



GENRE TEXTUEL, GENRE SOCIAL CEHTL, 8

MASCULINITÉ ET RELIGION CHRÉTIENNE DANS LE LIVRE DE SEYNTZ MEDICINES DE HENRI DE GROSMONT, DUC DE LANCASTRE

PAR CHRISTOPHER FLETCHER

MOTS-CLÉS : MASCULINITÉS, NOBLESSE, ANGLETERRE

Résumé : Plusieurs travaux récents sur les masculinités médiévales se concentrent l'identité masculine du clergé médiéval et ses contradictions ; on a moins souvent remarqué que les nobles laïcs souffrent de paradoxes comparables. Cet article explore le traité *Le Livre de Seyntz Medicines*, composé par Henri de Grosmont, duc de Lancastre, arguant de l'utilité de considérer les paradoxes de la masculinité médiévale comme une expression de tensions profondes communes à toute la culture chrétienne.

Abstract : Much recent work on medieval masculinities has concentrated on the internal contradictions of clerical masculinity ; it has been less often remarked that lay nobles were beset by comparable dilemmas. This article explores the Book of Holy Medicines, of Henry of Grosmont, duke of Lancaster, arguing that it is useful to consider the paradoxes of medieval masculinity as the expression of fundamental tensions in medieval Christian culture.

Pour citer cet article :

– Fletcher Christopher, « Masculinité et religion chrétienne dans le *Livre de Seyntz Medicines* de Henri de Grosmont, duc de Lancastre », dans *Genre textuel, genre social, CEHTL*, 8, Paris, Lamop, 2015 (1ère éd. en ligne 2016).

Cet article est sous licence [Creative Commons 2.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/) BY-NC-ND. Vous devez citer le nom de l'auteur original de la manière indiquée par l'auteur de l'œuvre ou le titulaire des droits qui vous confère cette autorisation. Vous n'avez pas le droit d'utiliser cette création à des fins commerciales. Vous n'avez pas le droit de modifier, de transformer ou d'adapter cette création.

Masculinité et religion chrétienne dans le Livre de Seyntz Medicines de Henri de Grosmont, duc de Lancastre

CHRISTOPHER FLETCHER (Chargé de recherche CNRS – IRHiS – Université de Lille)

Henri de Grosmont (v. 1310-1361), premier duc de Lancastre, était fort occupé durant les premiers mois de l'année 1354. À un peu plus de quarante ans, le duc était un des généraux et diplomates les plus expérimentés de la première phase de la guerre de Cent Ans¹ : il a notamment joué un rôle clef dans les campagnes militaires du sud-ouest de la France en 1345 et de la Normandie en 1346, qui ont créé les conditions de la victoire anglaise à Crécy et de la prise de Calais². Sa longue carrière au service d'Édouard III l'a mené d'Écosse en Castille, à la tête d'une armée ou d'une

¹ Pour une biographie d'Henri de Grosmont, toujours utile, voir Kenneth A. Fowler, *The King's Lieutenant: Henry of Grosmont, first Duke of Lancaster, 1310-1361*, Londres, 1969, mise à jour par l'article de W. Mark Ormrod, « Henry of Lancaster, first Duke of Lancaster (c. 1310-1361), soldier and diplomat », *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, 2004.

² Pour un récit détaillé de cette période, voir Jonathan Sumption, *Trial by Battle: The Hundred Years War I*, Londres, Faber and Faber, 1990. Pour la campagne de 1345, voir Kenneth A. Fowler, *The King's Lieutenant...*, *op. cit.*, p. 53-61 ; Clifford J. Rogers, « The Bergerac campaign (1345) and the generalship of Henry of Lancaster », *Journal of Medieval Military History*, 2, 2004, p. 89-110.

ambassade, et il a profité de périodes de calme relatif pour partir en croisade³. Comte de Derby depuis 1337 et comte de Lancaster depuis 1345, il fut nommé duc de Lancastre en 1351 par le roi et fut le premier anglais n'appartenant pas à la famille royale à porter ce titre. À la fin de l'année 1353, durant une période de trêve, il est en Brabant afin de négocier avec les familles de Hainaut et de Holland, dans l'espoir d'associer son beau-fils, Guillaume, duc de Bavière et comte de Hollande et de Zélande, au parti anglais⁴. C'est là qu'il apprend la nouvelle du meurtre du connétable de France, Charles d'Espagne, sur ordre de Charles le Mauvais, roi de Navarre, le 8 janvier 1354. Ce dernier a écrit au duc pour lui demander son aide et, plus particulièrement, pour solliciter une nouvelle intervention militaire en Normandie⁵. Réagissant rapidement à cet appel, le duc reçoit les ambassadeurs du roi de Navarre à Bruges début février. Puis, avant le 17 février, il rentre en Angleterre pour aider Édouard III dans la préparation d'une nouvelle expédition en France⁶. Mais cette fois, le projet n'aboutira pas. Peu après son arrivée en Angleterre, le duc est en effet informé que Charles de Navarre s'est déjà réconcilié avec le roi de France.

Malgré cette activité diplomatique et militaire frénétique, le duc de Lancastre a trouvé le temps d'entamer l'écriture d'un traité religieux complexe, original et riche en détails et en

³ Pour un résumé utile, voir Margaret W. Labarge, « Henry of Lancaster and *Le Livre de Seyntz Medicines* », *Florilegium*, 2, 1980, p. 183-191. Terry Jones suggère qu'il a été le modèle pour le Chevalier des *Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer : Terry Jones, *Chaucer's Knight : The Portrait of a Medieval Mercenary*, 2^{ème} éd., Londres, Methuen, 1994, p. 100.

⁴ Jonathan Sumption, *Trial by Fire : The Hundred Years War II*, Londres, Faber and Faber, 1999, p. 127.

⁵ *Ibid.*, p. 124-126 ; Kenneth A. Fowler, *The King's Lieutenant...*, *op. cit.*, p. 122-129.

⁶ *Ibid.*, p. 125.

imagerie : le *Livre de Seyntz Medicines*⁷. Avec sa métaphore générale représentant les péchés comme des plaies puantes que seul le Christ peut guérir, ainsi que dans ses structures récurrentes (les sept péchés capitaux mis en parallèle avec les organes et les sens par lesquels ils entrent dans le corps ou en sortent), ce traité n'a *a priori* rien d'étonnant⁸. Le projet global du livre rappelle les éléments du catéchisme et de la confession tels qu'ils ont été définis lors du conseil de Lambeth de 1281 et apparaissent dans plusieurs traités et sermons adressés au laïcs du XIII^e au XV^e siècle⁹. Même les longues digressions allégoriques du *Livre*, qui tire certaines de ses métaphores de la vie de l'auteur, rappelle des techniques similaires que l'on trouve dans les sermons ou dans les traités religieux de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle,

⁷ Pour l'édition critique, voir *Le Livre de Seyntz Medicines*, éd. Émile J. Arnould, Oxford, Blackwell, 1940 (désormais *LSM*) et l'introduction publiée par la suite : Émile J. Arnould, « Henry of Lancaster and His *Livre des Seintes Medicines* », *Bulletin of the John Rylands Library*, 21, 1937, p. 352-386. Un fragment additionnel de quelques 26 folios a été découvert depuis. Voir Jane Krochalis et Ruth J. Dean, « Henry of Lancaster's *Livre de Seyntz Medicines*: Fragments of an Anglo-Norman Work », *National Library of Wales Journal*, 18, 1973-1974, p. 87-94. Pour une traduction anglaise annotée, voir *The Book of Holy Medicines*, trad. Catherine Batt, Tempe, Ariz., Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2014.

⁸ Voir Catherine Batt, « Henry, duke of Lancaster's *Book of Holy Medicines*: The Rhetoric of Knowledge and Devotion », *Leeds Studies in English*, n.s., 47, 2006, p. 195-247, p. 208 ; Robert W. Ackermann, « The Traditional Background of Henry of Lancaster's *Livre* », *L'Esprit Créateur*, 2, 1962, p. 114-118. Pour une étude des idées médiévales sur les sens, voir Christopher M. Woolgar, *The Senses in Late Medieval England*, New Haven et Londres, 2006, p. 5-189. Pour un exemple d'un manuel de prédicateur suivant la structure des sept péchés, voir par exemple *Fasciculus Morum: A Fourteenth-Century Preacher's Handbook*, éd. et trad. angl. Siegfried Wenzel, University Park, Pennsylvania State University Press, 1989.

⁹ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*, 2^{ème} éd. New Haven et Londres, Yale University Press, 2005, p. 53-68 ; Leonard E. BOYLE, « The Fourth Lateran Council and Manuals of Popular Spirituality » dans Thomas J. Heffernan (dir.), *The Popular Literature of Medieval England*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1985, p. 30-43.

notamment ceux composés par des membres des ordres mendiants, tel la *Somme le Roi* du dominicain Laurent d'Orléans¹⁰. Toutefois, l'identité de l'auteur du *Livre de Seyntz Medicines* lui confère un intérêt particulier, même lorsqu'il remobilise des thèmes traditionnels¹¹.

Depuis sa redécouverte au milieu du *xx*^e siècle, le *Livre* de Henri de Lancastre n'a cessé de fasciner. Ses métaphores vives et détaillées, qui puisent aussi aisément dans la chirurgie de guerre que dans les pratiques de la chasse aux renards, ont intéressé les spécialistes d'histoire culturelle et d'histoire des techniques ; elles ont parfois été considérées comme des analogues précieux par rapport à des textes littéraires mieux connus, tel *Sir Gawain and the Green Knight*¹². D'un point de vue un peu différent, le *Livre* a souvent été cité comme preuve de la « *literacy* » et de la francophonie de la noblesse anglaise¹³.

¹⁰ *Le somme le roi*, par Frère Laurent, éd. Édith Brayer et Anne-Françoise Leurquin-Labie, Paris et Abbeville, Société des anciens textes français, 2008. La *Somme* a été traduite en anglais, en partie ou en entier, par plusieurs auteurs, par exemple : *The Book of Vices and Virtues*, éd. W. Nelson Francis, Londres, Oxford University Press (Early English Text Society, o.s. 217), 1942 ; *Dan Michel's Ayenbite of Inmyt*, éd. Richard Morris révisée par Pamela Gradon, Oxford, Oxford University Press (Early English Text Society, o.s. 23 et 278, Londres et Oxford, 1965-1979 (1866), 2 vol. ; *Book for a Simple and Devout Woman*, éd. F. N. M. Diesktra, Groningen, Egbert Forsten, 1998 ; *The Ryal book*, trad. William Caxton, Westminster, vers 1486. Pour la comparaison entre le *Livre* du duc de Lancastre et le *Somme*, voir Catherine Batt, Denis Renevey et Christiania Whitehead, « Domesticity and Medieval Devotional Literature », *Leeds Studies in English*, n. s., 36, 2005, p. 195-247, p. 215.

¹¹ Par exemple lorsqu'il évoque la métaphore du château : voir *ibid.*, p. 219.

¹² Marcelle Thiébaux, « Sir Gawain, the Fox Hunt and Henry of Lancaster », *Neuphilologische Mitteilungen*, 71, 1970, p. 469-479 ; William G. Cooke and Jonathan d'Acre Boulton, « *Sir Gawain and the Green Knight*: A Poem for Henry of Grosmont ? », *Medium Aevum*, 68, 1999, p. 42-54 ; Kenneth A. Fowler, *The King's Lieutenant...*, *op. cit.*, p. 193-196.

¹³ Kenneth B. McFarlane, *The Nobility of Late Medieval England*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 242 ; William Rothwell, « Henry of Lancaster

Plus récemment, il a été analysé sous l'angle de la spiritualité des laïcs, et en particulier celle d'un laïc et d'un noble de sexe masculin dans la première moitié du XIV^e siècle¹⁴. Car Henri de Lancastre n'a pas simplement écrit ce traité pour l'édification de ses lecteurs, bien que cela ait constitué de son entreprise. Son œuvre est également une confession touchante et parfois torturée, dans la mesure où le duc détaille non seulement ses péchés, mais aussi sa propre incapacité à les abandonner, ainsi que son attachement tenace à ce monde.

Le Livre des Seyntz Medicines est à la fois un message et un acte. Il vise à placer non seulement le lecteur mais également son auteur dans une attitude de réceptivité et d'animation religieuse¹⁵, dans une période où d'autres traités dévotionnels tendent à effacer l'auteur pour se concentrer sur l'effet produit sur l'âme du lecteur¹⁶.

Dans cet article, je me propose de développer ces observations sur la nature de ce traité singulier et l'insérer dans une discussion plus large sur la masculinité médiévale.

and Geoffrey Chaucer : Anglo-French and Middle English in Fourteenth-Century England », *Modern Language Review*, 99, 2004, p. 313-327.

¹⁴ Andrew Taylor, « Reading the body in *Le Livre de Seyntz Medecines* », *Essays in Medieval Studies*, 11, 1994, p. 103-118 ; Catherine Batt, « Rhetoric of knowledge and devotion », art. cité ; *eadem*, « Sloth and the Penitential Self in Henry of Lancaster's *Le Livre de seyntz medicines* », *Leeds Studies in English*, n. s., 41, 2010, p. 25-32. Catherine Batt, dans Catherine Batt, Denis Renevey et Christiania Whitehead, « Domesticity and Devotional Literature », art. cité, p. 225, identifies *the anomalousness of Henry's own text, between the ordered exposition of the writer for religious communities, and the inspired narratives of mystics*.

¹⁵ Anne C. Bartlett et Thomas H. Bestul, « Introduction » dans *eadem* (dir.), *Cultures of Piety : Medieval English Devotional Literature in Translation*, Ithaca, N.Y. et Londres, 1999, p. 1-17, p. 3-4.

¹⁶ Voir les remarques d'Anne Clark Bartlett sur les traductions en moyen anglais de traités dévotionnels écrits pour un public féminin, qui effacent les traces d'auto-analyse de l'auteur monastique pour se concentrer sur l'expérience de leurs lecteurs ; Anne C. Bartlett, *Male Authors, Female Readers : Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature*, Ithaca, N.Y. et Londres, 1995, p. 34-55.

En effet, selon moi, *Le Livre de Seyntz Medicines* peut servir de point de départ pour reformuler le débat actuel sur les rapports entre religion chrétienne et masculinité au Moyen Âge. J'aimerais suggérer que, bien que le *Livre des Seyntz Medicines* soit atypique voire presque unique, en tant que *texte*, il est loin d'être hors normes en tant qu'*expérience sociale*. Certes, il ne faut pas imaginer que chaque membre de la noblesse anglaise ait été aussi intelligent, capable d'auto-analyse ou doué pour l'observation de son monde que le duc de Lancastre. Toutefois, le fait de prendre la spiritualité au sérieux, d'essayer de se confesser et de se purger de ses péchés ne fait pas de lui un personnage exceptionnel, surtout si son œuvre est replacée dans le contexte de la volonté, évidente à partir de la fin du XIII^e siècle, de bien enseigner aux laïcs les éléments de base de l'éthique et de la théologie chrétienne. Henri, duc de Lancastre, n'était pas le seul à se confesser, à jeûner ou à réfléchir pendant le Carême. Il n'était pas le seul à comprendre et à être ému par les doctrines essentielles de la religion chrétienne de son époque.

Ces observations peuvent sembler aller de soi. Que les laïcs, et surtout les laïcs nobles, soient touchés et parfois troublés par les enseignements de l'Église chrétienne est tout autant une évidence pour les XI^e et XII^e siècles que pour le XIV^e, voire pour toute période où la religion chrétienne a été celle de la noblesse¹⁷. Toutefois, cet état de fait me semble avoir été largement négligé par l'historiographie émergente de la masculinité au Moyen Âge, surtout lorsqu'il s'agit de considérer la masculinité du clergé. En premier lieu, certains historiens ont suggéré que les métaphores militaires qui pullulent dans la littérature ecclésiastique, notamment dans les sermons *ad clerum* aux XI^e et XII^e siècles fonctionnent en partie comme une compensation psychologique pour des ecclésiastiques qui, suite à la Réforme grégorienne sont obligés d'abandonner l'activité sexuelle et la violence

¹⁷ Voir par exemple André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1987.

chevaleresque¹⁸. Même les auteurs qui ont pointé la nature traditionnelle de ces métaphores ont accepté implicitement que l'activité sexuelle et la violence constituaient les bases de la masculinité laïque, et surtout nobiliaire, de l'époque¹⁹. Puis, grâce à l'analyse des visitations épiscopales et des archives des tribunaux ecclésiastiques des XIII^e et XIV^e siècles, d'autres chercheurs se sont concentrés sur des prêtres qui n'ont pas réussi à se ranger aux demandes des réformateurs. Ils considèrent de ce point de vue non seulement les prêtres qui se sont mariés ou qui ont pris des concubines, mais aussi ceux qui ont été coupables de types d'activité sexuelle qui auraient constitué des délits pour un laïc : l'adultère, la fornication, la prostitution²⁰. Ces travaux se sont également intéressés aux ecclésiastiques qui ont continué à fréquenter les tavernes et à faire couler le sang de leur prochain, malgré les efforts de leurs supérieurs hiérarchiques. Ces travaux ont insisté sur la contradiction entre une nécessité à la fois psychologique et sociale visant à « prouver » ou « montrer » son identité en tant

¹⁸ Voir par exemple Jacqueline Murray, « Masculinizing Religious Life : Sexual Prowess, the Battle for Chastity and Monastic Identity » dans *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, éd. Patricia H. Cullum et Katherine J. Lewis, Cardiff, University of Wales Press, 2004, p. 24-42 ; Maureen Miller, « Masculinity, Reform, and Clerical Culture : Narratives of Episcopal Holiness in the Gregorian Era », *Church History*, 72, 2003, p. 25-52.

¹⁹ Pour une étude important qui remet cette interprétation en question, voir Katherine A. Smith, *War and the Making of Medieval Monastic Culture*, Woodbridge Boydell 2011, présenté plus brièvement dans son article, « Spiritual Warriors in Citadels of Faith : Martial Rhetoric and Monastic Masculinity in the Long Twelfth Century » dans Jennifer D. Thibodeaux (dir.), *Negotiating Clerical Identities : Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, Basingstoke, Palgrave, 2010, p. 86-110.

²⁰ P.H. Cullum, « Clergy, masculinity and transgression in late medieval England » dans *Masculinity in medieval Europe*, éd. Dawn M. Hadley, Londres, Longman, 1999, p. 178-96 ; Jennifer D. Thibodeaux, « Man of the Church or Man of the Village ? », *Gender and History*, 18, 2006, p. 380-99 ; eadem, *The Manly Priest : Clerical Celibacy, Masculinity and Reform in England and Normandy, 1066-1300*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 126-150.

qu'homme et l'insistance de la part de l'Église réformatrice sur le célibat, le renoncement à la violence et l'abandon de certaines formes de sociabilité masculine.

Certains passages de ces travaux versent parfois dans la caricature, par exemple lorsqu'ils mentionnent le fait qu'un prêtre qui prend une concubine, voire qui a des enfants, agit ainsi pour « montrer sa masculinité », sans qu'une justification apparaisse dans les sources médiévales. Toutefois, si l'on met de côté l'aspect psychologisant de cette analyse, il reste l'aspect social. Il existe une réelle tension entre le comportement exigé d'un prêtre, surtout à partir du XII^e siècle, et certains comportements habituels des hommes dans la société en général. Toutefois, j'aimerais nuancer cette observation en me demandant si des tensions comparables pouvaient s'appliquer aux laïcs. En effet, les hommes d'Église ne sont pas les seules cibles de la régulation morale prônée par l'Église réformatrice, surtout à partir du IV^e Concile du Latran en 1215. Les historiens modernes risquent d'être dupes des réformateurs eux-mêmes, lorsqu'ils mettent le concubinage des prêtres au même rang que la fornication et l'adultère. Si l'on accepte que, pour être un « homme » dans la noblesse et même dans la société paysanne, il fallait faire preuve d'une vie sexuelle active, il faut néanmoins distinguer entre le concubinage et d'autres formes d'activité sexuelle. Sinon, on risque d'oublier non seulement que l'adultère et la fornication sont également condamnés chez les laïcs, mais aussi qu'ils sont tout aussi destructeurs de l'ordre social du village ou de la ville que les méfaits sexuels des prêtres²¹. On peut dire la même chose de la fréquentation excessive de tavernes, de l'agressivité et de la violence habituelles, qui sont

²¹ L. R. Poos, « Sex, lies, and the church courts of pre-Reformation England », *Journal of Interdisciplinary History*, 25, 1994-1995, p. 585-607 ; *IDEM*, « The heavy-handed marriage counsellor : regulating marriage in late-medieval English local ecclesiastical court jurisdictions », *American Journal of Legal History*, 39, 1995, p. 291-309 ; Shannon McSheffrey, *Marriage, Sex and Civic culture in late Medieval London*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006.

vigoureusement condamnées, par les juridictions privées des villes et des villages en Angleterre s'occupant des laïcs, pour lesquelles nous possédons les archives dès la deuxième moitié du XIII^e siècle²². Quand l'activité sexuelle des hommes laïcs ne se rangeait pas à la solution proposée par Saint Paul – prendre une femme pour limiter le péché – elle n'était pas plus légitime que celle des prêtres.

Le *Livre de Seyntz Medicines* permet de donner corps à ces observations générales. Comme son titre le suggère, ce traité s'organise autour d'une métaphore médicale. Après une introduction dans lequel le duc confesse qu'il a mal servi son seigneur, Dieu, le trahissant pour suivre son ennemi, « l'ord deable d'enfern »²³, il passe à sa matière principale. L'auteur, un guerrier, souffre de plusieurs plaies mortelles dont il risque de mourir s'il ne reçoit pas l'intervention d'un bon médecin et chirurgien. Ces plaies sont ses péchés et le médecin n'est autre que Dieu. Les plaies/péchés sont d'abord dans les yeux, les oreilles, le nez et la bouche, puis dans les mains, les pieds, le cœur et enfin dans le corps tout entier. Elles sont analysées l'une après l'autre, selon le schéma des sept péchés capitaux. Pour les yeux, les oreilles et le nez, l'auteur explique la manière dont les péchés y sont entrés. À partir de la bouche, le schéma est répété deux fois, afin voir d'abord comment les péchés sont entrés, et comment ils en sont sortis. Par exemple, en considérant le péché par les yeux, le duc confesse qu'il n'a pas suffisamment regardé son seigneur Dieu, notamment dans la forme du pain de *Corpus Christi*, avec autant de « grande reverence » et de « grande doute, comme jeo deusse par reson »²⁴. En l'occurrence, il a regardé « par trop grand delit ascune folies q'omme a fait », tels que « de

²² Marjorie K. McIntosh, *Controlling Misbehavior in England, 1370-1600*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1998.

²³ *LSM*, p. 3.

²⁴ *Ibid.*, p. 10.

livres de nient, de peynture » ou des « belis peres »²⁵. Enfin, il confesse que, lorsqu'il a vu un homme ou une femme pécher, au lieu d'y mettre obstacle, il a plutôt encouragé le mal²⁶.

Le *Livre* ne suit pas rigoureusement cette structure, et les digressions sont multiples, souvent très longues. Les confessions, les digressions, les exemples et les allégories du *Livre* sont toujours très imagées et portées par des métaphores variées. Ces dernières sont tirées, non seulement de la médecine, mais aussi de la chasse, de la navigation, de la vie commerciale ou, peut-être le plus souvent, de l'expérience d'un grand seigneur : la relation entre un seigneur et ses subordonnés, par exemple, ou entre un homme noble, ses pairs et ses concurrents.

La composition du traité d'Henri de Grosmont peut être datée assez précisément. Une note à la fin du traité indique que le duc l'a commencé et terminé dans l'an de l'incarnation 1354, c'est-à-dire entre Noël 1353 et Noël 1354²⁷. Une digression à l'occasion de la Semaine Sainte nous permet d'être un peu plus précis²⁸. Nous savons que le duc a presque fini l'analyse de ses propres péchés avant le dimanche de Rameaux, le 6 avril 1354, c'est-à-dire un peu après son retour en Angleterre et l'abandon de la mission en soutien à Charles le Mauvais. Dans le reste du livre, il passe à la guérison de ses plaies, dans une riche superposition de métaphores et d'allégories médicales. Les 150 pages qui suivent sont toutes aussi frappantes que la première partie, mais les références aux péchés du duc se font plus rares, remplacées par des développements allégoriques plus fréquents et plus souvent médicaux.

De manière générale, le résultat est parfois déroutant, dans la mesure où l'auteur, laïc, expose des doctrines théologiques,

²⁵ *Ibid.*, p. 12.

²⁶ *Ibid.*, p. 12-13.

²⁷ *Ibid.*, p. 244.

²⁸ *Ibid.*, p. 96.

par exemple celle de la Trinité²⁹, sans autorité sacerdotale, ni citation biblique ou patristique, mais seulement en référence à des allégories hautes en couleurs, qui se présentent comme étant tirées de l'expérience de l'auteur. Il s'agit donc d'un texte remarquable, un traité écrit par un homme laïc important, sans prétention à une sainteté particulière, mais qui se positionne explicitement comme l'unique auteur du texte, et qui n'hésite pas à expliquer à ceux qui « lirront ou orront lire » son texte les doctrines de la religion chrétienne³⁰. Henri de Lancastre a probablement profité du soutien de son confesseur ou d'autres clercs : il fait souvent référence aux « prud'hommes », des sages et des hommes de bien, qui tentent de le protéger du péché³¹, citant, par exemple, « les prodromes et les bons livres » qui mettent en garde contre les tentations du diable³². Il fait également allusion, à la fin de son livre, à l'encouragement prodigué par ses amis³³. Il est clair que le duc n'a pas préparé son livre tout seul : il a fréquenté durant plus de quarante ans des confesseurs, des chapelains et des prédicateurs divers et variés. Ainsi, il serait faux de le considérer comme un exercice d'affirmation d'une autonomie spirituelle par rapport au clergé³⁴. Toutefois, il est frappant que, s'il y a eu intervention cléricale dans la composition de ce traité, elle ne soit pas invoquée explicitement, comme elle aurait pu l'être pour légitimer son propos.

Le *Livre* est clairement l'œuvre d'un homme laïc qui doute fort de ses propres capacités à résister au péché. Sa forte insistance sur la nécessité de la grâce de Dieu n'est pas une référence au péché originel, mais à la quasi-certitude qu'il péchera à nouveau. Une des figures les plus puissantes de la

²⁹ *Ibid.*, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 238.

³¹ *Ibid.*, par exemple p. 57, 94, 95, 111.

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ *Ibid.*, p. 240.

³⁴ Andrew Taylor, « Reading the body... », art. cité.

première partie de son *Livre* est, étonnamment pour un homme aussi actif, Dame Paresse. C'est elle, par exemple, qui réussit à empêcher les compagnons Honte et Peur d'accompagner Faible Volonté dans leur mission de faire sortir par la bouche, en se confessant, le péché qui dort à l'intérieur du duc³⁵. C'est la poule qui couve les mauvaises pensées pour qu'elles deviennent des péchés mortels³⁶ et qui fait figure de mère (le père est Orgueil) des cinq autres péchés³⁷. Lorsqu'il compare son corps à un navire, le duc confesse que, de même qu'un navire aime la mer, son corps aime le monde ; il n'a pas peur de la tempête, contrairement au « prodommez » qui déteste l'odeur de la mer, contrairement aux « doucez odours » des fleurs du paradis³⁸. Il ne doute pas que, s'il possédait encore la force de sa jeunesse, il retomberait dans les péchés qui l'ont caractérisée³⁹. Il sait que, sans l'aide de son « beau Sire Dieux », il ne peut pas garder le château de son corps contre le diable⁴⁰. Sans la grâce de son « douz Sire » il sait qu'il est :

[...] par ma freletee mult plus enclin a pecché qe a bien. Car homme dist qe usage fait mestier. Tresdouz Sires, de cele mestier ai jeo tant apris qe jeo sai de voir sanz doute qe jeo siu dignes a estre perduz sans recoverir⁴¹.

Le duc semble penser que le péché est dans le caractère qu'il a développé à cause de sa mauvaise vie, et qu'il est peut-

³⁵ *LSM*, p. 60-62. Sur Dame Paresse, voir Catherine Batt, « Sloth and the Penitential Self », art. cité.

³⁶ *LSM*, p. 63.

³⁷ *Ibid.*, p. 106.

³⁸ *Ibid.*, p. 93-94.

³⁹ *Ibid.*, p. 78 ; voir aussi p. 16.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

être même dans sa nature. Comme les loups viennent habituellement de la forêt, les maux viennent toujours de lui⁴².

L'expérience relatée dans le *Livre* d'Henri de Lancastre est celle d'un homme de ce monde exposé aux exigences de la moralité chrétienne. En tant que tel, son témoignage des tensions, pour un homme laïc, entre *habitus* masculin et culture chrétienne ne doit pas être considéré comme restreint à ceux qui avaient l'éducation, la ténacité, la confiance et l'encouragement pour en faire un livre. Les ecclésiastiques n'étaient pas les seuls à être conscients de la tension entre les normes sociales, les normes genrées, et les demandes de la moralité chrétienne. Tout homme qui a appris comment vivre en tant que bon chrétien, et qui avait l'intelligence pour entreprendre un peu d'autoanalyse, savait que les pulsions sexuelles, ainsi que les normes sociales ici-bas, faisaient souvent barrière au salut éternel.

Il est frappant que, dans le cas d'Henri de Grosmont, la sexualité soit tout aussi troublante qu'elle a dû l'être pour les prêtres voués au célibat. En 1330, à l'âge de vingt ans environ, Henri de Grosmont a épousé Isabelle, fille du baron anglo-écossais Henri de Beaumont⁴³. Toutefois, leur premier enfant, Mathilde, est né plus de dix ans après leur mariage, vers 1341, quand le duc avait 31 ans. Une deuxième fille, Blanche, la future épouse de Jean de Gand, est née cinq ans plus tard, vers 1346. Kenneth Fowler a suggéré qu'Isabelle était très jeune lors de leur mariage, ce qui semble probable⁴⁴. En tout cas, il est clair à la lecture du *Livre de Seyntz Medicines* que le duc ne respectait pas plus les vœux de mariage que certains prêtres les règles de leur vocation.

Dans le *Livre de Seyntz Medicines*, le duc introduit le péché de luxure pour la première fois par l'intermédiaire de l'odorat.

⁴² Ibid., p. 228.

⁴³ Kenneth A. Fowler, *The King's Lieutenant...*, *op. cit.*, p. 26 ; W. Mark Ormrod, « Henry of Lancaster », art. cité.

⁴⁴ Kenneth A. Fowler, *The King's Lieutenant...*, *op. cit.*, p. 215.

En parlant des péchés du nez, et en particulier du péché de luxure, il nous dit :

Et ausi ai jeo, Sire, par grant delit fleiree ascunes femmes ou ascunes choses de lour pur qoi jeo sui le plus tost cheu en pecché⁴⁵.

Dans le *Livre*, le duc regrette sa sensualité. Le duc déclare qu'il aurait dû penser à ces mêmes femmes trois jours après leur mort, quand leurs cadavres seront « ordement puante⁴⁶ ». Lorsque nous arrivons aux péchés de la bouche, nous voyons que son amour pour les femmes ne se limite pas à une appréciation olfactive. Il regrette les « sotyves paroles et privees » qu'il a prononcées et les « meyntes fausses promesses qe bien estoient foles qi les croient⁴⁷ ». Il détaille même la manière dont il effectuait son approche. Quand il « n'ose parler a ascune qe jeo quide q'elle serroit dangereuse, jeo envoieiroi ascune makerel a qi jeo parleroie mult pitousement et dirroi : 'Je ne su qe mort, si vous ne me eidetz'⁴⁸ », là où il aurait dû dire, « je suis mort si vous m'aidez ». Ainsi son ami l'intermédiaire est perdu dans le péché, et le duc aussi.

Plus tard, on apprend que la luxure, qui commence par la bouche, revient par l'oreille quand la femme « folle » accepte son offre. Parfois, la réponse jette le duc en mélancolie – vraisemblablement quand la dame le repousse. Dans le cas contraire, cette réponse lui inspire « si grand delit » qu'il ne

⁴⁵ *LSM*, p. 13.

⁴⁶ *Ibid.* Le thème du cadavre décomposé de celle que l'on a aimé est un lieu commun de la littérature monastique, retransmis par les prédicateurs. Voir par ex. Robin F. Jones, « An Anglo-Norman Rhymed Sermon on Shrift », *Modern Philology*, 79, 1981-1982, p. 347-358, v. 308-315, citant Saint Bernard.

⁴⁷ *LSM*, p. 21.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 21-22.

connait pas Dieu, ni sa Mère, ni les saints, ni soi-même⁴⁹. Après une telle réponse encourageante, le duc continue dans le péché de luxure sans écouter les sages conseillers qui lui disent : « C'est un lede vie qe vous menez : lessez cel orde pecché, si ferrez bien⁵⁰ ». L'auteur confesse, dans quelques belles phrases, comment, lorsqu'il pense aux péchés qu'il a commis par la bouche, même s'il les a confessés, le péché revient à nouveau⁵¹. Le duc ne nous donne pas plus de précisions. Sur les plaies des mains, il explique qu'elles ont été « grandement soillez en le pecché de leccherie », c'est-à-dire de luxure⁵² : « Et pur ceo qi si ordes sont les mayns et de si orde mestier ount servi, je n'en ose plus dire », sauf que ces mains sont si laidement salies de « tout l'ordure et violeté qe nul homme purroit penser ou deviser⁵³ ».

Il est clair qu'à quarante ans passés, Henri de Lancastre se considère sali par les péchés de luxure. En revanche, il ne parle pas d'un éventuel péché de concupiscence avec sa femme. Il n'y a rien de plus banal, peut-être, pour ceux qui ont lu la littérature courtoise des XII^e et XIII^e siècles, que les confessions sexuelles du duc de Lancastre. Toutefois, dans le cas du *Livre des Seyntz Medicines*, il ne s'agit pas d'un poème de trouvère, mais de la confession de ses péchés par un laïc.

Le *Livre des Seyntz Medicines* illustre la tension créée par les exigences de l'éthique prônée par l'Église, non seulement pour les clercs, mais aussi pour un homme laïc et noble. Je suggérerais que cette tension est comparable, et même plus intense, que les tensions identifiées par les historiens récents de la masculinité du clergé. Le *Livre* nous donne même un aperçu direct de l'aspect social de la sexualité masculine à cette époque. Une nouvelle fois, à propos des péchés de la bouche, le duc explique en effet comment il s'est vanté auprès

⁴⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 54.

⁵² *Ibid.*, p. 69.

⁵³ *Ibidem.*

d'autres hommes, en disant : « De tiele puisse jeo faire ma volonté ou ai fait⁵⁴ ».

Plus que pour le prêtre marié, qui prend une concubine et fait des enfants, le duc nous présente une situation où un homme « montre sa masculinité », ou peut-être sa virilité, auprès d'autres hommes, par son activité sexuelle illicite, sachant pourtant très bien que cette activité le condamne aux yeux de la moralité chrétienne. Toutefois, je pense que nous aurions tort de nous concentrer uniquement sur l'aspect « homosocial » des péchés sexuels d'Henri de Lancastre. Son activité sexuelle n'est pas motivée principalement par ses relations avec d'autres hommes. De l'odeur de la femme à l'approche par l'homme ou la femme intermédiaire, des baisers aux caresses : le plaisir sexuel est plus important dans les confessions du duc que les attentes sociales qui pèsent sur un homme.

La contradiction entre le statut d'un homme et une bonne vie morale n'est pas restreinte à la vie sexuelle du duc. Certes, il est intéressant de constater que par rapport à ses confessions sexuelles, et malgré son expérience guerrière, Henri de Lancastre semble moins troublé par les péchés de violence. Lorsqu'il en parle, il les traite dans un contexte où il est difficile de voir s'il s'agit de la guerre ou de son activité de grand seigneur, voire de tournoyeur. Toutefois, il est clair que dans ce cas aussi, la pratique sociale de la masculinité pose problème pour un homme noble lorsqu'il prend au sérieux les conseils de son confesseur et des prêcheurs.

Le duc confesse, par exemple, la colère qui le submerge « quant jeo siu irrous et hors de charitee et hors de sens et de tout reson⁵⁵ » (« quand je suis tout en colère et hors de charité et hors de sens et hors de raison »). Dans ces moments de folie furieuse, le duc perd le contrôle de lui-même ; ses mains sont prêtes à « ferir et batre soit de poyn, de cotel, despé et de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

bastoun, et par grant ire saker et tirer et decirer moi ou altre les cheveux ou les draps⁵⁶ ». Il parle de la colère qui vient de sa bouche « en ma forsenerie de comander et exciter de tuer, de batre et maheigner⁵⁷ ».

Toutefois, Henri de Lancastre semble plus affecté par les péchés liés à la compétition endémique au sein de la noblesse anglaise, et à la nécessité de maintenir son état en tant que grand seigneur. En particulier, il confesse à plusieurs reprises son « orgueil ». Il se lamente de la façon dont il s'est mis en avant, surtout dans sa jeunesse mais aujourd'hui encore, « comme de moi meismes vaunter et sovent mentir pur estre plus honorés⁵⁸ ». Il confesse avoir reçu avec plaisir la flatterie des autres, lorsqu'ils lui ont dit « Seynt Marie ! qe vous avetz bien parlee huy et sagement, ou hardyment ! ». Il est devenu arrogant à la vue de l'estime des autres, quand il voit « qe homme me porte plus de honour et de reverence, ou me doute homme plus⁵⁹ ».

Il est également clair que, comme tout noble qui se respecte, Henri de Lancastre a convoité les terres des autres. Parfois il a essayé de les acquérir par la manipulation de la justice, en achetant les voix des témoins, ou par ses propres paroles trompeuses ou agressives « par ma promesse de bone louer avoir, ou par poour de grandes manaces⁶⁰ ». Parfois il est allé plus loin. Il avoue que quand il voit « un beal chastel, ou vile, ou manoir, ou bois, ou pree », il en est tant enamouré qu'il ne peut pas être à l'aise avant de les avoir pris, non par la justice mais en faisant tuer les propriétaires légitimes, en voyant « le seigneur pendu et la dame arse [brûlée]⁶¹ ».

Dans ce traité, le comportement d'un homme noble ordinaire contraste fortement avec celui de Dieu, qui est

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 18-19.

⁶¹ *Ibid.*, p. 46.

présenté dès le début comme le bon seigneur du duc. Là où le duc parle « orgueilleusement [...] as poures gientz⁶² », Dieu est un si bon seigneur qu'il n'attend pas la pétition de son homme, mais lui envoie régulièrement un subordonné pour lui demander s'il a besoin de quelque chose. Dieu n'est pas un seigneur orgueilleux et parfois négligent, comme l'est Henri de Lancastre, selon sa propre confession, qui lève des impôts sans épargner les pauvres⁶³, et qui par paresse manque de rendre jugement comme il se doit⁶⁴. Au contraire, Dieu est si « curtois » et « debonaires⁶⁵ », que le duc ose dire qu'il croit savoir que Dieu, qui a une fois été un enfant, peut toujours être considéré comme un enfant. Il avance plusieurs raisons pour cette position théologique pour le moins novatrice. La plus frappante est la suivante :

... et mult hardiement l'osons nous appeller a nostre bosoigne et baudement parler a lui, si come homme fait sovent a une grant seigneur tant com il est enfes, qe, quant il est grant et paracruz, a peyne l'oseroit homme regarder, et nomement un poure homme, si come ascunes de nous sumes mult poures de bons mours⁶⁶.

(...et très audacieusement osons-nous l'appeler à notre aide et lui parler sans peur, comme l'on fait souvent à un grand seigneur pendant qu'il est enfant, mais, quand il est grand et mûr, à peine l'on oserait le regarder, et surtout un pauvre homme, justement comme certains de nous sommes très pauvres de bonnes mœurs.)

Être un homme d'âge mur, un grand seigneur, un amant et un guerrier, éloigne Henri de Lancastre du chemin du salut, et il le sait. Ce n'est que lorsqu'il était un enfant qu'il aurait pu ressembler à Dieu, bien longtemps auparavant. Une fois

⁶² *Ibid.*, p. 16.

⁶³ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 37.

devenu un homme, il risque toujours de retomber dans le péché, même s'il en a été purgé.

On peut donc se poser la question suivante : qui est le plus en contradiction interne, entre masculinité et éthique religieuse, au milieu du XIV^e siècle : un prêtre, qui est un homme, mais qui ne peut ni se marier ni faire couler de sang ? Ou un homme noble, qui sait ce que c'est qu'être un bon chrétien – grâce à ses confesseurs, aux prédicateurs et à sa propre éducation – mais qui vit dans un monde compétitif et violent, et qui désire d'autres femmes que son épouse ? Ce n'est qu'en prenant au sérieux la spiritualité autant que la masculinité des hommes laïcs, nobles et autres, que nous pouvons faire avancer le débat.