-on imaginer que l'efficacité politique du serment, que sa portée à la fois idéologique et juridique aillent au delà du contenu laborieusement négocié de la *convenientia* ? L'étude des relations entre serment et *convenientia* mérite de nous retenir.

Nous nous efforcerons de répondre à ces cinq interrogations en traitant les trois points suivants :

– Serment, oralité et écriture.
– Serment et hommage : le discours des mains.
– Serment et construction d'un ordre politique.

La terminologie dont usent nos documents nous autorise à les considérer comme des serments ; à maintes reprises, ils s'autoqualifient de *sacramentum* :

– *unde R. suprascriptus me comonuerit per nomen aut in nomine de isto sacramento* [1].
– *atendam predictum sacramentum* [2].
– *maneat semper firmum istum sacramentum* [3].
– *nisi quantum tu me absolueris de isto sacramento per tuum grad sine fortia* [4].

L'expression *per nomen aut in nomine de isto sacramento* revient de manière récurrente ; c'est le serment qui fonde les obligations du fidèle ; c'est aussi lui qui fonde le droit du seigneur à les faire respecter... comme éventuellement à les alléger ! Le *sacramentum* conjugue trois éléments distincts rassemblés dans une inextricable réciprocité.

Il est d'abord un geste et un rite ; la promesse faite aux hommes devient engagement devant Dieu au moment du toucher de la *res sacra* ; le geste est clairement mentionné dans nos documents ; il conclut le texte du serment : *per Deum et haec sancta* (formulation la plus fréquente), *per Deum et istarum sanctarum reliquiarum, per Deum et hos sanctos suos, per Deum et sanctis suis, sic me adiuvet Deus et istarum sanctarum reliquiarum, per Deum et ista merita sanctorum, per Deum et per istum altare consecratum sancti Iusti*. Plus rarement allusion est faite au début du document à l'autel consacré : *Iuro ego super altare consecratum tibi Raymundo Berengarii comiti.* Dès les premiers mots de son serment, Geraldus Alamanni précise que sa propre main est l'acteur principal du rituel :

> Iuro ego Gerallus Alamanni manibus meis propriiis ad te, Berengarium ausonensem episcopum [5].

1. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer I^er^, 52.
2. *Ibid.*, 61.
3. *Ibid.*, 66.
4. *Ibid.*, 51.
5. *LFM*, 269 (14 septembre 1079).

Mais ce serment est écrit ; non seulement écrit, mais conservé, copié (une bonne partie des serments non datés de Ramon Berenguer Ier sont conservés en double exemplaire, l'original et une copie du XIIe siècle), transcrit dans les cartulaires (le *Liber feudorum Maior* retranscrit le texte de 339 serments). Cette écriture du serment n'est pas une relation ou un procès-verbal ; dépourvue de tout caractère narratif, elle ne se présente jamais sous la forme d'une notice. C'est bien le serment lui-même qui est écrit : le jureur s'y exprime à la première personne de l'indicatif (*iuro*[1]). Revenant sur les engagements déjà pris, il ne peut parler que d'engagements écrits : *in nomine de isto sacramento suprascripto, sicut superius scriptum est sic teneam et attendam, de ista omnia superscripta fidelis ero, sicut superius scriptum est si o tenre et o atendre..., de isto sacramento suprascripto no vos enganare, istum sacramentum suprascriptum tenre et attendre, habent iuratam istam supradictam fidelitatem, similiter attendam prescripta omnia, sic tenrè et attenrè ipsum sacramentum quomodo scriptum est ipsum sacramentum...* Ce serment écrit, tout homme peut en prendre connaissance par la lecture : *Iuro ego.... et sicut est suprascriptum et homo legere potest, sic tenere tibi illo*[2]*, sicut legi potest, quomu aci est scriptu et omo ligere hic pote.*. L'assimilation du serment à une écriture est telle qu'au début du XIIe siècle, lorsque certains serments prennent la forme d'actes notariés, leur auteur confie à sa *propria manus* le soin à la fois de jurer le serment et d'apposer son signum au bas de l'acte :

> Signum Geralli vice comitis qui hoc sacramentum propria manu feci et testes firmare rogavi[3]...,
> Bernardus Bisullunensium comes qui hoc sacramentum propria manu juravi et signo crucis firmavi firmarique rogavi[4].

Nous pouvons même nous demander si, à l'époque de Ramon Berenguer Ier, la participation du jureur à l'écriture du serment n'entraîne pas certains phénomènes d'autographie. Au bas de deux des serments au moins, la formule sacramentelle *per Deum et haec sancta* est nettement mise en valeur[5]. Séparée du reste du texte, en gros caractères maladroits et très écartés, elle révèle une écriture différente. Est-elle de la main même du jureur ? Ou a-t-elle seulement accueilli son toucher, le fidèle effleurant de la main les mots de la *res sacra* à défaut d'atteindre sa réalité ? Après l'absorption du rituel par l'écriture, on assisterait en retour au transfert symbolique de l'écriture vers le rituel. Cette relation quasi fusionnelle entre geste et écriture nous invite à réfléchir sur la signification et la portée des serments écrits. Certes, ils consignent des engagements souvent précis et on imagine volontiers que leur

1. *Tale sacramentum illi iurabo quale ad te iuratum haheo...* (*A.C.A.* perg., R. Berenguer Ier, 51).
2. *Marca hispanica*, append. 225 (v. 1042).
3. *LFM*, 408 (17 février 1106).
4. *Marca hispanica*, append. 339 (1107). L'eschatocole introduit la datation de l'acte en évoquant la *sacramentalis scriptura*.
5. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 50 et 53.

présentation suffise à rappeler le vassal récalcitrant à ses devoirs. Mais le texte n'est pas la simple transposition graphique d'un rituel. Eloigné de toute perspective narrative, le serment écrit n'est pas un procès-verbal, un bref recensant des obligations ; il n'est pas davantage un acte juridique de valeur dispositive ; dépourvu de tout signe de validation extérieur à son contenu même ; le serment constitue lui-même le moyen de validation d'engagements qu'il résume. Le serment écrit n'est pas un document diplomatique. Du moins au XIe siècle [1]. Certes la crédibilité reconnue au document écrit, la valeur d'inerrance attribuée à l'écriture confèrent une force considérable à des engagements dont chacun peut désormais prendre connaissance par la lecture. Mais le serment écrit n'est pas seulement l'osmose du rite et de l'écriture, la coalescence de la prégnance du geste avec la pérennité de l'écriture ; il est, dans son écriture, le rite même.

Le serment est un rituel de la parole ; le geste accompagne et sanctionne une énonciation ; il l'exige. Le toucher d'une *res sacra* et l'appel à la protection divine scellent un engagement oral. Cette oralité est présente dans nos serments écrits. L'écriture actualise et perpétue une parole. Trois de nos serments n'hésitent pas à récapituler les engagements du fidèle par la formule *sicut supra dictum est si o tenre et o atendre* [2]. L'engagement prend la forme d'une interpellation : le fidèle s'adresse à son seigneur à la deuxième personne du singulier. Le rituel du serment se déroule selon un rythme spatio-temporel ponctué de mouvements, de regards, d'échanges, de dialogues aussi sans doute.

Nous avons en d'autres lieux étudié l'irruption de la langue vernaculaire dans la documentation écrite catalane. Jusqu'à la fin du Xe siècle, le phénomène, très marginal, n'affecte que certaines catégories de vocabulaire : anthroponymes, chiffres, unités de mesure [3]... Il prend une tout autre ampleur au XIe siècle, en particulier dans les serments de fidélité. L'un d'eux est quasi intégralement écrit en catalan [4]. À partir du moment où il s'engage personnellement, le fidèle s'exprime dans sa langue quotidienne, mais précisément cette situation reste exceptionnelle. Tout aussi rares sont les serments rédigés en latin, ce qui apparaîtrait comme la situation « normale » d'une « mise en écrit » du serment oral. La situation générale au XIe siècle — et ce dès les plus anciens serments à nous être parvenus — est celle d'un saupoudrage du texte par les mots de la langue parlée [5]. La qualité et

1. Le fait qu'il prenne au XIIe siècle la forme d'un document notarié représente une évolution considérable, davantage sans doute des mentalités que des institutions. La validation du serment exige désormais une intervention extérieure, celle des souscripteurs, le scribe et les témoins. Le rite est médiatisé par l'écriture.

2. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 95, 144, 184.

3. Zimmermann M., « Catalan et latin médiéval. Les contraintes de l'oralité et l'accueil de la langue vernaculaire », *Les historiens et le latin médiéval*, M. Goullet et M. Parisse édit., Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 217-236.

4. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 119. Sur 93 mots, 50 sont en langue romane. Il s'agit d'un serment prêté entre 1029 et 1047 au comte Ramon III de Pallars.

5. Le phénomène est caractéristique du XIe siècle. La densité des mots en catalan diminue nettement au terme de la période ; vers 1120, nous trouvons des serments entièrement rédigés en latin, dans une

la densité du lexique sont très variables, d'autant que certains textes pratiquent un incessant va-et-vient entre catalan et latin[1]. Nous n'assistons au cours de la période à aucune substitution massive du vocabulaire catalan au vocabulaire latin : la situation exprime une réalité sociale et mentale acquise dès le début du siècle. Le cas le plus fréquent — la quasi-totalité des serments y répond — limite l'usage du catalan à la formule récapitulative : *[sicut scriptum est] si o tenre* et *o atendre, si o tenrei et o tendrei, si o tenrei et atendrei*[2], que de rares documents se risquent à transcrire en latin, mais de manière dispersée et répétée tout au long du texte : *similiter attendam*... Répondant au *iuro* initial, la formule exprime l'acceptation par le fidèle de tous les engagements exprimés en latin dans le cours du serment ; seule l'oralité véhicule une authentique déclaration de volonté.

En dehors de cette récapitulation finale, aucune règle n'organise la distribution de la langue vernaculaire à l'intérieur des serments. Pour en avoir parlé à d'autres occasions, nous nous contenterons de rappeler quelles sont les tendances principales. Les termes utilisés sont rarement des substantifs ; les seuls mots vernaculaires sont précisément ceux, de contenu idéologique, qui touchent à l'esprit et aux contraintes de la fidélité promise : *engan*, *forfait* ou *forsfeit, aver, tort*... La plupart d'entre eux apparaissent d'ailleurs coordonnés à des mots latins et sous une forme elle-même déclinée et plus ou moins latinisée (*enganno*, *tortum*). Nous avons moins affaire à une agression de la langue orale qui force l'accès à l'écriture qu'à un enrichissement terminologique de l'expression écrite, parfois au prix d'une substitution lexicale, *tortum* remplaçant *damnum* :

> sine engan et sine fraude et malo ingenio.

Tout naturellement, par un phénomène élémentaire de contamination par contiguïté, d'autres mots empruntés à la langue parlée apparaissent de manière accidentelle ou erratique : prépositions commandant un terme en langue vulgaire (*senes, sens, amb, ab*..), possessifs (*ton, teus, tibi*..), adverbes (*ara, axi*..), *substantifs* (*nom, fed, fedels, quantes vegades*..). Leur recensement statistique est à l'évidence souhaitable, mais leur répartition est trop anarchique pour ne pas exiger une explication approfondie.

Il en va tout autrement des formes verbales. Chronologiquement, les serments de fidélité sont les plus anciens documents où l'on rencontre des expressions verbales en langue vulgaire. Elles y apparaissent régulièrement, définissent l'armature du texte, rythment sa respiration. Ces verbes sont peu nombreux ; ils sont toujours employés au futur, généralement à la première personne du singulier, parfois à la première personne du pluriel. Ils introduisent les séquences successives de l'enga-

langue parfaitement correcte. Cette évolution doit être mise en relation avec la transformation du serment écrit en un document notarié, écrit par un *scriptor*, daté et souscrit.

1. Par ex., *LFM*, 833 (1067) : en quelques lignes, *decepero* cède la place à *decebre* ; en l'espace d'une ligne, *tollam* devient *tolre* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 166).

2. La diversité des formulations traduit la difficulté d'une transcription spontanée ou immédiate de la langue parlée, d'autant que celle-ci s'accommode déjà de sensibles variétés locales...

gement du fidèle. *Fideles te sere* (plutôt rare, les serments préférant la formulation latine *fidelis ero tibi*).

> Non dezebre (dezebrei) no la tolrei, ne ten tolrei, adiutor te sere, comonir no men devedare (desvedare), adiutorium lo fare (lur en aiudare), non vedare ne ti vedare, potestativum ten fare, non aure ne tenre finem nec societatem, consilium non descubrire, si o tenre (tenrei) et o atendre (tendrei).

Lorsqu'un serment prévoit une clause de transfert de fidélité, on trouve en plus les formules suivantes : *me comanare, lo prendre (prenre), iurare, sacramentum len fare*. Parfois, la promesse de fidélité est réintroduite au cours du serment, cette fois en catalan : *fidelis lur en sere* [1].

L'utilisation de ces formes catalanes reste souple et modulée ; elle peut donner naissance à des propositions intégralement rédigées en langue vulgaire ; elle peut aussi susciter des termes nouveaux à l'existence éphémère ; elle peut également refluer et n'offrir que quelques occurrences largement concurrencées par leurs équivalents latins. La présence des formes vernaculaires n'a rien de systématique ; elle ne relève pas davantage d'une casuistique cohérente ; elle exprime la spontanéité et l'improvisation ; elle introduit le discours direct dans l'écriture. Mais, loin d'être une manifestation de narcissisme ou de solipsisme, elle nourrit un dialogue ; le fidèle s'adresse à son seigneur, lui rappelle ses exigences, sollicite son indulgence. L'usage de la deuxième personne (à l'indicatif futur) parcourt l'itinéraire du serment catalan ; il appelle lui aussi l'emploi de la langue vernaculaire, dans deux domaines en particulier, la demande (*me demanaras, lom demandareds*) lorsque le seigneur exige la restitution de la potestas sur un château, et la faveur (*me absolveras, me absolvreds*) lorsqu'il relève le fidèle d'une part de son engagement initial.

La présence, même réduite, de la langue vernaculaire dans les serments, est celle de la parole. Non pas discours rapporté ou recomposé, mais discours énoncé [2]. Le serment débutant par *iuro* est le serment du fidèle. Étant donné la totale identité phonique entre les deux lexèmes *iuro* en catalan et en latin au XIe siècle, le fidèle avait certainement le sentiment, en prononçant le terme, de s'exprimer également dans sa langue quotidienne. Langue de l'énonciation, la langue vernaculaire est aussi langue de l'aveu : le serment débute comme une confession. Le serment écrit est d'abord un serment oral ; c'est la parole qu'il emprisonne et restitue. L'exceptionnelle diversité présidant à l'essaimage des mots vernaculaires dans les serments

1. À ce schéma général doivent s'adapter les cas particuliers ; des engagements nouveaux remplacent ou complètent l'inventaire. Le fidèle peut hésiter entre deux expressions de sens voisin (*non desvadire, ne non desfugere*) ; il peut aussi éprouver le désir d'expliciter le contenu de son engagement initial (*non te assalre, ne te prenre, no te occidere et no t tolre*).

2. L'utilisation de la langue vernaculaire n'ignore pas la troisième personne ; mais il s'agit ou d'une dérive grammaticale (par exemple, lorsqu'au cours d'un serment où il s'adresse à son seigneur, le fidèle se met à parler de lui au discours indirect) ou de l'évocation d'un tiers anonyme et menaçant (qui pourrait s'attaquer au patrimoine du seigneur, s'emparer du château dont il possède le *dominium*...).

nous persuade aisément qu'elle ne répond à aucune règle, ne se soumet à l'usage d'aucune formule.

Reste à nous demander les raisons de ce partage, inégal et variable, entre mots latins et catalans à l'intérieur d'un même serment. Nous ne pouvons imaginer l'existence de deux opérations distinctes, un serment écrit et un serment oral ; le serment écrit est celui que prête le fidèle en touchant une *res sacra* ; lorsque nous sommes en présence d'un serment entièrement en catalan, il rapporte à l'évidence les paroles réellement prononcées par le vassal. Lorsque nous avons affaire à un patchwork de mots catalans et latins, la situation ne doit pas être différente ; on ne peut supputer l'existence d'un formulaire « à trous » que le fidèle remplirait afin d'y insérer les engagements particuliers contractés envers son seigneur : hypothèse d'autant plus invraisemblable que ce sont le mots les plus généraux et les plus stéréotypés qui sont en langue vernaculaire, le détail circonstancié des obligations demeurant en latin. On imagine aussi difficilement une opération de traduction croisée, le rédacteur du serment transposant en latin les engagements pris oralement par le vassal, et traduisant en langue vernaculaire les verbes de l'engagement, de manière à conférer au document une plus grande véracité, comme si le jureur y conservait la parole... On peut en revanche supposer que le scribe appelé à rédiger le document écrit et lit les clauses à partir d'un formulaire devant l'autel où le fidèle s'apprête à prêter serment ; celui-ci, en vertu de l'expérience acquise ou avec l'aide éventuelle d'un traducteur, se contente de reprendre en langue vernaculaire les premiers mots de chaque séquence de l'engagement avant de le confier à la mémoire écrite. À chaque terme de l'engagement, le fidèle aura expressément manifesté sa libre volonté ; il l'aura encore fait de manière récapitulative au terme de la cérémonie. Une pratique de cette nature suffit à expliquer la présence irrégulière de termes en catalan dans la version écrite du serment ; les mots y sont plus ou moins nombreux suivant que le vassal a donné son acquiescement explicite à toutes les étapes de la procédure ou que le scribe a fidèlement ou non retranscrit les mots prononcés par lui.

Le serment de fidélité, tel qu'il nous apparaît au XIe siècle dans l'espace catalan, n'est pas un acte juridique inscrivant une entrée en dépendance comme d'autres inscrivent un transfert de biens. Il ne constitue ni un document ni une preuve. Se confondant avec le rite et l'énonciation orale de la volonté, il perpétue cette entrée en dépendance et l'actualise en permanence : espace de vérité, il constitue une véritable ordalie. Le caractère essentialiste du serment permet sans doute d'expliquer un phénomène qui nous a longtemps intrigué. Le fidèle qui s'engage décline son état-civil ou plus exactement son ascendance avant de s'adresser au seigneur, dont il décline également l'ascendance. Or, dans tous les cas jusqu'à une date avancée du XIIe siècle, ces généalogies se limitent à la mention de la mère des protagonistes, dont le nom est immanquablement suivi du rappel de sa qualité de femme[1] :

1. Les exceptions à cette pratique — de simples omissions certainement — sont exceptionnelles.

> Ego Poncius vice comes filius qui sum de Ermessindis vice comitissa, Iuro ego Bernardus Riculfi et Miro Riculfi, filii qui sumus Adaledis, femine, vobis, domno Raimundo, comiti, filius qui fuisti Sancie, comitisse, et Almodi, comitisse, filia que fuisti Amelie, comitisse...

Loin de guider la reconstitution ultérieure de lignées, cette pratique l'interdit ; la mention de la seule ascendance maternelle ne permet pas de suivre le renouvellement du serment d'une génération à l'autre d'une même famille, vicomtale par exemple [1] ; elle ne s'explique que dans une perspective d'affirmation identitaire. Se définir comme le fils (ou la fille) de sa mère revient à privilégier dans l'élaboration de son image sociale celui des deux parents qui reste incontestable et indéfiniment « vrai » ; l'apparition de l'anthroponymie double ne ralentit pas la pratique :

> Bernardus Dalmacii, filius qui sum Arsindis femine, Guilelmus Mironis, filius qui fuit Bone Domne femine.

La mère qui transmet la vertu avec le sang authentifie la fidélité du vassal tout autant que la loyauté du seigneur. Rappeler au fidèle qu'il est fils d'une mère n'équivaut pas à énoncer un état-civil ; c'est transférer le serment dans le champ de l'imprescriptible. Maternité et fidélité se confondent : la mère est fidèle par nature.

L'absence de datation souligne la « vérité » du serment ; alors que la *convenientia* fonde dans le temps les engagements des partenaires en leur assignant un point de départ, le serment insiste sur leur permanence ou leur immanence ; l'écriture ne conserve pas la mémoire d'une cérémonie ou d'une action ; elle la pérennise. Comment expliquer autrement que les serments non datés soient non seulement copiés au XII^e^ siècle, mais retranscrits un siècle encore plus tard dans le cartulaire royal du *Liber feudorum Maior* ? L'écriture rend la fidélité consubstantielle au jureur ; l'importance du serment écrit ne tient pas à sa portée juridique, mais à sa vérité ontologique.

Nous avons jusque là parlé de « serments de fidélité », privilégiant la forrne de l'engagement au détriment de son contenu ; les documents parlent seulement de *sacramentum*, mais il est clair que le thème de la fidélité irrigue le discours tout entier du jureur et introduit les étapes successives de l'engagement.

---

Dans de rares documents, le scribe, ignorant le nom de la mère du fidèle, a laissé sur le parchemin un espace en blanc de manière à pouvoir l'y inscrire ultérieurement : *Iuro ego Gerallus Miro filius qui sum [...] uobis domno Raimundo* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer I^er^, 93), *Iuro ego Gaucfredus Bastoni filius qui fui [...] ad te* ( *ibid*, 169). La mention maternelle s'interrompt brutalement lorsque s'impose une anthroponymie à trois composantes incluant le nom de l'honneur où s'enracine désormais la mémoire du lignage. Le repère de l'identité sociale s'est déplacé.

1. Une série de serments sont prêtés entre 1074-1102 et 1165 par les vicomtes de Tezdon au comte de Roussillon ; les quatre vicomtes successifs sont qualifiés par leur seule filiation maternelle, de sorte qu'il échappe totalement à l'observateur qu'il est en présence d'un simple renouvellement de serment par le fils du vicomte défunt : *Iuro ego Raimundus, vicecomes de Tacidone, filius qui fui Ermengardis femine* (1074-1102), *Ego Ugo .. filuis Adalmuris femina* (1102-1115), *Ego Ugo, filius Jordane femine* (27 octobre 1145), *Ego Raimundus... filius qui fui Beatricis femine* (24 janvier 1165) - (*LFM*, 741 à 746).

– Les documents débutent par une formule de serment qui nous restitue le jureur étendant la main sur les reliques dont les derniers mots du texte nous rappellent la présence. L'idée de fidélité résume le contenu de son engagement : *Iuro ego quod de ista hora in antea fidelis ero ad* [1]. Dans une dizaine de serments, le *iuro* est omis et la formule initiale se réduit à une promesse de fidélité : *De ista ora in antea fidelis ero ego X... ad te Y...*
Immédiatement après, le jureur qualifie sa fidélité ; l'appréciation est négative, généralement réduite à une triple exclusion : *sine fraude et malo ingenio et ulla deceptione...* Cette « fidélité en négatif » est parfois doublée d'une formulation plus positive : *per directam fidem sine engan*, que suit le rappel quelque peu tautologique du devoir naturel de *l'homo* envers son *senior*.

> Sicut homo debet esse fidelis ad seniorem suum, sicut fidelis homo debet esse suo seniori, sicut homo debet esse ad suos seniores bonos [2].

– Dans un second temps coordonné au premier (*et ego predictus*), le jureur explicite le contenu de sa fidélité ; celle-ci est d'abord négative ; le fidèle énumère les objets garantis par le serment (*non dezebre*) : la personne du seigneur, ses biens ensuite, dont il fait l'inventaire à la fois typologique et géographique, parfois regroupés sous le terme générique d'*honor* [3]. Au terme de l'inventaire, le jureur renouvelle son engagement de fidélité sous une forme positive ; ce qui vient d'être énuméré, il ne s'en saisira pas et n'invitera personne à s'en saisir ; au contraire, il aidera son seigneur contre quiconque chercherait à s'en emparer.

> ista omnia suprascripta vel prenominata no la tolrei...ne vos en tolrei nec ego nec homo neque homines, femina vel feminas, per meum consilium neque per meum ingenium. Et ego predictus X...adiutor ero ista omnia suprascripta ad tenere et ad habere et defendere ad vos... contra cunctos homines vel hominem, feminas vel feminam, que ad vos, supradictos comitem et comitissam, tulerint aut tollere voluerint ista omnia suprascripta aut de his omnibus suprascriptis...

Cette aide, il la fournira en toute loyauté, chaque fois que le seigneur lui en fera la demande, directement ou par un messager ;

1. Cette formulation anonyme est celle d'un serment de Ramon Berenguer Ier (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer, 87) ; il s'agit certainement d'un formulaire destiné à accueillir les serments prêtés au couple comtal : *ad Reimundum comitem barchinonensem et ad Helisabeth uxorem eius.*

2. C'est à cet appel déontologique que certains serments rattachent une allusion à la procèdure de l'hommage : *ad seniorem suum cui manibus se commendat.*

3. Une analyse détaillée du contenu des serments catalans est proposée par M. Zimmermann, « Aux origines de la Catalogne féodale... », art. cit. *supra*.

> unde tu predictus R.. me comonueris per nomen aut in nomine de isto sacramento per te ipsum aut per tuos missos vel missum... et ego predictus X... comonir no men devedare et predictum adiutorium sine tuo engan lo fare.

– Dans certains serments, le jureur renouvelle alors sa promesse de fidélité qu'il applique à un élément particulier, un château (ou des châteaux). Cette « seconde fidélité » ou cette fidélité dérivée est parfois présentée comme un cas d'espèce par rapport à l'engagement général :

> et nominatim tibi iuro ipsos castellos quos per te teneo.

Plus souvent, elle s'ajoute (*insuper*) à la fidélité générale professée auparavant : *insuper iuro tibi quod ero tibi fidelis de ipso castro de Y...*
À ce stade de l'engagement, le terme même de fidélité est souvent absent ; le jureur se contente de promettre qu'il ne refusera pas à son seigneur (*non dezebre, non vetabo* ) le pouvoir sur les châteaux susnommés ; il les remettra en sa possession chaque fois qu'il en fera la demande (*potestativum te inde farei*) et n'entretiendra aucune relation avec quiconque voudrait s'y opposer :

> non dezebre te.... de ipso chastro...sed potestativum te inde fatiam...per quantas vices illud requisieritis ad me... per vos aut per vestros missos vel missum....Et si esset ullus qui devetasset tibi potestatem de predictis castris, non habebo finem nec societatem cum illo qui hoc fecerit ad ullum tuum dampnum usque quo recuperatos eos habuisses.

– Quelques serments intercalent à cet endroit des clauses de réserve éventuelle au sujet de la fidélité promise, et d'autres prévoyant son transfert à la descendance du seigneur ;
– Le serment s'achève par une promesse finale récapitulant et confirmant les engagements antérieurs, dont seul le seigneur peut éventuellement relever son fidèle :

> Sicut superius scriptum est si o tenre et o atenre, exceptus quantum tu X... me prefatum Y... me absolveras grato animo sine fortia [1].
> Si o tenre et o a tendre sine fraude et malo ingenio et sine ulla deceptione per Deum et sanctis suis. Nisi quantum Reimundus et Helisabeth iamdicti me absolverint per illorum grad sine forcia.

Le vocabulaire de la fidélité investit les serments catalans. Moins d'une dizaine d'entre eux ne débutent pas par cette promesse de fidélité (*fidelis ero* [2]). Parfois

1. Entre le corps du document et cette formule, le scribe laisse fréquemment un espace en blanc ; sans doute l'a-t-il inscrite au bas du parchemin avant de transcrire le détail des engagements ; elle précède immédiatement la mention de la *res sacra* sur laquelle le fidèle prête serment. Peut-on dire que la « souscription » du fidèle a eté recueillie avant la rédaction du document écrit ?

2. Gerallus Poncii s'engage à être l'ami du comte de Pallars Ramon : *Iuro ego [...] quia de ista ora in antea amicus ero tibi* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 184 et *LFM*, 129).

le contenu de l'engagement s'articule directement sur l'adjectif (*fidelis ero de tua vita*) ; le plus souvent, le jureur qualifie sa fidélité, ce qui donne naissance à une expression tautologique où l'idée de fidélité revient à trois reprises.

> fidelis ero per directam fidem sicut homo debet esse fidelis.

L'expression stéréotypée *per directam fidem sine ullo enganno* est omniprésente ; elle suffit généralement à l'évocation de tous les engagements [1]. Le thème de la fidélité construit l'ensemble des relations sociales ; il entretient dans la documentation un processus continu de création terminologique : *nec desfidabo, desfidamentum, fidaveritis vos in me...* Il repère et qualifie l'adversaire, celui que le fidèle devra affronter en vertu même de son engagement :

> finem nec societatem non aure ne tenre cum (...) infidelibus vel infidele.

La fidélité dialogue avec l'infidélité qu'elle contrecarre et annihile ; le jureur s'engage à la fidélité à cause de l'infidélité des autres :

> fidelis ero de infideli vestro vel infidelibus [2].

Le contexte dans lequel apparaissent les serments, la finalité à laquelle ils répondent, la terminologie qui les encadre, invitent à les qualifier de serments vassaliques ou féodo-vassaliques. *Vassallus* est absent de notre documentation, mais l'usage récurrent des termes *homo* et *senior* définit clairement une relation vassalique ; il autorise dans la casuistique de la fidélité réserves et priorités ; Pierre Bonnassie a montré que le *melior senior*, plus rarement le *bonus senior*, qualificatif que la plupart des jureurs adressent au comte, est la forrne méridionale du seigneur-lige.

> Iuro ego ille tibi domino meo Raimundo comiti quod ab ista hora in antea fidelis ero tibi sicut homo debet esse suo meliori seniori [3].
> Iuro ego [ ]quod ab ac hora et deincebs fidelis ero... sicut homo debet esse de suo meliori seniori [4].

Le serment inaugure clairement une relation hiérarchique de type vassalique. Même si exceptionnellement la fidélité du seigneur répond à celle du vassal [5],

1. Ainsi, *Iuro ego [...] de ista ora in ante fideles ti sere per directa fide sine vestrum ingannum* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer I^er^, 205 : le texte n'a que deux lignes). Un document ultérieur (*LFM*, 726-1102-1115) est plus expéditif encore : *fidelis ero per fidem...*
2. *LFM*, 673 (1117-1131).
3. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer I^er^, 53. L'expression est d'autant plus significative qu'elle est, dans ce cas, anonyme ; elle suggère l'existence d'une formule propre aux serments prêtés au comte barcelonais.
4. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer I^er^, 98.
5. L'expression *fidelis domimus* apparaît au XII^e^ siècle et demeure très rare : *sicut homines debent facere suo bono et fideli domino...* (*LFM*, 718-1115-1164).

aucune réciprocité n'apparaît dans la relation nouée ; les engagements sont unilatéraux [1] ; par son serment, l'*homo* se met à la merci (*gratia*) de son seigneur : *nisi quantum tu me absolveris de isto sacramento per tuum grad sine fortia, nisi quantum... absolverit me per illorum gratia sine fortia...*

Nous ne souhaitons pas revenir sur l'importance de ces serments dans la vie politique de la principauté catalane au XIe siècle, mais nous interroger sur leur place dans la formation du lien vassalique, par rapport à la représentation traditionnelle de la relation, où le serment accompagne l'hommage, dont il apparaît à la fois comme le complément, la confirmation et le prolongement [2]. L'hommage y est premier : il suffit à représenter l'engagement du vassal, cette dédition qui en fait l'homme de son seigneur ; dans cette perspective, le serment ajoute une dimension religieuse à un engagement d'abord profane. Le lecteur est frappé par la rareté du vocabulaire vassalique dans la documentation catalane. Surtout du vocabulaire conceptuel ou institutionnel. Parmi les serments contemporains de Ramon Berenguer Ier, quatre seulement nous livrent le terme d'*hominiaticum* [3], *un* seul associe hommage et serment : *similiter len fare de homenatico et sacramentis* [4]. Si nous prospectons une documentation plus large, nous constatons que *hominiaticum* reste rarissime avant le XIIe siècle et, d'après le témoignage du *Liber feudorum Maior*, essentiellement utilisé en Cerdagne [5]. Il faut attendre le milieu du XIIe siècle pour rencontrer l'expression *facere hommagium*, appliquée à des serments collectifs [6]. *Homagium* seul enfin n'apparaît pas avant 1190. Le phénomène

1. Le phénomène est patent lorsqu'on peut comparer le contenu d'une *convenientia*, accord négocié, et celui du serment qui correspond à sa mise en application. Certaines *convenientiae* dont le contenu est le fruit d'un marchandage extrêmement serré introduisent subrepticement une clause en vertu de laquelle une des deux parties devra prêter serment à l'autre ; le rapport d'apparente égalité entre les deux partenaires en est aussitôt bouleversé puisque désormais seul le seigneur peut relever le vassal des engagements souscrits par le serment. Seules quelques *convenientiae* prévoient deux serments parallèles entre les partenaires de l'accord ; ainsi celle conclue entre les deux comtes de Pallars Ramon IV et Artau Ier (9 décembre 1072, *A.C.A.*, perg. Ramon Berenguer Ier, 449). Encore conviendrait-il d'y regarder de plus près : deux serments portant chacun sur un objet propre ne sont pas l'équivalent d'un serment réciproque.

2. Nous pensons bien entendu au texte classique de Galbert de Bruges qui décompose les deux gestes de l'entrée en vassalité, et surtout au commentaire très formaliste qu'en donna naguère F.-L. Ganshof, pour qui l'hommage ou *immixtio manuum* constitue à lui seul le *nexus iuris* de la relation bilatérale.

3. *Non defixire de tuo hominiatico ne not defidare ne not aquintare* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 55), *non me tollam de hominatico neque de fidelitate iamdicti senioris mei* (*ibid.*, 97). Le premier est un serment prêté par le comte de Cerdagne Ramon Guifred, le second un serment du comte Guillem de Besalu. La documentation atteste également un serment prêté par les habitants de Gérone au comte Ramon Berenguer Ier : *non dezebre Reimundum iam dictum de ipso hominiatico de ipsis hominibus de Gerunda...* (*ibid.*, 204) ; c'est la comtesse Ermessende qui s'engage vis-à-vis de son fils au nom des habitants du comté de Gérone, qu'elle tient en douaire.

4. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 195.

5. *LFM*, 546 (1068-1095), 642 (1095-1109), 547 (1109-1117), 548 (1117-1131).

6. *LFM*, 753 et 756 (serments prêtés au comte de Roussillon et à son fils), 869 (hommage prêté à Ramon Berenguer IV par les habitants de Melgueil, 1172 ?).

surprend d'autant plus que Pierre Bonnassie a constaté que la première mention attestée d'*hominiaticum* est catalane[1] et se rapporte au serment prêté par Ermengol II d'Urgell à Berenguer Ramon de Barcelone, entre 1018 et 1026. Doit-on en conclure que le mot est rare parce que l'institution est elle-même peu développée ? L'hypothèse semble confirmée par le fait que, en dehors des occurrences rarissimes du substantif *hominiaticum*, une trentaine de serments (vingt-sept exactement sur les soixante-trois du fonds de Ramon Berenguer Ier) font une allusion explicite au rite de la recommandation par les mains, immédiatement après l'engagement liminaire de fidélité.

> sicut homo debet esse fidelis ad seniorem suum cui manibus se commendat[2].
> quomodo homo debet essere a suo seniore a qui se comanna[3].
> sicut homo debet esse ad suos meliores seniores quibus manibus se comendat[4].

Parfois, l'allusion à l'hommage s'inscrit dans une anticipation de la situation qui prévaudra à la mort du comte ; le fidèle s'engage à se recommander à l'héritier de l'honneur :

> manibus meis ad filium tuum ad quem tu dimiseris Barchinonam me comendare[5].

Comment expliquer cet apparent déficit d'hommage ? Lorsqu'il est attesté, l'hommage vient s'ajouter au serment ; il ne lui est pas antérieur et apparaît donc moins fondamental dans la formation du lien vassalique. C'est toujours au nom du seul serment que le fidèle est appelé à remplir ses engagements. L'hommage semble relever d'une autre procédure : nous n'avons rencontré qu'un seul exemple de coordination entre hommage et serment[6]. Nous avions naguère imaginé que l'hommage, rite de dédition et d'adoption respectueux de l'égalité, pouvait ne concerner qu'une catégorie, minoritaire, des fidèles du comte, ceux que les vicissitudes de la coujoncture politique contraignaient à se déclarer vassaux du comte, mais qui appartenaient de fait au même niveau social, au même rang dans la hiérarchie nobiliaire ; dans la longue litanie des jureurs ne devait-on pas isoler les autres comtes, cousins du seigneur, appartenant comme lui à la dynastie issue de Guifred ? Les premiers serments, mais aussi les premiers hommages attestés

1. *LFM*, 158.
2. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 13, 58, 61, 91, 117, 122, 160, 192.
3. *Ibid.*, 176, 177, 178 (var.), 180 (var.), 181 (var.), 182.
4. *Ibid.*, 89, 92, 101. On trouve aussi : *sicut homo debet esse ad suum bonum seniorem cui manibus se comendat* (*ibid.*, 156, 196), *sicut homo debet esse suis bonis senioribus* (*ibid.*, 134).
5. *Ibid.*, 51, 174. Dans ce cas, toute une casuistique est prise en considération. On trouve aussi *manibus me comanare* (*ibid.*, 67, 71, 78, 193, 195), *me chomandare* (*ibid.*, 68).
6. *Similiter len fare de homenatico et sacramentis* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 195). Alors que les liens entre *sacramentum* et *convenientia* d'une part, *sacramentum et potestas* d'autre part sont régulièrement soulignés.

concernent les comtes d'Urgell et Cerdagne, ceux de Besalu et Empuriès [1], mais aussi les vicomtes qui insistent dans leur déclaration d'état-civil sur leur lien de parenté avec la famille comtale. L'hommage s'imposerait comme un rituel de paix et de soumission préservant une certaine forme de complicité entre les partenaires ; seule une étude prosopographique attentive permettrait d'établir quels sont ceux qui sont autorisés ou invités à l'hommage. Il est cependant peu vraisemblable qu'une telle base de discrimination soit pertinente ; il est possible en revanche qu'en exigeant l'inscription de l'hommage dans le récit de leur entrée en fidélité, certains nobles aient souhaité se dissocier de la masse des fidèles qui prêtent serment « à la chaîne », peut-être même en l'absence du seigneur, du moins sans asseoir leur fidélité dans un rituel d'accueil et d'acceptation personnalisé. La formule rencontrée *cui manibus se commendat* suggérerait alors que la recommandation est sinon antérieure, du moins contemporaine de la prestation de serment ; mais elle confirme que, dans l'esprit des contemporains, le serment est plus important que l'hommage ; entre les deux gestes intervient une conjonction tout au plus synchronique ; c'est bien le serment qui fonde à perpétuité les obligations du vassal, puisqu'il anticipe et conditionne l'hommage prêté aux futurs détenteurs de l'honneur comtal ; le serment englobe l'hommage qui n'est plus qu'un rite d'accompagnement de la fidélité, un geste destiné à rendre visible le transfert du serment, donc la permanence de la fidélité par-delà les personnes successives qui la reçoivent.

Il est possible et même probable qu'aux yeux des spectateurs ou des scribes chargés de rapporter l'action, les différents rites accompagnant l'entrée en fidélité finissent par se confondre dans une gestualité dont les diverses étapes interfèrent. Ayant prêté au comte barcelonais un serment inscrit dans la phraséologie la plus traditionnelle, Guillem de Besalu s'engage pour le reste de son existence à ne pas s'écarter de l'hommage [2]. Plus généralement, l'évocation du renouvellement de la fidélité favorise un jeu de mains passablement désordonné

> Ad filium suum cui Barchinonam laxaverit manibus ad ipsum me commanare et ipsum honorem comitalem que ad ipsum diem habuero per sua manu la prenre et talem sacramentum len iurare qualem ad Reimundum et ad Elisabeth iam dictus hodie iuro [3]...
>
> per manus de Berengario filio iamdicto Remundi et Elisabeth la prenre et manibus meis me ad illum comanare et talem sacramentum len tenre e len atendre qualem [4]...

1. Parmi les seuls serments prêtés à Ramon Berenguer Ier, relevons ceux des comtes Ramon (nº 55) et Guillem Ramon (nº 123) de Cerdagne, d'Ermengol d'Urgell (nº 86), de Guillem de Besalu (nº 197), ainsi que ceux de plusieurs comtesses.

2. Il coordonne en fait fidélité et hommage : *Et ego Guilelmus prescriptus dum vixero non me tollam de hominatico neque de fidelitate iamdicta senioris mei Remundi* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 197).

3. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 67 et 71. L'expression peut être encore plus concentrée : *ad illum en tendre et manibus ad illum me n comannare et per sua manu hoc totum prendre et talem sacramentum le n iurare manibus supra altare sacratum, qualem hodie iuro ad R. suprascriptum* (*ibid.*, 193).

4. *Ibid.*, 78.

> ego Ermesindis manibus meis ad filium tuum ad quem tu dimiseris Barchinonam me comendare aut si filium non habueris, ad ipsum ad quem tu Barchinonam dimiseris similiter o fare et ipsum honorem quod per te iamdictum Remundum teneo per suam manum lo prendre et tale sacramentum illi iurabo quale ad te iuratum habeo [1].
> et manibus ad illos m en comanare et per sua manu o prenre et tales fidancias et sacramentos le n fare, quales alii sui homines iuraverint de sua honore et castellos [2].
> et manibus ad illum vel ad illos me n comanare, et per sua manu vel per lor ma o prenre, et tale sacramentum le n iurare o lor en iurare in suo vel illorum nomine super altare sacrum manibus [3].
> manibus meis per suam manum predicta omnia accipiam, et tale sacramentum ei iurabo quale hodie iuro tibi manu mea super altare sacratum et reliquias sanctorum [4].

La coordination terminologique de l'hommage et de la fidélité, rarissime, apparaît dans le texte du serment prêté à Ramon Berenguer Ier par le comte Guillem de Besalu :

> et ego Guillelmus prescriptus dum vixero non me tollam de hominatico neque de fidelitate iamdicta senioris mei Remundi [5].

Certaines *convenientiae* en revanche n'omettent pas de rappeler cette double forme de l'engagement vassalique :

> quod Ermengaudus supradictus comes faciat diffidare Raimundum comitem de Cerdania ad Guillelmum episcopum de Urgello de hominiatico et de sacramento [6]...
> iterum convenit predictus Ricardus ad iamdictos [comitem et] comitissam ut stet in illorum hominatico et in illorum fidelitate, et ut iuret ei fidelitatem [7].

Saisie du fief, recommandation, serment sur les reliques. Je prends, je me donne, je m'engage. Trois gestes manuels qui se superposent dans une représentation accélérée de l'entrée en fidélité. Le serment prêté librement en présence de Dieu fonde la fidélité et suffit à nourrir la société vassalique, ainsi qu'en témoigne le rappel lancinant *per nomen et in nomine de isto sacramento*. Mais le partenariat qui est le fruit de cette fidélité assure la promotion d'une représentation bilatérale de l'engagement, celle de l'hommage. Le terme de cette évolution est marqué par les miniatures du *Liber feudorum Maior*, où les serments de fidélité sont « convertis » en hommages. Certes, la représentation figurée du serment est rarissime, et

1. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 174.
2. *LFM*, 556 (1050-1068). Quelques lignes plus loin, le jureur, Bernardus Dalmatius, ajoute : *similiter lo n fare de hominatico et sacramentis, sicut iuro quod faciam post mortem suam.*
3. *LFM*, 596 (1050-1068).
4. *Ibid.*, 622 (septembre 1188).
5. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 197.
6. *Marca hispanica*, append. 235 (circa 1050).
7. LFM, 171 (février 1058).

la broderie de Bayeux ne nous offre que celle d'un faux serment, celui du parjure Harold. Mais il n'en reste pas moins que toutes les miniatures illustrant le manuscrit, quel qu'en soit le thème (donation, investiture de fief, publication jurée d'un testament), représentent un geste, amorcé ou accompli, d'*immixtio manuum*. À commencer par les serments de fidélité. Une des plus belles et des plus grandes enluminures accompagne le serment de fidélité prêté par l'évêque saint Ermengol d'Urgell à Guifred de Cerdagne [1]. Or le texte du serment ne fait aucune allusion au moindre geste des mains [2]. On ne saurait bien entendu conclure à l'idée d'une certaine laïcisation du contenu de la fidélité, mais plutôt à la nécessité d'une présentation plus juridique, plus politique de l'engagement pris par le fidèle ; le serment incarne une relation d'exclusive et de transcendance ; sa portée est eschatologique ; l'hommage, quelles que soient les confusions et dérives accompagnant la représentation de *l'immixtio manuum*, donne l'image, sinon d'un contrat ou d'un échange, du moins d'un partenariat ; il construit un segment de société ; il contribue à l'édification d'un ordre temporel.

Aussi contraignant soit-il pour le jureur qui se rend à la merci de son seigneur *in nomine de isto sacramento*, le serment de fidélité n'est pas seulement la traduction ritualisée d'une relation inégale entre deux partenaires ; il constitue la pierre angulaire d'une société politique ; il étaie une stratégie du pouvoir. Pierre Bonnassie a montré comment, dans la Catalogne du XIe siècle, le serment envahit tout le champ des relations politiques et sociales. C'est sur la base du serment que le comte de Barcelone parvient à reconstituer son autorité au terme de la crise des premières décennies du siècle [3]. Il n'est pas question de reprendre un récit qui emporte une adhésion immédiate, mais de rappeler comment, par sa diversité même, le serment constitue un instrument de pouvoir. À côté du cas général représenté par le serment individuel, qui est l'expression même de la soumission ou de la reddition, nous rencontrons quelques exemples de serments collectifs prêtés par une série de jureurs dont la liste figure au bas du document, ainsi que de rares serments croisés destinés à mettre un terme à une lutte indécise, les deux adversaires se neutralisant mutuellement [4]. Mais le cas le plus remarquable est celui des serments emboîtés, ceux où le fidèle s'engage non seulement à prêter à nouveau serment dans certaines

1. *Liber feudorum Cerritaniae* fol. act. 9d. (reprod. *LFM*, vol. II, planche VII).

2. *LFM*, 583 (1010-1035). Le texte est celui d'un banal serment général de fidélité : *Iuro ego Ermengaudus episcopus [...] de ista hora in antea no t decebrei Guifredum, comitem ... per directam fidem sine engan, sicut homo debet esse ad suum seniorem*. Il est d'ailleurs remarquable que ce soit l'évêque Ermengol qui accueille et enserre dans ses propres mains celles du comte de Cerdagne.

3. Bonnassie P., *La Catalogne...*, *op. cit.*, t. II, p. 647-680.

4. Il ne semble pas qu'un exemple de ce type de serments soit parvenu jusqu'à nous, mais ils sont prévus dans certaines *convenientiae*, en particulier celle conclue le 9 décembre 1072 entre les deux comtes de Pallars Ramon IV de Pallars jussà et Artau de Pallars sobirà ; le contenu de l'accord, extrêmement riche et complexe, semble placer les deux adversaires sur un pied d'égalité, puisqu'il prévoit une prestation mutuelle de serments, portant il est vrai chacun sur un objet distinct (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 449). En fait, outre la connaissance des épisodes antérieurs, le contenu même de la fidélité promise permet de voir qui tire le bénéfice principal de la cessation des hostilités.

circonstances [1], mais surtout à faire prêter serment par d'autres, en l'occurrence les propres vassaux ou les *castellani* à qui il confie la garde des châteaux dont le seigneur lui cède *la potestas* ; le serment non seulement anticipe l'avenir, mais il prolifère en capturant toute une série de fidélités ; son apparente bilatéralité verticale se mue en réseau horizontal. Engageant d'autres personnes que le jureur, les serments balisent un territoire de pouvoir. Après avoir juré sa fidélité au couple comtal, Ricardus Altimir s'engage au nom des *castellani* qu'il installera dans le château de Tarrega :

> Et ego predictus Ricardus ipsos castellanos quos misero in predicto castro Tarrega vel ipsum fecero per vestrum consilium et iurabit aut iurabunt uobis fidelitatem ad vestram voluntatem [2].

Quant à Mir, vicomte d'Urgell, au moment de transférer sa fidélité au comte barcelonais, il fait du serment de ses châtelains une priorité :

> Et ego Miro suprascriptus de ista hora in antea no metre ne dure in iam dictum kastrum vel kastellos in ipsas fortedas, qui ibi sunt aud erunt, kastellanum vel kastellanos, kastellana vel kastellanas, que iurar no li faza ad R.. suprascriptum manibus supra sacratum, se vidente et audiente, sine suo engan, infra ipsos primos triginta dies, postquam ego ei eum donabo vel comandabo, talem sacramentum iurar I en fare sicut iste, qui hodie eum tenet, habet iuratum [3].

Réciproquement, de nombreux serments incluent une clause de réserve ; des engagements nés de la fidélité jurée à Ramon Berenguer, certains jureurs excluent ceux qu'ils ont envers leur propre seigneur, tel comte nommément désigné ou, plus insolite, envers leurs propres hommes :

> contra cunctos homines aut hominem, feminas vel feminam, ... exceptus comites Poncio de Impuritano scilicet et Gaufredum de Rosilione [4].
> excepto solo bisullunense comite seniori meo [5].

1. Nous pensons à la promesse, habituelle, de transfert du serment en faveur de celui à qui le seigneur aura transmis son honneur avant de mourir. Et d'abord son fils : *ad ipsum filium cui iamdictus Raimundus dimiserit ipsam civitatem de Barchinona tale sacramentum len iurare e len tenre qualem ad iamdictum Raimundum et ad iamdictam Elisabeth iurad lurene* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer I^er^, 69). En l'occurrence, prêter serment, c'est d'abord porter sa fidélité : *unde fidelitatem debeo illi portare...*(*Ibid*, 174).

2. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer I^er^, 94. La *convenientia* conclue entre Ricardus et Ramon Berenguer prévoyait explicitement cette clause : *et castellani, quos predictus Ricardus miserit in iam dicto castro, sint homines de ipso comite et comitissa, et iurent ad eos hoc quod predictus Ricardus iuraverit eis de iam dicto castro...* (*LFM*, 171-5 février 1058)

3. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer I^er^, 193.

4. *Ibid*, 132.

5. *Ibid.*, 72. Il peut en revanche être nécessaire de souligner que la fidélité promise au comte barcelonais n'autorise aucune réserve. Ainsi le vicomte Bernardus : *exceptus Reimundam suprascriptum alterum seniorem non abedo nec tenebo et non faciam...* (*ibid.*, 194).

> et ego Guilelmus supra scriptus seniores alios no fare et de los quos habeo no retenre [1].

Expression paradigmatique d'une relation bilatérale et reconnaissance d'une suprématie sociale, le serment devient la mesure du rayonnement d'un pouvoir ; enraciné dans la durée, projeté dans un avenir indéfini, il constitue la charpente d'une société féodale [2]. Aux antipodes de l'harmonieuse pyramide fondée sur une rigoureuse hiérarchie d'hommages, il organise un réseau de relations segmentées convergeant entre les mains du comte. Il est remarquable qu'un grand nombre de serments, en particulier les plus anciens, concernent des partenaires qui, au niveau des représentations sociales, apparaissent comme des égaux : ainsi, les serments prêtés par un comte à un autre comte : d'abord ceux que rassemble en faisceau le comte barcelonais [3], mais aussi ceux que le comte d'Urgell prête à son « cousin » de Cerdagne [4]. Le serment est à cet égard l'expression institutionnelle d'un rapport de forces ; s'il inaugure un ordre nouveau, il s'inscrit lui-même dans le cours d'un processus dont il scelle le dénouement. Il apparaît comme la conclusion ritualisée d'un accord négocié ou *convenientia*, dont la documentation catalane nous a transmis de nombreux exemplaires. Plusieurs serments contemporains de Ramon Berenguer Ier font une allusion explicite à la *convenientia* qui est à leur origine :

> si tu atenderis mihi ipsam convenientiam que est facta inter me et te [5]...,
> simili modo atendam predictam convenienciam illi filio vel filiis cui vel quibus predictus comes dimiserit ipsum honorem...tali modo sicut scriptum est in conveniencia que est scripta inter nos et vos [6]...,
> quod si Poncius Ugonis comes impuritanensis dominus meus frangeret nobis placitum sicut scriptum est in ipsa conveniencia [7]...,
> et ipsas convenienciasque tibi convenio, fideliter mente les te tenre et les te atendre [8]..., sicut scriptum est in ipsa convenientia que inter nos est facta [9]...

1. *Ibid.*, 82. La formule de réserve est introduite par *excepto* (*excepto Raimundi Bermundi senioris mei*, *ibid.*, 118) ou *salvo* (*ipso adiutorio suprascripto sine engan lo fare... salvam fidelitatem Ermesindem comitissa...*, *ibid.*, 83).

2. Nous avons montré comment le serment de fidélité, à travers la promesse de remise de la *potestas* sur un château, avait entraîné la disparition de l'alleu. M. Zimmermann, « Et je t'empouvoirerai... », *art.cit.*, *supra*.

3. *Iuro ego Guilielmus Raimundi fikius Adale comitisse de Cerritania vobis domno Raimundo comiti barchinonensis seniori meo quia ab ac hora et deincebs fidelis vobis ero...* (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 115), *Iuro ego Guilelmus Raimundi comes cerritanensis filius qui sum Adala comitisse ad te Raimundum comitem barchinonensem... quia de ista hora in antea vel deincebs fidelis ero ad te (ibid.*, 123).

4. Tel le serment prêté vers 1064 à Ramon de Cerdagne par Ermengol d'Urgell (*Marca hispanica*, append., 259).

5. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 55.

6. *Ibid.*, 137.

7. *Ibid.*, 148.

8. *Ibid.*, 191.

9. *Ibid.*, 204.

L'ancrage de la fidélité dans une *convenientia* préalable est fréquemment rappelé dans les serments du XIIe siècle, plus explicites et entièrement rédigés en latin :

> adiutor ero tibi sicut reson at in scripture convenientia quam ego tibi feci atque firmavi [1],
> fidelis adiutor in prenominato termino conveniencie [2]...

Dans un cas, le serment fait intervenir un troisième partenaire :

> si Artallus comes palearensis senior meus non atenderit et non tenuerit integriter omnes illas convenientias quas habet convengudas ad vos [3]...

Quelques serments soulignent le lien de complémentarité existant entre *convenientia* et serment :

> Item iuro vobis quod simili modo attendero et tenuero predictam convenienciam et sacramentum....et fecero et attendero ei totam supradictam convenienciam et sacramentum quam vobis facio.... simili modo attendero supradictam convenienciam et sacramentum [4]...
> sicut in hoc sacramentale et in conveniencia que facta est inter me et te [5]...

Dans d'autres serments qui ignorent le mot *convenientia*, le texte évoque les *scripturae* et les *auctoritates* qui fondent les obligations du fidèle [6]. Réciproquement, plusieurs textes de *convenientiae* inscrivent parmi les clauses de l'accord l'obligation pour l'une des deux parties de prêter serment à l'autre :

> et convenit ei ut sit fidelis ejus et amicus per fidem sine malo ingenio et quod adjuvet eum [7].

La *convenientia* peut même déjà inscrire le serment que le fidèle s'engage à exiger de ses châtelains [8].

Mais le texte de la *convenientia* peut aussi faire référence à un serment antérieur :

1. *LFM*, 702 (29 mai 1124).
2. *Ibid.*, 521 (13 octobre 1122).
3. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 139.
4. *Ibid.*, 89. Le contenu du serment s'étend à une promesse de potestas sur les châteaux de Gurb et Salent : *Iuro vobis... convenienciam et sacramentum et dedero potestatem de predictis castris Gurb et Salent.*
5. *LFM, 599* (1068-1095).
6. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 159. Un exemple particulièrement clair se trouve dans l'appendice de la *Marca hispanica* ; *il s'agit* du serment prété en 1107 par le comte Bernat de Besalu (*Bernardus Dei gratia Bisullunensium comes*) à Ramon Berenguer III : *Juro tibi quod ipsum donum quod tibi feci de honore meo fideliter tenebo et attendam tibi per fidem sine tuo engan sicut in scriptura continetur quam de praefato honore fieri jussi et propria manu firmavi et firmatum in potestatem tuam tradidi* ; (*Marca hispanica*, append. 339, 10 octobre 1107).
7. *Marca hispanica*, append. 390 (1136).
8. *Conveniunt eciam iam dictus Alamagnus et uxor eius iam dicta ad predictum comitem ut predictum castrum affident per sacramentum ad Guilielmum Seniofredum et ad Berengarium Seniofredum, ambo fratres* (*LFM*, 278-5 novembre 1053).

> convenit predictus Gerallus iamdictis comiti et comitisse ut optime teneat et attendat ad eos... ipsam fidelitatem et sacramentum sicut est scriptum in ipsos sacramentales quos predictus Gerallus iaravit ad eos [1].

Auquel cas le contenu du serment déterminerait au moins en partie les clauses de l'accord ; la fidélité vassalique s'inscrit dans un réseau complexe d'accords et de serments. Le texte cité se poursuit d'ailleurs dans la confusion :

> si vero predictus Gerallus non tenuerit et non attenderit predictis comiti et comitisse iam dictam convenienciam et prescriptos sacramentos vel fidelitates... per nomen aut in nomine de ista conveniencia vel de predictis sacramentis [2].

La documentation catalane nous a transmis des actes d'interprétation difficile, témoignant d'une élaboration énigmatique ; tel ce serment prêté par la comtesse Ermessende en 1023 à son fils Ramon Berenguer Ier ; il commence sous la forme d'une charte de constitution de gage, destinée à sceller la paix que la comtesse a jurée. Puis Ermessende s'engage à tenir le serment tel qu'il a été écrit... mais où ? S'agit-il du simple renouvellement d'un serment ou du serment scellant une nouvelle négociation [3] ?

Le texte de la *convenientia* peut annoncer le serment à venir ; il l'inclut par anticipation dans les clauses de l'accord ; de son côté, le serment peut s'appuyer sur la *convenientia* et néglige de rappeler le contenu d'une fidélité qui a fait l'objet d'un accord écrit ; il arrive aussi que le serment précède la *convenientia* et que celle-ci se justifie par la seule nécessité de renouveler le serment ou d'en modifier le contenu. Il est clair que les deux opérations sont étroitement imbriquées, dialectiquement nouées dans le cours d'un processus continu. À plusieurs reprises, le manuscrit du *Liber feudorum Maior* copie à la suite l'un de l'autre le texte d'une *convenientia* et celui d'un serment ; ainsi, la *convenientia* conclue le 12 juillet 1066 entre Ramon Berenguer Ier et Guilielmus Bernardi de Cheralt au sujet des châteaux de Gurb et Salent [4], et le serment, non daté, prêté par Guilielmus Bernardi au comte barcelonais [5]. À défaut de l'exprimer clairement, l'iconographie suggère une telle continuité. Parmi les miniatures décorant le manuscrit du *Liber feudorum Maior*,

1. *Ibid.*, 288 (1er octobre 1062).
2. La même confusion apparaît dans le serment prêté en 1140 par Ramon Berenguer Ier à l'église Sainte Eulalie d'Elne : *Praefatam autem convenientiam et fidelitatem facio ego prefatus Raimundus comes... ita tamen ut propter supradictam convenientiam non pereant fidelitates et sacramenta quae antecessores mei [...] fecerunt antecessoribus tuis et sanctae Elenensi Ecclesiae (Marca hispanica*, append., 398).
3. *Ego Ermessendis comitissa.. mitto tibi pignus ut ego de isto die in antea bene tibi teneam et attendam ipsam finem et pacem quam tibi juravi. Et ego Ermesendis praefata sic tenrè et attenrè a te Berengarium comitem supradictum ipsum sacramentum quomodo scriptum est ipsum sacramentum et exinde no t'en forçaré...* (*Marca hispanica*, append., 196-1023). Le texte, daté, se définit lui-même comme une convenientia (*Acta pacta vel convenientia V. idus octobris anno XXVI.* regnante *Roberto rege*), mais il incorpore d'importants membres de phrase en style direct et en langue vernaculaire !
4. *LFM*, 423.
5. *Ibid.*, 424.

on trouve, au milieu de nombreuses scènes d'hommage censées illustrer des prestations de serment, une illustration de *convenientia*, celle conclue le 12 mars 1091 entre l'évêque Folch d'Urgell et le comte de Cerdagne Guillem Ramon au sujet du château de Cardona (*L.F.M.*, 219 - Ms. *Liber feudorum Cerritaniae*, fol.act. 6d). Un clerc, revêtu de l'étole et d'une chasuble, debout entre les deux protagonistes, présente un parchemin ; l'évêque tend les mains au-dessus du document et le comte, tenant les siennes levées, s'apprête à l'imiter ; on peut en déduire que l'acquiescement donné à l'accord s'exprime par le toucher du parchemin. Un épisode supplémentaire du jeu de mains caractérisant l'expression de la fidélité...

Dans la perspective qui est la nôtre, il est souhaitable de dépasser le simple constat et de réfléchir sur la nature de cette conjonction entre *convenientia* et serment ; le serment relève-t-il seulement du rite ? est-il la traduction liturgique et juridique d'un accord bilatéral ? assure-t-il à une négociation privée l'efficacité d'un engagement public pris devant Dieu et les hommes ? La paire existe-t-elle toujours ? Etant donné que les deux catégories de documents nous sont parvenues dans des séries et selon des voies différentes, que la plupart des serments ne sont pas accompagnés de *convenientine*, et que celles-ci ne sont pas systématiquement prolongées par des serments, il est difficile de répondre à la question. Pierre Bonnassie estime pour sa part qu'une *convenientia* ne précède pas toujours un serment ; les serments les plus généraux, les plus brefs aussi ne semblent pas exiger la rédaction d'un accord préalable ; une simple formule suffit à encadrer la prestation de serments répétitifs. Dans de très nombreux cas cependant, les deux documents coexistent, parfois retranscrits ensemble dans un cartulaire. Le *Liber feudorum Maior* a recueilli une dizaine de *convenientiae* et serments mettant en présence les mêmes partenaires et portant sur le même objet (si tant est que celui-ci soit précisé dans le serment). Le phénomène est suffisamment fréquent pour mériter notre attention. Quelle relation unit le serment à la *convenientia* correspondante ?

Chronologiquement d'abord. Malgré l'absence générale de datation des serments, nous pouvons sans risque conclure à leur contemporanéité, sinon à leur simultanéité. Lorsqu'au XII^e^ siècle les serments prennent la forme de documents notariés, ils sont datés du même jour que la *convenientia*[1]. Un siècle plus tôt, une situation analogue est clairement attestée. La longue convention, elle-même non datée, conclue entre Ermengol d'Urgell et Berenguer Ramon de Barcelone, place l'hommage et la fidélité du premier au cœur de l'accord ; l'exigence apparaît dès le début du texte, dont la suite n'est qu'une glose minutieuse des termes *comendatus* et *fidelitas.*

> Hec est conveniencia que facta est inter Ermengaudum et Berengarium, utrosque comites, ut sit Ermengaudus prescriptus homo comendatus manibus propriis

1. Le *Liber feudorum Maior* fournit maints exemples du phénomène.

> Berengario suprascripto, et iuret illi fidelitatem et adiutorium super cunctos homines aut feminas, hominem aut feminam [1].

Dans sa longueur même, le texte de la *convenientia* aurait pour unique objet de préciser les engagements pris au moyen du serment. L'identité apparente entre les deux documents est d'autant plus frappante dans le cas présent qu'à la différence de *convenientiae* plus tardives, celle-ci prévoit une prestation mutuelle de serment par les deux partenaires. Au serment initial d' Ermengol dont les obligations sont précisées répond celui de Berenguer Ramon : Et *Berengarius supradictus iuret ad iamdictum Ermengaudum suam vitam et sua membra et suum comitatum de Orgello....* Obligations différentes certes, mais serment réciproque ; la *convenientia* serait le document diplomatique accompagnant et justifiant la cérémonie du serment [2]. Un même objet, mais deux actes. Deux actes organiquement et chronologiquement liés. Le serment est la mise en scène de la *convenientia.* Lorsqu'avec le règne de Ramon Berenguer Ier, le serment n'est plus prêté que par un seul des partenaires de l'accord, le lien d'homologie entre les deux actes n'est pas rompu pour autant ; le serment reste tributaire de la convention, d'une convention amputée d'une partie de son objet, celle qui concerne les obligations du seigneur. Entre convention et serment n'existerait qu'une différence de perspective.

Une telle conclusion reviendrait à minimiser, à nier même la spécificité quelque peu paradoxale du serment écrit. Liturgie écrite véhiculant une énonciation orale, il s'impose comme l'expression d'une libre décision, la révélation d'une dépendance unilatérale. La poursuite de l'enquête permettra de cerner les aléas de la relation entre serment et *convenientia.*

Quantitativement d'abord. La documentation parvenue jusqu'à nous autorise-t-elle à imaginer l'existence nécessaire d'une paire ou d'un couple *convenientia / serment* ? Pour les serments les plus généraux, ceux qui se limitent à une déclaration générique de fidélité à une promesse de silence, quel serait l'intérêt de négocier un accord dont le contenu, une déclaration unilatérale de fidélité et d'aide, serait rien moins que « convenu » ? On peut certes imaginer l'existence de formulaires où la seule inscription des noms des partenaires équivaudrait à une déclaration de reddition. Mais les serments écrits, nous l'avons vu, suffisent largement à cet office. Les serments de fidélité généraux, ceux qui appartiennent à ce que nous avons caractérisé comme les catégories un et quatre ne sont pas tributaires de *convenientiae* préalables. Et les autres ? Dans le *Liber feudorum Maior*, le nombre des *convenientiae* retranscrites est toujours nettement inférieur à celui des serments : respectivement 73 et 162 pour le XIe siècle, 56 et 177 pour le XIIe siècle ; pour le seul comté

1. *LFM*, 157 (1018-1026). Le texte du serment correspondant (*LFM*, 158) n'est pas reproduit dans l'édition de F. Miquel Rosell.

2. La *convenientia* non seulement prévoit un serment mutuel, mais elle place la recommandation sur le même plan que la fidélité, elle lui est même antérieure si on suit l'énonciation du texte... Nous en sommes encore à un stade primitif de la « politique du serment », telle que Ramon Berenguer Ier la mettra en œuvre comme instrument d'une reconquête du pouvoir.

de Barcelone, nous comptons 67 *convenientiae* (31 et 36) pour 190 serments (85 et 105) ; les 85 serments du comté de Cerdagne ne correspondent à aucune convention, alors que le comté de Pallars n'est représenté que par 10 serments pour 37 *convenientiae*. Dans une dizaine de cas seulement, le cartulaire restitue à la fois le texte de l'accord et celui du serment correspondant, ou plutôt des serments correspondants puisqu'à une convention unique (portant sur des objets multiples) correspondent plusieurs serments. Ainsi la *convenientia* conclue en juillet 1059 entre Ramon Berenguer Ier et Mir Géribert prévoit la remise au second de divers châteaux qui avaient été le foyer de la rébellion aristocratique [1] ; dans les heures qui suivent, Mir Géribert prête serment au comte successivement pour le château d'Olerdola et celui d'Aramprunya [2]. Le cartulaire se présente comme un livre d'histoire : moins inventaire de titres de propriété que mémorial de la fidélité vassalique et *descriptio* du pouvoir comtal. Le regroupement des conventions et serments portant sur le même objet permet de reconstituer l'implantation du pouvoir comtal sur un château ; au cœur du dossier, la *convenientia* institue les droits du comte sur le château ; après quoi les serments successifs suivent la dévolution du château, toujours respectueuse de la suprématie comtale [3]. On s'explique facilement que le nombre des *convenientiae* et celui des serments diffèrent sensiblement. Celui des serments est largement excédentaire, ce que suffit à expliquer la nature des deux séries de documents. La *convenientia* est un acte de portée juridique, un accord entre partenaires organisant l'avenir de leurs relations ; elle est toujours rédigée sous la forme d'une notice, à la troisième personne du singulier du prétérit ; même si la *convenientia* reste actuelle (*haec est convenientia*), il n'est pas certain que lui soit attachée une valeur probatoire ; à cet égard, construire l'histoire d'une société sur la seule étude des *convenientiae* pourrait s'avérer illusoire dans la mesure où une *convenientia* non suivie de serment n'est qu'un accord non suivi d'effet ; la prestation des serments en revanche reste soumise aux vicissitudes de la conjoncture individuelle et collective ; elle traduit la réalité d'une situation politique.

Qualitativement et spirituellement aussi, *convenientiae* et serments peuvent difficilement être mis en parallèle. Même s'ils portent sur le même objet, un réel décalage existe entre les deux types de documents. La *convenientia* s'inscrit dans une stricte temporalité ; elle porte sur un objet et cerne une casuistique anticipatrice ; l'objet est défini avec précision, nommé, décrit, tels les articles d'un traité ;

1. *LFM*, 296.
2. *Ibid.*, 297 et 298.
3. On peut par exemple reconstituer l'implantation du pouvoir comtal sur le château de Fornells. Le 3 mai 1048 (*LFM*, 431), le testament juré de Bernardus Ermengaudi cède le château à Ramon Berenguer Ier ; le 6 février 1049 (*LFM*, 432), Ugo Guillelmi, sa femme Adalgardis (qui est la sœur du défunt Benardus Ermengaudi) et ses fils renoncent à leurs droits sur le même château ; le lendemain 7 février (*LFM*, 433), une *convenientia* entre Ramon Berenguer Ier et Ugo Guillelmi prévoit la remise du château en commendise à Ugo, avec promesse de le rendre à toute demande du comte ; quelques années plus tard, un certain Raimundus, fils de Ledgarde (Adalgardis) prête serment tour à tour à Ramon Berenguer et à la comtesse Almodis pour le même château (*LFM*, 434 et 435).

dans le texte de la *convenientia*, *l'allusion au* serment *à* venir *apparaît* de manière incidente, comme la conclusion nécessaire de l'accord, comme le paraphe mis au bas d'un traité. Le serment met en avant les personnes ; il privilégie le caractère éthique et ontologique d'une fidélité, dont l'évocation nourrit une terminologie redondante ; les engagements concrets ne sont qu'une modalité particulière de cette fidélité, et l'objet particulier négocié dans la *convenientia* constitue au mieux un espace d'expérimentation.

Mais la relation entre serment et *convenientia* ne saurait se réduire à des critères de lisibilité ou de priorité terminologique. Le contenu explicite des deux documents et, ce qui en est la conséquence immédiate, leur dimension respective, doivent être pris en considération. Le serment écrit, s'il concerne les mêmes protagonistes que la *convenientia*, manifeste vis-à-vis d'elle une large autonomie ; il peut réduire, modifier, voire dénaturer le contenu de la première.

Il est rarissime que le serment reprenne l'intégralité des engagements prévus dans la convention. Leur nature respective refuse aux deux documents des dimensions analogues. La *convenientia*, contrat bâti sur le mode de l'énumération, de l'inventaire et de la casuistique, autorise des développements considérables [1]. Les plus longs serments ne dépassent pas 65 à 75 lignes de l'édition du *Liber feudorum*. Lorsque nous pouvons comparer un serment et la *convenientia* qui est à son origine, nous constatons que le « déchet » est au minimum d'un tiers et atteint fréquemment les deux tiers [2]. À la limite, le texte de la *convenientia*, outre toute référence à une éventuelle contrepartie seigneuriale, apparaît dans le serment expurgé de toute la casuistique qui lui était propre et se trouve réduit à ce qui est sans doute un formulaire. L'entreprise d'élimination est rarement aussi poussée, mais le serment a toujours un effet réducteur ; là où la convention décrit avec minutie les diverses situations, détaille la géographie du patrimoine comtal, anticipe les problèmes de succession, le serment se contente souvent d'une affirmation générale de fidélité envers la personne du comte et un patrimoine décrit à travers une typologie stéréotypée. L'affirmation solennelle de la fidélité est certes essentielle, mais le contenu quintessencié du serment arrive à modifier les clauses de la *convenientia* et à travestir — ou à rectifier — le rapport de forces où elle s'inscrivait. Dans le cours d'une procédure reposant sur le libre engagement du fidèle, le vassal parvient à introduire dans un accord trop contraignant une clause restrictive ou libératoire. Alors que la *convenientia* conclue entre Ermengol II d'Urgell et Ramon Berenguer prévoyait les seuls engagements d'Ermengol (curieusement rapportés en style subjectif, à la première personne), implicitement affectés de perpétuité, le serment réintroduit le partenariat du seigneur et rend explicitement les mêmes

1. La convention conclue entre Berenguer Ramon et Ermengol II d'Urgell entre 1018 et 1026 occupe 286 lignes de l'édition du *Liber feudorum Maior !*

2. Le serment prêté par Ermengol II d'Urgell à Rarnon Berenguer Ier (LFM, 150, 1039-1065) occupe 43 lignes de l'édition alors que la *convenientia* correspondante (*LFM*, 149, 25 juillet 1063) en occupe 154 !

engagements temporaires et conditionnels, puisque la désobéissance du seigneur libérera le vassal de ses obligations et le relèvera de son serment [1]. Quand le comte d'Urgell prête serment à son cousin dc Barcelone, il entend bien rappeler que sa fidélité exige une stricte réciprocité entre les deux contractants.

Le serment peut même dénaturer un accord en pratiquant l'omission, en dissimulant par exemple l'achat d'une fidélité proclamée. En 1067, Rodlandus Guilielmi de Voltrera prête serment à Ramon Berenguer Ier et à la comtesse Almodis, *senioribus mels*, dans les termes les plus généraux [2]. Or, la *convenientia* conclue le 8 novembre 1067, après avoir fait l'inventaire de la fidélité vassalique dans des termes très voisins, ajoute *in fine* :

> Et ut predictus Rodlandus Guilielmi teneat et attendat bene predictas convenienciias iam dictis comiti et comitisse, ipsi conveniunt ei ad donare per unumquemque annum XX uncias auri monete Barchinone [3].

Fidélité librement proclamée dans le serment, fidélité négociée en échange d'un fief de bourse dans la *convenientia*. La représentation de la fidélité vassalique et partant celle de l'autorité du seigneur en sont affectées.

L'opération, d'escamotage n'est pas toujours aussi aisée ; plusieurs vassaux tiennent au contraire à faire figurer dans le texte du serment la contrepartie dont est payée leur fidélité :

> et non fecero nec retinuero ullum seniorem sine vestra licencia et voluntate et infra quam volueritis michi dare predictas viginti uncias auri sicut supradictum est non separavero me de vobis [4].

D'autres promettent de ne pas faire monter les enchères le jour où il leur faudra renouveler leur serment :

> de te praefato comite si o tenre et o atendre ad ipsum cui debitaveris dictis vel testamento tuum honorem et istum nominatum, et hoc faciam infra primos triginta dies quibus mortuus fueris et ego hoc faciam sine mala contentione et sine alio lucro [5].

Si le serment fournit au fidèle le moyen ou l'occasion de corriger ou de réviser à la baisse les contraintes négociées au moment de la *convenientia*, c'est bien entendu le contraire qui se produit le plus souvent ; expression brutale d'une entrée en

1. *Et si Raimundus predictus mihi, Ermengaudo, iam dicto, emendare voluerit et non emendaverit ipsas forfacturas vel forfacturam absolutus sim ego Ermengaudus iam dictus de isto sacramento suprascripto ; et si commonire se vetaverit, absolutus sim ego de isto sacramento suprascripto*.
2. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 96.
3. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 386 et *LFM*, 234.
4. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 100.
5. *Ibid.*, i95 (1091).

dépendance, explicitement affirmée au moyen de formules stéréotypées, le serment « gomme » l'aspect contractuel et négocié de la *convenientia* ; lorsque le détenteur d'un château jure d'être « fidèle » au comte pour le château et qu'il s'engage à lui en céder la *potestas* à toute réquisition, le serment équivaut à une authentique reddition ; il transforme radicalement la nature juridique du lien l'unissant à son château. La « politique du serment » systématiquement pratiquée par les comtes barcelonais explique la disparition de l'alleu. Par rapport à la *convenientia* antérieure ou simultanée, le serment peut mentir et constituer un véritable subterfuge.

Il est sans doute erroné de vouloir, sinon mettre en relation les deux documents (ils nous y invitent souvent eux-mêmes), du moins établir entre eux une correspondance ou une identité ; le fait même qu'ils soient contemporains, rédigés au même moment, peut-être par le même scribe, nous en dissuade. En effet, si serment et *convenientia* sont organiquement liés, concernent les mêmes partenaires et portent sur le même objet, ils sont d'une nature profondément différente. Non seulement parce qu'à un accord bilatéral le premier substitue un engagement unilatéral, apparemment librement choisi, en réalité quasi-inconditionnel. Mais surtout parce que, dans la société contemporaine, le serment a une force, une vertu propre bien supérieure à celle de la *convenientia* ; il va bien au-delà ; pérennisant un rapport de force conjoncturel, il est un instrument de pouvoir.

Reste à nous demander pourquoi. Dans une société comme la société catalane, attachée à la formulation du droit et à la force de témoignage de l'écriture, il eût été concevable de reconnaître aux *convenientiae* une valeur probatoire suffisante ; la précision tatillonne de leur rédaction, l'exhaustivité casuistique qui les parcourt, n'enserrent-elles pas les partenaires dans un réseau de contraintes irréfutable ? À la différence de la *convenientia* comme de l'hommage, le serment ne porte pas sur un objet particulier, ni même sur un objet [1] ; rédigé en style direct, il relève du dialogue et met en scène des personnes ; il est porteur de vérité, épreuve de vérité ; les individus s'y révèlent dans leur identité profonde et s'y engagent totalement. Nous nous sommes étonné de l'insistance des serments à présenter l'identité sociale des partenaires à travers la seule mention de leur filiation maternelle. Le phénomène, qui n'apparaît pas immédiatement [2], se justifie comme l'expression d'une totale sincérité ; il relève d'une exigence de vérité au moment où les partenaires se trouvent en présence de Dieu ; l'appel à la mère, seul parent authentique, est un révélateur ou une manifestation.

Le serment est aussi exigence de totalité ; le vassal s'y engage entièrement ; fruit d'une négociation, encombrée de conditions et de restrictions, la *convenientia*

1. En Catalogne, l'hommage en particulier porte toujours sur un objet défini au préalable ; logiquement et chronologiquement, l'investiture du fief y précède le rituel de la recommandation.

2. Les tout premiers serments conservés énoncent la filiation paternelle, mais le phénomène est trop réduit pour être significatif. En revanche, le phénomène de l'inscription maternelle disparaît au XII^e siècle, lorsque l'anthroponymie des partenaires inclut l'indicateur toponymique de leur résidence et de leur pouvoir ; c'est desormais le lignage qui devient « leur » vérité.

garde un aspect provisoire et fluctuant ; elle reste un accord inabouti ; le serment va au-delà ; il néglige le contenu conjoncturel de la *convenientia* et fait éclater aux yeux de tous la réalité ontologique d'une relation. La valeur absolue de la fidélité librement exprimée anticipe, absorbe et transcende tout engagement particulier. Même les serments portant sur un objet précis, généralement la *potestas* sur un château, débutent par une promesse de fidélité ; prenant Dieu à temoin de sa dédition, le vassal entérine à l'avance un transfert de propriété. En devenant l'homme de son seigneur, il se rend à ses volontés ; les seules limites à un engagement total tiennent éventuellement aux contraintes nées d'engagements analogues ; les seules clauses de réserve concernent *senior meus*, plus rarement *homines mei* ; elles mettent en jeu des relations elles-mêmes fondées sur un serment. La pratique du serment à laquelle se soumettent tant les vassaux rebelles que les prélats indociles et les communautés rurales développe un sens hypertrophié du devoir ; plus que la soumission passive, la fidélité est la prise en charge des intérêts seigneuriaux ; le fidèle s'engage à faire droit au seigneur, à empêcher tout dommage à sa personne ; il met toutes ses facultés mentales à son service (*per meum consilium nec per meum ingenium nec per concordamentum nec per assentimentum*) ; il inaugure le règne de la justice. Faire droit aux intérêts et aux exigences du seigneur, c'est réaliser la justice ; le couple *justicia-directum*, *justicia-dret* résume l'idéologie politique du serment : *Justiciam ni dret nols vedare ne li vedare, justicia ne dret no li vedare ne li contendre, justiciam ne dret no t vedare per ullum ingenium de me ipso neque de aliis.*

En fin de compte, le serment dépasse largement la personne du seigneur. Lorsque simultanément Petro Fulcho et douze autres hommes jurent de respecter la Trêve de Dieu, de ne pas appeler les Sarrasins et de ne pas biser les *sacrarios*, ce n'est pas au seul Ramon Berenguer Ier qu'ils s'adressent, mais à sa terre et à ses hommes :

> teneam treguam Domini ad te Raimundum comitem... et ad tuam terram sive ad tuos homines [1].

Le serment fait du fidèle l'enjeu de clauses qui le dépassent. Ainsi Baronus prêtant serment à Ramon Berenguer Ier, Almodis et *Lucia comitissa* [2] s'engage à remettre son château de Salas au comte barcelonais chaque fois qu'il lui en fera la demande ; si Artau Ier de Pallars, son propre seigneur, ne respecte pas les accords passés avec Ramon Berenguer, Baronus viendra avec son château au pouvoir du comte barcelonais. En 1057, en effet, Lucia, sœur d'Almodis, avait épousé Artau et avait reçu en dot six châteaux ; le contrat de mariage stipulait qu'elle remettrait quatre d'entre eux — dont celui de Salas — à des châtelains choisis par les hommes du comte barcelonais ; le lointain comté de Pallars entrait dans l'aire d'expansion bar-

1. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 186.
2. *A.C.A.*, perg. R. Berenguer Ier, 139.

celonaise. La fidélité jurée par Baronus était orientée contre son propre seigneur, dont la femme Lucia se prête à la manœuvre : le serment fait de lui un otage.

La force du serment dans la conscience des fidèles comme dans la représentation des tiers est suffisante pour exclure de nos documents la présence de clauses comminatoires destinées au châtiment du parjure. Mais ce n'est pas une coïncidence si, parmi les hôtes de l'enfer qu'évoquent à loisir les actes de donation, viennent s'adjoindre au cours du XIe siècle Anania et Saphira, dont l'histoire nous est rapportée par les Actes des Apôtres [1] ; ils y sont à maintes reprises caractérisés comme des parjures (*voti sui fraudatoribus* [2]). L'imprégnation visuelle et mémoriale du rite par l'écriture entraine par la suite un transfert sur le serment du contenu de la *convenientia.* Plus précisément s'opère dans plusieurs « couples » du début du XIIe siècle un véritable renversement de la situation antérieure. En face d'une *convenientia* sommaire et très générale [3], le serment écrit, beaucoup plus long, détaille minutieusement les obligations nées de la promesse de fidélité.

Associant la force sanctifiante de la liturgie à la contrainte de l'énonciation orale, conjuguant la puissance mémorisatrice de l'écriture à la vérité d'une déclaration d'état-civil, le serment écrit constitue le fondement d'une société politique ; par juxtaposition, superposition, recoupement ou emboîtement, il nourrit un réseau d'engagements, dont les différents segments sont rassemblés par le comte en un faisceau ; le serment est un prodigieux moyen de remise en ordre de la société ; partenariat privé dont l'efficacité exige la publicité, il construit un ordre public dont le fondement idéologique reste entièrement privé.

1. *Acte V, 1-10.* Ils apparaissent dans un document de 942, mais les autres occurrences sont postérieures à 1026. Anania et Saphira sont encore évoqués au XIIe siècle, à un moment où les formules comminatoires deviennent rares et sommaires. À ce sujet, voir M. Zimmermann, « Protocoles et préambules dans les documents catalans du Xe au XIIe siècle. Évolution diplomatique et signification spirituelle », I. Les protocoles, *Mélanges de la Casa de Velàzquez*, t. X, 1974, p. 41-76.

2. *A.C.A.*, perg. Ramon Berenguer IV, I4 (19 septembre 1132) et 27 (3 janvier 1135).

3. Plusieurs illustrations du phénomène pourraient être fournies par le *Liber feudorum Maior*, ainsi que par les fonds de Ramon Berenguer III et Ramon Berenguer IV (*A.C.A.*, perg. R. Berenguer III et *A.C.A.*, perg. R. Berenguer IV).

Cet ouvrage a été mis en pages par les
Presses universitaires de la Méditerranée
*(université Paul-Valéry, Montpellier 3)*
publications@univ-montp3.fr
www.PULM.fr

Dépôt légal : 2e trimestre 2008