La volonté didactique dans le cycle de Guillaume d'Orange

La chanson de geste se définit traditionnellement par sa structure et son contenu narratif. « Forme littéraire […] caractérisée par des règles formelles [telles que l']usage de la laisse construite sur une seule rime ou une seule assonance, [l']emploi d'un style formulaire et de motifs rhétoriques stéréotypés, […] » elle relate des événements qui « renvoient (le plus souvent fictivement) à la période carolingienne, quelquefois aux périodes mérovingienne ou capétienne[1] ». Le cycle de Guillaume d'Orange se trouve indéniablement à la jonction de ces deux approches qui, étant des critères forgés *a posteriori*, ne suffisent cependant pas à rendre compte de sa richesse. Pour cela, le corpus doit être replacé dans son contexte de production et de diffusion afin que ses enjeux essentiels, très fortement liés à une dimension religieuse et sociale soient dégagés. Dominique Boutet voit dans la chanson de geste un texte propre à « exalter les valeurs fondatrices de la civilisation médiévale, qui est guerrière, féodale et chrétienne [et considère que] la première de ces valeurs est la défense d'un territoire conçu comme un foyer dynamique de civilisation, face à une altérité inacceptable car ennemie de Dieu[2] ».

S'agissant du cycle de Guillaume d'Orange, l'exaltation de valeurs fondatrices de la société médiévale se double d'un souci

1 — *Lexique des termes littéraires*, dir. Michel Jarrety, article de Dominique Boutet, Gallimard, Paris, 2001, p. 74-75.

2 — Dominique Boutet, *Histoire de la littérature française du moyen-*âge, Champion, Paris, 2003, p. 81.

bien plus important de défense de valeurs morales, voire spirituelles. S'interrogeant sur cette articulation difficile à cerner pour un lecteur moderne, Paul Zumthor insiste sur une dimension sociale propre à retenir notre attention :

> Même s'il subsiste dans le fil du discours [de l'épopée française] de fugitifs effets de réel, ceux-ci sont assumés sur le plan d'une allégorie latente. Dans une grande mesure, ce discours narratif est un discours didactique [manifestant] des équivalences exigeant l'interprétation, fût-elle simpliste à nos yeux […][3]

Cette vision conduit à envisager la chanson de geste sous un angle mêlant éthique, philosophie, morale et spiritualité, et donc à la penser à travers la conception d'augustinisme politique qui imprègne particulièrement les œuvres des XII^e^ et XIII^e^ siècles et que H.-X. Arquillière résume comme une « tendance à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, le droit de l'État dans celui de l'Église[4] ».

Le même critique différencie cependant saint Augustin lui-même des augustinistes :

> Ce qui n'était qu'une inclination d'esprit chez le penseur africain est devenu une doctrine chez les héritiers de sa pensée politique. […] Ils ont tendu à identifier – ou à peu près – le domaine de l'Église et le domaine de l'État, l'un et l'autre dominés par le souci du salut des âmes[5].

Le cycle de Guillaume se situe précisément dans cette mouvance intellectuelle qui donne pour but ultime ce même salut des âmes ; j'interprète donc tous les aspects politiques réunis dans le cycle comme le moyen de montrer une application concrète de cette vision philosophico-spirituelle du monde et non comme le centre d'intérêt principal de nos auteurs d'épopées. En d'autres termes, j'aimerais démontrer ici que la pensée augustinienne régit ce corpus, qui constitue un excellent moyen pédagogique d'illustrer comment le système peut être appliqué sur différents plans de l'organisation sociale.

Là où la « sagesse » de saint Augustin vise à

> définir le souverain bien et à chercher les moyens de le conquérir, à nous inculquer les meilleures méthodes pour nous

3 — Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Seuil, Paris, 1972, p. 401.

4 — Henri-Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934, p. 54.

5 — *Id.*, p. 55.

> l'approprier, et à combattre toutes les déformations et les erreurs qui s'y opposent[6],

le cycle de Guillaume tente de justifier la validité de ce système de pensée en exposant et en défendant l'ordre social très hiérarchisé qui lui est attaché. Nous étudierons tout d'abord cette façon dont les auteurs du cycle de Guillaume proposent d'ordonner le monde et le but qu'ils donnent à ce projet. Conscients des fragilités de ce système, ils présentent également des moyens de combattre ce qui pourrait le mettre en péril. Le texte littéraire constitue leur meilleure ressource : les procédés narratifs qu'il autorise, de même que la liberté qu'il leur garantit vis-à-vis de toute véracité, parfois de toute vraisemblance, leur permettent d'envisager les cas les plus variés et les plus à même de confirmer leur pensée, ce que nous verrons dans un deuxième temps. Enfin, nous traiterons de la sagesse et de la modération, deux valeurs présentées comme la clé de voûte de tout ce système de pensée, et qui apparaissent, sous la plume de nos auteurs, comme les lanternes permettant de guider leurs lecteurs.

Présentation d'un ordre du monde

Pour propager un système de pensée, ses adeptes doivent en prouver la validité et la pertinence. Pour ses créateurs, le cycle de Guillaume est le moyen de présenter ce système dans un contexte où de nombreux paramètres peuvent intervenir sans le contredire ; idéalement, ils le renforcent même. De cette façon, le lecteur, comme s'il assistait à une expérience de laboratoire, peut en vérifier la solidité en observant toutes les conditions nécessaires à son bon fonctionnement. En montrant le bien-fondé de son modèle de pensée dans des applications « concrètes[7] », l'auteur coupe court à toute contradiction hypothétique. Dans notre corpus, comme dans beaucoup d'œuvres didactiques à visée moralisante[8], les poètes font le choix d'exposer et de défendre un ordre du monde qui soit à la fois justification et condition de possibilité du système de pensée pour lequel ils plaident : un ordre du monde intimement lié à un ordre social, tous deux créés et voulus par Dieu.

6 — *Id.*, p. 56.

7 — À ceci près qu'elles ont en fait lieu dans des œuvres de fiction… Notons tout de même que, pour le lecteur/auditeur médiéval du moins, la chanson de geste est fortement liée à l'Histoire.

8 — Le *Placides et Timéo* du XIII^e^ siècle fonctionne ainsi ; d'autres œuvres, bien postérieures – comme *Les aventures de Télémaque* de Fénelon ou *Le Supplément au voyage de Bougainville* de Denis Diderot – reposent sur le même principe d'écriture.

Un ordo *social pour le salut des âmes*

Le cadre dramatique dans lequel les personnages du cycle de Guillaume sont placés s'inscrit dans une hiérarchie sociale strictement établie, parfaitement incontestable car instituée par Dieu et calquée sur le modèle et la tripartition de la société céleste[9]. On pourrait penser que c'est le système féodal plutôt que la cité divine qui a inspiré cette littérature. Or, d'une part, on sait bien quelle croyance accorder à ces prologues de chansons qui affirment trouver dans des textes véridiques la source de leur histoire. D'autre part, peu de chansons de ce cycle semblent être placées dans cette perspective par leurs auteurs. *Aymeri de Narbonne* met très bien en évidence cette visée davantage didactique et moralisante, qu'historique ou descriptive.

> A ceste estoire dire me plaist entendre,
> Ou l'en puet mout sens et **example aprendre** ;
> Si vueill un poi de m'**escïence** espandre,
> Pour ce que cil fet forment a reprendre,
> Qui set le **sens**, et ne le veult **apprendre** […]
> Por voir vous di qu'en yceste chançon
> Puet on assez **sens** trouver et **reson**,
> Que jadis fu Aymeris tant preudom,
> Et en sa vie fist il tant, ce savon,
> Qu'en doit ses faiz tenir a fin **sermont**. […]
> Oïr le doivent chevaliers et baron,
> Et conte, et roy, et cil de bon renon,
> Et bone gent qui entendent reson[10].

Ainsi, plutôt que d'interpréter les écarts entre le système présenté dans le cycle de Guillaume d'Orange et la réalité historique féodale comme « le grossissement et les simplifications[11] » emblématiques de l'épopée, je proposerais d'y voir la marque d'un écart entre le cadre de pensée théorique que l'on cherche à défendre et la réalité que l'on cherche à améliorer par un « écrit utopique » avant l'heure.

Le modèle d'organisation sociale du cycle de Guillaume est un système pyramidal fortement hiérarchisé dont le roi est l'élément supérieur. Comme Dieu lui-même au Ciel, il est berger de son

9 — La *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys l'Aréopagite des environs de 490, connue au moyen-âge grâce Jean Scot Erigène, est la plus célèbre. Mais selon Georges Duby dans *Les trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, c'est chez Adalbéron et Gérard que l'on trouve la première explicitation de la trifonctionnalité sociale.

10 — *Aymeri de Narbonne*, éd. Hélène Gallé, Paris, Champion, 2007, p. 234-236.

11 — « Les Thèmes politiques dans le *Couronnement de Louis* », *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice*, Jean Frappier, p. 195.

peuple sur terre et seul garant de l'ordre que le Seigneur a voulu pour les hommes. Mais son humanité le rend faillible. Pour prévenir l'anarchie, qui rabaisserait l'homme au statut de l'animal[12], le souverain est entouré de barons qui ont la tâche de l'assister dans son gouvernement et de maintenir cet ordre que Georges Duby a très clairement analysé :

> Dieu, lors de la création, a établi chaque homme à sa place, dans une situation qui lui confère certains droits et qui lui assigne une fonction déterminée dans la construction progressive du royaume de Dieu[13].

Les vassaux du roi ont donc cette responsabilité de maintenir l'équilibre mis en place par Dieu, par une aide à la fois militaire et morale, matérialisée par le conseil. Sur leurs terres, ils ont à préserver la paix et l'allégeance de leurs propres vassaux à leur égard – basées sur les mêmes principes d'aide militaire et morale –, permettant ensuite une soumission envers le roi. Ce modèle, présenté comme juste à diverses reprises dans le cycle, instaure un jeu de droits et de devoirs entre ses membres. L'allusion la plus connue à ce système est certainement celle du *Couronnement de Louis*[14], chanson qui en devient, selon Jean Frappier, « une défense et illustration de la France et de la royauté[15] ». Ce modèle hiérarchique défendu par Charlemagne apparaît également dans *La Chanson de Guillaume*, mais cette fois parce qu'il y est en péril[16].

Aucun autre exemple du cycle ne théorise toutefois à ce point l'organisation sociale du royaume français que celui auquel Jean Frappier renvoie dans son article. Illustration de ce système, l'épopée s'attache davantage à donner les clés du bon fonctionnement de celui-ci qu'à le justifier d'un point de vue strictement théorique.

La place de la justice dans cette société

C'est la justice qui constitue la plus importante de toutes ces clés permettant de maintenir l'*ordo* institué par Dieu ; à eux seuls, les

12 — Cette crainte hantera également l'auteur du *Dialogue de Placides et Timéo* comme le rappelle Claude Thomasset dans son ouvrage *Une Vision du monde à la fin du XIII^e siècle, commentaire du Dialogue de Placides et Timéo*, Genève, Droz, 1982, p. 211 : « Au seuil de son histoire de la société, l'auteur place la division trifonctionnelle du peuple : elle est victoire sur l'anarchie, sur la discorde, sur le chaos social […]. »

13 — Georges Duby, *Le Temps des cathédrales*, Gallimard, 1976, p. 44.

14 — *Le Couronnement de Louis*, éd. Ernest Langlais, Paris, Champion, 1888, p. 1-4.

15 — « Les Thèmes politiques dans le *Couronnement de Louis* », *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice*, Jean Frappier, p. 195.

16 — *La Chanson de Guillaume*, éd. et trad. de François Suard, Paris, Garnier, 1999, p. 186 et 242.

principes d'une monarchie héréditaire encore peu ou pas du tout pratiquée dans la réalité ne suffisent pas à pérenniser la hiérarchie sociale qui en découle, ni à la légitimer profondément aux yeux de la société tout entière.

Chaque individu, en tant que membre du groupe social, occupe une place et joue un rôle dans la société décrite par le cycle de Guillaume ; il interagit avec les autres maillons par les services qu'il leur doit et l'aide qu'il reçoit d'eux. Ce système instaure une sorte de contrat social avant l'heure – dont les Chrétiens sont les signataires implicites – permettant de maintenir l'ordre établi par Dieu, ordre qui, par sa justesse, est censé prévenir le chaos, ce fléau biblique présenté comme une punition divine infligée à l'homme. Tant que ces individus restent justes, c'est-à-dire à leur place, le système n'a aucune raison de défaillir : tel est le *leitmotiv* du cycle. Chaque strate doit donc être reconnue comme utile et se sentir respectée des autres. Dans cette perspective, le corpus accorde une très grande place aux notions de confiance et d'honneur ; lorsqu'un personnage est soupçonné de vouloir en trahir un autre, l'équilibre devient instable. Cette outrecuidance est particulièrement exploitée au sujet des Sarrasins, personnages négatifs car indignes de confiance, comme en atteste le comportement de Clarion dans la *Bataille Loquifier*[17].

C'est donc la fonction sociale qui prime sur la personnalité des hommes, distinction que H.-X. Arquillière prête déjà à saint Paul au sujet de l'empereur Néron :

> S'il méprise l'homme, il respecte l'institution. La déférence qu'il lui montre est pure de tout alliage : l'homme qui incarne l'empire n'a rien qui puisse séduire sa foi nouvelle. Il voit en lui seulement une autorité nécessaire, une autorité légitime parce qu'elle est voulue par Dieu, et il veut que les Chrétiens s'y soumettent, non par crainte, mais par devoir[18].

Il est fort probable que cette distinction ait également inspiré les poètes de la geste de Guillaume, qui, de ce fait, n'ont pu franchir le fossé qui les sépare de la révolte des chansons du cycle de Doon de Mayence : leur reconnaissance du droit naturel de l'État touchait trop à l'essence même de leur corpus. Cette vision rejaillit logiquement sur la fonction royale et sur toutes les autres. Étant au sommet de la pyramide, le roi a un rôle extrêmement fort dans l'exercice de la justice ; c'est d'ailleurs à lui avant tout autre que revient cette responsabilité :

17 — *La Bataille Loquifer*, éd. Monica Barnett, Blackwell, Oxford, 1975, p. 34.
18 — Henri-Xavier Arquillière, *op. cit.*, p. 57.

Por la justice la povre gent i vait ;
Nuls ne s'i claime que tres bon dreit n'i ait.
Donc fist on dreit, mais or nel fait on mais[19].

Mais le rôle des autres éléments de la société que sont les barons, les femmes et les bourgeois dans l'exercice de cette justice est aussi essentiel. Que ce soit à travers Bertrand qui, à maintes reprises, prend la mesure des injustices et les signale à son oncle pour qu'il y remédie[20] ; à travers Hermenjart qui, dans le passage de Laon des *Aliscans*, est la seule à défendre les justes intérêts de son fils face à la cour ; ou enfin à travers la marchande, nourrice de Vivien, qui demande instamment au roi d'aller sauver le jeune *bachelor* retenu prisonnier par les Sarrasins[21], la justice est l'affaire de tous.

Ainsi, en tant que berger de son peuple, le roi a le devoir d'appliquer une justice qui permette à ses sujets de vivre dans de bonnes conditions morales et matérielles ; assurant leur bonheur, il jouit en retour d'une image positive qui lui permet d'être respecté en tant que chef. Dans ce microcosme théorique inspiré du modèle de la cité céleste, chacun est à sa place et rien ne devrait troubler l'équilibre et la paix ainsi établis.

Fragilité de cet ordre

L'effort théorique des auteurs du cycle les a cependant conduits à imaginer les faiblesses intrinsèques au système. Leur but étant de promouvoir une organisation politique difficile à établir et à préserver, ils ne pouvaient passer sous silence les difficultés d'une telle entreprise.

La première de ces difficultés est directement liée à leur défense d'une monarchie héréditaire non strictement élective. Assujettis à un homme qui n'a pas été choisi pour ses capacités à exercer le pouvoir, les personnages sont placés face à une contradiction insoluble : obéir à Louis et le respecter parce qu'il est le descendant de Charlemagne, alors même qu'il *ne désire pas* lui-même prendre en charge le gouvernement du pays. Dans le *Couronnement de Louis*, l'un des dix-huit archevêques présents prend la parole pour annoncer à l'assemblée réunie que Charles « a mout son tens usé » et qu'il souhaite confier sa couronne et ses devoirs à son fils Louis. La joie des Français ne se fait pas attendre :

19 — *Couronnement*, *op. cit.*, p. 2.

20 — *Le Charroi de Nîmes*, éd. Claude Lachet, Paris, Gallimard, 1999, p. 48 et 78 notamment.

21 — *Les Enfances Vivien*, Magali Rouquier, Droz, Genève, 1997, p. 70.

Pere de gloire, tu seies mercïez
Qu'estranges reis n'est sor nos devalez ! [22]

Durant vingt-trois vers, Charlemagne rappelle à Louis tous les devoirs inhérents à la fonction royale et précise que son accès à la couronne ne doit se faire que s'il s'estime à la hauteur de la tâche. Pour une fois, Louis fait preuve de clairvoyance, mais c'est précisément ce qu'on lui reproche en le traitant de « coart eritier ». Voyant à la fois comment calmer la situation et profiter de l'occasion qui se présente, Arnëïs d'Orléans argue de la jeunesse de Louis pour proposer une régence qui courra jusqu'à ses treize ans. Le texte passe sous silence la réaction des Français ; seul Charles répond : « ce fait a otreier ». Guillaume, défendant une conception augustinienne du pouvoir, ne laisse pas commettre ce « losenge » et couronne lui-même le fils de l'Empereur, contre son gré. Dès lors, tout le royaume repose sur de fragiles bases dont Guillaume n'a pas conscience. En forçant le couronnement de Louis, il fait accéder au trône un monarque craignant sa fonction et s'en dégageant au maximum, autrement dit un monarque ne respectant pas le choix de Dieu qui le désignait comme successeur de Charlemagne. L'attitude de Louis, jointe à celle, aveugle, de Guillaume, entraîne la perte de prestige et de respect que les sujets doivent à leur souverain et mène ainsi le royaume au chaos. Pour les poètes du cycle, le problème majeur associé à la fonction royale est donc de poser comme principe *universel* son caractère intouchable sur un plan à la fois moral, juridique et spirituel, même lorsque le souverain malmène publiquement sa fonction.

Mais cette première faiblesse du système en entraîne une seconde : même les vassaux les plus révérencieux semblent avoir du mal à respecter la fonction tant la personne royale semble défaillante. Guillaume lui-même, qui l'a couronné, dépasse parfois la mesure devant la bassesse morale du roi :

– Di va, fet il, ja m'a il si mené
Qu'a lui servir ai mon tens si usé ;
N'en ai eü vaillant un oef pelé. »[23]

Quand Guillaume formule de nouveaux reproches contre Louis, Bertrand, par de justes arguments, finit par le convaincre :

Dist Bertran : « Sire, ne dites pas que ber.
Vo droit seignor ne devez menacier,
Ainz le devez lever et essaucier,

22 — *Le Couronnement de Louis*, *op. cit.*, p. 4.
23 — *Le Charroi de Nîmes*, éd. Claude Lachet, Gallimard, Paris, 1999, p. 78.

Contre toz homes secorre et aïdier. »
Et dit li cuens : « Vos dites voir, beau niés ;
La leauté doit l'en toz jorz amer.
Dex le commande, qui tot a a jugier[24] »

Dans *Les Enfances Vivien*, Guillaume et son frère Bernard engagent leurs hommes à attaquer ce roi pusillanime qui leur refuse de l'aide militaire (prétextant que Bertrand, le neveu de Guillaume, l'a publiquement outragé). Cette fois, c'est le duc Naymes qui, dans son rôle de sage pacificateur, privilégie la négociation à l'attaque armée et rappelle au comte d'Orange ses devoirs.

Dist li dus Naymes : « Barons, ce ne feromes.
Notre sire est, ne li ferons pas honte,
Mes premerain a reson le metromes :
Selonc ses diz nos verroiz aller donques. »[25]

Le poète ne cache pas que la victoire serait facile et parfois légitime pour Guillaume ; cependant, ce dernier ne franchit jamais le pas, la fonction du roi étant trop attachée à son propre honneur, et également à Dieu. L'aspect juridique est donc de moindre importance que les aspects moral et religieux dans cette société où la justice n'en est encore qu'à ses balbutiements. C'est pourtant elle qui relie ces trois dimensions et fait que le cycle de Guillaume est une véritable défense de l'augustinisme politique.

Ce corpus témoigne donc d'une forte volonté de clarification et de légitimation d'un système social hiérarchisé encadré par la morale chrétienne. Les fragilités de ce système ayant été démontrées, il s'agit ensuite de proposer à chacun des membres de cette société une attitude à suivre afin que le chaos soit toujours évité.

Les moyens pour renforcer cet équilibre

Rôle des barons

Au-delà des obligations que le roi et ses vassaux ont les uns envers les autres du fait du lien qu'ils nouent lors de la « cérémonie par l'hommage », il existe un considérable espace de négociation et de conseil que les chansons de geste exploitent à maintes occasions. Beaucoup plus représentées que les scènes de cérémonie d'hommage[26], ces scènes montrent que les poètes accordaient davantage d'importance au lien moral et éthique que vassaux et souverain devaient entretenir dans leurs relations, qu'aux devoirs

24 — *Id.*, p. 78-79.
25 — *Les Enfances Vivien*, *op. cit.*, p. 80-84.
26 — Même l'hommage de Guillaume est passé sous silence.

des uns envers les autres. La raison en est probablement encore l'importance de l'honneur dans la société médiévale : le vassal n'est « ber » que s'il cherche à défendre la justice sur la scène publique ; le cycle met donc en scène un grand nombre de vassaux exemplaires dans l'accomplissement de cette tâche qui, *in fine*, constitue le premier devoir vis-à-vis de Dieu.

Dans certains cas, le conseil est inutile et seule la bonne réputation, fondée sur l'honneur, peut suffire à résoudre les conflits. Le duc Naymes, dans les *Enfances Vivien*, en offre un parfait exemple :

> Dist Loÿs : « Dex beneïe vos ! […]
> Naymes, dist il, je sui mout dolanz hom !
> Mout mal me maine Guillelmes et si baron :
> Li filz Bernart, Bertran li orgueillous,
> Mon seneschal me tüa l'autre jor.
> Ge me faignoie voirement del secors :
> Or irai ge por l'amistié de vos[27]. »

Mais tous les conflits ne se règlent pas ainsi. Dans *Le Charroi de Nîmes*, les négociations sont beaucoup plus longues puisque ce n'est qu'au bout de seize laisses qu'elles aboutissent, là encore grâce à l'intervention d'un tiers, Bertrand cette fois. Ce dernier conseille à Guillaume de n'attendre de Louis qu'un fief à conquérir lui-même en terre d'Espagne. Mais Guillaume reste soucieux de l'image qu'on aura de lui s'il suit ce conseil :

> Que diront ore cil baron chevalier :
> « Ves de Guillelme, le marchis au vis fier,
> Comme il a ore son droit segnor mené ; […] »
> Ne verrai mes quatre gens assembler
> Que je ne cuide de moi doient parler[28].

A contrario, celui qui refuse d'écouter les sages conseils de ses pairs est qualifié de « desmesurez[29] » et ne peut plus jouir d'une image positive. Contrairement à Raoul de Cambrai ou à Girart de Roussillon, Guillaume a cette capacité à prendre en compte les avis extérieurs et à réviser son opinion en fonction de ces derniers. Dans *La Chanson de Guillaume*, alors qu'il va jusqu'à rendre le gant qui symbolise son engagement envers Louis, il accepte l'aide et les

27 — *Les Enfances Vivien*, *op. cit.*, p. 85.
28 — *Le Charroi de Nîmes*, *op. cit.*, p. 106.
29 — *Chevalerie Vivien*, éd. Duncan McMillan, CUERMA-Université de Provence, Aix-en-Provence, 1997, p. 320. Terme employé par Girart pour qualifier Vivien.

conseils de tous ses proches (excepté Blanchefleur…) et revient ainsi dans les cadres de la relation féodale[30].

De façon générale, les bons conseils donnés par et/ou pour les barons tendent principalement à montrer que les personnages ne doivent pas agir en leur nom propre mais au nom des fonctions qu'ils assument au sein de la société. Le vassal ne doit donc pas maltraiter son seigneur à cause du caractère sacré de sa fonction ; le roi, lui, doit accepter de ne pas mal agir sous la pression des « losengiers » et de ne pas céder à une animosité d'ordre personnel. Enfin, le cycle de Guillaume insiste sur le poids et l'importance du respect de la parole donnée qui va évidemment de pair avec le sens de l'honneur et de la justice.

Ainsi, l'homme, par nature faillible, compense ses faiblesses par les forces de ses semblables et mène la société vers une plus grande harmonie.

Place et rôle des ecclésiastiques

Paradoxalement, le personnage du clerc n'a pas de relation privilégiée avec cette spiritualité ambiante, bien au contraire. Comme le montrent Claude Lachet[31] et Alain Corbellari[32], les clercs sont au mieux des personnages neutres, dénués de toute personnalité[33] et très souvent, plus on descend dans la hiérarchie ecclésiastique, plus ils sont enclins à la couardise voire à la traîtrise. Dans *Le Moniage Rainouart*, la naïveté du géant au tinel le pousse à faire confiance aux moines auxquels il souhaite se joindre :

> Moines voel estre, beneïs et sacrés ;
> Saint Julïens sera mes avoués.
> Recevés moi, baron, se vos volés […][34]. »

Ces traîtres récidivistes permettent au poète de répéter ses références aux « proverbes au vilain » comme une leçon qui se fait ici clairement aux dépens des ecclésiastiques :

> Mais li vilains le dist en reprover :
> De traïson ne se puet nus garder.
> Dex confonde traïtre ! […]
> Veulent ou non, les a fait ens entrer.
> Chi povés bien oïr dire et conter :

30 — *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 250 à 256.

31 — Claude Lachet, *La Prise d'Orange ou la parodie courtoise d'une épopée*, Paris, Champion, 1986, p. 148.

32 — Alain Corbellari, *op. cit.*, p. 177-182.

33 — L'archevêque du *Couronnement de Louis* n'est même pas nommé !

34 — *Le Moniage Rainouart*, éd. Gerald-A. Bertin, A. & J. Picard & Cie, Paris, 1973, v. 279, p. 14.

> tel quide autrui enpirier et grever
> que lui meïsmes puet bien avergonder.
> Che sont li moine, cui Dex puist mal doner […][35].

Quelques pages plus loin, les traîtres finissent par reprendre la leçon à leur propre compte[36].

Même si cet exemple est extrême, l'étude du corpus ne peut que confirmer cette assertion d'Alain Corbellari : « les chansons de geste […] préfèr[ent] sacraliser les guerriers qu'armer les moines[37]. » Mon interprétation est cependant tout à fait opposée à la sienne. Partant de la scène du *Moniage Guillaume* où celui-ci se voit refuser l'entrée du monastère d'Aniane par un moine poltron, et de toutes les autres où les religieux et Guillaume tentent difficilement de cohabiter, il conclut de

> l'hypocrisie, [de] la lâcheté et, finalement, [de] la paillardise des moines [qu'elles] annulent le potentiel de sympathie que leur attitude de victimes pouvait dans un premier temps leur valoir. Un tel épisode suffirait à démontrer que les récits guillelmiens ne sont pas essentiellement d'origine cléricale […].

Or, je pense que cela prouve précisément le contraire : si le cycle de Guillaume est un miroir tendu au prince ou au vassal et destiné à le guider quotidiennement dans sa vie publique et privée, il paraît inconcevable de donner aux religieux les plus beaux rôles, même – et surtout ! – si ce sont des clercs qui sont à la source de ces textes. Que les auteurs aient été plus ou moins liés aux milieux ecclésiastiques ou non, il paraît tout à fait logique que, leur but étant d'éduquer des hommes guerriers probablement peu enclins à la sagesse, ils n'aient pas voulu se poser en modèle : le cycle leur permettait de montrer à ces laïcs que leur rôle était également d'une grande importance ; ainsi, les poètes, clercs ou non, devaient accorder à des personnages de la deuxième fonction[38] un rôle à la hauteur de ce qu'ils attendaient d'eux. L'image plus ou moins négative des ecclésiastiques dans le cycle plaide donc en faveur d'une rhétorique du *laudare* qui, par l'autodérision, tente d'amadouer un public majoritairement laïque pour mieux le convaincre.

Si les chansons n'avaient subi aucune influence de la part de clercs, la spiritualité appliquée à la vie de ces hommes temporels – ce qu'à la suite de H.-X. Arquillière nous avons appelé « augusti-

35 — *Id.*, v.3520-3662, p. 134-139.
36 — *Id.*, v.3813, p. 144.
37 — Alain Corbellari, *op. cit.*, p. 178-179.
38 — Georges Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles, 1958, p18-19.

nisme politique » – n'aurait probablement pas eu autant d'importance[39] et notre héros n'aurait pas fini sanctifié mais révolté.

Pour mettre leur pensée à la portée du *bonus miles* qu'ils cherchent à convaincre et à éduquer, et pour que l'action des laïcs verse un peu plus dans la religion, il est probable que les clercs l'aient laïcisée au moyen de l'épopée.

Des modèles réalistes

C'est donc Guillaume le chevalier et non le clerc qui demeure incontestablement le grand modèle du cycle. La finesse du corpus se perçoit dans le fait que ce statut de héros ne le dépouille pas de tout défaut ni de tout péché. Ce choix, également perceptible chez d'autres personnages, répond probablement à un impératif didactique. Dans ses *Aventures de Télémaque*, Fénelon utilise la même technique qui consiste à montrer à la fois quelles conséquences peuvent avoir les erreurs de jugement du personnage qui sert de modèle, et quelles leçons l'homme peut tirer de ses erreurs pour améliorer sa conduite. De plus, le lecteur s'identifie plus facilement à un héros qui lui ressemble[40].

Les débats sur l'intéressement ou la fidélité de Guillaume, comme si l'un empêchait l'autre, paraissent donc stériles[41], tout comme le procès fait par Alain Corbellari à Louis, qui « a le […] tort […] d'être, viscéralement, un incapable[42] », puisque dans *Folque de Candie*[43], Louis est un roi diplomate qui parvient à conclure une paix inespérée avec les Sarrasins :

> Sire, dist Loëys, mout devrions pensser
> et en pluseurs manieres cerchier et deviser
> coment nous porrions ceste guerre finer
> et lessier cele chose c'om ne peut amender[44].

39 — Pour l'importante influence du droit canon sur les relations conjugales de ce cycle, cf. Sonia Marteau, « Les relations conjugales et le droit dans le cycle de Guillaume d'Orange », *Actes du colloque sur les discours juridiques et les amours littéraires*.

40 — Ce que conseillait déjà Aristote dans sa *Poétique*.

41 — Voir notamment les travaux suivants : Joseph Bédier, *Les Légendes épiques : recherche sur la formation des chansons de geste*, Champion, Paris, 1967 ; Alfred Adler, « The dubious nature of Guillaume's loyalty in *Le Couronnement de Louis* », *Symposium : a journal devoted to modern foreign languages and literatures*, Syracuse University, Syracuse, 1946 ; Wagih Azzam, « Guillaume couronné. La royauté dans *Le Couronnement de Louis* », *L'Épopée romane au Moyen-âge et aux temps modernes*, Actes du XIV[e] Congrès International de la Société Rencesvals pour l'Étude des Épopées romanes (Naples, 24-30 juillet 1997), Naples, Fridericiana Editrice Universitaria, 2001, p. 163-171 ; ainsi que l'ouvrage déjà cité d'Alain Corbellari, p. 105.

42 — *Id.*, p. 154.

43 — Dans *La Mort Aymeri de Narbonne*, éd. Joseph Couraye du Parc, Johnson reprint, New York, 1966, p. 125, il ne se réduit pas non plus à sa couardise légendaire.

44 — *Folque de Candie*, Herbert le Duc de Danmartin, éd. O. Schultz-Gora, v.12673, p. 134-139.

Les contradictions internes des héros n'atténuent donc en rien leur héroïsme. Les êtres imparfaits mais perfectibles sont au cœur du texte pour permettre au lecteur d'accepter son incomplétude humaine et d'en faire, grâce à l'échange avec les autres, une force pour le maintien et l'équilibre de cette société chrétienne.

Les valeurs fondamentales

Deux valeurs, la sagesse et la modération, guident les personnages dans cette quête.

Le juste milieu contre les clichés

La modération, ou juste milieu, permet aux poètes de peindre des individus complexes contredisant les clichés et le manichéisme traditionnellement attachés à la chanson de geste.

La « conception plus favorable de certains Sarrasins » mise en évidence par Bernard Guidot ne constitue donc pas seulement les « premiers pas, encore timides et probablement inconscients, vers une plus grande précision qui devrait mettre à mal les habituelles simplifications épiques[45] » ; elle intervient dans un contexte où la complexité psychologique humaine se fait jour[46]. Selon Alain Corbellari, cette complexité caractérise bien Guillaume qui tente de résoudre ses problèmes identitaires[47]. Mais elle touche bien d'autres personnages ; en somme, le cycle rassemble une foule d'êtres différents les uns des autres par bien des aspects, mais qui ont une quête commune : trouver, non pas leur identité personnelle et intime, mais à travers leur identité complexe et contradictoire, la place que celle-ci leur donne sur la scène publique. Le « juste milieu » médiéval et épique n'est donc pas *notre* « juste milieu » ; cela tient à ce que la société et la scène publique médiévales n'accordent pas à l'individualité la même place que nous. Leur but est de ne jamais approcher cette démesure tant redoutée.

Même dans *Les Narbonnais*, chanson censée retracer les exploits les plus illustres des Aymerides, le tableau familial nous apparaît sous des teintes nuancées[48] : Aymeri, sous le coup d'une colère déclenchée par la remise en cause de son statut de chef de famille, frappe sa femme. Ses fils l'en blâment et font monter la tension.

45 — Bernard Guidot, *Recherches sur la chanson de geste au XIII^e siècle d'après certaines œuvres du cycle de Guillaume d'Orange*, PUP, Aix-en-Provence, 1986, 1^e partie, chapitre 1, section IV, p. 95-115.

46 — Voir, dans *Aliscans*, éd. Claude Régnier, Champion, Paris, 2007, le personnage très négatif de la chrétienne et aymeride Blanchefleur, celui, très positif au contraire, du païen Rainouart ; et enfin celui, mitigé, de Guillaume.

47 — Alain Corbellari, *op. cit.*, p. 144.

48 — *Les Narbonnais*, éd. Hermann Suchier, F. Didot, Paris, 1898, laisses 8 et 9.

Plus loin, on attribue à deux des frères de Guillaume le rôle négatif de héros de troisième fonction[49] : la rousseur d'Ernaut, renforce ce point que le poète utilise explicitement à des fins pédagogiques :

> « Ce dist l'estoire q'en la geste trovom,
> Et la matire le dit en la leçon :
> Sor toz les filz Aymeri le baron
> En fu Ernaut plus engrès et felon
> Et sorquidié et de grant vantoison […][50].

À l'opposé, comme on a pu voir que Louis et Thiébaut n'étaient pas toujours si négatifs, on pourrait, par une analyse précise du statut d'Arnéis d'Orléans dans le *Couronnement de Louis*, nuancer son statut de « traître » en partant des suggestions qu'offre le texte même[51].

La modération n'est donc pas une valeur explicitement recherchée par les personnages, mais les poètes l'ont ressentie comme un idéal difficile à atteindre dont ils ne pouvaient illustrer la validité qu'à travers la peinture de héros plus ou moins touchés par elle. Les clichés mille fois reprochés à la chanson de geste leur sont donc bien étrangers puisque ces textes tendent à montrer la complexité du monde réel. Une seule exception majeure est à noter : celle de Guibourc, modèle incontestable et absolu de l'épouse chrétienne[52].

La sagesse et les femmes

Scène privée et scène publique n'étant pas hermétiquement séparées au Moyen-âge, la femme, par son statut d'épouse, intervient considérablement sur la vie politique et sur l'équilibre de toute la société.

Le plus souvent, elle n'est qu'un double de son époux, une sorte d'âme sœur qui choisit tout autant son futur époux qu'inversement :

> Mes une chose sachiez, qu'est veritez :
> Qui fenme prent outre ses volentez,
> Que se il n'est tres bien de li amez,
> Ja n'en avras serviz ne honore[53].

Le rôle de la femme étant de « servir » les intérêts de son époux, à la fois sur la scène publique et sur la scène privée, l'harmonie

49 — Georges Dumézil, *ibid.*
50 — *Les Narbonnais*, *op. cit.*, p. 38.
51 — Car Guillaume a un comportement très proche du sien.
52 — Sonia Marteau, *op. cit.*.
53 — *Aymeri de Narbonne*, *op. cit.*, p. 450.

entre les deux êtres semble pour le moins nécessaire. Dans le cas des couples fortement négatifs, la femme ne fait que renforcer les défauts de son mari : Blanchefleur, dans *La Chanson de Guillaume* comme dans *Aliscans*, en est un bon exemple. Dans le cas de couples un peu plus positifs, c'est par sa sagesse que la femme épique se rend nécessaire aux chevaliers : Hermangeart, même si elle peut être un personnage aussi excessif qu'Aymeri à certaines occasions[54], remplit souvent ce rôle. Guibourc et Aélis, comme leurs couples respectifs, sont encore plus positives. Si la plus jeune semble davantage caractérisée par ses bons conseils, l'épouse de Guillaume, elle, a un rôle plus complet qui la rapproche de celui du baron[55]. Parvenant à rétablir l'équilibre lors d'importants conflits comme celui de la scène de Laon dans *Aliscans*[56], ou lorsque l'espoir ne semble plus possible à l'homme, comme dans *La Chanson de Guillaume*[57], la femme devient l'élément littéraire clé qui permet de rééquilibrer la société et de la préserver du chaos.

Tandis que la plupart des personnages féminins manifestent les mêmes atouts et défauts que leurs conjoints, Guibourc, elle, tend à les compenser. Si Guillaume prend une place remarquable sur la scène politique lorsqu'il conquiert femme et terre dans *La Prise d'Orange*, Guibourc acquiert son statut d'héroïne épique par le rôle de guide – de « Mentor », serait-on tenté de dire – qu'elle joue auprès de son époux, atténuant ainsi en partie ses faiblesses. Elle remplit donc le rôle que joue Guillaume auprès de Louis : si ce dernier était parfait, le comte d'Orange n'aurait pas une si grande place dans l'exercice de la justice.

Guibourc et Guillaume constituent manifestement les entités les plus exemplaires du cycle du point de vue de la morale augustinienne, ce que n'atténue pas le fait qu'ils n'aient aucune descendance, fait en accord avec les courants les plus rigoristes de l'époque. Leur exemple semble indiquer que l'être humain, malgré ses défauts, peut légitimement entreprendre une quête d'absolu. Cellule minimale de la société, le couple est une représentation à échelle réduite de ce que doit être la hiérarchie sociale pour atteindre l'équilibre et la paix.

54 — Dans *Les Narbonnais* notamment.

55 — Voir Sonia Marteau, « Le rôle politique des femmes dans *Aliscans* », *Loxias*, 30, mis en ligne le 09/09/10 ; URL : http://revel. unice. fr/loxias/index. html?id=6391.

56 — *Aliscans*, *op.cit.*, p. 232-256.

57 — *La Chanson de Guillaume*, *op.cit.*, p. 240.

Conclusion

Les chansons du cycle de Guillaume, malgré leur multiplicité, constituent un ensemble très homogène tendant à montrer que c'est par la diversité que l'on peut atteindre un équilibre propice au bonheur et à la paix sur terre. Le bon comme le mauvais existent, mais le plus important est de faire réflexion sur ses actes et de les corriger pour les adapter à un idéal de justice dont le dialogue et la sagesse sont les maîtres-mots.

Même s'« il n'existe pas avant la fin du XIII^e^ siècle de texte en langue d'oïl qui puisse être répertorié comme un « miroir des princes », [la réflexion politique n'est pourtant pas inexistante auparavant. C'est ailleurs qu'elle prend place], là où sa force de conviction peut être la plus vive pour un destinataire laïque : dans la littérature narrative, que celle-ci soit historique, épique ou romanesque[58]. » Le cycle de Guillaume en est la preuve. Grâce à la fiction, qui permet un large cadre de réflexion, le créateur touche le lecteur et s'adresse ensuite à son intellect. Moyen didactique efficace, le cycle de Guillaume permet à des auteurs probablement ecclésiastiques de conduire leurs lecteurs vers une pratique de la justice mêlant de plus en plus droit divin et droit temporel. En affichant ce nouveau rôle de guide que chacun peut remplir sur la scène publique, elle devient un « miroir au vassal » proposant un meilleur fonctionnement de la société médiévale.

Sonia MARTEAU
Université d'Orléans – POLEN (CesfiMa)

58 — Dominique Boutet, *Histoire de la littérature […], op.cit.*, p. 114.