

# Littérature et société au XII<sup>e</sup> siècle. Mariage, amour et courtoisie dans les lais de Marie de France

Les nouvelles tendances de l'histoire médiévale attirent à nouveau l'attention sur les œuvres littéraires. Trop longtemps délaissées ou négligées par l'historien qui dénonçait à juste titre la distorsion parfois considérable qu'y subissait la réalité, les œuvres de fiction sont maintenant remises à l'honneur en raison de cette distorsion même<sup>1</sup>. Mieux averti de l'existence de ces déformations, mieux renseigné par ailleurs sur cette société dont la littérature lui renvoie une image très déformée, l'historien peut maintenant espérer percevoir avec moins de risques d'erreur l'ampleur de ces déformations et tenter d'en extraire la signification<sup>2</sup>.

L'utilisation de la littérature de fiction prend une valeur plus grande encore aux yeux des historiens des « mentalités », qui tentent, par exemple, de percevoir l'émergence des sentiments, de leur expression, de la façon dont ils étaient alors reçus ou rejetés par la société. L'amour, par exemple, à l'époque où l'on commence à en parler vraiment, c'est-à-dire au XII<sup>e</sup> siècle.

Les sources traditionnelles, toutes d'origine cléricale, reflètent bien évidemment l'idéologie ecclésiastique dominante dont la description

1 — De nombreux historiens ont toutefois judicieusement tiré parti des œuvres littéraires. Voir, déjà, l'excellente étude de Ch. V. Langlois, *La Vie en France au moyen âge*, Paris, 1926, récemment rééditée (Genève-Paris, 1981). La *Typologie des sources du moyen âge occidental*, dirigée par L. Genicot, leur fait une place appréciable.

2 — Sur l'intérêt des sources littéraires pour l'historien et sur les problèmes que pose leur interprétation, voir les remarques émises, dans la collection mentionnée à la note précédente, par J. Ch. Payen, *Le roman*, n°12, 1975, p. 61 ss. par O. Jodogne et J. Ch. Payen, *Le Fabliau et le lai narratif*, n°13, 1975 ; par J. Flori, *L'Épopée*, n°49, 1988, p. 83 ss. et, dans une autre collection, par Ph. Menard, *Les Fabliaux, contes à rire du moyen âge*, Paris, 1983, p. 101 ss.

en ce domaine n'est plus à faire : pour elle, la femme est un être dangereux, trouble, pervers, souvent satanique, qu'il convient de surveiller en permanence et dont il faut contenir la lubricité naturelle. L'amour, principalement dans sa dimension sexuelle, apparaît alors comme une tentation dont il faut se préserver totalement s'il est possible (virginité, chasteté) ou du moins contenir dans les limites les plus étroites : chasteté souhaitée dans le mariage ou, pour le moins, limitation des rapports sexuels aux seuls besoins de la procréation, suspicion et défiance envers le plaisir des sens constamment dénoncés<sup>3</sup>.

Dans ces conditions, il paraît clair que la réalité vécue, ouvertement ou en secret, du mariage et de l'amour devait être régulièrement différente de ce que nous en disent les sources traditionnelles. C'est plus vrai encore des sentiments, des pulsions secrètes que nourrissaient les hommes et les femmes de ce temps, que les sources dénaturent pour mieux les condamner lorsqu'ils ne feignent pas de les ignorer. Dans la littérature, au contraire, c'est le rêve des humains qui se dévoile. L'expression de leurs fantasmes n'en révèle pas moins ce qu'ils ressentaient au plus profond d'eux-mêmes lorsque, les projetant dans une société fictive — malgré tout reconstruite à partir de celle qu'ils connaissent, et c'est en celà qu'ils fournissent, involontairement, un bon témoignage à l'historien des sociétés —, ils en transforment le sens, abolissent certaines contraintes et anéantissent ainsi la pesanteur paralysante des conventions et des règles communément admises dans la réalité quotidienne.

La littérature nous fournit donc le reflet d'un rêve, celui des aspirations profondes, sinon refoulées, des hommes pour lesquels on l'écrivait.

L'interprétation de ces sources demeure délicate. Elle dépend, dans une large mesure, de ce qu'en science on nomme « l'équation personnelle » de l'observateur. De la part, inévitable, que joue son propre subjectivisme. Celle-ci se trouve augmentée, ici, dans des proportions considérables. Un exemple : affirmer que les idéaux ou les rêves qui s'expriment dans les œuvres romanesques *peuvent* ou *ne peuvent pas* avoir été réellement partagés par les hommes de ce temps relève, dans une large mesure, du propre choix de l'historien, de la conception qu'il se fait lui-même de l'époque étudiée et, plus encore, des *valeurs* qu'il considère avoir été universellement admises, des comportements qu'il juge plausibles. Autrement dit, de la part de crédi-

3 — Sur la manière dont l'Eglise et la société considèrent l'amour, voir J. Leclercq, *L'Amour vu par les moines*, Paris, 1983, auquel on peut préférer l'étude de W. Van Hoecke et A. Welkenhuysen, *Love and Marriage in the twelfth Century*, Louvain, 1981, et surtout l'excellente synthèse de G. Duby, *Le Chevalier la femme et le prêtre*, Paris, 1979.

bilité qu'il accorde à l'idéologie dominante que d'autres sources lui décrivent ; de l'influence qu'il leur accorde. Or, si nous connaissons bien cette idéologie dominante, nous nous savons guère dans quelle mesure les contemporains partageaient intérieurement ces valeurs et ces préjugés de l'idéologie dominante. Il y a là un cercle vicieux de la pensée dont les historiens actuels se sont avisés et dont ils cherchent à se dégager.

Les difficultés de l'interprétation de l'amour courtois illustrent bien ces propos. Il ne saurait être question ici d'en retraver l'historiographie ! Qu'il me suffise de rappeler quelques-uns des jalons qui, éclairant ce qui précède, ont suscité l'enquête dont je présente ici les résultats.



Qu'est-ce que l'amour courtois et que signifie-t-il pour l'historien de la société médiévale ? Les réponses à cette question sont très divergentes selon les tendances propres des historiens et les « modes » qu'imposent l'époque où ils vivent.

Certains d'entre eux, privilégiant la vision cléricale du moyen âge, soulignent l'irréductible contradiction qui existe, à l'évidence, entre les valeurs de la « morale chrétienne » et celles de l'amour courtois. Ils en tirent la conclusion que ce dernier ne reflète en rien la réalité. Ce ne serait qu'expression allégorique ou mystique de la promotion féminine, parallèle à l'essor brutal du culte de la Vierge, celui-ci entraînant celle-là<sup>5</sup>. D'autres y voient l'émergence d'une nouvelle forme de relations homme-femme, plus intériorisée, sublimée. Pour eux, la *fin'amors* serait plus proche de la dévotion à la *Dompna* que du désir sensuel<sup>6</sup>. Il leur paraît impossible qu'une époque qu'ils jugent dominée par les valeurs du christianisme médiéval ait pu chanter ouvertement le désir charnel. Plus encore, le désir d'un homme pour une femme, mariée de surcroît, et le plus souvent... au seigneur même

4 — Un exemple illustrant cet a priori conduisant à une véritable pétition de principe : J.F. Benton, *Clio and Venus : an Historical View of Medieval Love*, dans *The Meaning of Courtly Love*, New York, 1967, p. 19-42, qui pose d'emblée que l'amour courtois, trop contraire aux lois et à la morale ambiante, ne pouvait pas être exalté par les troubadours. Il en conclut tout bonnement qu'il n'existait donc pas, allant jusqu'à demander que l'on bannisse cette expression. Même excès et même erreur méthodologique chez D.W. Robertson Jr. *ibid.*, p. 1-18.

5 — Voir par exemple R.R. Bezzola, Guillaume IX et les origines de l'amour courtois, *Romania*, 66, 1940-1941, p. 145-237 et certaines conclusions « mystiques » de D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris, 1971 (2), p. 27 ss. et 61 ss.

6 — Voir par exemple R. Nelli, *L'Érotique des troubadours*, Paris, 1963, p. 64-77, et p. 106 ss., 175 ss. etc. Thèse en partie reprise chez M. Bloch, *La Société féodale*, Paris, 1968 (2), p. 429 ss.

dont dépendaient, pour leur subsistance, les troubadours qui prônaient ce modèle et les chevaliers qui étaient censés le suivre<sup>7</sup>.

Pour atténuer cette contradiction insurmontable, certains minimisent l'aspect charnel de l'amour courtois, ou bien le considèrent comme une pure fiction, un jeu, un rêve, totalement détaché du réel, un « exutoire spirituel face aux réalités quotidiennes »<sup>8</sup>. On a cru pouvoir le désincarner, nier qu'il fût adultère, n'y voir qu'une chaste aspiration de l'amant vers sa « Dame »<sup>9</sup>. D'autres mettent l'accent, non pas sur le but avoué (la possession de la Dame ainsi courtisée) mais sur l'effort de l'amant pour maîtriser son désir, pour en retarder le terme. Ou bien encore sur l'initiation pédagogique et mystique représenté par cette lente démarche amoureuse, sur l'humiliation volontairement accepté par le soupirant, s'inclinant, se prêtant aux volontés de la Dame selon les rites du « vasselage amoureux »<sup>10</sup>. On a même pu faire de l'amour courtois, non seulement un jeu ou une fiction, mais une « notion vide de sens », un concept récent, que le moyen âge aurait ignoré<sup>11</sup>.

On pouvait au contraire tenter une autre approche de phénomène courtois, conserver, voire accentuer l'opposition existant entre ses valeurs et celles de l'Eglise, soit pour rattacher le courant courtois

7 — Même difficulté d'interprétation (pour des motifs identiques) à propos du traité *De Amore* d'André le Chapelain, qui est conçu comme une forme de plaisanterie par J.C. Moore, « Love in XIIth century France, a Failure in Synthesis », *Traditio*, 24, 1968, p. 429-443, ou au contraire pris au sérieux comme une tentative de contrôle de l'élan sensuel destiné à hisser l'amour « au-dessus de la passion animale », comme le croit D. Kelly, « Courly Love in Perspective, the Hierarchy of Love in Andreas Capellanus », *Traditio*, 24, 1968, p. 119-147 et, du même auteur, *Medieval Imagination : Rhetoric and Poetry of Courtly Love*, Madison, 1978. Voir aussi les remarques plus nuancées de P. Zumthor, « Notes en marge du traité de l'Amour de André le Chapelain », *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 63, 1943, p. 178-191, qui y voit l'expression d'une doctrine « mondaine » très éloignée de l'amour mystique, ou celles de G. Vinay, « Il *De Amore* di Andrea Cappellano... », *Studi Medievali*, ser. 2, 17, 1951, p. 203-276, celles de R.R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200*, 3<sup>e</sup> partie, t. II, Paris, 1963, p. 378 ss., qui y voit une codification de l'amour humain magnifié, mais dont on ne cache pas les périls qu'il peut faire encourir aux chrétiens. Tout récemment, en écho aux préoccupations et aux modes de notre propre temps, on a tendance à interpréter l'œuvre d'André le Chapelain comme un manuel de sexologie, voire comme un traité destiné à enseigner « l'art du bien copuler ». Voir les travaux mentionnés par G. Duvy, *Mâle moyen âge*, Paris, 1988, p. 76.

8 — Cf. B.H. Wind, article « Courtoisie » du D.L.F., 1964, t. I, p. 225-231 et B.H. Wind, « Ce jeu subtil, l'amour courtois », *Mélanges Rita Lejeune*, Gembloux, 1969, t. II, p. 1257-1261.

9 — G. Cohen, *Tableau de la littérature française médiévale*, Paris, 1950, p. 36, insiste sur la « chaste aspiration de l'amant vers sa Dame » et sur la sensualité « qui ne triomphe que rarement ». R. Nelli, *op. cit.*, p. 120-144, souligne dans l'amour courtois la part d'irréalisme et de rêve. Ce point de vue a été très critiqué par D. de Rougemont, *op. cit.*, p. 231 ss. et par R. Fridman, « Les troubadours et leurs commentateurs », dans *Le Féodalisme*, n°37, 1963, p. 139-172, qui souligne au contraire l'opposition radicale de la courtoisie à la morale chrétienne. Sur ce thème, voir l'ouvrage collectif *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, 1973 et M. Lazar, *Amour courtois et fin'amors*, Paris, 1964, en particulier p. 124 ss.

10 — Voir par exemple H. Kuhn, *Rittertum und Mystik*, München, 1962, p. 1-14 et, du même *Liebe und Gesellschaft*, ed. W. Walliczek, Stuttgart, 1981.

11 — Voir par exemple les articles de J.F. Benton et de D.W. Robertson Jr., cités à la note 4.

à l'hérésie<sup>12</sup>, soit pour chercher la signification sociologique d'une telle expression « révolutionnaire ». C'est dans cette dernière voie que s'engagèrent de nombreux historiens, d'Eric Köhler à Georges Duby. Le schéma d'ensemble résultant de cette enquête est désormais bien connu. Il met en évidence le rôle de l'Eglise qui, sous l'influence du monachisme, tente d'imposer une morale de l'abstinence en limitant le rôle de la sexualité dans le mariage au strict nécessaire compatible avec la reproduction de l'espèce et à la perpétuation des familles<sup>14</sup>. Dans le même temps, les familles aristocratiques elles-mêmes s'accommodent de la fonction purement sociale du mariage et se résignent à ne pas y trouver place pour l'amour ; elles renoncent aussi, désormais, aux unions parallèles jusqu'ici légitimée à ses yeux, à ces unions *more Danico* où, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle encore, en Normandie, le cœur et les sens jouaient un rôle plus grand que dans un mariage chrétien qui, peu à peu, fixait ses formes<sup>15</sup>.

Par là-même se trouvaient amplifiées, même pour ceux qui se mariaient, les frustrations dont souffraient plus encore les cadets de famille. Frustrations d'ordre sentimental et affectif bien plus que sexuel, me semble-t-il, dans les milieux aristocratiques du moins<sup>16</sup>. La fonction du mariage, en effet, était double. Une fonction que l'on pourrait nommer « horizontale », destinée à unir, à souder deux familles, deux *mesmies* ; une fonction « verticale » : assurer, par une descen-

12 — C'était la thèse de R. Nelli, *op. cit.*, et plus encore peut-être de D. de Rougemont, *op. cit.*, p. 158 ss.

13 — A la suite, principalement, des travaux d'E. Köhler. Voir en particulier « Observations sociologiques sur la poésie des troubadours », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1964, p. 35-41 ; « Troubadours et jalousie », *Mélanges... J. Frappier*, Paris, 1970, t. I, p. 543-559 etc., et sa synthèse bien connue, en traduction française, *L'aventure chevaleresque*, Paris, 1974. Cette interprétation sociologique a reçu la caution de G. Duby dans de nombreux ouvrages. Voir par exemple G. Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, 1979 ; *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, 1984 ou le recueil intitulé *Mâle moyen âge*, Paris, 1988.

14 — G. Le Bras, « Le Mariage dans la théologie et le droit de l'Eglise », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1968, p. 191-202, souligne l'austérité du calendrier préconisé par l'Eglise et qui conduisait les époux à limiter leurs relations sexuelles, au mieux, « au mardi et au mercredi de chaque semaine, hors de l'Avant et du carême ». Sur l'hostilité de l'Eglise à l'amour physique au sein du mariage, voir l'excellente étude de Ph. Delhaye, « Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle », *Medieval Studies*, 1951, p. 65-86, et les remarques faites à propos du livre de G. Duby, par M. David, « Le mariage dans la société féodale », *Annales E.S.C.*, 1981, p. 1050 ss.

15 — Voir G. Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, *op. cit.*, et la synthèse de J. Gaudemet, *Le Mariage en Occident*, Paris, 1987. On note toutefois une valorisation de l'état conjugal vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, comme le montre bien A. Vauchez, *La Spiritualité du moyen âge occidental, VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1975, p. 128 ss.

16 — Voir G. Duby, « Au XII<sup>e</sup> siècle, les "jeunes" dans la société aristocratique », *Annales E.S.C.*, 1964, p. 835-846. Voir aussi J. Flori, « Qu'est-ce qu'un *Bachelor* ? », *Romania*, 96, 1975, p. 290-314. Il me semble que, pour les « défoulements » d'ordre purement sexuels, les étrointes ancillaires ou tarifées pouvaient à la rigueur suffire. On sait que, dans les châteaux du XII<sup>e</sup> siècle, les mœurs étaient très libres sur ce point.

dance légitime et une seule, la permanence de cette puissance nouvelle. Les familles aristocratiques, au cours du XI<sup>e</sup> siècle, ont alors souvent réservé le mariage à un seul de leurs descendants mâles, afin de limiter les effets dévastateurs d'un morcellement territorial résultant de partages successoraux. Il en est résulté des frustrations accrues chez ceux des enfants qui ne se mariaient pas, les *bachelers*, privés à la fois d'espérances économiques et matrimoniales. Ces milieux, particulièrement dans la petite noblesse moins fortunée et par conséquent plus stricte dans l'application de ces mesures, auraient été les plus réceptifs aux nouveaux idéaux de la courtoisie et de l'Aventure.

Georges Duby insiste sur l'utilisation de ce nouvel idéal courtois par les nantis, les aînés, les *seniores*. Ils parviennent, dit-il, à rester les maîtres du jeu en « utilisant » au mieux de leurs intérêts les filles et les femmes de leur mesnie, y compris celles de leur proche famille. Ce sont eux qui « donnent » les filles en mariage à ceux de leurs vassaux ou chevaliers qu'ils veulent récompenser. Dans le même temps, ils codifient les règles de la *fin' amors*, en font un jeu d'hommes à leur profit, utilisant leur propre épouse comme un appât ludique, un simple leurre. Loins d'être une invention féminine, loin même de refléter une quelconque promotion de la femme à laquelle G. Duby ne croit pas, l'amour courtois serait au contraire foncièrement misogyne<sup>17</sup>. Par lui, le seigneur domestiquait sa cour turbulente de *iuvenes* en acceptant de placer son épouse au centre d'une compétition qu'il dirige, mettant sa femme « en situation illusoire, ludique, de primauté et de pouvoir ».

D'ailleurs, la fiction de l'amour courtois ne recouvrerait-elle pas une forme d'amour plus occultée encore, dans laquelle la femme serait plus exclue qu'on ne le croit ? Ne dissimulerait-il pas l'amour que se portaient les hommes ? reprenant à son compte une suggestion qui reflète bien les préoccupations et les mentalités de notre propre époque, G. Duby n'hésite pas à l'affirmer. Quoiqu'il en soit, le désir masculin, canalisé par les conventions de l'amour courtois, fut utilisé à des fins politiques : c'est le seigneur qui, dans l'ombre, tirait les ficelles<sup>18</sup>.

17 — Voir G. Duby, « A propos de l'amour que l'on dit courtois », dans *Mâle moyen âge*, Paris, 1988, p. 74-82.

18 — *Ibid.* G. Duby va très loin dans ce sens (trop ?) lorsqu'il n'hésite pas à cautionner l'interprétation de C. Marchello-Niza, « Amour courtois, société masculine et figures du pouvoir », *Annales E.S.C.*, 1981, p. 969-982, qui voit dans l'amour courtois l'expression déplacée, différée, d'un autre type d'amour plus occulté encore : un amour homosexuel, celui du jeune chevalier pour son seigneur. Voir aussi, dans le même sens, *Guillaume le Maréchal...*, *op. cit.*, p. 59 ss. et les remarques de nom C.R. de ce livre, J. Flori, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1987, p. 371-373.



La littérature du XII<sup>e</sup> siècle cautionne-t-elle toujours cette façon de voir? Mon enquête sur Marie de France s'inscrit précisément dans cette problématique.

Pourquoi Marie de France? Deux raisons principales ont motivé mon choix.

La première tient à l'époque de rédaction de ses *lais*, peu après 1160. Ils se situent donc dans une position intermédiaire privilégiée, au moment où les thèmes de l'amour courtois gagnent les milieux cultivés du nord de la Loire sans avoir encore subi l'inflexion décisive due au génie de Chrétien de Troyes. Les *lais* témoignent donc des premières variations introduites sur ces thèmes qui, par la suite, se transformèrent et se figèrent quelque peu dans le cadre du roman chevaleresque arthurien.

Par ailleurs, la personne même de l'auteur attire l'attention : dans le chœur des voix qui, au XII<sup>e</sup> siècle, chantent l'amour, une seule voix de femme : la sienne. Dans les histoires d'amours contrariées qu'elle narre, peut-être avons-nous une chance, rarissime, de percevoir un peu des réactions, des aspirations, des rêves d'une femme du XII<sup>e</sup> siècle, corrigeant ainsi, dans une certaine mesure, ce que les autres écrits ont de trop spécifiquement masculin, mâle, pour ne pas dire misogyne<sup>19</sup>.

La question à laquelle je cherche réponse peut se formuler ainsi : Comment Marie de France se situe-t-elle par rapport à l'axe de développement de l'amour courtois? S'inscrit-elle dans le même courant? Peut-on donner des thèmes qu'elle exprime la même interprétation sociologique? Introduit-elle au contraire — et c'est ce que je crois — des variations hétérogènes, inassimilables, ressortissant à d'autres valeurs, conduisant à d'autres constructions idéologiques qui, malgré certains points communs avec l'idéologie courtoise, n'en représentent pas moins une autre forme de pensée, un autre idéal, un autre

19 — L'attribution de *lais* à Marie de France a été, on le sait, contestée. Voir par exemple R. Baum, *Recherches sur les œuvres attribuées à Marie de France*, Heidelberg, 1968, ou plus récemment, R. Skarup, « Les Prologues qui précèdent le lai de *Guigemar* », *Revue Romane*, 16, 1981, 1-2, p. 166-175. Les arguments avancés ne me semblent pas devoir emporter l'adhésion. Ils ont été réfutés de manière satisfaisante par M. Delbouille, *Mélanges...* E.R. Labandé, Poitiers, 1974, p. 185-196, par J.C. Delclos, « Encore le prologue de Marie de France », *Le moyen âge*, 1984, 2, p. 223-232 et par G.S. Burgess dans l'introduction à la traduction anglaise des *lais*, G.S. Burgess et K. Busby, *The Lais of Marie de France*, London, 1986, p. 1-15, qui situe la rédaction des *lais* entre 1150 et 1165.

rêve et, peut-être, l'émergence d'autres conceptions des rapports humains ?

## I. Les héros de l'amour dans les lais

Les troubadours — et, dans une moindre mesure, les romans courtois — prennent pour héroïne la Dame de la cour, l'épouse du seigneur, courtisée par un célibataire, un *bachelor*, d'un niveau social moindre, généralement le vassal ou le chevalier du seigneur. Celui-ci, lorsqu'il se comporte en mari jaloux, constitue l'obstacle aux félicités des amants. Il lui faut donc bannir la jalousie, faute anti-courtoise par excellence, pour que se maintienne le fragile équilibre nécessaire à l'exercice profitable de la courtoisie, laquelle est mesure, discipline, jeu codé respectant des convenances nouvelles<sup>20</sup>. C'est dire que, bien souvent, les amours courtoises sont doublement contrariées.

Il en est de même chez Marie de France. Tous les lais racontent également des amours contrariées. Mais les situations évoquées ne sont guère assimilables au schéma traditionnel de l'amour courtois, même dans les cas qui s'en rapprochent le plus<sup>21</sup>.

Dans *Guigemar*, par exemple : ce jeune homme de naissance relativement élevée (il est dit fils de baron) s'avère réfractaire à l'amour. Blessé mystérieusement lors d'une chasse, il ne sera guéri magnifiquement de sa blessure et de sa tare que par l'amour d'une Dame lointaine et inconnue, elle-même de haute naissance et mariée à un noble époux, mais un vieillard jaloux qui la séquestre. Guigemar aime donc une femme mariée à un « seigneur, mais il n'est nullement le vassal, le chevalier ou le dépendant de celui-ci. *Yonec* évoque aussi les amours d'une noble et belle épouse séquestrée par son mari, un noble vieillard jaloux. Mais là encore l'amant n'est pas un « bachelier » de la cour : c'est un roi d'une lointaine contrée. Dans *Milun*, enfin, si le héros semble bien issu d'un niveau social inférieur à celui de sa Dame (ce qui le conduit à l'éloignement de la cour), il n'est en rien le chevalier de l'époux ni son vassal, et il courtise la fille du seigneur,

20 — Cf. G. Duby, « Que sait-on de l'amour en France au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Mâle moyen âge*, *op. cit.*, p. 47-48, souligne que l'amant doit nécessairement être un juvenis, un célibataire. Sur la jalousie réprouvée par les valeurs courtoises, voir E. Köhler, « troubadours et jalousie », *op. cit.*, p. 557 ss. et A. Micha, « Le mari jaloux dans la littérature romanesque des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Studi Medievali*, ser. 2, 17, 1951, p. 303-320.

21 — On trouvera une bonne analyse des thèmes principaux de l'amour chez Marie de France dans J. de Caluwé et J. Wathelet-Willem, « La conception de l'amour dans les lais de Marie de France ; quelques aspects du problème », *Mélanges P. Jonin*, Paris-Aix, 1979, p. 139-158.

et non sa femme<sup>22</sup>. C'est également le cas d'Eliduc, amoureux de la fille du roi qui l'emploie comme mercenaire. Quant à Lanval, fils d'un roi lointain, il vit bien à la cour du roi Arthur, et la reine le convoite... mais le schéma habituel se trouve ici aboli, inversé, comme nié puisque, loin de courtoiser la reine, Lanval dédaigne superbement ses avances les plus directes, comblée par ailleurs par les faveurs amoureuses, sentimentales et... financières d'une Demoiselle que ses pouvoirs magiques assimilent à une fée<sup>23</sup>.

Partout ailleurs, les situations et les rangs sociaux s'écartent encore davantage du trinôme *bachelor-Dame-époux de haut rang*. Dans *Laüstic*, l'époux, comme l'amant, sont de rang chevaleresque. *Deus Amans* narre les amours de deux jouvenceaux de même rang social et dans *Equitan*, l'amant, un roi, tombe amoureux de l'épouse de son propre sénéchal.

Dans *Frêne*, enfin, l'amant est un très grand seigneur et il s'éprend d'une jeune fille trouvée dont on ignore tout.

Comme on le voit, le *bachelor*, chevalier de rang modeste courtisant la très noble épouse de son seigneur représente ici un cas exceptionnel, voire exclu. L'étonnante diversité des situations interdit toute assimilation trop hâtive à l'amour « courtois » des troubadours. L'interprétation sociologique ne saurait donc constituer l'unique clef ni même la principale d'entre elles. On peut à cet égard formuler deux remarques.

La première a trait aux répercussions des mariages conventionnels. On a peut-être trop insisté sur le modèle favori des troubadours en y voyant la conséquence des frustrations des *iuvenes* exclus du mariage par les habitudes sociales de l'aristocratie du temps. Il me semble que le caractère strictement conventionnel des mariages, dans ce cas, plaçait les *seniores*, mariés, dans une situation psychologique et affective qui ne devait pas différer notablement de celle de leurs cadets. Pour les uns comme pour les autres, toute aventure sentimentale spontanée et sincère ne devait guère pouvoir éclore qu'en dehors des liens du

22 — *Milun*, v. 121-126. Je cite l'édition de J. Rychner, *Les lais de Marie de France*, Paris, 1983.

23 — Cette attitude très libre de la reine qui fait elle-même les avances me semble moins surprenante qu'à Ph. Menard, « La déclaration amoureuse dans la littérature arthurienne au XII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1970, p. 38 ss., qui souligne au contraire les pudeurs et les réticences des héroïnes. W.T.N. Jackson, « The arthuricity of Marie de France », *The Romanic Review*, 70, 1, 1979, p. 1-18 affirme au contraire que Marie pousse l'éthique arthurienne, où la femme domine, jusqu'à sa conclusion logique. Sans aller jusque là, on ne peut que constater chez les personnages féminins des lais une attitude devant l'amour très voisine de celle des personnages masculins. Pour Marie, devant l'amour, hommes et femmes sont égaux : seules les conventions sociales qu'elle réprouve tiennent la femme assujettie et la confinent dans un rôle passif ou, pour le moins, second. Notons par ailleurs le caractère injurieux que revêt ici l'allusion perfide de la reine à une homosexualité supposée chez Lanval, supposition qu'explique seul le dépit qu'elle éprouve de voir Lanval repousser ses avances.

mariage. Il n'y a donc pas lieu de privilégier autant qu'on l'a fait l'amour du *bachelor* pour la Dame<sup>24</sup>. Dans la réalité vécue, les relations amoureuses devaient être beaucoup plus diverses, et c'est précisément ce que l'on trouve dans les lais de Marie de France. A cet égard, Marie pourrait bien se montrer plus réaliste que les troubadours, trop attachés à un seul modèle<sup>25</sup>.

La seconde remarque a trait aux niveaux sociaux des époux. De nombreux historiens de la société médiévale ont fait observer que la tendance à restreindre les mariages des fils s'accompagnait de la tendance inverse de marier le plus possible de filles<sup>26</sup>. Il en résultait, bien entendu, que ces filles ne trouvaient pas toutes un époux de même rang qu'elles et devaient alors se pourvoir dans un milieu plus modeste. On aurait ainsi l'explication d'un fait que révèlent de nombreuses sources, au moins jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle : l'épouse semble généralement issue de milieux plus élevés que son mari<sup>27</sup>. Cette distorsion sociale, si elle se prolongeait jusqu'à la petite noblesse, entraînait nécessairement ce que l'on rencontre dans plusieurs œuvres littéraires de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle où se répand le motif de la femme noble mal mariée, toujours contre son gré, à un riche bourgeois<sup>28</sup>. Ce thème ne figure pas dans les lais, ou presque tous les héros appartiennent à l'aristocratie (à la seule exception de Frêne, avant que sa naissance noble soit découverte), mais à tous les niveaux, des rois jusqu'aux chevaliers. Contrairement à André le Chapelain, Marie de France n'établit aucune discrimination sociale face à l'amour. Le rang social n'y donne aucun droit, n'y joue aucun rôle, ni en faveur de l'amour, ni à son encontre<sup>29</sup>.

24 — On s'accorde généralement à penser que les frustrations sexuelles n'étaient guère plus profondes chez les *bachelers* que chez les *seniores*. Voir sur ce point G. Duby, « Que sait-on de l'amour en France au XII<sup>e</sup> siècle ? », *op. cit.*, p. 34-49 et « La matrone et la mal mariée », *op. cit.*, p. 50 ss. La véritable frustration se situait plus sûrement selon moi au niveau des relations affectives.

25 — Femme mariée et amant célibataire dans *Guigemar*, *Equitan*, *Milun* (2<sup>e</sup> partie), *Yonec*, *Laüstic*, *Chievrefeuil*. Mais les deux amants sont célibataires dans *Fresne*, le début de *Milun*, *Lanval*, *Deus amanz*, *Chaitivel*. Dans *Eliduc*, l'amant est marié à la « Dame » célibataire.

26 — Cf. J.E. Ruiz Domenec, « Système de parenté et théorie de l'alliance dans la société catalane (env. 1000-env. 1240) », *Revue historique*, 1979, p. 205 ss. ; G. Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, *op. cit.*, p. 166 ss.

27 — C. Bouchard, « Consanguinity and noble Marriages in Tenth and Eleventh Century », *Speculum*, 1981, p. 287 ss., a montré que, jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les hommes cherchent, même très loin, des épouses de rang social supérieur au leur (hypergamie). En Provence, cette habitude se maintient jusque vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, après quoi on note une évolution de plus en plus nette allant de l'hypergamie vers l'hypogamie. Le phénomène serait à l'origine d'une dégradation de la condition féminine selon M. Aurell I Cardona, « Le statut de la femme aristocratique... », *Le moyen âge*, 1985, 1, p. 5-32. En Catalogne, selon J.E. Ruiz Domenec, *op. cit.*, l'hypergamie substitue encore au XIII<sup>e</sup> siècle.

28 — Par exemple dans *Aiol*. Voir sur ce point J. Flori, « L'idéologie aristocratique dans *Aiol* », *Cahiers de Civilisation médiévale*, 1984, 3, p. 205-221.

29 — Soulignons que dans *Fresne* l'amant, de rang royal, aime une jeune fille dont on ne

En définitive, ce sont les conventions sociales qui, seules, constituent une barrière entre les êtres unis par l'amour.

## II. Les obstacles à l'amour : mariage et conventions sociales

Je passerai très vite sur la question : Pourquoi aime-t-on ? Quelles vertus, quelles qualités suscitent l'amour. Les raisons invoquées ne me semblent pas ajouter grand chose au débat : la femme est jeune et belle (*Guigemar*, *Equitan*, *Fresne*, *Lanval*, *Yonec*, *Chaitivel*), sage, pleine de distinction, courtoise, de bonnes manières et pour cela estimable (*Fresne*, *Laüstic*, *Chaitivel*). Quant au chevalier, beau lui aussi (*Deux Amanz*, *Chaitivel*, *Eliduc*, sa beauté peut même paraître anormale, au point que la dame en vienne à suspecter quelque origine satanique derrière cette trop grande perfection physique (*Yonec*). Son état de chevalier implique des vertus. On le dit preux et courtois (cause formellement reconnue de l'amour dans *Deux amanz*), large, vaillant, triomphant dans les tournois et les guerres (*Laüstic*, *Milun*, *Chaitivel*, *Eliduc*). On a toutefois l'impression que, si l'on excepte la beauté, Marie de France n'établit pas de rigoureux rapport de cause à effet entre ces quelques qualités reconnues et la naissance de l'amour. Celui-ci apparaît spontanément, par une sorte de nécessité interne, impérieuse, que Marie ne cherche pas à expliquer ni à analyser : son intérêt se porte, non sur l'amour lui-même et sur ses causes, mais sur son développement et sur son conflit avec les conventions sociales, alors même que l'amour est né entre un homme et une femme du même monde, partageant le même système de valeurs, appréciant les mêmes vertus, admirant les mêmes qualités<sup>30</sup>.

Le motif littéraire de l'amour accroissant les vertus ne me retiendra pas plus longtemps<sup>31</sup>. Marie l'évoque une seule fois, de façon fort significative il est vrai, lorsqu'elle raconte le débat intérieur qui agite — fort peu de temps — le grand seigneur qu'est Equitan, amou-

connait la naissance noble qu'à la fin de l'histoire. Il la suppose probablement de rang modeste, puisque l'idée d'un mariage conventionnel ne l'effleure même pas, alors que la reconnaissance de sa naissance noble rend la jeune fille parfaitement épousable à la fin du lai. Je ne m'accorde donc pas entièrement sur ce point avec les conclusions de J. de Caluwe et J. Wathelet Willem, *op. cit.*, p. 144-145, qui limitent l'amour aux seuls membres de l'aristocratie.

30 — C'est en cela seulement, me semble-t-il, que l'amour décrit par Marie peut être dit « courtois ». Sur le lien exclusif entre l'amour et la cour, voir J.-M. Ferrante, « Cortes' amor in Medieval Texts », *Speculum*, 1980, p. 686-695. Bonne analyse dans Ph. Menard, *Les lais de Marie de France*, Paris, 1979, passim., en particulier p. 85 ss.

31 — Voir sur ce point G.S. Burgess, « Chivalry and Prowess in the lais of Marie de France », *French Studies*, 37, 1983, p. 129-142 et J. Flori, « Aristocratie et valeurs chevaleresques dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle : l'exemple des lais de Marie de France », *Le moyen âge*, 1989, p.

reux de la femme de son sénéchal. Deux valeurs s'opposent, avec leurs obligations, leurs impératifs : les valeurs féodales et les valeurs courtoises<sup>32</sup>. L'obligation « féodale » conduirait Equitan à renoncer à la Dame. Par les fonctions qu'il exerce à la cour du roi, le sénéchal est en effet placé dans une position subordonnée de type vassalique ; il ne doit donc pas être lésé par son « sire ». Ce lien féodal proscribit donc toute relation charnelle du roi avec l'épouse de son vassal. Mais ce devoir se heurte au devoir qu'impose l'amour dû à une aussi « courtoise femme » ! Ne pas l'aimer serait double faute :

— faute pour elle, car une dame aussi belle et courtoise *doit* connaître l'amour<sup>33</sup>

— faute pour lui, car ce partage d'amour accroîtrait à coup sur ses vertus et sa valeur d'homme. Il ne doit donc pas y manquer :

*Si bele dame tant mar fust,  
S'ele n'amast e dru n'eüst !  
Que devendreit sa curteisie  
S'ele n'amast de drüerie ?  
Suz ciel n'ad humme, s'el l'amast,  
Ki durement n'en amendast.*

(Equitan, v. 79-82)

La « courtoisie », on le voit, prend chez Marie une coloration nouvelle : c'est presque le devoir d'aimer. L'amour impose ses lois, qui l'emportent sur le devoir féodal ; même si le débat intérieur qu'elle prête à Equitan se teinte d'une certaine ironie, on ne peut s'empêcher de penser que Marie partage l'analyse de son héros Equitan.

Les obstacles à l'amour, ou plus exactement à son plein épanouissement dans la société, sont plus révélateurs. Quels sont-ils ? Le mariage de l'un au moins des amants n'est en rien, nous l'avons dit, inhibiteur ! Il n'empêche nullement, au contraire, la naissance de l'amour. Car le mariage, nous l'avons rappelé plus haut, livre souvent une jeune vierge à un vieux barbon jaloux qui, par crainte de quelque infidélité conjugale, séquestre sa femme, accroissant ainsi le péril en faisant naître en elle le besoin d'aimer<sup>34</sup>.

32 — Sur la notion de *fin' amors* dans ce lai dans *le Chaitivel*, voir R.B. Green, *Fin'amors* dans deux lais de Marie de France, *Equitan* et *Chaitivel*, *Le moyen âge*, 81, 1975, 2, p. 265-272. Ce sont les seuls cas où l'amour décrit par Marie se rapproche un peu de la *fin'amors*, avec des nuances toutefois, comme l'a bien montré E.J. Mickel, « A Reconsideration of the Lais of Marie de France », *Speculum*, 1971, 1, p. 36-65.

33 — Marie adopte-t-elle ici l'opinion « courtoise » de son temps selon laquelle l'amour ne saurait vivre au sein du mariage ? Ou bien le lai postule-t-il que la femme du sénéchal est une mal mariée ? Ce que nous avons rappelé plus haut du mariage à cette époque, et l'attitude de Marie à l'égard du mariage dans d'autres lais peuvent faire pencher pour cette dernière solution.

34 — Cf. H. Braet, « Note sur Marie de France et Ovide », *Mélanges Jeanne Wathelet-Willem, Marche Romane*, 1978, p. 529-544. Voir aussi plus loin la note 58, à propos du mariage d'un vieillard avec une jeune femme et de ses conséquences, particulièrement dans *Guigemar*. Sur

*Yonec* traduit parfaitement ce risque créé par la réalité des mariages aristocratiques du XII<sup>e</sup> siècle. Un seigneur — ici un avoué — riche, puissant mais... vieux, cherche à transmettre son héritage à un fils :

*Mut fu trespassez en eage.  
Pur ceo k'il ot bon heritage,  
Femme prist pur enfanz aveir,  
Ki après lui fuissent si heir* (Yonec, v. 17-20)

Le motif est ici clairement indiqué : il lui faut un héritier, il prendra donc femme. Comme il est puissant et riche, la famille de la fille qu'il convoite la lui livrera donc ; mais il faut maintenant préserver l'épousée de toute atteinte masculine. On l'enferme donc dans un château où elle ne voit que des femmes. Pendant sept ans. L'enfant souhaité par le mari tardant à venir, il redouble de craintes et d'inquiétude. Sa jalousie s'accroît. L'épousée, dont le mariage a été décidé par ses parents et par sa « maison » les maudit de l'avoir ainsi livrée à ce vieillard :

*Maleeit soient mi parent  
E li autre communalment  
Ki a cest gelus me donerent  
E de sun cors me marièrent !* (Yonec, v. 81-84)

Cette révolte de la femme devant le sort qui lui est imposé, Marie de France l'analyse avec rigueur et précision. Elle souligne l'absence de tout espoir dans le cadre de la société : le mari est vieux, mais il a l'âme chevillée au corps ! Peu d'espoir, donc, de le voir bientôt trépasser ! Faudra-t-il donc renoncer à la vie, à l'amour ? La jeune femme se laisse aller au rêve ; elle soupire, évoquant avec nostalgie les temps bénis où, jadis, grâce aux enchantements, l'amour pouvait tromper toute vigilance des maris jaloux :

*Chevalier trovoent puceles  
A lur talent, gentes e beles,  
E dames trovoent amanz  
Beaus e curteis, pruz e vaillanz* (Yonec, v. 94-97)

Nul n'en savait rien, grâce aux enchantements, et les dames n'en étaient donc aucunement blâmées ! La dame frustrée invoque alors Dieu en une prière dont les termes, fort proches de ceux qu'utilisent

le rôle de l'amour dans ce lai, voir A. Knapton, *Mythe et psychologie chez Marie de France dans Guigemar*, Chapel Hill, 1975 et R.T. Pickens, « Thematic Structure in Marie de France's », *Guigemar Romania*, 95, 1974, 2-3, p. 328-341.

aussi les héros épiques au plus fort des périls, traduisent la foi confiante, une foi qui s'appuie sur la certitude que de tels miracles, puisqu'ils ont eu lieu dans le passé, peuvent également se reproduire maintenant si Dieu le veut. Sans aucune réticence, Marie même donc ici le merveilleux celtique à la foi chrétienne<sup>35</sup> :

*Si ceo peot estre e ceo fu,  
Si unc a nul est avenu,  
Deus, ki de tut ad poësté,  
Il en face ma volenté!* (Yonec, v. 101-104)

Le miracle, en effet, se réalise : un oiseau entre dans la chambre de la recluse, se métamorphose en beau chevalier qui se déclare amoureux depuis longtemps de la Dame. Il n'aimera jamais aucune autre femme qu'elle :

*Unkes femmes fors vus n'amai  
Ne jamés autre n'ameraï* (Yonec, v. 128-129)

Comment résister à une telle déclaration ? D'autant plus que le chevalier est beau ! Tellement même que la Dame craint quelque piège satanique. Le diable, on le sait, prend parfois apparence humaine. Il existe un moyen de déjouer ses ruses : le recours au sacrement, à l'eucharistie ; le pain et le vin consacrés, en effet, ne peuvent être reçus que par des humains, des chrétiens. Or, il est bel et bien chrétien, ce chevalier qui possède le pouvoir de changer de forme à son gré. Il prendra donc l'apparence de la dame elle-même et recevra à sa place le *corpus Domini*. Toute équivoque levée, la dame et le chevalier peuvent s'aimer, à volonté. Dès que le mari a le dos tourné, la Dame peut, de sa propre initiative, faire venir son amant : l'oiseau, à son appel, pénètre par la fenêtre. Ainsi, l'amour triomphe, comme jadis...

35 — Sur ce thème, voir E.R. Labande, « Le credo épique », *Recueil Clovis Brunel*, 1975, t. II, p. 62-80 et J. Garel, « La prière du plus grand péril », *Mélanges P. Le Gentil*, Paris, 1973, p. 311-318 ; voir aussi G.E. Singerman, « Si com c'est voir », the polemical Approach to Prayer in *Le Couronnement de Louis, Romania*, 106, 1985, p. 289-302 et le collectif *La prière au moyen âge, littérature et civilisation*, CUEP. MA., Aix-Paris, 1981. On peut certes attribuer l'introduction de la prière « chrétienne » en pareille circonstance à un processus de christianisation mal contrôlé des antécédents celtiques. Il me semble toutefois que l'intention est ici tout à fait volontaire, comme dans le dénouement d'*Eliduc*. Dieu, le Dieu des chrétiens, se tient lui aussi aux côtés des amants dont l'amour est sincère. L'introduction de ce thème dans le lai en pimente le goût. Il ne me semble pas nécessaire d'y voir une allégorie chrétienne, comme le propose J. Ribard, « Le lai d'Yonec est-il une allégorie chrétienne ? », *The Legend of Arthur in the Middle Ages*, ed. P.B. Grout et R.A. Lodge, *Arthurian Studies* VII, Woodbridge, 1983, p. 160-169.

36 — Nouvel élément qui confirme l'analyse de la note précédente, si l'on ne veut pas y voir un trait d'ironie à l'égard de l'efficacité des sacrements chrétiens, ce qui me paraît peu probable... et nullement incompatible, au demeurant, avec l'interprétation proposée. On sait que l'eucharistie passait pour être l'arme la plus efficace contre les démons. Cf. E. Delaruelle, *La piété populaire au moyen âge*, Paris, 1974, p. 70 ss. et R. Manselli, *La religion populaire au moyen âge, problème de méthode et d'histoire*, Montréal, 1975, p. 94-98.

jusqu'à ce que le mari trompé (le *felun*, dit le texte, v. 296) découvre le stratagème et, installant des broches de fer à la fenêtre, blesse ainsi l'oiseau-amant. Avant de mourir, il a le temps de prophétiser : le fils qui naîtra de leurs amours passées deviendra un vaillant chevalier et il vengera les amants en tuant l'époux félon. C'est en effet ce qui arrive : grâce à un anneau magique, l'époux ne conserve nul souvenir de l'aventure et le fils peut ainsi grandir chez lui<sup>37</sup>. On l'arme chevalier « lorsqu'il en a l'âge », et, un jour, sur la tombe de l'amant, la mère-épouse-amante révèle à son fils que c'est son père qui gît là, dans ce tombeau, injustement tué jadis par ce vieillard perfide. Bouleversée par ce rappel du passé, elle meurt sur la tombe de son amant. Le fils fidèle, de son épée de chevalier, fait alors sauter la tête du vieillard indigne. Justice est faite. Les deux amants, réunis dans la mort, dorment en paix pour l'éternité.

J'ai résumé assez longuement ce lai parce qu'il me paraît exemplaire. On y trouve réunis la plupart des éléments essentiels qui caractérisent les situations qu'affectionne Marie de France : amour mutuel total des amants, obstacles apparemment insurmontables dressés contre lui, intervention des pouvoirs surnaturels pour que triomphe l'amour. Ces obstacles sont ici clairement désignés : c'est le mariage, ou plutôt la conception féodale du mariage qui, unissant deux familles pour des motifs purement économiques, livre une jeune fille à un vieillard sans tenir compte en rien de ses sentiments personnels<sup>38</sup>.

Ce même type d'obstacle est à nouveau dénoncé de façon presque identique dans le récit de *Guigemar*. Là encore, une jeune femme a été mariée, livrée à un grand seigneur, *Riches hum, de grant parage* (*Guigemar*, vers 341) ; la dame, elle aussi, ne manque pas de noblesse ; Marie l'a dit *Dame de haut parage, franche, curteise, bel e sage* (vers 211-212). Mais c'est un vieillard jaloux qui, lui aussi, séquestre sa femme. Les puissances bénéfiques, heureusement, lui font connaître le bonheur d'aimer<sup>39</sup>. A l'insu du mari, la dame et Guigemar vont pouvoir

37 — Marie mêle sans aucune réticence (comme Chrétien de Troyes d'ailleurs) les éléments chrétiens et païens, la religion, le folklore, la poésie, la psychologie, la magie même. Voir sur ce point R.B. Green, « The Fusion of Magic and Realism in two Lays of Marie de France », *Neophilologus*, 59, 1975, 3, p. 324-336 (A propos de *Guigemar* et de *Milun*). Je ne suis pas sûr, malgré son prologue, que Marie ait eu réellement l'intention de christianiser profondément ses sources, comme le dit E.J. Mickel Fr., « The Unity and Significance of Marie's Prologue », *Romania*, 96, 1975, p. 83-91.

38 — Je rejoins parfaitement ici les conclusions de J. de Caluwé et J. Wathelet-Willem, *op. cit.*, et de Ph. Menard, *op. cit.*

39 — Voir les notes 35 et 36. Plus encore que la « fin heureuse » de quelques lais — selon l'expression de G.S. Burges, *op. cit.*, p. 142 —, c'est selon moi l'intervention fréquente des forces magiques agissant constamment en faveur des amants qui atténue le caractère pessimiste de la vision du monde que reflèteraient les lais, si l'on en croit J.-Ch. Payen, *Le lai narratif*, *op. cit.*, p. 63.

vivre leur passion pendant plus d'un an avant d'être découverts. Que faire ? Le « droit » féodal et les structures sociales font que le mari « tient » sa femme comme un bien propre, comme un objet : il la réclame, et Guigemar doit partir<sup>40</sup>.

Il y a là une accusation très nette des coutumes aristocratiques concernant le mariage et peut-être de l'institution même du mariage qui fait de l'époux le maître et de la femme une proie, un butin. C'est plus net encore lorsque Guigemar, deux ans plus tard, retrouve l'élue de son cœur qui, fugitive, a été recueillie par un seigneur du voisinage, Mériaduc. Celui-ci la veut pour lui, et refuse de la « céder » à Guigemar, malgré la proposition très avantageuse que lui fait celui-ci de le servir en vassal lige pendant trois ans, avec cent chevaliers. Mais Mériaduc « tient » cette femme. Il l'a « trouvée », il la gardera donc, et les armes à la main s'il le faut :

*Jeo la trovai, si la tendrai  
E cuntre vus la defendrai !* (Guigemar, v. 851-852)

La victoire du héros, bien entendu, rétablira les droits véritables, les droits de l'amour. Les deux amants pourront partir ensemble, libres enfin de vivre ensemble aux yeux de tous.

Le mariage, un obstacle à l'amour ? Certes, dans la mesure où cet amour, à cause du caractère social du mariage, naît presque inévitablement en dehors de celui-ci. Mais il faut souligner d'une part que les amants aspirent au mariage lorsqu'ils peuvent l'accomplir, et s'accommodent d'une liaison parallèle dans le cas contraire. Dans *Equitan*, rappelons-le, c'est la pression sociale poussant le roi au mariage qui déclenche les craintes de sa Dame, l'épouse de son sénéchal, et la pousse à ne pas se contenter d'une liaison amoureuse qui leur avait jusqu'ici apporté la félicité. Dans *Milun*, le héros aime une jeune fille dont le rang social et économique paraît trop élevé pour qu'il songe au mariage dans l'immédiat. C'est pourquoi il court les tournois pour tenter de s'élever. C'est le meilleur chevalier du monde, et tous l'admirent. Les hommes le craignent, les femmes se disputent ses faveurs, mais, comme un peu plus tard Guillaume le Maréchal, il ne possède guère de biens... et il se contente donc de vivre en cachette son amour avec la belle. Fruit de cet amour, un fils va naître. Déshonneur ! Dure est la condition des femmes lorsqu'elles perdent de façon aussi publique leur virginité ! Marie accentue le drame en situant l'action « aux

40 — Cf. R.-T. Pickens, « Equitan, anti Guigemar », *Romance Notes*, 15, 1973, 2, p. 361-367.

41 — Voir l'analyse de E. Sienaert, *Les lais de Marie de France, du conte merveilleux à la nouvelle psychologique*, Paris, 1978, p. 140 ss.

temps anciens», où la coutume était plus rude encore<sup>42</sup>. Que faire ? On cache l'enfant : il sera élevé chez une tante. Mais cet obstacle à peine vaincu fait place à un nouveau péril : les parents veulent marier leur fille. Milun, pendant ce temps, erre au loin, en quête d'exploits chevaleresques, *en soudees pur sun pris quere* (Milun, v. 122). C'est le moment choisi par le père pour marier sa fille à un puissant baron du voisinage. Sans que le consentement de la belle soit en rien requis<sup>43</sup>.

Affolement de la jeune femme ! Non pas à l'idée du mariage en lui-même, mais parce que celui-ci dévoilera sa virginité... envolée :

*Avrai seignur ? Cum le prendrai ?*

*Ja ne sui jéo pucele ;*

(Milun, v. 134-135)

Quelque stratagème dont on ne nous dit rien (était-il trop connu ?) dut permettre de donner le change : l'époux ne s'aperçut de rien. Est-ce la fin de l'histoire ? Nullement, car l'amour ne renonce pas devant l'obstacle du mariage. Commencé avant lui, il doit se poursuivre malgré lui. A son retour, Milun parvient à s'introduire dans la maison des nouveaux époux et les amants peuvent ainsi poursuivre leur liaison fâcheusement interrompue par ce mariage incongru. Ils ont ainsi triomphé de tous les obstacles que pouvait dresser devant eux les contraintes de la société aristocratique.

Ce n'est donc pas le mariage en lui-même que Marie vitupère, mais ce qu'en font les coutumes. Lorsque les amants le peuvent, ils aspirent à s'unir, même *dans* le mariage, qui constitue alors à ses yeux la forme d'union la plus commode parce que conforme aux mœurs communément admises<sup>44</sup>. Le lai des *Deus amanz* nous en fournit l'exemple : les deux amoureux, ici, peuvent légitimement aspirer à une union légitime. Tous deux sont jeunes, beaux, riches, nobles. Mais le père de la jeune fille ne veut pas perdre sa fille unique. Est-il nécessaire ici de suspecter de sa part un lien incestueux<sup>45</sup> ?

42 — Là encore la référence à d'autres temps et mœurs me paraît imputable au seul désir d'accroître l'intensité dramatique.

43 — On sait que le droit canon rendait nécessaire le consentement des parents jusqu'au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, comme le rappelle G. le Bras, *op. cit.*, p. 195. A partir de cette époque, le mariage devient valide même sans le consentement des parents. Mais la pratique s'éloignait encore beaucoup du droit théorique, comme le reconnaît déjà R. Metz, « Le statut de la femme en droit canonique médiéval », dans *La Femme*, recueil de la société Jean Bodin, t. XII, 2, Bruxelles, 1962, p. 87. Voir sur ce point G. Duby, *Mâle moyen âge*, *op. cit.*, p. 37 ss., 63 ss., etc.

44 — C'est à une telle union qu'aspirait Milon, comme le montre la suite du lai.

45 — Depuis J. Rychner, *op. cit.*, p. 263, qui qualifie cet amour de « quasi incestueux » ou J. de Caluwe et J. Wathelet-Willem, *op. cit.*, p. 152-153, on n'a cessé, la mode aidant, de privilégier ce sens qui n'ajoute rien à la compréhension du lai, bien éclairée par l'étude de D. Frasciano, « La Mythologie du lai », *Les deux amants*, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 16, 1974, 1, p. 79-85, qui souligne les rapports du lai avec Ovide et la pensée mythique de l'Antiquité.

L'égoïsme paternel du vieil homme, veuf depuis longtemps, suffit à expliquer son attitude. Mais cette fois, les jouvenceaux bénéficient de la coutume féodale : il ne convient pas, en effet, que les domaines du père demeurent sans défenseur mâle. Ses « gens » blâment donc son comportement, et il doit s'incliner. Mais il impose aux prétendants (là encore, nulle consultation de l'intéressée concernant son propre choix) de telles épreuves que nul n'ose les affronter : il s'agit de porter d'une seule traite la jeune fille au sommet d'une « montagne » du voisinage (à Pîtres!). L'amant se met sur les rangs, muni d'une « potion magique » que lui a procurée une tante de Salerne (souvenir de la science musulmane). Il est donc sûr de réussir... las, l' amoureux, tout émoustillé par le contact du corps de sa belle qu'il sent nue sous la chemise, sent ses propres forces décupler et, négligeant la potion magique, épuise ses forces et défaille au sommet. Son amie meurt d'amour sur son corps sans vie. Notons-le bien, ici, les deux héros se seraient accommodés de continuer leur liaison amoureuse sans mariage. C'est la coutume féodale qui pousse le père à choisir un mari « pour sa terre », plutôt que pour sa fille, et qui déclenche le processus du drame.

On peut faire la même analyse, avec plus de certitude encore, à propos de *Fresne*. Pour ne pas encourir le blâme de l'opinion publique qui l'accuserait d'adultère — ne dit-on pas que des jumeaux ne sauraient avoir le même père ? —, la femme d'un puissant baron abandonne l'une de ses filles jumelles. On la dépose à la porte d'une église, dans un frêne (d'où son nom). On prend soin cependant de déposer avec elle un anneau d'or et une pièce de soie, preuves de sa noble origine. Adoptée par l'abbesse du lieu, qui la fait passer pour sa nièce, la jeune fille grandit. Sa beauté attire les regards. Un puissant seigneur des environs tombe amoureux d'elle. Pour justifier ses fréquentes visites, le seigneur trouve un prétexte juridique : il fait don à l'abbaye d'une terre, en fief. L'abbesse, de ce fait, devient vassale du seigneur. Ici, nul besoin de faire intervenir les forces magiques : les lois de la société féodale favorisent les amants, car elles accordent au seigneur droit de visite, de séjour et de gîte chez son vassal. Il peut ainsi courtoiser la jeune fille et obtenir ses faveurs. Les deux amants filent donc le parfait amour dans ce refuge ; seule la crainte du courroux qu'une éventuelle maternité susciterait chez l'abbesse conduit le seigneur à emmener Frêne chez lui, dans son château.

Il n'est nullement question de mariage. La jeune fille est noble, mais nul ne le sait encore<sup>46</sup>. Elle sera donc concubine, ouvertement,

46 — Frêne est-elle supposée roturière ? Les conventions sociales, en tout cas, lui interdisent de songer au mariage avec le roi, mais nullement d'être aimée de lui. Pour Marie, l'amour ne tient aucun compte des niveaux sociaux. Il peut en triompher, dans le mariage comme hors du mariage, lorsque les conventions sociales sont trop puissantes.

devant tous, et parfaitement heureuse de son état. Toute la *mesnie* du seigneur l'apprécie, des chevaliers aux serviteurs. Jusqu'ici, tout va pour le mieux.

Mais là encore, la pression sociale intervient. Les vassaux du seigneur, inquiets de leur avenir s'il venait à disparaître sans héritier légitime, demandent, exigent même que le seigneur prenne une épouse<sup>47</sup>. Noble, bien entendu ! Frêne ne fait donc pas l'affaire :

*Sovente feiz a lui parlerent  
Qu'une gentil femme espusat  
E de cele se delivrast;  
[...]  
Jamés pur seinur nel tendrunt  
Ne volentiers nel servirunt,  
Si il ne fait lur volenté* (Fresne, v. 316-327)

L'amour cède devant la nécessité sociale : le seigneur épousera une fille noble, pour assurer sa descendance. N'est-ce pas la seule finalité du mariage ? Rien ne dit, pour autant, que Frêne sera effectivement renvoyée. Il semble même qu'il n'en est rien : elle assiste aux préparatifs du mariage, prépare la chambre nuptiale, attentive, elle qui connaît si bien l'époux, à tous les détails. Serait-elle restée concubine ? Il est impossible de le savoir, car la noble naissance de Frêne, brusquement dévoilée, l'autorise désormais à devenir épouse... à la place de l'épouse initialement prévue, et qui se trouve être sa propre sœur !

Certes, le mariage avait commencé : la *desponsatio* avait été prononcée... mais les noces, l'union charnelle des êtres, n'avaient pas eu lieu. L'évêque, venu pour bénir le lit nuptial, annulera donc le mariage et le seigneur pourra ainsi épouser sa maîtresse<sup>49</sup>.

47 — Les vassaux intervenaient souvent de façon pressante pour que l'avenir des domaines seigneuriaux fût assuré par la naissance d'un fils légitime. Ce thème est fréquent dans l'épopée et reflète en partie la réalité historique.

48 — Point de vue qui parvint à s'imposer dans la pensée de l'aristocratie. Nombreux étaient les ecclésiastiques qui, glorifiant avec les moines la virginité, allaient encore plus loin en soulignant, comme dans certains sermons en langue vulgaire, que le seul intérêt du mariage était que, par ce moyen, les femmes mariées pouvaient donner naissance à des vierges. Cf. M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976, p. 404.

49 — On peut rapprocher cette attitude de celle que l'Eglise adopta à la fin du XI<sup>e</sup> siècle pour faire reculer le concubinage : « Lorsque l'homme use de sa concubine comme d'une épouse, le couple est indissoluble », notait Yves de Chartres (*Decretum*, VII, 59-66 cité par G. Duby, *Le Chevalier...*, op. cit., p. 176). Le même Yves de Chartres reconnaissait également que, dans l'acte sexuel, les droits du mariage ne sont pas pleinement accomplis (*ibid.*, p. 181). Au XII<sup>e</sup> siècle, toutefois, la *desponsatio* suffit pour que le mariage soit un sacrement validé, même s'il n'est pas consommé (*Ibid.*, p. 196). Ceci doit nous inciter à valoriser ici la part de l'imagination romanesque... qui n'en demeure pas moins significative des aspirations exprimées par Marie.

*L'ercevekes ad cunseilié  
Que issi seit la nuit laissié;  
El demain les departira,  
Lui e celë espusera,*

...

*Après ad s'amie espusee*

(Fresne, v. 499-505)

La facilité avec laquelle ce second mariage remplace le premier s'explique ici par l'accord des deux familles : aucun tort n'est commis envers quiconque (là encore, le sort de l'épouse ne compte pas !), puisque l'épousée promise est restée vierge et que l'alliance des deux familles n'est en rien remise en cause par cette substitution d'épouse. Il n'en reste pas moins que, pour cette fois, les amants pourront continuer à s'aimer, chose rare, *dans* le mariage, que Marie ne réprouve que dans la mesure où il s'oppose généralement à l'amour.

L'affirmation de la préséance absolue de l'amour sur tous les engagements sociaux se précise dans le lai d'Eliduc<sup>50</sup>. La question que pose ce lai se résume ainsi : l'amour sincère, même adultère, ne doit-il pas supplanter le lien conjugal antérieur, même s'il a été conclu jadis de plein gré et agrémenté d'amour véritable, si celui-ci s'est enfui ou a été supplanté ? Cette problématique délicate, sulfureuse, fait l'objet de ce lai qui est peut-être l'un des plus beaux de Marie de France<sup>51</sup>. Suivons-en la trame.

Un vassal du roi se trouve accusé à tort et contraint à l'exil. Laisant l'administration de ses terres à sa femme, qu'il aime, il se fait mercenaire à la cour du roi d'Angleterre et rétablit ainsi la situation compromise de ce roi. *Los* et *pris*... la fille du roi s'éprend de lui, et il ne peut s'empêcher, malgré lui, de répondre à ses avances. De paroles en regards, les deux amoureux en viennent aux tendres privautés, mais le double devoir de fidélité à ses engagements formels envers son épouse et envers le roi retient Eliduc de pousser plus avant :

*Mes ja ne li querra amur  
Ki li aturt a deshonur,  
Tant pur sa femme garder fei  
Tant pur ceo qu'il est od le rei*

(Eliduc, v. 472-453)

La situation paraît donc sans issue. Elle l'est en effet, et Marie de France la conduit jusqu'à son terme, jusqu'à l'impasse. Eliduc, en effet, ne peut renoncer à son amour, et il ne veut pas violer ses enga-

50 — Sur le modèle celtique du lai, voir W.A. Trindale, « The Man with two Wives. Marie de France and an Important Irish Analogue », *Romance Philology*, 97, 1974, p. 466-478.

51 — Bonne étude de l'amour dans J. de Caluwe, « La conception de l'amour dans le lai d'Eliduc de Marie de France », *Le moyen âge*, 26, 1971, 1, p. 53-77. Voir aussi J. Ribaud, « Le lai d'Eliduc : étude thématique », *Mélanges... Ch. Foulon*, Rennes, 1980, t. I, p. 295-299.

gements. Il va donc s'efforcer de s'en dégager. Prétextant un secours dû à son action maître, il prend congé du roi anglais et revient en France. Le voici donc libre à l'égard du roi. Il reprend alors la vie conjugale, ayant ainsi respecté sa parole : il a été fidèle à son épouse, n'ayant pas copulé avec une autre femme. Mais l'amour le conduit à poursuivre un projet insensé : comme il l'avait promis à la fille du roi, il revient en Angleterre pour l'enlever. Au retour, une terrible tempête se lève, et les marins, comme jadis à propos de Jonas, comprennent qu'il y a à quelque interdit : ils accusent Eliduc de vouloir être bigame, et veulent jeter la jeune fille à la mer. Celle-ci, apprenant alors qu'Eliduc est déjà marié, tombe en pâmoison. Rien ni personne ne parvient à l'éveiller. Eperdu, Eliduc la dépose dans une chapelle et vient chaque jour, en cachette, s'agenouiller devant ce corps inerte, mais qui conserve toutes ses couleurs et tout son charme.

Ce pourrait être le dénouement logique d'une si belle histoire d'amour. On imaginerait peut-être, concession aux valeurs amoureuses, que le mari mesure d'amour sur le corps de sa bien aimée, et que l'épouse, survenant alors, succombe à son tour de douleur sur le tombeau des deux amants. Ou bien encore qu'elle décide, magnanime dans son pardon, de fonder une abbaye sur les lieux de ce drame. L'imagination de Marie de France dépasse, et de loin, ces lieux communs, et introduit une dimension autrement subversive<sup>52</sup>.

Qu'advient-il en effet ? Une fois encore, les forces magiques interviennent en faveur des amoureux. Une fleur miraculeuse ramène à la vie la jeune fille, grâce à l'intervention de l'épouse d'Eliduc. Celle-ci, épiant les allées et venues de son mari vers la chapelle, finit par découvrir le lieu. Explications. La jeune fille se fait connaître, raconte son histoire. La femme d'Eliduc, à son tour, se fait connaître : certes, elle est bien l'épouse légitime d'Eliduc, mais elle s'inclinera devant l'amour. Elle fait chercher son mari, qui retrouve vivante son amie qu'il croyait morte. Joie des retrouvailles. Marie de France n'hésite pas à nous décrire comment, sans nulle gêne, en présence de l'épouse, les deux amants s'enlacent, s'étreignent et se couvrent de tendres baisers (*Eliduc*, v. 1117-1119).

On sent poindre le dénouement : il sera héroïque. Car cette épouse est une sainte, un modèle : elle comprend et révère l'amour. Elle s'efforcera donc. Elle ne demande qu'une chose : que son époux lui donne — tout de même ! — une part de son domaine pour qu'elle y fonde une abbaye dans laquelle elle ira servir Dieu. Eliduc consent, magnanime :

52 — Je ne pense pas que le caractère sulfureux du dénouement soit aboli par l'épilogue réunissant, de façon fort « catholique », les trois amants dans le mépris du monde et le monastère. Voir sur ce point O. Jodogne, « La conversion dans le lai d'Eliduc », *Mélanges... P. Jonin*, CUER. MA., *Senefiance*, 2, 1979, p. 347-354.

*Elidus li ad otrié  
E bonement doné cungié:  
Tute sa volunté fera  
E de sa tere li durra* (Eliduc, v. 1130-1132)

L'amour triomphe ainsi, à nouveau, grâce aux forces bénéfiques. La solution proposée semble bonne à tout le monde. Rien ne viendra plus ternir le bonheur des amants, là encore réunis dans le mariage. Un mariage qui, survenant après l'amour, ne l'éteint pas :

*Ensemble vesquirent meint jur,  
Mut ot entre eus parfite amur.* (Eliduc, v. 1149-1150)

Les valeurs de l'amour, que Marie de France place au-dessus de tout, ont donc cette fois vaincu tous les obstacles.

Epilogue christianisant : pour ôter, sans doute, un peu de son caractère scabreux à un tel dénouement, la poétesse ajoute qu'à cet amour humain si parfait, mais qui dût pour s'accomplir séparer les premiers époux, s'ajouta par la suite l'expérience de l'amour de Dieu, qui les réunit. En effet, à leur tour « convertis », les amants-époux rejoignent dans le silence du monastère l'épouse modèle qui les y avait précédés.

La morale traditionnelle est donc sauvée, qui peut considérer cette fin comme un rachat<sup>53</sup>. Ce n'est pourtant, je le crois, qu'un déguisement, un paravent. L'idée directrice de Marie de France transparaît, malgré ce final édifiant : l'amour vrai dépasse pour elle toutes les valeurs. Aucune coutume, aucune tradition, aucune institution ne devrait pouvoir l'arrêter<sup>54</sup>.

### III. L'amour, valeur suprême

Quelle est donc la nature de cet amour tant prôné par Marie de France ?

Une première évidence s'impose : il n'est en rien platonique<sup>55</sup>.

53 — O. Jodogne, *op. cit.*, souligne que Marie se montre fidèle à l'esprit de la loi ecclésiastique qui autorise le remariage au cas où l'un des conjoints entre dans les ordres... mais le mobile de ce désir de voile et les conditions dans lesquelles l'épouse prend cette décision conservent à la situation son caractère subversif.

54 — Je ne partage pas totalement ici l'interprétation de B. Fitz, « the Storm Episode and the Weasel Episode : Sacrificial Casuistry in Marie de France's », *Eliduc, Modern Language Notes*, 89, 1974, 4, p. 542-549, qui insiste sur la morale de sacrifice et sur le caractère mutilant de la loi morale. Il me semble que l'idéal amoureux prôné par Marie fait table rase, égoïstement, des autres valeurs. L'épilogue du lai me semble une concession volontairement apaisante aux idéologies en place, mais une concession sans grande signification.

55 — L'étude de ce thème a fait l'objet d'une communication au congrès international arthurien. Voir J. Flori, « L'amour dans les lais de Marie de France ». Je me contente donc ici d'en résumer les principaux traits.

Les amants, dans presque tous les lais, ne cherchent nullement à se refuser l'un à l'autre. Il n'y a aucun délai, aucun itinéraire amoureux progressif, aucune retenue : né spontanément entre deux êtres, il s'accomplit tout naturellement jusqu'à son terme qui est la mutuelle possession. En celà, Marie de France diffère radicalement des jeux courtois, qu'elle condamne même sans appel dans *Guigemar* : la sincérité prime tout, et ne s'accommode d'aucun faux semblant, d'aucune minauderie, sous prétexte de pudeur ou de retenue. Une femme requise d'amour, si l'homme répond à ses vœux, se donnera sans détour<sup>56</sup>.

On aurait tort, à l'inverse, de confondre cette spontanéité avec une quelconque légèreté de mœurs que Marie condamne tout autant. L'amour qui unit les héros présente tous les caractères de l'intransigeance, il exige fidélité, sincérité, il bannit toute tricherie<sup>57</sup>. Ce n'est en rien un jeu.

Certes, les situations concrètes imposent parfois aux amants de périlleux exercices ! Alors qu'ils se veulent avant tout sincères, ils doivent mentir au conjoint qu'on leur a souvent imposé. Apôtres de la fidélité, ils sont contraints de partager la couche de ce conjoint alors que tout les porte à n'appartenir qu'à l'être aimé. Ennemis de toute tricherie, ils ont recours à mille stratagèmes pour tromper la surveillance du mari jaloux ou du père abusif. Epris d'absolu, ils se contentent sans douleur apparente de mener une double vie, comme si seule comptait celle des deux existences qui réunit les amants.

C'est bien ainsi, en effet, que Marie de France conçoit l'amour « vrai » qu'elle décrit : il peut s'épanouir en toute circonstance si les amants sont réellement épris, et si leur sincérité est absolue. Dès lors, rien ne peut ni ne doit faire obstacle à son accomplissement. Ni le mariage de l'un ou de l'autre, car il n'est que convention sociale où l'amour vrai n'a guère sa place ; il ne compte donc pas. Ni les différences de rang social, fussent-elles considérables. Ni les conventions habituellement reçues et que l'on pourrait nommer pudeur ou respect des convenances. Dans *Chaitivel*, Marie de France va très loin dans ce sens, n'hésitant pas à mettre en scène l'amour d'une Dame pour quatre chevaliers. Elle les aime sincèrement tous les quatre, et

56 — *Guigemar*, v. 519-528. La spontanéité ici souhaitée chez la femme se rapproche plus des situations des chansons de geste que de celles de la déclaration amoureuse courtoise que décrit Ph. Ménard, *op. cit.*

57 — *Equitan*, v. 197-199.

*Li reis l'ama mut lungement  
Que d'autre femme n'ot talent.  
Il ne voleit nule espuser*

Là encore, ce sont les vassaux du roi, sa gent, qui s'opposent à l'amour en poussant le roi à prendre femme, le rendant ainsi infidèle envers son aimée.

tous, tant qu'ils se croient seuls favorisés, sont ainsi parfaitement heureux... jusqu'à ce que la soif de la possession jalouse pousse chacun des chevaliers à rivaliser de prouesse pour éblouir la Dame et évincer les rivaux. Cette funeste décision les pousse à dépasser toute mesure et toute prudence lors d'un tournoi, fatal à trois d'entre eux. Le seul survivant, gravement blessé, voit s'échapper son rêve et dépérir l'amour.

Partout, dans tous les lais, s'impose une constante : l'amour y apparaît toujours comme le souverain bien, don de Dieu ou des dieux<sup>58</sup>. Comme tel, il est capable de vaincre les pires adversaires, de renverser les obstacles que dressent devant lui les contraintes plus ou moins absurdes de la société. Cette certitude devrait conduire les amants à ne pas tenter de concilier amour et conventions sociales. Une telle attitude, faite de concession commode, conduit à l'échec. C'est pour avoir voulu se conformer au moule des conventions que les quatre chevaliers du *Chaitivel* perdent l'amour et la vie. La même faiblesse coupable pousse Équitan à ne pas se contenter de vivre heureux avec la femme de son sénéchal : pour pouvoir épouser sa maîtresse, il se laisse aller à la vilénie, à ourdir contre le sénéchal un piège criminel et indigne dont les amants seront eux-mêmes les victimes.

Les sympathies de Marie vont au contraire à ces amants-là qui ont su mener à bien leur vie amoureuse en dépit des conventions sociales mutilantes. Sans s'y conformer ni s'y opposer, mais tout simplement en les ignorant, en n'en tenant aucun compte, en une sorte de mépris hautain.

Marie ne combat pas réellement le mariage conventionnel : elle affecte de l'ignorer, ne lui reconnaissant aucune véritable valeur. Seule compte pour elle l'union volontaire des amants qui ont librement choisi de vivre l'amour « vrai » en dépit de toutes les contraintes des conventions sociales généralement reçues.

## Conclusion

Marie de France se révèle résolument novatrice, voire subversive, dans sa conception de l'amour qui condamne implicitement les trois idéologies préexistantes en ce domaine.

58 — Voir par exemple l'utilisation ironique que fait Marie, dans *Guigemar*, des peintures de Vénus dans la chambre de la dame. La Dame, en effet, va suivre à la lettre les préceptes de Vénus qui, illustration de l'*ars amatoria* d'Ovide, brûle le livre dans lequel le poète latin enseigne comment résister à l'amour. Le vieillard a donc tissé lui-même sa propre perte. Cf. H. Braet, « Note sur Marie de France et Ovide, lai de *Guigemar* », v. 233-244, *Mélanges Jeanne Wathelet-Willem*, 1978, p. 529-544 et J. de Caluwe-J. Wathelet Willem, *op. cit.*, p. 157 note 9.

— Le mariage tel que le prône l'Eglise, parce qu'il néglige les dimensions affectives et surtout sensuelles, fait peu de place à la sexualité qu'elle réduit à la seule fonction reproductrice.

— Le mariage tel que l'accepte l'aristocratie, qui fait de l'union de deux êtres un lien essentiellement économique et social, celui de deux *mesnies*, destiné à perpétuer la puissance lignagère au risque de prolonger le célibat des cadets et de faire des aînés des mal mariés, des épouses de simples objets de transaction, de tous des frustrés.

— L'amour courtois tel qu'il se développe autour d'elle, parce qu'il n'est qu'un jeu où l'amour vrai, sincère et spontané ne peut s'épanouir, prisonnier qu'il est, ici encore, de règles et de conventions qui le briment et le contraignent.

Marie se tourne donc vers d'autres valeurs : elles ont nom amour sincère, libre choix des amants, spontanéité, mépris des conventions.

Quelle explication peut-on donner à l'émergence de ces notions nouvelles ? Comment les situer par rapport à celles de l'amour courtois, que l'on dit traduire les frustrations des *bachelers*, engagés à leur insu dans un jeu que dirigent les *seniores* qui les domptent une seconde fois par un nouveau lien vassalique, le vasselage amoureux des chevaliers envers l'épouse du maître ?

L'amour courtois, ce « jeu subtil », semblait apparemment satisfaire tout le monde. Les *seniores*, s'ils parvenaient à maintenir le jeu dans le strict respect des règles, y trouvaient un rôle de direction conforme à leur souhait et à leurs intérêts. Ils maîtrisaient ainsi les forces fougueuses des *iuvenes*. Ceux-ci y trouvaient la dimension dont ils étaient frustrés : aux plaisirs de la chair (dont ils n'étaient sans doute pas beaucoup plus privés que leurs aînés, s'ajoutaient ainsi les subtilités de l'esprit. Ils pouvaient trouver les premiers auprès des filles que le seigneur savait attirer au château, les seconds en courtisant la Dame... Que leur manquait-il ?

Rien, apparemment, puisqu'ils se trouvaient ainsi parvenus à partager, presque, la situation des *seniores* qui, dans leur état de mariage, hormis le droit à la légitime progéniture, n'étaient guère mieux lotis qu'eux.

Mais précisément, ce rapprochement des conditions a pu faire apparaître davantage leur insatisfaction commune, leur faire percevoir l'impasse dans laquelle les conventions sociales, religieuses et courtoises avaient alors conduit les hommes et les femmes dans leurs mutuelles relations.

Par le choix de ses thèmes, Marie de France souligne la faillite des unions imposées aux jeunes — et particulièrement aux femmes — dans le seul intérêt des familles ; elle en souligne les funestes conséquences et conteste au modèle courtois son caractère de remède. Ce n'est pas un hasard, selon moi, si ces thèmes apparaissent à l'époque

même où la primogéniture masculine commence à se généraliser dans la société aristocratique, permettant ainsi de résoudre le délicat problème de la succession et de la pérennité du patrimoine : désormais rassurés sur ce point, les lignages aristocratiques n'éprouvent plus le même besoin de limiter le nombre des mariages au sein de leur progéniture<sup>59</sup>. Si les contingences sociales l'emportent encore dans les mariages des aînés, elles pèsent moins lourdement lorsqu'il s'agit des cadets. Il n'est pas étonnant, dès lors, de voir l'intérêt se déplacer en direction de l'inclination personnelle, pour les cadets d'abord puis, par voie de contagion et par évolution des mœurs, pour tous les jeunes.

Marie de France, sans rejeter radicalement le mariage et les mœurs courtoises, relativise leur importance. Ce ne sont pour elles que moyens seconds ou palliatifs ; le véritable but, pour elle, c'est l'accomplissement de l'amour total, librement consenti<sup>60</sup>.

La première, peut-être parce qu'elle est femme, elle dénonce l'hypocrisie de la distinction qui, comme on oppose entre eux esprit, âme et corps, conduit à dissocier aussi dans l'amour ce qui serait spirituel, psychique et physique, valorisant l'un, acceptant l'autre, exaspérant celui-ci. Elle pose au contraire l'amour comme un tout, impliquant l'être humain tout entier, dans toutes ses dimensions. Et elle en fait la valeur suprême, l'accomplissement de l'être, unissant l'homme et la femme qui se sont choisis mutuellement.

Cet accomplissement, rien ne doit l'entraver. Ni les convenances sociales, ni les institutions, ni les impératifs d'une religion qui l'ignore. *L'amour vrai individus*, homme et femmes.

Cette émergence de nouvelles valeurs me semble traduire un état de crise des valeurs morales dans la société du milieu du XII<sup>e</sup> siècle, au moment où le mariage des jeunes, devenant moins restrictif, suscite diverses interrogations. D'autant plus qu'à cette époque les cours se font plus vivantes, plus ouvertes, même au nord de la Loire. On y côtoie plus facilement le sexe opposé ; les femmes y rivalisent, non sans succès exemplaires, dans la connaissance, dans les lettres dans

59 — G. Duby, *Mâle moyen âge*, op. cit., p. 152 ou R. Fossier, *Enfance de l'Europe X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1982, p. 338-339, qui situe ce mouvement entre 1140 et 1180.

60 — La revendication du libre choix du « compagnon », même par les jeunes filles, se trouve clairement exprimée par les paroles catégoriques de Guilladon, la fille du roi, amoureuse d'Eliduc :

*Ele l'amai de tel amur,  
De lui volt faire sun seignur  
Et s'ele ne peot lui aveir,  
Une chose sace de veïr :  
Jamés n'avra humme vivant*

(*Eliduc*, v. 513-517)

Paroles auxquelles font écho celles de l'amant dans *Yonec* :

*Unkes femme fors vus n'amai  
Ne jamés autre n'amerai*

(*Yonec*, v. 129-130)

l'acquisition du savoir. Cas isolés, mais significatifs, que Marie de France était mieux que quiconque apte à remarquer. Les villes s'animent, offrant davantage d'occasions de rencontres... tout cela fissure peu à peu le bloc que formait encore la *mesnie*, le clan familial dans la massivité de sa personnalité collective ; inversement, tout cela favorise l'émergence de la conscience individuelle, peut-être la valeur la plus neuve de cette époque. Les jeunes commencent à envisager, bien timidement sans doute, de prendre un peu plus en main leur propre destinée, et en particulier leur vie amoureuse.

Ces nouvelles tendances sont proprement révolutionnaires. Sans doute ne contestent-elles pas encore la nécessité de maintenir le mariage de type social, celui que l'Eglise cautionne, pour l'héritier désigné par la famille comme perpétuateur privilégié du lignage. Mais était-il nécessaire désormais, le but étant atteint, de généraliser cette forme d'union aux cadets pour lesquels la limitation systématique ne s'imposait plus et que les nécessités avaient jusqu'ici conduits à mener, dans l'ombre, des unions fragiles, illicites, fondées sur des valeurs contestables ?

Il n'est pas impossible, dès lors, que soit née dans certains esprits originaux l'espérance folle d'un nouveau type d'union ressemblant, additionnant les valeurs jusqu'ici disjointes dans le mariage, dans l'amour courtois et de les satisfactions purement physiques des étreintes ancillaires<sup>61</sup>. N'a-t-on pas pu rêver à des unions qui, parce qu'elles ne seraient plus conditionnées par les nécessités du lignage et l'intérêt domanial, pourraient être fondées sur cette nouvelle valeur que Marie de France vénère comme un absolu salvateur : l'*amour vrai*<sup>62</sup> ?

En prônant cette valeur, Marie de France se montre étonnamment novatrice, porteuse d'idées si incongrues qu'elles ne furent probablement perçues, en son temps, que comme des fantasmes. De ceux qu'éveillent encore en nous, aujourd'hui, ces évocations d'un monde radicalement autre, où s'interpénètrent et se mêlent les sentiments conscients de l'éveil et les pulsions profondes du rêve. Le monde des

61 — Plutôt qu'un retour pur et simple aux alliances *more Danico*, encore très prisées en Normandie à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, et qui pouvaient sauvegarder l'amour parallèlement au mariage « social », Marie me semble préconiser une nouvelle voie, encore mal définie, face au mariage chrétien qui institutionnalisait ses formes. Sur ces questions, voir E. Massa, *Il libero amore del Medioevo*, Roma, 1976.

62 — La conception de l'amour chez Marie de France me paraît donc répondre à l'une des questions que se posait G. Duby, en conclusion d'un colloque tenu en Espagne en 1985 : « Je dois me demander, par exemple, dans quelle mesure le jeu d'amour courtois fut modifié progressivement au cours du XII<sup>e</sup> siècle, lorsque s'est relâché le contrôle que le pouvoir domestique, afin de préserver les héritages, exerçait sur la nuptialité des garçons », cf. G. Duby, *Mâle moyen âge*, Paris, 1988, p. 126. Pour atypique qu'elle soit par son originalité même, la conception de Marie de France n'en est pas moins caractéristique des problèmes posés, à son époque, par l'évolution profonde des mentalités et des mœurs aristocratiques.

mythes. Celui qu'évoque aussi Marie de France, initiatrice d'une voie que l'histoire n'a pas suivie, mais qui demeure ouverte, ne serait-ce que dans le domaine éternel du rêve.

Un siècle après elle, dans une direction à peine différente, Jean de Meung évoquera, dans son *Roman de la Rose*, une idéologie tout aussi subversive<sup>63</sup>. Le ferment existait déjà dans les lais de Marie de France. Il allait faire lever la pâte, inciter l'individu, homme ou femme, à revendiquer son droit au bonheur dans le couple, fondé sur le choix personnel, sur la libre inclination des êtres. Marie de France ouvrait là une piste. Un sentier sinueux, semé d'embûches, dont nous ne voyons pas encore très bien aujourd'hui où il pourrait mener.

Jean FLORI  
C.N.R.S.

63 — Cf. J.-Ch. Payen, *La Rose et l'utopie*, Paris, 1976, et, du même auteur, « Éléments idéologiques et revendications dans le Roman de la Rose », *Littérature et société au moyen âge*, Paris, 1979, p. 285 ss. et G. Duby, *op. cit.*, p. 83-118.