



HAL
open science

Ausi come un santuaire : armes du chevalier, objets et corps sacrés dans quelques textes des XIIe -XIIIe siècles

Sophie Albert

► **To cite this version:**

Sophie Albert. Ausi come un santuaire : armes du chevalier, objets et corps sacrés dans quelques textes des XIIe -XIIIe siècles. Fabienne Pomel. Lire les objets médiévaux. Quand les choses font signe et sens, PU de Rennes, pp.111-125, 2017. hal-03812718

HAL Id: hal-03812718

<https://hal.science/hal-03812718>

Submitted on 12 Oct 2022

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.

Ausi come un saintuaire : armes du chevalier, objets et corps sacrés
dans quelques textes des XII^e-XIII^e siècles¹

Sophie Albert – Sorbonne Université

Paru dans *Lire les objets médiévaux. Quand les choses font signe et sens*, textes
recueillis par Fabienne Pomel, Rennes, PU de Rennes, 2017, p. 111-125.

Les armes des récits chevaleresques médiévaux sont dotées d'un prix matériel autant que symbolique, et cristallisent la valeur du guerrier. Dans les romans arthuriens, le lien métonymique entre l'arme et son possesseur se déploie en cercles concentriques, depuis l'individu jusqu'à différents types de collectivités. Portant en quelque façon la *virtus* de son possesseur, l'arme peut être rapprochée d'autres objets représentant la personne et, en particulier, de la relique ou du « corps saint ». Elle peut aussi fonctionner comme un substitut juridique du corps du chevalier et figurer l'être social à travers le langage héraldique ou dans sa seule matérialité ; à ce titre, elle peut être sujette à l'honneur comme au châtement. Enfin, dans la mesure où elle constitue une modalité de l'incarnation du guerrier, elle peut intervenir dans le champ de l'engendrement et de la transmission – autrement dit, dans des rapports de parenté charnelle ou spirituelle². Les trois aspects sont étroitement liés : c'est parce que l'arme condense l'essence du chevalier qu'elle peut, à un autre niveau, signifier la personne juridique dans la cité, et supporter la transmission dans le corps collectif du lignage.

Je m'intéresserai ici au premier aspect, à partir de quelques rencontres entre les armes et les « corps saints » dans des récits des XII^e-XIII^e siècles. Ces rencontres trouvent un point d'ancrage linguistique dans une comparaison entre armes et reliques récurrente dans les romans en prose : des armes, notamment l'épée et l'écu, sont gardées, traitées ou vénérées à l'égal d'un « saintuaire », ce terme désignant l'objet sacré et, plus spécifiquement, la relique. Dans un autre registre, l'expression fait partie dans les poèmes courtois des comparants possibles de la dame ou de sa demeure³. On pourrait donc juger qu'elle n'est qu'un *topos* superficiel, applicable indifféremment à des personnes ou des objets, et qu'elle n'engage pas le sens profond du texte. Je ferai le pari inverse : considérant qu'une expression linguistique n'est jamais anodine et que son caractère topique même signale son importance dans un contexte culturel qui, pour la période médiévale, nous échappe partiellement, je prendrai la comparaison au pied de la lettre, pour étudier une série de croisements entre les objets sacrés et les attributs des guerriers. J'évoquerai d'abord les armes-reliques de deux récits latins produits dans la sphère ecclésiastique, avant de rappeler les configurations inventées par les romans du Graal. J'examinerai ensuite les jeux d'écart et de déplacements qu'opèrent deux romans en prose du XIII^e siècle, le *Lancelot* en prose et le *Roman de Guiron*, qui transposent

¹ Je tiens à remercier chaleureusement Jean-Pierre Albert, Marlène Albert-Llorca et Emanuele Arioli, qui ont bien voulu relire cet article, ainsi que Gisèle Besson, qui a revu les traductions des textes latins utilisés.

² Je me permets de renvoyer à un article à quatre mains consacré à ce sujet : Sophie Albert et Patrick Moran, « Des parentés choisies. La transmission des armes dans trois romans en prose du XIII^e siècle », *Viator Multilingual*, vol. 41, 3, 2010, p. 179-210.

³ Roger Dragonetti, *La Technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise. Contribution à l'étude de la rhétorique médiévale*, Genève-Paris-Gex, Slatkine Reprints, 1979 (1^{ère} éd : 1960), p. 122.

selon un mode singulier le fonctionnement des objets sacrés sur les armes chevaleresques⁴. Les travaux des anthropologues sur le corps et sur l'image-objet, et la manière dont les historiens ont retravaillé ces notions dans le cadre de la chrétienté médiévale, permettront d'éclairer le statut « très spécial » que revêtent les armes dans le roman en prose⁵.

I. Récupérations ecclésiastiques : des armes sur l'autel

Dès lors que l'*ecclesia* est obligée de composer avec l'ordre des *bellatores*, il est logique qu'elle prenne en compte les insignes de cet ordre. Aussi certains récits latins imaginent-ils des contacts entre armes chevaleresques et sacré ecclésiastique, qui démontrent invariablement la prééminence du second⁶.

Dans la *Chronique de Waltham*⁷ rédigée à la fin du XIII^e siècle, une vision adressée à un forgeron conduit à découvrir un crucifix de pierre noire au sommet d'une colline. Selon un *topos* habituel dans les légendes d'invention, Dieu élit le domaine de Waltham, propriété du noble Tovi the Proud, pour abriter le culte de l'objet. Après avoir transféré le crucifix dans une chapelle édifiée pour lui servir d'écrin, Tovi déclare son allégeance à l'image du Christ par la parole et par le geste : il lui remet toutes les terres qu'il possède, puis, « prenant l'épée avec laquelle il avait été adoubé chevalier, il en ceignit l'effigie, au service de laquelle il se mettrait dorénavant ; et après avoir fixé son épée à une croix de bois, il l'enveloppa avec des plaques d'argent, car le crucifix ne permit en aucune façon que des clous le transpercent⁸. » À son tour, la femme de Tovi fait don au crucifix d'une couronne d'or, d'une ceinture et d'un repose-pieds serti de pierres précieuses⁹.

Le rapport entre objets profanes et sacrés se pose en des termes assez simples. Par le don de son arme, devenue un signe visible de l'hommage, le guerrier se soumet doublement à l'Église : son geste traduit à la fois un acte d'allégeance personnelle et la subordination aux

⁴ L'épisode de la mort de Roland, dans lequel le pommeau de Durandal s'avère être un reliquaire, aurait évidemment toute sa place dans cette réflexion. Je laisserai toutefois de côté la question des armes de la chanson de geste, pour des raisons de place et parce que le dossier mériterait une étude spécifique.

⁵ Peter Brown utilise cette expression à propos des saints, « morts très spéciaux » : *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Editions du Cerf, trad. française 1984 (éd. originale : 1981). Parmi les ouvrages d'anthropologie historique éclairant le statut de l'objet sacré médiéval, voir Jean-Claude Schmitt, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 ; Jérôme Baschet, *L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008, « Introduction – L'image-objet », p. 21-62.

⁶ Sur les rapports entre les ordres, voir la synthèse de Dominique Iogna-Prat, « Ordre(s) », dans le *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, dir. Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, Fayard, 1999, p. 845-860. Dominique Barthélémy étudie de nombreux récits de miracles proches des deux exemples ici retenus dans *Chevaliers et Miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, Armand Colin, 2004.

⁷ *The Waltham Chronicle* (fin du XII^e siècle), éd. L. Watkiss et M. Chibnall, Oxford, Clarendon Press, 1994. Sur ce récit, voir Jean-Claude Schmitt, « Translation d'image et transfert de pouvoir. Le crucifix de pierre de Waltham (Angleterre, XI^e-XIII^e siècle) », *Les Images dans les sociétés médiévales : pour une histoire comparée*, éd. Jean-Marie Sansterre et Jean-Claude Schmitt, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 69, Bruxelles-Rome, 1999, p. 245-264 ; Jean-Marie Sansterre, « Le saint crucifix de Waltham et les images miraculeuses de Glastonbury : entre raison d'être et instrumentalisation (XI^e-début du XIII^e siècle) », *Analecta Bollandiana* 127, 2009, p. 16-48.

⁸ « Hiis dictis insem quo primo fuerat accinctus miles factus circumcinxit ymagini, amodo militaturus illi; et applicato eo super crucem ligneam laminis argenteis fecit involui, quia se clavis nullo modo permisit infigi », *The Waltham Chronicle*, éd. cit., p. 22. Ici comme dans les autres citations, la traduction est mienne.

⁹ Ce don d'un seigneur laïque et de sa femme illustre également la dimension politique de l'objet sacré, démontrée par Edina Bozóky, *La Politique des reliques, de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006.

oratores de l'ordre des *bellatores*. Le don symétrique de la femme de Tovi est doté d'un sens similaire, avec un infléchissement fonctionnel vers des objets plus courtois que guerriers : la ceinture, en particulier, compte parmi les *drueries* fréquemment mises en scène dans les textes vernaculaires. Ainsi l'épée, au même titre que d'autres objets « mondains », est convertie par l'allégeance de Tovi à la croix ; cette conversion lui confère un degré supérieur de légitimité, qui lui permet de faire désormais partie intégrante de l'objet de culte.

Le second texte que j'ai retenu articule d'une manière un peu différente le rapport entre l'arme et la relique. Baudri de Bourgueil, dans le récit *De scuto et gladio* du début du XII^e siècle, raconte l'histoire d'un culte qu'il découvre au Mont Saint-Michel¹⁰ :

Au Mont Saint-Michel, que l'on nomme Tumba, on peut voir des objets pour ainsi dire guerriers, non pas cependant destinés à la guerre, mais plutôt à des jeux d'enfants, que la dévotion chrétienne vénère humblement parce que l'on rapporte à leur propos que le bienheureux Michel les a utilisés pour transmettre un message. Là sont déposés un bouclier minuscule quant à la taille, en airain quant à la matière, à peu près rond quant à la forme, fin et non pas épais, marqué en quatre endroits du signe de la sainte croix, ainsi qu'une arme miniature façonnée à la ressemblance d'une épée ; toutefois ces deux objets, du fait de leur petitesse, ne suffiraient aucunement à un usage guerrier, mais ils sont seulement des modèles réduits d'armes¹¹.

Baudri se renseigne sur l'origine des deux objets. On lui raconte que jadis, dans un royaume lointain d'Angleterre, un dragon faisait régner la terreur. Dans l'espoir d'apitoyer le ciel, l'évêque du lieu ordonna aux habitants trois jours de jeûne et une procession jusqu'à l'ancre du monstre. En arrivant à la tanière, les habitants trouvèrent le dragon découpé en mille morceaux qui dégageaient une puanteur immonde ; à côté du cadavre, l'écu et l'épée miniatures. Certains « considérèrent ces objets comme de pures chimères, parce qu'ils ne purent en aucune façon juger aptes à la guerre des armes de cette sorte¹². »

Le statut des armes miniatures posait donc un problème : comment étaient-elles arrivées ? et quel avait été leur rôle dans la mort du dragon ? La nuit venue, l'archange saint Michel apparut à l'évêque pour lui expliquer l'événement :

« C'est moi qui ai tué cette bête, ce que vous n'auriez pas pu faire à cause de votre impuissance. N'ayez pas de doute : ces armes furent les nôtres, non que nous eussions besoin d'armes matérielles ou de quelque autre appareil, mais pour donner satisfaction à la stupidité humaine. Si celle-ci ne parvient pas à se figurer notre existence, qu'elle ait du moins quelque chose par quoi votre foi puisse progresser et, par le biais de ce type de preuves, croître peu à peu¹³. »

¹⁰ Ed. de ce récit par E. Robillard de Beaurepaire, *Histoire générale du Mont-Saint-Michel au péril de la mer* par Dom Jean Huynes, Rouen, 1873, t. I, 135-148. Sur l'histoire des objets, voir Armelle Le Huërou, « Essai de reconstitution de l'histoire des armes miniatures de saint Michel depuis leur introduction au Mont jusqu'à leur disparition », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 110, 2003, n° 2, p. 157-187.

¹¹ « In Monte sancti Michaelis qui Tumba dicitur, quaedam videntur insignia quasi bellica, non tamen bello, imo magis ludo infantuli accomodata, quae christiana devotio suppliciter veneratur, utpote de quibus beatum Michaellem aliquid significasse refertur. Ibi siquidem ancile appositum est quoddam, corpore parvissimum, materia aereum, forma pene rotundum, tenue, non spissum, quatuor in locis signo sanctae crucis insignitum, pariterque gladiolus in modum gladii figuratus, quae tamen ambo, ad nullum, prae modicitate sua, belli sufficerent usum, sed duntaxat armorum instar sunt. »

¹² « Haec insignia quidam eorum putaverunt phantasticum quoniam hujusmodi armaturam nullo modo bello putare potuerunt aptam. »

¹³ « Ego istam peremi bestiam, quod facere non potuissetis vestram propter impotentiam. Ne dubitetis, ait, ista nostra fuit armatura, non quod armis materialibus vel quibuslibet supplementis indigerimus, sed ut taliter hebetudini humanae satisfaceremus, quae cum de nobis etiam excogitare non valet, saltem aliquid habeat per quod fides vestra proficiat et per hujusmodi argumenta pedetentim convalescat. »

Sur l'ordre de l'archange, quatre hommes furent chargés de traverser la Manche avec les armes, qu'une voix divine leur enjoignit de déposer au Mont Saint-Michel.

L'épée et le bouclier s'apparentent de près à des reliques. Les deux objets signalent et commémorent l'action d'un saint, suscitent une *translatio*, et l'élection du lieu auquel Dieu les destine est nettement marquée. Si ces deux objets, en même temps, sont des armes, l'auteur semble faire tout son possible pour en atténuer la vocation guerrière. Sur le plan linguistique, il emploie le lexique du petit (*parvissimum, tenue, modicitate*) et les diminutifs : les armes, un *gladiolus* et un *scutulus*, paraissent conçues pour des jeux enfantins, *ludo infantuli*. Les armes sont « minorées », au sens propre du terme. Sur le plan doctrinal, l'archange dans son discours éclaire le type et le degré de présentification du sacré que les deux objets réalisent : concession à la stupidité des hommes, ils constituent non pas des armes effectives, mais des témoins du passage du saint et des signes de son combat. Leur efficacité est niée au profit d'une dimension purement symbolique, qu'explicitent les quatre croix apposées sur l'écu. Enfin, les objets sont de bout en bout soumis à l'emprise du clergé, unique intermédiaire autorisé de la volonté divine : saint Michel s'adresse à l'évêque, pas au peuple, et les armes finissent sur l'autel. Le récit affirme ainsi la vanité des armes miniatures. Inopérantes pour vaincre le dragon, dont seules peuvent triompher des armes spirituelles, elles sont tout juste bonnes pour « faire croire » les fidèles à l'invisible.

En dépit de leurs différences, ces deux textes véhiculent un même message : les rencontres entre les armes et la sphère du sacré reviennent à soumettre les premières à la seconde, voire à annihiler les premières au profit de la seconde. Elles servent les intérêts de l'ordre des *oratores*. L'arme ne devient objet de culte qu'au détriment de sa fonction guerrière.

II. La *Queste* et l'*Estoire del Saint Graal* : des armes célestielles pour le corps chevaleresque

Les romans du Graal, particulièrement l'*Estoire* et la *Queste del Saint Graal*, récupèrent les modes de sacralisation construits par l'Église pour en faire bénéficier l'ordre des *bellatores*. Le dossier ayant déjà été amplement étudié¹⁴, je me contenterai de rappeler quelques éléments relatifs au traitement des armes.

Dès le début de la *Queste*, des armes interviennent pour désigner l'élection de Galaad. Après l'épisode de l'épée du perron, qui réécrit et dépasse l'élection royale d'Arthur, Galaad ne tarde guère à rencontrer l'écu qui lui est destiné¹⁵. Cette arme est transformée en relique par le récit rétrospectif tissant le lien avec l'*Estoire del Saint Graal* et remontant au passé évangélique des ancêtres de Galaad. Dans ce récit, le bouclier du roi Evalach est le lieu d'une théophanie inspirée de la *Vie de Constantin* qui suscite, comme chez Eusèbe, la conversion du souverain. Par la suite, l'écu démontre ses pouvoirs thaumaturges en guérissant un chevalier. À son statut d'objet miraculeux s'ajoute un statut de relique, puisque Joséphé y laissera plus

¹⁴ Voir notamment Mireille Séguy, *Les Romans du Graal ou le signe imaginé*, Paris, Champion, 2001 ; Jean-René Valette, « Le Graal, la relique et la semblance : le *Perlesvaus* et *La Queste del Saint Graal* », *Formes et figures du religieux au Moyen Âge*, éd. Pierre Nobel, Besançon, PU Franc-Comtoises, 2002, p. 141-163 ; *id.*, *La Pensée du Graal. Fiction littéraire et théologie (XII^e-XIII^e siècle)*, Paris, Champion, 2008.

¹⁵ *La Queste del Saint Graal*, éd. Albert Pauphilet, Paris, Champion, 2003 (1^{ère} éd. : 1923), p. 27 sq.

tard une croix faite de son sang. L'objet devient le support, voire le réceptacle du sang d'un quasi-saint¹⁶. L'apparition de l'arme dans le présent du récit-cadre ne manifeste pas moins son caractère sacré : l'écu diffuse une odeur paradisiaque et, à l'égal d'une relique, châtie les pécheurs indignes de lui. Simplement, cette relique est réservée non pas à l'autel d'une église, mais à un chevalier, Galaad : le texte redirige vers la chevalerie l'objet sacralisé.

Plus loin, l'épisode de la Nef de Salomon complète la série des armes-reliques destinées à Galaad¹⁷. Les objets que les trois élus trouvent dans le navire apparaissent comme des reliques qui, passant par-dessus le nouveau testament, viennent des rois de l'ancien testament. L'*Estoire* précise au demeurant que l'épée aux *estranges ranges*, qui a appartenu à David et revient à Galaad, est gardée dans le temple de Salomon « ausi richement come un saintuaire »¹⁸. La dimension élective des armes est soulignée par plusieurs récits rétrospectifs rapportant comment tel ou tel chevalier a été puni en voulant indûment d'emparer d'elles.

La *Queste* et l'*Estoire* renversent la stratégie des textes latins ecclésiastiques. Combinant des valeurs élective, miraculeuse et mémorielle, les armes de Galaad détiennent un ensemble de qualités qui vise à les sacraliser. En faisant d'un membre de la chevalerie le destinataire de ces objets, en ôtant du même coup au clergé son rôle de médiateur entre les hommes et le sacré, les romans du Graal opèrent un véritable coup de force discursif et idéologique.

Les textes envisagés jusqu'ici sont travaillés par une tension concurrentielle entre deux ordres, les *bellatores* et les *oratores*. L'enjeu concerne à la fois la possession et la maîtrise des armes, attributs des guerriers, et la possession et la maîtrise du sacré, privilège des clercs. Les textes latins réalisent des « bricolages » qui soumettent les armes aux visées de l'Église : les armes, devenues inoffensives, finissent sur l'autel. Les romans du Graal illustrent le chemin inverse : les armes, sacralisées, ont plutôt tendance à passer des autels au corps du chevalier élu, Galaad.

III. Le *Lancelot* en prose : des armes sacralisées loin des valeurs du ciel

D'autres romans en prose présentent des univers de fiction dans lesquels les valeurs du ciel occupent une place restreinte : l'ordre des *oratores* y est très effacé. La tension entre *bellatores* et *oratores*, de ce fait, n'a plus lieu d'être, s'il est vrai qu'une tension suppose nécessairement deux pôles. Or les armes n'en sont pas moins sujettes à des traitements qui en font des analogues fonctionnels de reliques, selon des procédés qui font l'économie du sacré ecclésiastique.

À la fin de la section du *Lancelot* en prose relatant l'histoire d'amitié entre le héros et Galehaut, Lancelot, emprisonné par la fée Morgue, disparaît de la cour. En quête de son ami, Galehaut arrive devant un château dans la cour duquel il aperçoit une scène qui attire son attention. Des dames et des chevaliers dansent et chantent devant un bouclier pendu à un poteau, dont on distingue les couleurs malgré son piteux état : le champ en est d'argent à

¹⁶ Voir Micheline Combarieu du Grès, « *Memoire de sanc* (sur la thématique du sang dans l'*Estoire del Saint Graal*) », *Revue des langues romanes* 103, 1999, p. 383-417.

¹⁷ *La Queste del Saint Graal*, éd. cit., p. 201 sq.

¹⁸ *L'Estoire del Saint Graal*, éd. Jean-Paul Ponceau, Paris, Champion, 1997, p. 285.

bande vermeille en diagonale. Les danseurs, à chaque fois qu'ils passent devant l'écu, « si l'enclinoient tout autressi comme a .I. saintuaire »¹⁹.

Galehaut, qui a reconnu l'écu de Lancelot, se renseigne auprès d'un vieil homme. Trois jours auparavant, la nouvelle est parvenue au château que Lancelot avait péri, plongeant les habitants dans l'affliction. Mais la veille, on leur a apporté le bouclier du héros, auquel ils rendent honneur par des chants et des danses. Puisque, dit le texte, il ne peut pas avoir le chevalier, Galehaut décide de s'emparer de l'écu²⁰. Il vole l'objet et met en déroute tous les chevaliers lancés à sa poursuite.

Un peu plus loin, Lionel, le cousin de Lancelot, rencontre une demoiselle pleurant la mort du héros, qui le conduit à un cimetière :

En cel cymentiere avoit une tombe nouvelle et la damoiselle dist :
« Chi gist Lanselos del Lak. » Et il se repasme ; et quant il revint de pasmison, si voit au chief de la tombe une grant crois de fust, et a celle crois pendoit .I. escus d'or a une bende d'azur de bellink. Et il demande se ch'est li escus au chevalier ochis et elle dist ke oïl. Lors cuide il bien ke che soit li escus Lanselot, car il ne portoit gaires escu sans bende, et li escus estoit tous fres²¹.

À ce moment-là, un chevalier sort d'un bosquet ; il prétend être le meurtrier de Lancelot. Lionel le défie, l'affronte et le vainc. Au moment où il s'apprête à le tuer, une seconde demoiselle arrive et apprend à Lionel que Lancelot est vivant. Lionel rencontre par la suite Galehaut et le rassure sur l'état de son compagnon.

Ces deux épisodes sont liés par un rapport évident de parallélisme. Chacun des chevaliers est placé face à un tableau dans lequel il reconnaît l'écu de Lancelot, cabossé et abîmé dans le premier cas, « tous fres » dans le second. Il mène ensuite une bataille par amour pour le héros, qui prend chez Galehaut la forme d'un désir de possession (il s'agit de posséder le bouclier à défaut du mort) et, chez Lionel, d'un désir de vengeance.

Le mode de fonctionnement de l'écu se déploie dans deux directions complémentaires. Le texte attribue d'abord à l'arme une fonction d'identification, par le biais de l'héraldique : c'est en voyant les couleurs de l'écu que Galehaut et Lionel devinent ou vérifient quel en est le propriétaire. En même temps, et comme souvent dans les romans arthuriens, cette identification est déceptive : le bouclier, réputé présentifier un mort, se révèle être un leurre puisque Lancelot, de fait, est vivant. D'autre part, l'arme est investie de fonctions qui l'apparentent à une relique. Le lien métonymique entre le chevalier et son écu, analogue au lien unissant la relique au corps du saint, est clairement exprimé par Galehaut, puisqu'il considère que l'écu peut se substituer à Lancelot. Assimilé à un « saintuaire » ou pendu à une croix, cet écu est associé à la sphère du sacré. La disposition adoptée dans le deuxième extrait, tout en évoquant l'épée ceinte à la croix de la chronique de Waltham, en détourne le sens : l'arme du héros n'est pas le moins du monde subordonnée à la croix. La valeur mémorielle de l'objet est dans les deux cas manifeste, soit qu'à travers lui on commémore le chevalier défunt et qu'on lui rende hommage, soit que le lieu, un cimetière bordant un monastère, soit lié à la

¹⁹ *Lancelot IV : Le val des amants infidèles*, éd. Yvan G. Lepage, trad. Marie-Louise Ollier, Paris, Librairie Générale Française, 2002, p. 422.

²⁰ « Et Gallehous se pense ke, puis k'il ne poet le chevalier avoir, l'escu em portera il », *Lancelot IV*, éd. cit., p. 424.

²¹ *Lancelot IV*, éd. cit., p. 446-448.

memoria des défunts. Enfin, Galehaut parvient à dérober le bouclier et à s'enfuir, sans être autrement inquiété pour son acte. Son larcin rappelle le motif du vol des reliques, par lequel les récits d'invention font du voleur l'auteur d'un geste illicite mais légitime²². Or si rien dans le *Lancelot* n'affirme expressément la légitimité de Galehaut, la logique narrative plaide du moins en faveur de son impunité.

Le texte va à la fois moins loin et plus loin que les romans du Graal dans le détournement de la fabrique cléricale du sacré. Moins loin, parce qu'aucun des points relevés ne peut égaler la sacralisation massive des armes à l'œuvre dans l'*Estoire* et la *Queste*, et parce que le rapprochement entre l'écu et la relique est frappé finalement d'inanité : il ne fait sens que rapporté à une prémisse erronée, la mort de Lancelot. Plus loin, du fait même de l'affranchissement vis-à-vis des modes cléricaux de sacralisation. Les objets mis en scène se passent en effet de toute légitimation religieuse ou théologique : face à l'écu d'Evalach-Mordrain, le *Lancelot* représente des armes purement chevaleresques, déprises de la caution du ciel. En leur conférant tout de même un fonctionnement comparable à celui des reliques, le texte se montre plus hardi que les romans du Graal, car il accorde à des objets « profanes » un type de dignité qui s'assimile à celui du sacré.

IV. Le Roman de Guiron : l'humiliation élective des armes chevaleresques

Comme le *Lancelot* en prose, le *Roman de Guiron*, tout en s'inscrivant dans un système de valeurs résolument « mondain », transpose sur les armes des modes de valorisation ordinairement réservés aux reliques et aux objets sacrés. Honorées à l'égal des saints – Meliadus assiste à une scène de liesse collective où son propre écu est porté « comme se ce fust .j. saintuaire » (§ 56, ms. 350, f^o 150a) –, supports de parcours mémoriels rappelant le souvenir de héros du passé, les armes partagent en outre avec les objets sacrés de la *Queste* un caractère électif par le biais duquel s'ordonnent les mérites des chevaliers errants.

Le texte, toutefois, ne se borne pas à prolonger l'héritage des romans en prose antérieurs. Il confère un rôle prépondérant à une composante qui participe pleinement d'une pensée médiévale du sacré – déplacée toujours sur les insignes d'une chevalerie ancrée dans les valeurs du monde. Cette composante, c'est une dynamique, tendue jusqu'à ses limites extrêmes, entre l'humiliation et l'exaltation du guerrier, dans laquelle les armes tiennent un rôle essentiel.

Plusieurs récits rétrospectifs du *Roman de Guiron* relatent comment un héros, soupçonné ou accusé injustement par le souverain d'un royaume situé dans les marges des territoires bretons, est condamné à un châtement public infâmant²³. Les armes peuvent être affectées par le châtement à l'égal de son corps : elles sont jetées à terre, traînées par des

²² Voir Patrick J. Geary, *Le Vol des reliques au Moyen Âge : furta sacra*, Paris, Aubier, trad. française 1993 (éd. originale : 1978 ; 2^e éd. revue et augmentée : 1990).

²³ Il s'agit des § 56, 62, 81, 82, 90-95, 96, 118 de l'analyse de Roger Lathuillère, « *Guiron le Courtois* » : *étude de la tradition manuscrite et analyse critique*, Genève, Droz, 1966. J'ai proposé ailleurs des commentaires développés de ces récits : Sophie Albert, « *Ensemble ou par pièces* ». *Guiron le Courtois : la cohérence en question (XIII-XV^e siècles)*, Paris, Champion, 2010, p. 344-373 ; « La honte dans le système juridique du *Roman de Guiron* : les apports de l'anthropologie et de l'histoire », *Lire les textes médiévaux aujourd'hui : historicité, actualisation et hypertextualité*, éd. Patricia Victorin, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 193-207 ; « Droit et violence dans l'humiliation publique du chevalier (XII^e-XIII^e siècles) », *Droit et Violence dans la littérature du Moyen Âge*, éd. Philippe Haugeard et Muriel Ott, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 105-120.

animaux en-deçà du cheval tels la jument ou le roncín, exposées aux sarcasmes, au vent et à la pluie. On pourrait être tenté de rapprocher ces épisodes des pratiques d'humiliation des saints que Patrick Geary a mises au jour²⁴. Deux éléments contreviennent à ce rapprochement. D'une part, là où les moines humilient leurs propres saints sous l'espèce de ses reliques, les héros ne sont pas représentés humiliant eux-mêmes leurs armes. D'autre part, là où l'humiliation des reliques vise à obtenir la faveur ou le secours de l'être surnaturel, les mauvais traitements infligés aux armes dans le *Roman de Guiron* sont purement agressifs, et non intéressés. Le rapport avec l'humiliation des saints ne dépasse pas celui d'une simple similitude formelle.

Les récits du *Roman de Guiron* pourraient en revanche s'inscrire sur un arrière-plan fourni par les représentations médiévales de l'humiliation du Christ ou du martyr, ligotés et exposés « la corde au cou » dans les rues de Jérusalem ou de la Rome païenne²⁵. Ces représentations ont leur pendant dans des récits contant comment une image du Christ, généralement une hostie ou un crucifix, est malmenée par des Juifs ou des mécréants pendant la semaine sainte, par le biais d'outrages répétant ceux de la Passion²⁶. Un miracle finit par dévoiler les exactions des mécréants, sur lesquels s'abat la vengeance du Ciel.

Les récits du *Roman de Guiron* obéissent à une structure analogue. Le héros est humilié au cours d'une fête qui dessine un cadre rituel, selon des modalités évoquant la Passion du Christ : au sein de la cité, il subit les sarcasmes et les offenses d'un peuple et de son souverain situés, d'un point de vue géographique autant qu'axiologique, dans un rapport d'antagonisme avec la cour du roi Arthur. Les armes supportent par la suite, comme le crucifix ou l'hostie, la perpétuation des sévices infligés au héros : la « passion » du héros est réitérée et prolongée par celle de ses attributs, répétable à l'infini.

Si cette lecture est juste, un dernier élément propre à la pensée chrétienne de l'humiliation devrait se retrouver dans le roman. Le christianisme fait de l'humiliation du Christ, puis de ses saints une composante essentielle de l'élection. Autrement dit, c'est parce qu'il a été plus que tout autre outragé que le Christ est complètement le roi des cieux. Ce type de renversement s'applique-t-il aux chevaliers et à leurs armes dans le *Roman de Guiron* ? Le fait que les héros majeurs du roman puissent être l'objet d'humiliations spectaculaires montre du moins que la honte n'empêche pas la gloire. Mais certains passages, plus radicalement, font d'un objet humilié ou souillé un signe d'élection. Encore faut-il définir comment se traduit une telle souillure, et en quoi elle qualifie ou requalifie la nature du corps et de l'objet.

Le *Roman de Guiron* comprend des corps et des objets souillés – non pas au sens faible de « sales », mais au sens fort : marqués par une souillure concrète, dérangeante, potentiellement périlleuse pour qui entre en contact avec elle. De manière intéressante, il ne met pas en scène le contrepoint que pourraient constituer des objets ou des corps miraculeux (ou merveilleux, même si cet aspect concerne moins directement le propos de cet article). Il se

²⁴ Patrick J. Geary, « L'humiliation des saints », *Annales ESC* 34, 1979, p. 27-42.

²⁵ Jean-Marie Moeglin a démontré que ces représentations, très productives, modèlent dans les chroniques des récits dénonçant l'injustice d'une humiliation collective infligée à un innocent, dans « Le Christ la corde au cou », *La Dérision au Moyen Âge : de la pratique sociale au rituel politique*, dir. Elisabeth Cruzet-Pavan et Jacques Verger, Paris, PUPS, 2007, p. 275-289.

²⁶ Voir Jean-Marie Sansterre, « L'image blessée, l'image souffrante : quelques récits de miracle entre Orient et Occident (VI^e-XII^e siècle) », *Les Images dans les sociétés médiévales...*, *op. cit.*, p. 113-130.

différence en cela de tous les autres textes examinés. En effet, dans les récits ecclésiastiques comme dans les romans du Graal, la *virtus* de l'objet sacré – qu'il soit une arme, une relique ou les deux à la fois – peut être bénéfique ou funeste, et apporter la guérison comme le châtement. Dans le *Roman de Guiron*, cette *virtus* admet un sens exclusivement négatif : si l'arme emblématise l'honneur du chevalier, elle ne peut transmettre, par contact, que la honte.

Dans la majorité des cas, la souillure suscite la répulsion et le rejet. Il en va ainsi dans des épisodes où un chevalier refuse d'affronter un couard ou, plus souvent, un géant, car il ne veut pas avilir son épée. Lors d'un combat, Febus, héros indépassable et grand vainqueur de monstres, explique à un géant :

Se te fuisses home de valour, ge t'oceisse de ceste espee. Mais pour ce que tu es vil home, ce m'est avis qu'ele seroit avillee de touchier a si vill char com est la toie ; pour ce t'ochirrai ge autrement que de m'espee, car ge ne la veull vergoingnier²⁷. (§ 113, ms. 350, f° 295)

Au contact de la « vill char » du géant, l'épée contaminée pourrait à son tour véhiculer une vilénie à la fois morale et corporelle : la souillure est revêtue d'une « choséité » similaire à celle que Jean-Claude Bonne discerne dans le sacré médiéval²⁸.

Or cette *virtus* menaçante, contagieuse au même titre que la *virtus* positive des reliques, peut devenir une marque d'élection. Dans ce cas, le récit rapporte dans un premier temps un traitement humiliant infligé au chevalier, avant de conférer à son corps ou à ses armes une vertu qualifiante. Un exemple illustrera ce fonctionnement en apparence paradoxal.

Meliadus et Guiron ont chacun subi un déshonneur distinct : Meliadus a été contraint de monter sur un pauvre roncin, tandis que Guiron porte un écu de Cornouaille, signe d'infamie sans équivoque depuis le *Tristan* en prose. Affublés de ces attributs, les deux héros ont un long échange, qui n'est pas seulement verbal. Après avoir déploré l'humiliation qu'a subie Meliadus, Guiron lui offre son cheval en guise de réparation. Meliadus le remercie. Sur ce, Guiron

ne fet autre demorance, ançois monte sor le ronchin dont li rois estoit descendus. « Ha, sire, fet li rois Meliadus, que est ce que vous faites ? Pour Dieu, ne montés sor si chetif ronchin com est cestui, car il n'apartient a si bon chevalier com vous estes, si m'aït Dex ! – Sire, fet Guron, il n'en est pas deshounour de monter sor cestui ronchin, puis que vous en descendistes. Quant ge ne vous puis faire compaignie a greignour chose, ge veull partir a ceste petite honte. » (§ 104, ms. 350, f° 272c)

Un peu plus tard, la scène se répète et s'inverse. Après avoir endossé une nouvelle armure, Meliadus remarque l'écu de Guiron et commente :

²⁷ Occurrences similaires aux § 75, ms. 350, f° 190a, § 120, ms. 350, f° 321c, § 124, ms. 350, f° 334c. Le roman comporte un motif extrêmement proche dans lequel aucune arme n'est en jeu, mais où un combattant expose le risque d'une contamination par un « vill chevalier ». Le texte utilise alors les verbes « touchier » ou « metre main » pour désigner le contact avec le corps de l'autre. Il en va ainsi aux § 67, ms. 350, f° 172c, § 83, ms. 350, f° 218d (expression très vigoureuse du danger à toucher le corps d'un couard) : « Tu deveroies perdre la main et par raison, puis que tu touchas a celui chevalier que tu abatis orendroit, car il est del tout si will et si deshounourés que nus ne touceroit a lui qu'il ne fust hounis », § 95, ms. 350, f° 250d.

²⁸ Voir Jean-Claude Bonne, « Entre l'image et la matière. La choséité du sacré en Occident », *Les Images dans les sociétés médiévales...*, op. cit., p. 62-77.

« Vous faites trop grans merveilles, qui portés a vo col si vill escu com est celui que vous i tenés, car çou est .I. escu de Cornouaille. – Coment qu’il soit de Cornouaille, ce dit Guron, hounour li est hui avenue, et pour ce ne sui ge pas trop deshonorés. – Ha, sire, fet li rois Melyadus, pour Dieu, getés le a tere, car a si prodomme com vous estes n’apartient en nule maniere de porter si vill escu a son col com est cestui, et ge vous pri que vous l’en ostois. – Sire, fet Guron, et ge le ferai pour vostre priere acomplir. »

Lors oste celui escu de son col et le met a un arbre en mi la place et prent .I. autre et a son col le met. Et quant li rois est tous appareilliés, il s’en vait droit a l’escu de Cornouaille que Guron avoit lessié a l’arbre, si le prent et le met a son col. « Ha, sire, fet Guron, nel faites ! Vous seriés trop vergoingniés et avilliés, se vous le meïssiés a vostre col. – En non Dieu, fet li rois, ge nel tieng pas a vergoingne ni a deshounour se ge le port ! Puis que vous a vostre col le tenistes, bien le puis honoreement metre au mains. Et certes, sire, s’il fust autant honorés de moi com il estoit de vous, si m’aït Dex, sire, comme ge me priseroie ja moult plus que on ne me prise. » (§ 104, ms. 350, f^o 273a)

Meliadus utilise par deux fois la même expression : il « n’apartient » pas à Guiron de monter sur le roncin ni d’endosser l’écu. Le verbe souligne la disconvenance entre la valeur de Guiron et l’animal ou l’objet, porteurs concrets du déshonneur. L’insistance sur le contact entre l’écu et le « col », dans le second passage, témoigne que le corps est engagé dans la contagion de la « honte ». Mais dans les deux cas, cette « honte » est explicitement réinterprétée en termes de qualification, chaque chevalier se déclarant grandi par l’adoption du signe déshonorant.

Ce passage dans lequel chaque chevalier choisit délibérément de « partir a [la] honte » de l’autre n’est pas sans précédent dans le roman arthurien. Il fait écho à la réécriture de l’épisode de la charrette dans le *Lancelot* en prose : après Lancelot, ce sont successivement Boort, une suivante de la dame du Lac, Gauvain, puis le roi, la reine et tous les chevaliers qui montent dans la charrette en hommage au héros. Au terme de l’épisode, on décide de remplacer la charrette d’infamie par « .I. viel ronchin sans keue et sans orelles » – roncin dont la monture de Meliadus, dans le *Roman de Guiron*, est probablement un avatar²⁹. Quant au geste de Meliadus, il trouve sans doute son origine dans un passage du *Tristan* où Lancelot et vingt-deux chevaliers de son lignage portent l’écu de Cornouaille pour témoigner leur estime et leur gratitude à Tristan³⁰.

Le *Roman de Guiron* se distingue cependant du *Lancelot* et du *Tristan* par la place qu’il accorde aux représentations de héros humiliés. En effet, si l’humiliation héroïque reçoit dans le *Lancelot* et le *Tristan* un traitement emphatique, elle demeure sinon unique, du moins peu thématifiée dans le récit. À l’inverse, le *Roman de Guiron*, qui ne cesse de représenter l’humiliation du chevalier, lui accorde une place inédite : il en fait un élément structurant de l’écriture romanesque. Galehaut, Meliadus ou Guiron sont des héros de l’honneur, mais aussi, et indissociablement, des héros de la honte ; leurs armes participent de cette paradoxale construction.

Les armes des guerriers gagnent à être appréhendées à la lumière des élaborations médiévales autour des « corps saints ». Entre les deux types d’objets, les rapports sont de

²⁹ Sur cette réduplication, voir la mise au point de Marie-Louise Ollier dans l’introduction de *Lancelot du Lac V – L’enlèvement de Guenièvre*, éd. Yvan G. Lepage, trad. Marie-Louise Ollier, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 14-16. Les épisodes se trouvent aux p. 86-91 et 224-235, la citation à la p. 234.

³⁰ Voir *Le Roman de Tristan en prose*, dir. Philippe Ménard, éd. Marie-Luce Chênerie et Thierry Delcourt, Genève, Droz, 1990, t. II, § 57-58, p. 155-157.

plusieurs ordres. Les textes cléricaux mettent en scène l'absorption des armes dans le sacré ecclésial et la soumission corollaire de l'ordre des *bellatores* aux membres du clergé. La fonction guerrière de l'arme est effacée au profit d'une fonction cultuelle. Cette tension entre deux ordres traverse également les élaborations à l'œuvre dans les romans du Graal, où elle se résout en faveur de la chevalerie : les dimensions sacrée et guerrière des armes se combinent, pour servir l'élection d'un chevalier dont le rapport au ciel se passe largement de la médiation ecclésiastique. Enfin, le *Lancelot* en prose et le *Roman de Guiron*, qui estompent singulièrement la part de Dieu, transposent le fonctionnement des « corps saints » sur les armes chevaleresques. Face aux valeurs *celestielles* des romans du Graal, ce fonctionnement est tourné vers la promotion de valeurs « mondaines », l'honneur et la vaillance guerrière.

L'originalité du *Roman de Guiron*, dans ce cadre, tient à la thématization d'une humiliation recyclée en signe d'élection, dont les armes des chevaliers constituent l'une des pièces essentielles. Par un renversement remarquable, l'avilissement du corps et des armes chevaleresques devient, lorsqu'il est celui du héros, une raison suffisante de qualification : il est simultanément la souillure la plus grave et la plus périlleuse, et un attribut distinctif du héros, érigé en titre de gloire. On reconnaît là une caractéristique structurelle de la souillure telle que l'analyse Mary Douglas, à la fois abjecte et sacrée³¹. Cette caractéristique connaît une déclinaison proprement médiévale : tel qu'il apparaît dans le roman, le recyclage de l'humiliation en signe d'élection évoque les élaborations de la pensée chrétienne autour du corps du Christ et, plus largement, des « corps saints », d'autant plus susceptibles de glorification qu'ils ont été humiliés ici-bas. À ce titre, les armes du guerrier, dans le *Roman de Guiron*, relèvent de ce que Jean-Claude Schmitt appelle « le paradigme chrétien du corps »³². Ce rapprochement montre en même temps toute la distance qui sépare le modèle théologique du roman chevaleresque : si demeure, sur le plan structurel, une même forme de tension et de conciliation entre l'humiliation et la gloire, cette pensée du paradoxe est redirigée dans le *Roman de Guiron* vers l'exaltation du corps des chevaliers.

³¹ Mary Douglas, *De la Souillure*, Paris, François Maspero, trad. française 1971 (éd. originale : 1967).

³² Jean-Claude Schmitt, *Le Corps des images...*, *op. cit.*, p. 290. L'expression est employée par l'auteur à propos des reliques et des images.