



HAL
open science

Le juste et l'injuste dans le cycle de Guillaume d'Orange

Sonia Marteau

► **To cite this version:**

Sonia Marteau. Le juste et l'injuste dans le cycle de Guillaume d'Orange. Littératures. Université d'Orléans, 2014. Français. NNT : 2014ORLE1151 . tel-01526854

HAL Id: tel-01526854

<https://theses.hal.science/tel-01526854>

Submitted on 23 May 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ D'ORLÉANS

École doctorale Sciences de l'Homme et de la Société

Laboratoire POLEN (EA 4710)

THÈSE

présentée par

Sonia Marteau

pour obtenir le grade de **Docteur de l'université d'Orléans**

Discipline : **Langue et Littérature Françaises**

**Le juste et l'injuste
dans le cycle de Guillaume d'Orange**

Thèse dirigée par

Messieurs Bernard RIBÉMONT et Philippe HAUGEARD,
Professeurs à l'université d'Orléans

MEMBRES DU JURY :

Bernard GUIDOT - Président de jury
Professeur émérite de l'université de Lorraine

Philippe HAUGEARD - Directeur de thèse
Professeur à l'université d'Orléans

Jean-Charles HERBIN - Rapporteur
Professeur à l'université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrésis

Bernard RIBÉMONT - Directeur de thèse
Professeur à l'université d'Orléans

Jean-Claude VALLECALLE - Rapporteur
Professeur émérite de l'université Lumière Lyon 2

Remerciements

Au terme de ces six années de recherches passées à l'université d'Orléans, j'aimerais exprimer mes remerciements les plus sincères envers les personnes qui m'ont aidée à parvenir au bout du processus doctoral.

Ma reconnaissance va tout d'abord au Professeur Bernard Ribémont qui, dès 2008, a accepté d'encadrer mes recherches, ainsi qu'au Professeur Philippe Haugeard pour avoir consenti à assurer la co-direction de ma thèse à partir de 2012. Grâce à leurs conseils, leurs remarques et l'immense confiance qu'ils m'ont toujours accordée, j'ai pu accomplir ce projet en jouissant d'une très grande liberté particulièrement formatrice. Je remercie plus particulièrement le Professeur Bernard Ribémont de m'avoir engagée à mener de front les activités de recherche et d'enseignement qui m'ont incombé ces dernières années et de m'impliquer dans la vie de notre université : ces conseils m'ont permis de goûter, à mon échelle, aux plaisirs liés au métier d'enseignant-chercheur et de me faire une place parmi mes collègues de l'université d'Orléans.

Je souhaite également exprimer mes plus vifs remerciements à l'égard du professeur Bernard Guidot, qui a accepté de me faire l'honneur de présider mon jury, ainsi qu'aux Professeurs Jean-Charles Herbin et Jean-Claude Vallecalle, qui ont consenti à être les rapporteurs de ma thèse.

J'aimerais également exprimer mes remerciements envers tous les collègues qui ont favorisé mon avancée par leurs conseils, leurs réponses, leur soutien ou leur aide : le directeur de notre Collegium, Christian Bruneau, le directeur de l'IDF, Jean-Louis Rougé et l'ancienne directrice du Département des L.E.A, Annie Baccon, pour avoir consenti à me décharger de mes ensei-

gnements sur un semestre l'an dernier ; le Professeur et Directeur adjoint de notre École Doctorale SHS, Gabriel Bergounioux, pour ses réponses toujours rapides, d'une extrême précision et d'une grande clarté ; mais aussi mes plus proches collègues de l'IDF, pour leur patience et leur compréhension, ainsi qu'Éliane Faytre, pour son aide précieuse et complice, et Julien Borderieux, pour sa très généreuse proposition de relecture.

Un grand, très grand merci à tous mes collègues de la BU de Lettres, et plus particulièrement à sa conservatrice, Cécile Cuisset, pour m'avoir permis d'y travailler dans d'excellentes conditions. Merci aussi à mes collègues et amis, Gabriele Vickermann-Ribémont et Maxime Lagrange, et enfin à mes collègues juristes, le Maître de conférences Dominique Messineo, ainsi qu'Audrey Damiens, pour m'avoir fait bénéficier de leurs connaissances disciplinaires.

En dehors d'Orléans, j'aimerais également exprimer ma gratitude envers Madame Éléonore Andrieu, Maître de conférences à l'université de Bordeaux, pour m'avoir permis de lire l'un de ses travaux avant publication ; envers Madame Beate Langenbruch, Maître de conférences à l'ENS Lyon, pour son soutien inconditionnel, sa bienveillance et ses très sages conseils ; envers Jérôme Devard enfin, qui m'a lui aussi fait bénéficier de son savoir juridique et que j'ai eu le plaisir d'avoir pour compagnon de rédaction durant tout l'été.

À mes amis, choristes, informaticiens, étudiants ou ex-étudiants qui, de près ou de loin, m'ont épaulée et encouragée sans relâche durant toute la phase de rédaction, j'exprime ma reconnaissance la plus sincère.

Mes remerciements vont également à ma famille et belle-famille, que je tiens à remercier pour leur compréhension, leur soutien et leur patience.

Il est enfin une personne que je ne pourrai suffisamment remercier, mais à laquelle je dois pourtant d'être parvenue au terme de ce travail : Julien, je souhaite t'exprimer ici toute mon admiration et toute ma reconnaissance pour l'abnégation à laquelle tu as consenti ces derniers mois. Ta générosité, ta disponibilité et tes encouragements m'ont permis de prendre confiance en moi et de croire en ce projet. Je te remercie de n'avoir jamais douté, de m'avoir

quotidiennement soutenue, épaulée et bousculée lorsque cela fut nécessaire : tu as été parfait ! Ces quelques lignes ne sauraient témoigner de l'étendue de ma reconnaissance et de ma dette à ton égard. . .

*À mon très cher et aimé compagnon de route,
Julien*

Introduction

Par ses qualités et en dépit de ses défauts, Guillaume d'Orange est aux yeux de nombreux médiévistes le « vassal fidèle »¹ qui donna son autre nom au cycle de Garin de Monglane. À l'intérieur de sa geste, il est, pour certains critiques tels Alain Corbellari, celui « dont le nom et le destin illustrent par excellence la grandeur et la servitude d'une carrière chevaleresque vécue - littéralement - jusqu'à la sainteté »². L'exemplarité de Guillaume se fait donc à deux niveaux : d'abord à l'intérieur même de son lignage, puisqu'il reste celui qui représente le mieux et le plus immédiatement la dévotion au pouvoir royal, mais aussi vis-à-vis des héros épiques des autres cycles. Alors que la geste du roi, la première à être citée dans la très célèbre ouverture du *Girart de Vienne* de Bertrand de Bar-sur-Aube, ne semble tirer sa valeur que de la dimension royale de ses protagonistes et alors qu'elle renvoie aussi bien à « Charlemagne que Pépin son père, [à] Charles Martel et Floovent ses ancêtres, [à] Louis son fils ou, de manière plus générale, [à] n'importe quel souverain ayant régné en France »³ dans l'esprit du lecteur, celle de l'ancêtre de Guillaume est celle « qui molt fist a prisier »⁴ du fait des actions illustres de ce personnage qui deviendra « le plus complexe [et] le plus largement humain » de ses semblables⁵ ; par ailleurs, contrairement aux hommes du cycle de Doon de Mayence - également qualifié de « cycle des barons révoltés » - « qui molt [orent] baronnie »⁶, Guillaume est ce « champion de l'ordre »⁷

1. L'épithète est fréquemment utilisée par les critiques pour faire référence au comte d'Orange ; voir, notamment, BOUTET, Dominique, *Histoire de la littérature française du Moyen Âge*, Champion, Paris, 2003, p 77 ; et SUARD, François, *Guide de la chanson de geste et de sa postérité littéraire, XI^e-XV^e siècles*, Paris, Champion, 2011, p. 104. Notre héros est aussi, selon Jean Frappier, le « vassal énergique et vaillant qui se substitue au souverain défaillant », cf. FRAPPIER, Jean, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », dans *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, vol. 2, 1964, p. 195–206, (p. 198).

2. CORBELLARI, Alain, *Guillaume d'Orange ou La naissance du héros médiéval*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 13.

3. F. SUARD, *Guide de la chanson de geste et de sa postérité littéraire, XI^e-XV^e siècles*, *op. cit.*, p. 115.

4. Bertrand de BAR-SUR-AUBE, *Girart de Vienne*, éd. Wolfgang VAN EMDEN, Paris, Société des anciens textes français, 1977, p. 4.

5. A. CORBELLARI, *Guillaume d'Orange ou La naissance du héros médiéval*, *op. cit.*, p. 13.

6. B. de BAR-SUR-AUBE, *op. cit.*, p. 4.

7. J. FRAPPIER, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », *art. cit.*,

qui, à la place d'une autorité royale défaillante, se charge de redresser les torts qu'il constate dans la société dans laquelle il vit ; le destin de Guillaume, comme celui de la plupart des héros épiques, est donc étroitement lié à celui de son souverain.

Or, de manière générale, les cycles épiques donnent de la fonction royale une image assez uniforme que *Le Couronnement de Louis* explicite en sa célèbre ouverture : le roi de France doit appliquer dans son royaume une justice juste qui, respectueuse des principes moraux défendus par l'Église et synonyme d'équité, doit permettre à la société humaine de vivre dans la paix et la concorde afin qu les hommes aient tout le loisir de préparer leur salut dans l'au-delà⁸. Ou bien la personne royale parvient à constituer le modèle de vertu qui découle de sa fonction de guide politique et moral, et le poète a alors tout le loisir de narrer l'histoire d'un roi mythique réussissant à faire respecter les commandements de Dieu à l'intérieur comme à l'extérieur de son royaume ; ou bien la couronne constitue un fardeau pour celui qui a été porté au pouvoir, ce qui donne aux jongleurs tout le loisir de peindre l'image d'un souverain faible voire pusillanime qui ne sait où trouver la force d'exercer avec autorité une justice qui lui permettrait de maintenir la paix dans son royaume. Dans cette seconde configuration, l'action royale n'a alors plus le premier rôle et le poète se retrouve de nouveau face à une alternative narrative pouvant le mener vers deux directions tout à fait opposées : sur le premier chemin, il croisera la destinée d'hommes qui, comme Raoul de

p. 199.

8. Hormis les interventions bien connues de Charlemagne énumérant à son fils les différents devoirs qui découleront de sa fonction royale, *Le Couronnement* révèle en effet en creux une dimension de nature spirituelle à la mission du souverain dans la quatrième laisse du texte :

Corte i ot bone, tel ne verrez ja mais ;
 Quatorze conte garderent le palais.
 Por la justice la povre gent i vait ;
 Nuls ne s'i clame que tres bon dreit n'i ait.
 Donc fist on dreit, mais or nel fait on mais ;
 A coveitise l'ont torné li malvais ;
 Por fals loiers remainent li bon plait.
 Deus est prodom, qui nos governe et paist,
 S'en conquerront enfer qui est punais,
 Le malvais puiz, dont ne resordront mais.

Le Couronnement de Louis, éd. Ernest LANGLOIS, Paris, Champion, 1925, p. 169, p. 2, v. 28-38.

Cambrai ou Girart de Vienne, connaîtront une vie de révolte et devront faire face aux conséquences meurtrières des mesures considérées « injustes » prises par leur souverain⁹. Sur le second, il trouvera des hommes prêts à mettre leur vie au service de la couronne pour rétablir un ordre et une justice nécessaires au bon fonctionnement de la société. En opposant aux décisions du roi un caractère loyal comme celui de Guillaume, le poète s'offre la possibilité de peindre le portrait d'un héros qui ne craint pas de manifester son désaccord à son souverain¹⁰, mais qui ne franchit toutefois jamais la limite critique qui conduirait les Français à une lutte intestine et qui ferait de lui un rebelle au pouvoir royal¹¹.

Tout l'enjeu dramatique de la plupart des chansons du cycle de Guillaume semble donc reposer sur la cohabitation plus ou moins difficile de personnages transgressifs d'une part et d'individus attachés au respect des normes sociales qui, d'autre part, semblent tenter comme Guillaume et son lignage de protéger la paix du royaume et d'affermir la légitimité de leur souverain¹² en

9. C'est notamment la faiblesse de Louis qui est à la source de la guerre entre Cambrai et les successeurs d'Herbert de Vermandois dans *Raoul de Cambrai* ; cf. *Raoul de Cambrai, chanson de geste du XII^e siècle*, éd. Paul MEYER et Longnon AUGUSTE, Paris, SATF, 1882.

10. Il pourra même, comme dans le *Charroi de Nîmes* ou *Les Enfances Vivien*, mener son personnage jusqu'aux limites de la révolte ; voir notamment le moment où Guillaume enjoint à ses hommes de rassembler leurs effets afin qu'ils quittent ensemble la cour de Louis puisque ce dernier ne manifeste pas une reconnaissance à la hauteur de ses espoirs dans *Le Charroi de Nîmes*, éd. Claude LACHET, Paris, Gallimard, 1999, p. 54, laisse 5.

11. À l'ouverture du *Charroi de Nîmes*, la situation est similaire à celle que l'on trouve dans *Raoul de Cambrai* : ayant oublié (ou décidé de ne pas) de pourvoir Guillaume d'un fief, Louis suggère en solution d'urgence que celui-ci prenne le fief de seigneurs morts au combat. Les deux œuvres traitent donc du problème des héritiers de ces seigneurs ayant combattu pour Louis : selon le droit féodal, Guillaume et Raoul peuvent prétendre à ces terres dans la mesure où le souverain les leur accorde mais, le premier s'y refuse et préfère aller conquérir de ses propres armes un domaine en terre païenne afin de respecter la patrimonialité des fiefs qui n'accorde au souverain le droit de récupérer le fief « qu'en l'absence d'héritier, ou tout au moins d'héritier direct avant le début du XII^e siècle » (cf. TELLIEZ, Romain, *Les institutions de la France médiévale*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 27) ; le second accepte l'offre du souverain et entraîne par son acte des combats d'une violence inouïe.

12. Dans la mesure où il n'est pas de pouvoir solidement établi et reconnu sans l'exercice d'une justice qui fasse consensus et qui cimente les divers éléments de la société autour de valeurs communes dans le cycle de Guillaume, les actions du comte d'Orange et des Narbonnais ont effectivement pour conséquence plus ou moins directe l'affermissement du pouvoir royal. Au sujet de cette relation entre pouvoir royal et justice, Ralf Grosse rappelle

rétablissant l'équilibre social que seule une autorité publique peut garantir. Les poètes ne se sont évidemment pas privés d'exploiter les ressources narratives et dramatiques que leur offrait cette apparente tension entre justice et injustice.

* * *

La critique, quant à elle, a vu dans la relation du héros à l'exercice du pouvoir ainsi que dans les aspects politiques que les questions de bon gouvernement et d'exercice de la justice soulèvent, un objet d'études socio-historiques fort passionnant sur lequel elle s'est considérablement penchée depuis plusieurs décennies. Les travaux de Dominique Boutet, fournis et nombreux, ont considérablement précisé la nature des relations entretenues entre la littérature médiévale et les mentalités d'une époque par les apports de nature historique, politique et théologique qu'ils ont apportés. Outre les diverses études qu'il a menées sur les liens unissant les œuvres littéraires à l'histoire et à la politique d'une époque¹³, il a fourni deux travaux de grande ampleur creusant les questions relatives à l'influence de la pensée théologique sur les représentations du pouvoir et de l'organisation sociale dans les chansons de geste, depuis l'époque carolingienne jusqu'aux Capétiens.

Dans le premier¹⁴, fruit d'une collaboration avec Armand Strubel, il met en relation les principes augustinistes¹⁵ des ecclésiastiques proches des rois

que « garantir la paix et la justice fait partie des missions essentielles du pouvoir royal [et que la] déposition menace le roi qui viendrait à négliger ce devoir. » GROSSE, Ralf, *Du Royaume franc aux origines de la France et de l'Allemagne 800-1214*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, p. 73.

13. Voir, notamment BOUTET, Dominique, « La politique et l'histoire dans les chansons de geste », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 31, 1976 ; BOUTET, Dominique, « Les chansons de geste et l'affermissement du pouvoir royal (1100-1250) », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 37, 1982, et, plus récemment, BOUTET, Dominique, « Le prince au miroir de la littérature narrative (XII^e-XIII^e siècles) », dans *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Rouen, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007.

14. BOUTET, Dominique et STRUBEL, Armand, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

15. À la suite de Henri-Xavier Arquillière et de Dominique Boutet, nous distinguerons les principes « augustinien » développés par saint Augustin lui-même des principes « augustinistes » élaborés par des penseurs qui, tels Hincmar de Reims et Jonas d'Orléans, se sont inspirés des théories de l'évêque d'Hippone pour bâtir une vision politique du monde et de la société.

carolingiens - tels Alcuin, Jonas d'Orléans, Hincmar de Reims, etc. - et les problématiques autour desquelles se forment nos chansons de geste, pour mettre en évidence le fondement mythique de l'image de Charlemagne. À partir de l'étude de Henri-Xavier Arquillière qui a posé de solides bases permettant de mieux appréhender la pensée de saint Augustin et de ses successeurs¹⁶, Dominique Boutet explicite ainsi l'arrière-plan idéologique qui sous-tend bon nombre d'enjeux dramatiques de nos textes épiques : la fonction royale est destinée à faire triompher un ordre et une paix sociale que seuls des actes justes peuvent asseoir. Dans ce contexte, la justice a valeur de « norme de gouvernement »¹⁷ et tout l'équilibre de la société repose sur la moralité du roi qui, en tant que « pasteur », « chef moral et spirituel »¹⁸ de son peuple, prend en charge une véritable mission eschatologique qui lui donne un très grand rôle sur le plan littéraire.

Dominique Boutet a cru voir l'influence de cette pensée augustinienne s'étendre au cycle de Guillaume d'Orange : pour faire suite aux études pionnières de Jean Frappier sur « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* »¹⁹ qui référait à ce texte comme à « la plus politique de nos chansons de geste »²⁰, il identifiait les conseils qui y sont prodigués par Charlemagne à un « miroir de la royauté » insistant « sur ces devoirs essentiels que sont la rectitude morale ou le respect de la justice » et faisant de « la politique l'application de la morale aux affaires publiques »²¹. L'ampleur mythique que ce « roi imaginaire » donne à la fonction royale dans les textes sur lesquels D. Boutet s'est penché dans son second ouvrage de grande ampleur²² n'inonde pourtant pas le cycle de Guillaume d'Orange ; le « glissement vers la chevalerie des devoirs qui étaient primitivement ceux des rois »²³ et que

16. ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *L'augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1955, p. 206.

17. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 28.

18. *Ibid.*, p. 28.

19. J. FRAPPIER, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », *art. cit.*

20. FRAPPIER, Jean, *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange*, t. I, Paris, SEDES, 1967, p. 51.

21. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 41.

22. BOUTET, Dominique, *Charlemagne et Arthur : ou le roi imaginaire*, Paris, Champion, 1992.

23. Dominique Boutet perçoit ce glissement dans le *Livre des Manières* d'Étienne de

D. Boutet observe chez Étienne de Fougères, se perçoit également dans la geste des Narbonnais, qui atténue ainsi considérablement le rôle de la figure royale. Si l'importance d'un bon gouvernement concrétisé par l'exercice d'une vraie et bonne justice préoccupe la plupart des chansons de ce corpus, l'image du roi n'est en réalité plus l'unique vecteur par lequel elle doit passer pour se réaliser ; en donnant aux vassaux un rôle littéraire plus proche du pouvoir et en leur accordant ainsi un prestige auquel les théories augustinistes semblaient ne pouvoir consentir, ce cycle donne à l'aspect moral de l'exercice de la justice médiévale une existence plus complexe, plus diverse et plus riche que celle qu'on lui connaît dans le seul cadre royal.

Jusqu'à récemment, les fondements éthico-juridiques ainsi que les pratiques judiciaires conséquentes à la défense de telle ou telle conception du « bon gouvernement » n'avaient quant à eux que rarement intéressé la critique qui ne questionne que depuis peu nos textes médiévaux par la double approche juridique et littéraire. En 2006, l'argumentaire présentant le colloque « Droit et littérature - XVII^e-XX^e siècles » organisé par la cour de cassation de Paris²⁴ signalait la distance qui séparait encore la recherche française des préoccupations pluridisciplinaires anglo-saxonnes :

Les rapports entre droit et littérature sont en France un sujet délaissé par la recherche, bien que sous l'intitulé Law and Litterature, ils soient dans le monde anglo-saxon à l'origine d'une production importante de travaux.

Ce n'est en réalité que depuis les années 2000 que des projets plus systématiques et de grande ampleur interrogent les relations qui unissent le juridique au littéraire. L'initiative est lancée dès 2002 par le juriste François Ost qui anime une conférence dont le thème est *Le droit au miroir de la littérature*²⁵ ; dix ans plus tard, une autre œuvre collective et générale est publiée dans la collection « Le Bien commun » de l'éditeur Michalon, sous la di-

Fougères et l'interprète comme un signe de « l'expansion du courant courtois » ; voir *ibid.*, p 21.

24. Les textes de présentation ainsi que les communications sous format vidéo sont accessibles sur le site de la cour de cassation de Paris : http://www.courdecassation.fr/formation_br_4/2006_55/xviieme_xxeme_9290.html.

25. *Lettres et lois - Le droit au miroir de la littérature*, sous la dir. de François OST, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2002.

rection des magistrats Antoine Garapon et Denis Salas. Le processus lancé, les recherches se multiplient et examinent cette relation sous des angles de vue plus précis : Stéphan Geonget et Bruno Méniel organisent une journée d'études sur le thème du procès dans la littérature²⁶ ; dans *Raconter la loi - Aux sources de l'imaginaire juridique*²⁷, François Ost renouvelle ses interrogations pluridisciplinaires pour interroger les œuvres littéraires comme des matières d'enseignements sur le droit. Enfin, depuis 2009, le réseau de recherche international *Juslittera* se saisit de ces questions et publie une série d'ouvrages initiée par des historiens, des historiens de la littérature et des historiens du droit pour révéler les relations qui unissent le droit à la figure du roi²⁸, à la représentation de la violence présentées par des documents historiques et littéraires²⁹, aux problèmes éthiques³⁰ et aux amours littéraires depuis l'Antiquité jusqu'aux Lumières³¹. Suivant les traces laissées par ces recherches issues de disciplines différentes et s'intéressant aux périodes classiques autant que modernes, une frange plus large de la communauté médiéviste s'empare à son tour de ces problématiques pour les faire siennes : les *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* consacrent leur vingt-cinquième volume au « Droit et [à] son écriture : la médiatisation du fait judiciaire dans la littérature médiévale »³², tandis qu'en 2012, la Société Rencesvals centre l'un des thèmes de recherche de son dix-neuvième Congrès International sur l'image du droit dans la littérature³³. À son tour, l'épopée

26. GEONGET, Stéphan et MÉNIEL, Bruno, *Littérature et droit, du Moyen Âge à la période baroque : le procès exemplaire*, Paris, Champion, 2008.

27. *Raconter la loi - Aux sources de l'imaginaire juridique*, sous la dir. de François OST, Paris, Odile Jacob, 2004.

28. *Le Roi fontaine de justice. Pouvoir judiciaire et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, sous la dir. de Silvère MENEGALDO et Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2012.

29. *Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge*, éd. Philippe HAUGEARD et Muriel OTT, Paris, Classiques Garnier, 2013.

30. *Droit et éthique dans les discours littéraires du Moyen Âge aux Lumières*, sous la dir. de Bénédicte BOUDOU et Bruno MÉNIEL, Paris, Classiques Garnier, 2012.

31. *Discours juridique et amours littéraires*, sous la dir. de Jean-Pierre DUPOUY et Gabriele VICKERMANN-RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2013.

32. « Le droit et son écriture : la médiatisation du fait judiciaire dans la littérature médiévale », dans *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 25, 2013, sous la dir. de Joël BLANCHARD et Renate BLUMENFELD-KOSINSKI.

33. Les *Actes du XIX^e congrès international de la Société Rencesvals* sont actuellement

fait l'objet d'études croisées entre droit et littérature à l'occasion notamment de deux colloques orléanais centrés sur des thèmes particulièrement propres à l'épopée : *Crimes et châtements dans la chanson de geste*³⁴ en 2008 et *La Faute dans l'épopée médiévale*³⁵ en 2012.

Dès 2008, Bernard Ribémont constate que la chanson de geste est le lieu par excellence d'un « enchaînement surmultiplié des aventures »³⁶ autour de thèmes qu'il qualifie de « motifs » tellement ils apparaissent de manière fréquente dans l'épopée : vengeance, trahison, jugement, procès, châtement, complot, parjure, etc. constituent la matière première de la chanson de geste. Par le traitement de tous ces topoï à l'attrait dramatique puissant, le genre épique définit ainsi de façon plus ou moins explicite un certain nombre de normes sociales permettant de distinguer, selon un certain manichéisme qu'on lui reconnaît volontiers³⁷, les justes des injustes. Pour que cette « machine judiciaire » - infernale³⁸, ou non - fonctionne sur la base de cette opposition, des normes sociales doivent être posées et définies en fonction de principes conceptuels clairs permettant de justifier que l'on associe à certains comportements une idée de juste, ainsi qu'à ceux qui leur sont opposés, celle d'injuste. Tout le paradoxe épique réside toutefois dans le fait de poser et de valoriser un système normatif de référence propre à régler les conflits sociaux, tout en en démontrant l'inefficacité afin de ne pas asphyxier la trame narrative³⁹. À la suite de Bernard Ribémont, qui constatait en 2008 que « le juste

sous presse ; pour un témoignage de l'évolution de notre pensée, voir, dans ce volume, .

34. *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008.

35. *La Faute dans l'épopée médiévale. Ambiguïté du jugement*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

36. RIBÉMONT, Bernard, « La chanson de geste, une "machine judiciaire" ? (en guise d'avant-propos) », dans *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008, p. XX.

37. Bernard Ribémont parle de « rigidité manichéenne » attachée au genre ; voir *ibid.*, p. XI.

38. Cf. l'article de HERBIN, Jean-Charles, « *Garin le Loherain*, une machine infernale », dans *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008.

39. C'est ce que Bernard Ribémont appelle le « tragique » de l'épopée ; B. RIBÉMONT, « La chanson de geste, une "machine judiciaire" ? (en guise d'avant-propos) », *art. cit.*, p. XI.

et l'injuste, [...] empruntent, dans la littérature épique, des voies multiples, parfois même contradictoires »⁴⁰, il convient d'étudier de plus près ces notions afin de voir si les phénomènes potentiellement contradictoires qu'elles recouvrent dans nos épopées doivent leur existence à une volonté artistique soucieuse de ne pas « détruire toute trame narrative »⁴¹, s'ils sont le résultat d'un contexte historique dont « les pratiques judiciaires [...] offrent aussi une vraie palette de comportements et de conceptions »⁴², ou encore s'ils sont la conséquence directe du système normatif se trouvant à la base de cette conception du juste et de l'injuste.

Si le corpus sur lequel Dominique Boutet se fonde dans son *Charlemagne et Arthur* fait transparaître une certaine conception épique de la justice et du juste fortement liée à l'image mythique et très largement positive d'un souverain qui agit en respectant le plus souvent les principes d'un bon gouvernement, le cycle de Guillaume, en offrant une image généralement moins laudative du monarque, porte l'attention du lecteur sur un personnage qui, auparavant, n'avait qu'un rôle d'adjuvant. En détournant ainsi le sujet principal des textes du « métier de roi » pour le centrer sur le rôle qui doit être assumé par ceux qui entourent directement le souverain, les jongleurs ne proposent plus un « miroir de la royauté »⁴³ fictionnel pouvant servir de guide au souverain, mais des méthodes d'aide au bon gouvernement destinées aux vassaux ; en outre, ils interrogent les limites de la légitimité d'une autorité royale dont la posture et les attitudes ne sont plus en adéquation avec le portrait idéal qu'on s'en fait. Le climat de pensée ambiant semble toutefois se conformer à celui que l'on perçoit dans le cycle du Roi et dans la matière de Bretagne : l'augustinisme politique qui y règne en maître, notamment influencé par la vision de Jonas d'Orléans⁴⁴, fait toujours du souverain le responsable sur terre du peuple qu'il dirige. Parce qu'il dispose d'une aide qui concourt au partage de sa responsabilité judiciaire (alors que c'est pré-

40. *Ibid.*, p. XXV.

41. *Ibid.*, p. XIX.

42. *Ibid.*, p. XXV.

43. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p 41.

44. Nous noterons, en particulier, l'influence de la pensée qu'il développe dans son ouvrage intitulé *Le Métier de roi*, cf. Jonas D'ORLÉANS, *Le Métier de roi*, éd et trad. Alain DUBREUCQ, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

cisement cette tâche qui le définit en tant que souverain), le roi du cycle de Guillaume impose pourtant une pratique de la justice différente, car plus collective : dans cette geste, seule cette marche commune et la participation de chacun au bon ordre de la société semblent pouvoir rapprocher la cité terrestre de son modèle céleste. Si le partage des responsabilités judiciaires et morales ne choque pas dans un contexte du XII^e siècle dans la mesure où Jonas d'Orléans évoquait déjà cette nécessité de la division du pouvoir entre le souverain et les clercs dans son *Métier de roi*, il reste du moins surprenant dans la mesure où ce sont des chevaliers qui en bénéficient dans le cycle de Guillaume. Combinée à l'image souvent fort négative des ecclésiastiques, cette confiance accordée à des personnages de laïcs pour exercer la justice - alors que leur fonction première est de faire la guerre - influence et modifie nécessairement les représentations du juste au demeurant partiellement marquées par l'augustinisme ambiant des XII^e et XIII^e siècles dans cet ensemble cohérent que constitue la geste de Guillaume. Dans ce contexte épique n'accordant plus au roi le premier rôle, il semblait donc nécessaire de reposer la question des représentations de la justice afin de mieux percevoir les différents types de normes qui définissent le juste et l'injuste, et qui proposent ainsi aux individus autant qu'à la collectivité de forger leur identité par un choix entre la transgression ou l'obéissance.

* * *

Cette réflexion appliquée au cycle de Guillaume d'Orange nécessitait plusieurs précautions méthodologiques.

Du point de vue conceptuel, chercher à identifier les systèmes normatifs définissant le juste et l'injuste dans un corpus littéraire médiéval oblige à s'interroger sur les liens qui unissent la norme, le droit et la morale⁴⁵. Le « droit » s'avère être lui aussi une notion très fluctuante : si, dans notre

45. Hans Kelsen renvoie à une seule et même dimension normative pour désigner le droit et la morale dans son ouvrage théorique sur les normes :

On parle de normes de la morale, du droit comme de prescriptions pour le comportement des personnes entre elles, et l'on veut par là exprimer l'idée que ce que l'on appelle « morale » ou « droit » se compose de normes et est un agrégat ou un système de normes.

KELSEN, Hans, *Théorie générale des normes*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 1996, p. 1.

conception moderne, le droit est ou se *doit* d'être étroitement lié à l'idée de justice pour être respecté par les populations auxquelles il s'impose, le juste, quant à lui, compris en tant qu'ensemble de principes philosophico-moraux fort divers plus ou moins intégrés par les mentalités d'une société, peut ne pas être totalement englobé et validé par le droit ; c'est ainsi que nous reprenons de nos jours la distinction aristotélicienne entre le domaine du légal, renvoyant à toutes les manifestations du droit positif, et celui du légitime ou du juste. Or, dans la société épique mise en scène par le cycle de Guillaume d'Orange, cette distinction ne se fait pas car les personnages - et les jongleurs - ne peuvent concevoir ni accepter l'existence d'un droit injuste commandant leurs actes⁴⁶ au quotidien : qu'il se définisse par rapport à une loi écrite en vigueur⁴⁷, à des éléments moraux renvoyant à une conception particulière du bien et du mal, ou encore par rapport au vrai ou à la raison, le « droit » fixant les normes comportementales des personnages épiques constitue un point d'ancrage solide, uniforme malgré l'hétérogénéité que nous y percevons, en fonction duquel les individus se déterminent et se distinguent les uns des autres. La première précaution que supposait notre étude consistait donc à ne pas poser sur notre corpus datant du Moyen Âge un regard moderne et donc anachronique qui nous aurait détourné des représentations médiévales du juste et du droit. Une étude combinant le point de vue juridique, de plus en plus adopté par la critique, et la dimension morale et philosophique que toute question de droit et de justice soulève - particulièrement dans un contexte médiéval - était donc nécessaire à la compréhension de notre sujet.

Pour suivre les traces convaincantes que Jacques Chiffolleau a laissées sur le terrain de recherche pluridisciplinaire que nous nous apprêtons à emprunter, nous nous sommes donc décidée à ne pas chercher le témoignage d'un « ensemble organisé, classé, renouvelé, des règles de vie d'une communauté ou d'un territoire dont le manquement entraînerait une sanction », ce que le

46. Nous verrons que l'influence théologique d'auteurs tels Isidore de Séville, qui défendent un droit « [s'appliquant] à tous parce qu'il tire sa validité de lui-même » et donc « [visant] le droit fondé sur la nature de l'homme et des choses », est manifeste ; cf. RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 2003, p. 59.

47. Ces renvois au droit écrit sont extrêmement rares dans notre corpus.

droit « finira par désigner plus tard »⁴⁸ ; il nous fallait en revanche repérer les normes sociales ayant force de loi, non parce qu'elles étaient « garantie[s] par la puissance publique, par un souverain, par une autorité extérieure » comme de nos jours, mais simplement parce qu'en s'appuyant « sur la voix des ancêtres », elles plongeaient « dans un temps mythique »⁴⁹ auquel le Moyen Âge central était beaucoup plus sensible⁵⁰. Ainsi, de la même façon que nous rejetons l'argument moderne qui consiste à penser que le système normatif médiéval ne relève pas du droit dans la mesure où les phénomènes par lesquels il se manifeste ne correspondent pas à nos conceptions contemporaines⁵¹, de la même façon nous rejetons la conception restrictive du droit en tant qu'ensemble de règles fixées par l'écrit pour faciliter l'usage des professionnels⁵² du droit ; comme l'historien⁵³, nous nous sommes donc attachée

48. CHIFFOLEAU, Jacques, « Droit(s) », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, sous la dir. de Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Fayard, 1999, p. 296.

49. *Ibid.*, p. 298.

50. Voici la façon dont Leo Strauss fait de cette voix ancestrale un critère légitimant les pratiques coutumières : « Tout comme "l'ancien et le familier" se confondent à l'origine avec le bon [*right or good*], "le nouveau et l'étrange" étaient assimilés au mauvais. La notion qui relie l'ancien et le familier est "l'ancestral" ». STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 99-100.

51. Dans son article interrogeant les relations entre droit et violence dans *Girart de Roussillon*, Philippe Haugeard signale lui aussi les dangers qu'il y a à se laisser guider par une conception moderne du droit pour étudier un corpus médiéval :

Si l'emploi du terme « droit » induit effectivement, dans notre texte, un ensemble de principes censés commander les comportements de façon contraignante pour les individus, à l'instar du droit au sens moderne du mot, la prégnance sur nos esprits de ce sens moderne peut donner l'illusion d'un monde régi, de même que le nôtre, par des règles et des lois dûment établies et clairement identifiables.

HAUGEARD, Philippe, « Un baron révolté est-il un hors-la-loi ? », dans *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 18, 2009, p. 279-291, p. 290.

52. De nouveau, Jacques Chiffolleau, en replaçant les éléments qu'il étudie dans leur contexte, met en garde l'historien idéalisant le droit moderne qui souhaiterait appliquer à d'autres temps son propre système de représentations et de valeurs :

Au X^e siècle, l'écrit est « un îlot perdu dans un océan d'oralité » (J.-P. Poly et É. Bour-nazel) et le droit, le système normatif de cette époque, qui lui aussi repose essentiellement sur l'oral, est désormais organisé autour de références ou d'autres valeurs qui s'imposent progressivement au milieu des transformations économiques et sociales [...].

J. CHIFFOLEAU, *op. cit.*, p. 295.

53. Partant du constat que le droit médiéval est avant le XII^e siècle bien plus oral qu'écrit, Jacques Chiffolleau indique que la coutume « du Moyen Âge central [...] ne se laisse appréhender par les historiens que lorsqu'un ordre juridique positif - et écrit - la désigne comme telle, c'est-à-dire le plus souvent à l'occasion d'un conflit où ce système

à déduire de l'observation des agissements de nos personnages ainsi que de leur gestion des conflits, ce qui constitue le système normatif régissant la société épique ; à son tour, la connaissance de cet ensemble de normes nous permettait de nous éclairer sur ce qui apparaît aux personnages du cycle de Guillaume d'Orange comme juste et/ou injuste.

Si cette opposition se manifeste en quelques occasions tout à fait explicitement dans notre corpus sous la forme des termes « *dreit* » et « *tort* », nous avons toutefois préféré ne pas nous en tenir à l'étude des contextes dans lesquels ces occurrences apparaissent de façon à pouvoir considérer toutes les situations dans lesquelles les textes peuvent nous renseigner sur la conception médiévale du juste et de l'injuste ; nous espérons ainsi dépasser de pures ambitions lexicographiques et lexicologiques afin de mettre en évidence toutes les manifestations concrètes de « l'horizon du droit »⁵⁴ épique qui définit « ce qu'il est approprié de faire [et] de ne pas faire »⁵⁵. Par les premières pistes que nous ouvrons ici, nous souhaitons ainsi contribuer à une meilleure connaissance de la « préhistoire de la normativité occidentale moderne et contemporaine »⁵⁶.

Partant d'une thématique d'étude se donnant pour champ d'horizon les représentations littéraires d'un objet conceptuel se situant à la croisée de préoccupations juridiques, sociales, politiques, éthiques et religieuses, nous ne pouvions nous départir d'une démarche pluridisciplinaire qu'il convient d'explicitier ici. C'est en premier lieu à l'influence de la socio-critique, si constitutive des méthodes de la médiévistique actuelle, que nous souhaitons nous soumettre : à l'occasion de la parution du numéro jubilaire des *Perspectives médiévales* par la Société de Langues et de Littératures Médiévales d'Oc et d'Oïl en 2005, Friedrich Wolfzettel affirmait qu'en dépit de « l'approche adoptée, il est invariablement évident que toute analyse sérieuse de la littérature

normatif est contesté par les tenants de règles différentes [...] ». *ibid.*, p. 297.

54. J.-C. HERBIN, « *Garin le Loherain, une machine infernale* », *art. cit.*, p. 124.

55. HAUGEARD, Philippe, « Formes et enjeux du plaid épique : pratique du droit et mentalités pré-juridiques (XII^e siècle) », dans *Cahiers de recherches médiévales - Le droit et son écriture : la médiatisation du fait judiciaire dans la littérature médiévale*, vol. 25, 2013, paragraphe 8.

56. J. CHIFFOLEAU, *op. cit.*, p. 291.

médiévale ne saurait se passer de son fondement historico-social »⁵⁷.

Sans revenir sur le bien fondé de cette démarche profondément historique⁵⁸, nous avons toutefois choisi de la combiner à une perspective plus formelle que les plus éminents médiévistes, soucieux des aspects que leur apporte la connaissance précise du contexte socio-historique de production des œuvres, se gardent de négliger⁵⁹. Signalons notamment que, tout en s'inscrivant dans une démarche socio-historique lorsqu'ils rappellent que si « l'œuvre a [...] un rôle à jouer dans l'équilibre du monde » c'est parce qu'« aux origines de notre littérature, histoire et légende se confondent [...] »⁶⁰, Dominique Boutet et Armand Strubel accordent à la perspective formelle que nous donnerons à notre étude une importance capitale qu'elle ne peut manquer de revêtir dans l'étude de tout texte littéraire :

La référence à l'Histoire demeure évidemment importante : mais chaque œuvre, chaque groupe d'œuvres, chaque genre peuvent être alors analysés de manière purement *interne*, puisqu'ils manifestent de façon normalement cohérente une situation de crise qui est d'abord, pour nous, un phénomène de mentalité. L'Histoire (événementielle, politique, sociale, économique...) permet seulement d'éclairer et d'expliquer *globalement* la raison d'être de ce phénomène.

En restant sensible à l'approche plus formelle de Jean Rychner - qui a influencé les premiers travaux de Paul Zumthor⁶¹ ainsi que la démarche d'Eu-

57. WOLFZETTEL, Friedrich, « La littérature française du Moyen Âge : perspectives sociologiques (1970-2000) », dans *Perspectives médiévales, numéro jubilaire : Trente ans de recherche en langues et en littératures médiévales*, Paris, SLLMOO, 2005, p. 474.

58. L'argumentation que Beate Langenbruch a développée sur ce point dans sa thèse de doctorat soutenue en 2007 à l'université de Rouen nous permet en effet de nous appuyer sur un raisonnement solide qu'il ne nous semble pas utile de répéter ici. Nous renvoyons donc notre lecteur à son argumentaire in LANGENBRUCH, Beate, *Images de l'Allemagne dans quelques chansons de geste des XII^e et XIII^e siècles*, thèse de doct., Université de Rouen, 2007, p. 5 à 8.

59. Même un historien de la littérature aussi soucieux du contexte de production des œuvres littéraires que Gustave Lanson pense que « rien n'est plus funeste à la littérature que cette sorte de matérialisme qui fait subsister l'idée indépendamment de la forme, et qui fait abstraction du travail artistique pour regarder l'objet dans sa réalité physique, extérieure et antérieure à l'art. » LANSON, Gustave, *Méthodes de l'histoire littéraire : études morales et littéraires*, Paris, Genève, Slatkine Reprints, 1979, p. 346.

60. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 20.

61. ZUMTHOR, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

gène Vinaver⁶² et de Jean-Pierre Martin⁶³ - et en la couplant aux préoccupations historiographiques de la Nouvelle Histoire (dont les chefs de file français, Georges Duby, Jacques Le Goff et Dominique Barthélémy ont enrichi la recherche littéraire médiévistique du concept de « représentation mentale » dont nous ne pourrions nous passer⁶⁴), nous chercherons à nous inscrire dans la démarche inclusive que Patrick Moran conseille à la médiévistique moderne⁶⁵.

Il convient, pour finir, de reconnaître l'apport dont la pensée des juristes historiens du droit et celle des philosophes du droit nous a fait bénéficier dans cette étude se situant à la croisée de la littérature, de l'histoire, du droit et de la philosophie. En nous imprégnant de leur connaissance intime de l'essence diachronique du droit occidental, nous souhaitons nous écarter de l'attitude historienne dénoncée par Jacques Chiffolleau à l'occasion de son étude sur le(s) « Droit(s) » dans le *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*⁶⁶; sans percevoir l'approche juridique comme « un peu mystérieuse, spécifique,

62. VINAVER, Eugène, *À la recherche d'une poétique médiévale*, Paris, Nizet, 1970.

63. MARTIN, Jean-Pierre, *Les Motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (discours de l'épopée médiévale)*, thèse de doct., Villeneuve-d'Ascq, Université Lille-III, 1992.

64. Outre l'étude de Georges Duby sur les trois ordres de la société féodale, il convient de signaler l'ouvrage majeur dont Jacques Le Goff a assuré la direction avec Jean-Claude Schmitt; cf. DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978; *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, sous la dir. de Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Fayard, 1999; mais Gaston Paris n'affirmait finalement pas autre chose dans son *Manuel d'ancien français* lorsqu'il écrivait de façon certes quelque peu réductrice et caricaturale à propos de la littérature médiévale :

Le grand intérêt de cette littérature, ce qui en rend surtout l'étude attrayante et fructueuse, c'est qu'elle nous révèle mieux que tous les documents historiques l'état des mœurs, des idées, des sentiments de nos aïeux.

PARIS, Gaston, *Manuel d'ancien français*, Paris, Hachette, p. 31-2.

65. Dans son récent article pour la revue *Perspectives médiévales*, Patrick Moran prône en effet la conciliation de démarches méthodologiques ayant trait à la fois à la perspective historienne et philologique, ainsi qu'à celle, plus formelle, d'herméneutes tels que H.R. Jauss, dont le concept d'« horizon d'attente » peut selon lui enrichir la médiévistique :

Les études médiévales, dont le domaine est tracé, parfois indistinctement, par le croisement de l'histoire littéraire, de la philologie, de l'herméneutique et de la poétique, peuvent être sensibles à ce type d'approche qui cherche bien plus à inclure qu'à exclure.

MORAN, Patrick, « La poétique et les études médiévales : accords et désaccords », dans *Perspectives médiévales; Revue d'épistémologie des langues et littératures du Moyen Âge*, vol. 35, 2014, p. 12.

66. J. CHIFFOLEAU, *op. cit.*, p. 290.

lointaine »⁶⁷, nous avons notamment souhaité embrasser leur conception non restrictive du droit tant moderne que médiéval⁶⁸ afin de mettre en évidence les nombreuses ressemblances structurelles qui rapprochent notre droit du droit médiéval et qui nous permettent ainsi de mettre sur le même plan conceptuel des aspects que notre système normatif juridique contemporain n'absorbe plus⁶⁹. En nous appuyant sur quelques travaux fondateurs de Michel Villey, Marie-Thérèse Renoux Zagamé, Jacques Krynen et Yves Sassier, nous avons souhaité prendre en compte l'influence philosophique que la doctrine théologique notamment a pu avoir sur la conception du juste et de l'injuste de notre corpus pour présenter un tableau plus complet et plus riche de la perception épique de ces notions.

* * *

Entreprendre une analyse exhaustive de cette thématique dans « le plus vaste des cycles épiques »⁷⁰ aurait supposé de s'intéresser aux vingt-trois chansons recensées dans le classement de François Suard⁷¹. Puisque l'exhaustivité est impossible nous avons choisi de constituer un premier « noyau » de corpus sur lequel faire porter l'essentiel de notre étude. Dans ce cœur central, nous avons souhaité inclure en priorité les chansons relatant les événements constitutifs de la légende de Guillaume et avons ensuite élargi notre observation aux textes fournissant à notre réflexion les remarques les plus intéressantes.

Dans ce projet, le *Couronnement de Louis*⁷² constitue une œuvre incon-

67. *Ibid.*, p. 290.

68. Voir notamment la définition extensive que Philippe Jestaz donne au mot « loi » dans son ouvrage, définition sur laquelle nous nous appuyerons pour la suite de notre étude ; JESTAZ, Philippe, *Les sources du droit*, Paris, Dalloz, 2005, p. 27-8.

69. Nous verrons en particulier dans les deux premiers chapitres de cette étude ce qui justifie l'assimilation de pratiques sociales médiévales bien éloignées de nos considérations juridiques et judiciaires modernes à des manifestations relevant bel et bien du droit. En établissant ces liens, nous nous préserverons de toute tentation de jugement de valeurs anachronique qui écarterait de notre étude des pratiques sociales faisant droit dans notre corpus sous prétexte que notre vision moderne ne les assimilerait pas à du droit.

70. F. SUARD, *Guide de la chanson de geste et de sa postérité littéraire, XI^e-XV^e siècles*, *op. cit.*, p. 116.

71. *Ibid.*, p. 118.

72. E. LANGLOIS, *op. cit.*

tourable du fait de sa trame narrative fondamentalement centrée sur des thématiques politiques et juridiques accordant à Guillaume le rôle principal de cette chanson ; par notre étude, nous espérons apporter un regard nouveau à l'interprétation de cette chanson très largement commentée depuis des dizaines d'années notamment sur la question de l'hérédité de la couronne⁷³. Le *Charroi de Nîmes*⁷⁴, avec son entrée en matière marquée par le conflit verbal qui oppose Guillaume à Louis et l'amène à invectiver son souverain, ne pouvait non plus être écarté de notre étude⁷⁵. Les textes de la *Chanson de Guillaume*⁷⁶ et d'*Aliscans*⁷⁷, quoique distants d'un demi-siècle l'un de l'autre⁷⁸, présentent une trame narrative assez commune dont les enjeux, une fois encore, mettent en exergue la relation de Guillaume au pouvoir, à l'exercice de la justice royale, et soulignent les différents réseaux sociaux qui tissent des devoirs mutuels entre les individus de la société épique ; à ce titre, nous devons les soumettre à notre questionnement. Les deux œuvres relatant les deux extrémités de la vie de Guillaume - *Les Enfances Guillaume*⁷⁹

73. Cette question de l'hérédité de la couronne dans le cycle de Guillaume est un élément auquel la critique s'est beaucoup intéressée, cf. notamment J. FRAPPIER, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », art. cit. ; VAN WAARD, R., « *Le Couronnement de Louis* et le principe d'hérédité de la couronne », dans *Neophilologus*, t. 30, Pays-Bas, Groningen J.B. Walters, 1916, p. 52-58 ; si les conclusions de ces études ont souvent amené les médiévistes à installer Guillaume dans le rôle du vassal loyal et fidèle malgré les ingratitude de son souverain à son égard, certains chercheurs, à l'instar d'Alain Corbellari et d'Azzam Wagih, se sont également attachés à montrer les intérêts que le comte d'Orange pouvait trouver à adopter l'attitude qui est la sienne dans notre corpus ; voir en particulier A. CORBELLARI, *Guillaume d'Orange ou La naissance du héros médiéval*, op. cit. ; AZZAM, Wagih, « Guillaume couronné : la royauté dans *Le Couronnement de Louis* », dans *L'Épopée romane au Moyen Âge et aux Temps Modernes : actes du XIV^e colloque international de la Société Rencesvals*, sous la dir. de Salvatore LUONGO, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2001, p. 163-171.

74. C. LACHET, op. cit.

75. La chanson a bien entendu donné lieu à de nombreux travaux de recherche ; nous nous intéresserons en particulier à l'analyse que Philip Bennett a publiée à l'occasion du onzième congrès international de la Société Rencesvals, cf. BENNETT, Philip E., « Le Refus d'aide : déni de justice », dans *Actes du XI^e Congrès international de la Société Rencesvals*, (Barcelone, 22-27 août 1988), t. I, Barcelona, Real Academia de Buenas letras, 1990.

76. *La Chanson de Guillaume*, éd. François SUARD, Paris, Garnier, 1999.

77. *Aliscans*, éd. Claude RÉGNIER, Paris, Champion, 2007.

78. La première remonterait en effet au début du XII^e siècle tandis que la seconde daterait de la fin du XII^e, début du XIII^e siècle.

79. *Les Enfances Guillaume*, éd. Patrice HENRY, Paris, Société des anciens textes français, 1935.

et le *Moniage Guillaume*⁸⁰ -, nous permettent quant à elles de percevoir un aspect particulièrement original de ce corpus qui détient, en la personne de Guillaume, un héros opposé depuis ses origines et jusqu'à sa mort à l'injustice. Avec *Les Narbonnais*⁸¹, *Le Moniage Rainouart*⁸², *La Chevalerie Vivien* et *Les Enfances Vivien*, nous verrons toutefois que cette importance accordée aux questions de justice ne touche en réalité pas seulement Guillaume, mais également un certain nombre de personnages appartenant au cercle proche du comte d'Orange, que ceux-ci soient issus du lignage de Garin de Monglane ou non.

À ce premier noyau de corpus s'ajoute un second, composé de chansons dont certains éléments très ponctuels ont attiré notre attention mais que nous n'avons pas pu étudier de façon systématique : *Folque de Candie* et *Le Siège de Barbastre* en font partie.

Ont été complètement écartées de notre étude six chansons plus éloignées de la légende de Guillaume : *Les Enfances Rénier*, *Girart de Vienne*, la *Prise de Cordres et Seville*, les *Enfances Garin de Monglane* et *Garin de Monglane*, enfin *Buevon de Conmarchis*. L'étude de ces textes serait néanmoins à mener ultérieurement dans la perspective d'une meilleure vision de ce qui lie de façon profonde le cycle de Guillaume, dans son sens étroit ou élargi, à cette tension entre justice et injustice.

* * *

Comme le constate Bernard Ribémont dans son avant-propos aux études sur les *Crimes et châtiments dans la chanson de geste* qu'il a dirigées en 2008, « le juste et l'injuste, [...] empruntent [...] des voies multiples, parfois même contradictoires »⁸³ que les jongleurs ne manquent pas d'exploiter. Pourtant, si le cycle de Guillaume d'Orange regorge de situations transmettant telle ou telle vision de ce qui doit être fait selon toute justice et si les textes renvoient

80. *Le Moniage Guillaume*, éd. Nelly ANDRIEUX-REIX, Paris, Champion, 2003.

81. *Les Narbonnais*, éd. Hermann SUCHIER, Paris, F. Didot, 1898, p. 250.

82. *Le Moniage Rainouart*, éd. Gerald-A. BERTIN, t. I, Paris, A. & J. Picard & Cie, 1973.

83. B. RIBÉMONT, « La chanson de geste, une "machine judiciaire" ? (en guise d'avant-propos) », *art. cit.*, p. XXV.

fréquemment au terme « *dreit* » pour indiquer ce qu'il semble juste de faire ou de ne pas faire, jamais il n'est clairement ou explicitement indiqué sur quel « droit », c'est-à-dire sur quel système normatif socialement reconnu on s'appuie pour justifier ou blâmer, directement ou indirectement, les actes des personnages : la référence va visiblement de soi et la fluidité dramatique des textes semble davantage importer aux jongleurs que des considérations légalistes permettant de justifier⁸⁴, par la référence à des règles très précises, le jugement ou l'attitude de leurs personnages.

Notre but premier fut donc, tout au long de notre recherche, de préciser la nature des systèmes de normes et de valeurs définissant la transposition littéraire et médiévale de nos concepts de juste et d'injuste. Pour ce faire, nous avons choisi de passer par une première étape définitoire se concentrant sur les notions modernes auxquelles nos outils conceptuels renvoient insidieusement, afin d'exclure de notre étude les éléments trop étrangers aux mentalités du Moyen Âge. Cette première phase théorique renvoyant aux concepts modernes sera suivie d'une réflexion permettant d'adapter les notions de juste et d'injuste aux préoccupations épiques de notre corpus.

À la suite de ces prolégomènes mettant en évidence l'existence d'une opposition historique entre une justice exercée par des pouvoirs temporels multiples d'une part et celle prise en charge par un pouvoir spirituel d'autre part, nous nous demanderons si les contradictions et les incohérences que la critique a perçues dans les systèmes juridiques observables dans nos chansons de geste françaises ne tiennent pas à l'existence d'une double justice épique qui se fonderait à la fois sur des principes sociaux purement humains et sur des considérations spirituelles pour se justifier. Afin de répondre à notre premier objectif qui est, nous le rappelons, de mettre en évidence les

84. La question du juste et de l'injuste dans le cycle de Guillaume d'Orange ne peut être traitée selon des classifications et des systèmes d'opposition modernes. Inutile, par exemple, de chercher à opposer les manifestations d'une justice se basant sur un code écrit faisant office de lois, à celles d'une justice davantage fondée sur des obligations morales : ces dernières, fondées sur les croyances chrétiennes, peuvent être retrouvées dans la Bible et, bien qu'elles ne puissent pas véritablement être considérées comme des lois, elles semblent néanmoins régir une grande partie, voire toute la vie de la chrétienté. L'opposition droit oral/droit écrit, elle aussi pose problème puisque rien ne dit que les documents juridiques qui sont parvenus jusqu'à nous aient été les seuls à être utilisés au Moyen Âge et qu'aucune trace n'est à attendre des hypothétiques droits oraux alors en vigueur.

normes et les valeurs dessinant la définition du juste et de l'injuste dans notre corpus, nous nous intéresserons aux deux systèmes normatifs en place dans nos textes à l'occasion de deux parties successives. La première portera sur l'éthique proprement humaine, influencée par des considérations féodo-vassaliques, chevaleresques et familiales, et dessinant un modèle de hiérarchie sociale qu'elle défend comme un moyen de pacifier la société. La seconde nous portera ensuite vers des considérations plus spirituelles qui, elles aussi, témoignent du souci d'apporter à la société épique un équilibre social pérenne lui permettant d'instaurer de manière durable une paix humaine. À la différence de la première toutefois, cette éthique spirituelle fonde sa légitimité sur une hiérarchie sociale voulue par Dieu et qu'elle présente comme étant en adéquation avec la vraie nature de l'homme. Parce qu'ils combinent des systèmes de pensée et de valeurs fort différents, voire contradictoires, ces deux ensembles normatifs cohabitent au sein d'une seule et même société engendrent inévitablement des conflits sociaux opposant un certain nombre de personnages qui se battent pour une conception de la justice qui diffère selon les contextes. Dans un ultime chapitre, nous analyserons donc les paramètres qui font évoluer la conception de la justice épique au point de créer les tensions sociales que chaque lecteur perçoit dans nos chansons de geste.

Lors de notre parcours, notre but premier ne sera pas de préciser dans quelle mesure les justices représentées et défendues dans nos chansons s'opposent à la réalité judiciaire d'une époque ou la mettent en scène (même si le constat de ces distances pourra à l'occasion attirer notre attention), mais nous tenterons de préférence de dévoiler ce qui se trouve à la source des causes justes pour lesquelles le monde épique du cycle de Guillaume se bat - que ces causes se trouvent justifiées par un droit positif ou non - et de montrer quelles oppositions ces différences conceptuelles dessinent entre les personnages afin de voir si, en cette matière, une certaine forme de manichéisme épique y est observable.

Du fait de la diversité des formes et des idéologies qui définissent en certaines occasions ces systèmes normatifs en vigueur dans le cycle de Guillaume d'Orange, nous verrons que ces textes, dont l'esprit reste malgré tout

épiques⁸⁵, suggèrent autant de remises en cause des valeurs sociales en place qu'ils ne les glorifient dans une démarche fédératrice que l'on reconnaît à toute épopée. Par leur questionnement centré sur des problématiques normatives renouvelées - qui interrogent notamment le bien-fondé d'un pouvoir royal confié à des personnalités jugées incompétentes sans toutefois jamais prôner la rébellion ou le régicide -, les chansons du cycle de Guillaume nous permettront de dégager une idéologie épique qui leur est propre et qui se définit avant tout par une image de la royauté héréditaire fort controversée qui ne semble plus avoir les moyens de constituer le ciment social habituellement magnifié par le genre épique. Privés de la fonction qui constitue la tête du corps social dont la mission première est d'assurer un équilibre pérenne de la société, les héros semblent perdre de vue la cause pour laquelle ils se battent, contribuant ainsi à fissurer le projet épique en son centre névralgique. Au fil de notre raisonnement, nous tenterons donc de démontrer que les enjeux dramatiques pris en charge par les jongleurs ressortent en réalité à la difficulté, voire à l'impossibilité qu'il y a à vouloir définir une conception du juste et de l'injuste capable de souder solidement et durablement une société, surtout lorsqu'elle est dépourvue d'autorité centrale permettant d'assurer un pouvoir de coercition efficace.

85. Dans son *Vocabulaire d'esthétique*, (*Vocabulaire d'esthétique*, sous la dir. de Étienne SOURIAU, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 673), Étienne Souriau définit ce qu'il nomme « l'ethos épique » en se référant à cinq critères : « L'épique est d'abord une catégorie de la *tension*, qui met en jeu des forces *en opposition intense*. » Il le distingue ensuite du tragique du fait de son « *dynamisme* » qui exalte selon lui le héros épique qu'il qualifie alors d'« *homme individualisé* » capable de « contrebalancer des forces énormes ». Dans un troisième mouvement, il le distingue du dramatique parce que l'épique a un « caractère d'*expansion grandiose* » qui ne peut selon lui fonctionner que parce que l'ethos épique « est enfin fondé sur la *certitude intérieure* » qui préserve le héros de tous les « tourments d'âme » et le fait adhérer « à une table de valeurs sur laquelle il n'y a pas à s'interroger ». Notre propos sera au contraire de montrer que la remise en cause des valeurs fondant la société de nos personnages épiques s'effectue bel et bien dans le cycle de Guillaume d'Orange pour suggérer très implicitement un renouvellement moral de la communauté chrétienne française.

Chapitre 1

Prolégomènes

Avant de pouvoir espérer dégager les conceptions abstraites que le cycle de Guillaume d'Orange renvoie du juste et de l'injuste, notre analyse doit s'attacher à observer les comportements concrets de l'exercice de la justice et du juste par nos personnages. Or, pour être visibles et analysables, les représentations de ces deux notions doivent faire l'objet d'une définition précise qui puisse nous permettre de dessiner les contours de ce qui attirera notre attention dans la suite de notre étude, sans le recours à des outils conceptuels inadaptés et/ou anachroniques : puisque la conception de la « justice » et du « juste » recouvre des réalités évoluant de façon considérable au cours de l'histoire, nous nous attacherons dans un premier temps à fixer la définition sur laquelle reposera notre recherche des phénomènes littéraires du juste et de l'injuste inhérents au cycle de Guillaume.

Dans la mesure où l'opposition conceptuelle désignant l'objet de notre étude n'existe pas sous la forme « juste/injuste » dans les textes de notre corpus primaire, les bases sémantiques desquelles nous partirons durant cette phase définitoire s'appuieront nécessairement sur les acceptions modernes de ces termes. Une fois ces premiers jalons synchroniques posés, nous réinscrirons notre démarche dans une dimension historique en définissant cette fois les équivalents conceptuels médiévaux par lesquels ces deux notions ont pu se manifester dans la société française des XII^e et XIII^e siècles. Lorsque les termes de notre objet d'étude auront ainsi été rendus applicables au contexte

de production des œuvres par cette première phase théorique, nous aborderons l'analyse des manifestations du juste et de l'injuste telles qu'elles se perçoivent dans notre corpus.

I. Le juste de nos jours

Malgré la fréquence à laquelle nous pouvons de nos jours utiliser le terme « juste » et son dérivé « justice », et en dépit de la sensation de familiarité qui se dégage de l'emploi récurrent que nous en faisons, il reste souvent laborieux de dessiner des contours sémantiques précis à ces notions qui mènent, sans qu'on en ait toujours bien conscience, aux deux pôles sémantiques distincts précédemment évoqués¹. Or, il importe ici de bien percevoir cette alternative sémantique dans la mesure où, d'une part, elle est le fruit et la marque de la pensée de notre société moderne et où, d'autre part, elle influence les significations respectives d'un très grand nombre de notions générales de droit moderne dont nous devons partiellement nous départir pour la suite de notre étude. En premier lieu, signalons que cette bipolarité de sens qu'offre le substantif « juste » touche sa forme adjectivale aussi bien que son dérivé « justice ». Présente déjà dans l'étymon latin à l'origine de toute la famille lexicale de « juste », à savoir le terme *jus*, cette dualité relève en réalité des notions même de justice et de droit qui, historiquement, ont longtemps mis sur le même plan et sans clairement les différencier, des considérations à la fois d'ordre juridique et d'ordre moral. Bien que l'on n'ait pas cessé, depuis

1. Voir l'introduction dans laquelle nous renvoyions à la distinction entre le domaine de la légalité et celui de la morale pour évoquer la perception du juste et de l'injuste.

le XVI^e siècle², de renforcer l'étanchéité des frontières entre ces deux pôles, le juste et la justice modernes restent des concepts étroitement mêlés à des questions à la fois de droit et de morale.

A. La conception positiviste du juste : sphère juridique et judiciaire

À l'entrée du substantif neutre *jus*, *juris* d'où provient notre « juste » français, *Le Grand Gaffiot* renvoie en premier lieu au « droit en général, [à] la justice » qui teinte aujourd'hui encore notre conception de ce qui est juste d'une dimension juridique. Tous les mots composés à partir ou dérivés du radical qui nous intéresse ici entretiennent, du fait de cette étymologie latine, un lien étroit avec la sphère juridique et judiciaire, c'est-à-dire à la fois avec ce qui est du domaine du droit objectif, et avec tout ce qui concerne l'institution judiciaire. En d'autres termes, le « juste » renvoie en premier lieu à la fois aux règles abstraites³ qui composent le « droit » (autre terme qu'il sera nécessaire de définir), mais aussi à tout ce qui concerne leur application ainsi que les moyens coercitifs nécessaires au respect de ces règles. Cette dimension juridique est la première à attirer l'attention de Gérard Cornu dans son *Vocabulaire juridique* : selon lui, est juste ce qui est « légitime⁴, conforme à la loi, en règle, et parfois plus spécialement, mais sans y insister autant qu'autrefois, en bonne et due forme, suivant les solennités de la loi »⁵. Si

2. À vrai dire, le débat prenait déjà naissance dans l'Antiquité puisque, pour faire suite aux théories de philosophie du droit émises par Platon dans ses dialogues de la *République* et dans les *Lois* qui exposaient « une notion très ample du droit, d'un droit non différencié de la morale », Aristote défendit une conception de la justice et du droit très novatrice faisant alors que « l'objet de la justice ne [pouvait plus se confondre] avec l'ensemble de la morale » ; à la fin du XVI^e siècle, Suarez réduit quant à lui le droit à :

l'obéissance aux commandements du souverain. Il est cet art, non plus défini par sa fin, son but spécifique, la recherche des rapports justes, mais [...] par sa *forme* législative et la note de la contrainte.

VILLEY, Michel, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 80-81 puis 359-360.

3. Les caractéristiques essentielles de ces règles de droit feront l'objet d'un prochain développement dans la suite de cette section.

4. C'est-à-dire ce qui est conforme au droit selon le *TLFI*.

5. CORNU, Gérard, *Vocabulaire juridique*, 7^e édition, 2005, p. 522.

le juste consiste à respecter les normes établies par les législateurs pour la société toute entière, à faire ce qui doit être fait dans certaines circonstances par respect pour ces normes, la justice consiste alors à appliquer, à respecter et à faire respecter ces mêmes règles par tout un ensemble de citoyens vivant sous le même régime de loi⁶ ; en définissant ainsi le juste comme le respect du droit comme système normatif réglant les actions des hommes et comme institution veillant au respect égal de ces normes par l'application de sanctions, on rejoint la conception du droit définie par Adolf Merkel comme « doctrine et pouvoir » :

Il est doctrine en tant qu'il renseigne sur la manière dont les limites des sphères de pouvoir de l'homme doivent être déterminées, et il est pouvoir en tant qu'il exige et garantit le respect de ces limites⁷.

Dans ce contexte sémantique limitant le juste à l'application du droit, la question de la légitimité de la règle ne se pose pas : que celle-ci soit juste ou injuste dans ses principes, elle continue de définir une attitude juste par sa stricte application⁸. Pour être complètement aboutie, la justice doit alors, selon cette conception, faire appliquer la règle d'une manière égale à tous les administrés afin de traiter tous ceux qu'elle tient sous sa juridiction sur un pied d'égalité. Aucune considération d'ordre moral non assimilée par le droit⁹ ne peut alors infléchir cette justice égalitaire sous peine de venir « corrompre » la justesse de son fondement. Cette conception positiviste du juste

6. Appliquer la justice consiste donc, ici, à gommer volontairement les aspects qui différencient les individus entre eux et à les soumettre également aux mêmes obligations, indépendamment de leur situation personnelle.

7. MERKL, Adolf, *Juristischen Encyclopädie*, Berlin, De Gruyter, Walter, Inc., 1913, p. 2.

8. C'est ce qui conduit Hans Kelsen à dire que « c'est seulement à cause du contenu de [la] norme, - [qui se définit lui-même par conformité ou non conformité] à un principe normatif de justice présumé d'une manière ou d'une autre - que l'acte par lequel elle est posée ou appliquée peut être estimé juste ou injuste. C'est seulement en ce sens indirect qu'il peut être juste ou injuste. » H. KELSEN, *Théorie générale des normes*, op. cit., p. 396, note 30.

9. Cette restriction a toute son importance dans la mesure où le droit moderne, bien que distinct de la morale, ne s'en démarque toutefois pas toujours totalement. Ce lien entre droit et morale est aujourd'hui encore nécessaire et répond à un principe de pragmatique simple : si le droit allait trop profondément à l'encontre de la morale qui anime ses administrés, il ne saurait très longtemps trouver les moyens, même coercitifs, de se faire respecter. Nous verrons donc plus loin en quoi le droit consent aujourd'hui encore à embrasser quelques principes moraux dans son système.

se faisant en fonction du fait juridique et de l'institution judiciaire consiste donc à appliquer les mêmes règles de vie en société à tous les citoyens d'une communauté et à tous les traiter de manière égale ; elle est donc, dans ce cas, synonyme d'égalité, principe cher à la pensée aristotélicienne¹⁰.

Or, toutes les règles édictées dans ce but ne constituent pour autant pas des règles de droit définissant le juste de ce point de vue positiviste ; le problème reste donc de savoir sur quels principes ou critères spécifiques on se fonde pour distinguer celles constituant ce corpus juridique, c'est-à-dire celles qui composent ce que l'on appelle les « sources du droit »¹¹, de toutes les autres.

Notre société moderne, comme celle du Moyen Âge, est régie par plusieurs ensembles de règles construits successivement ou simultanément dans le temps mais indépendamment les uns des autres ; aujourd'hui, ces systèmes ne se font à proprement parler pas concurrence dans le sens où ils ne régissent en général pas les mêmes aspects d'une société, où ils ne sont pas destinés à encadrer les mêmes individus, les mêmes peuples ou les mêmes nations : lorsqu'un nouveau système de règles est établi, c'est que l'on entend cadrer des pratiques qui ne l'étaient pas jusque-là, ou c'est encore que l'on entend agir sur un groupe social que l'on n'identifiait pas en tant que tel auparavant. Les principes qui président à la création de ces règles peuvent eux aussi être de natures très diverses et fonction des valeurs des législateurs¹² mettant ces

10. Aristote associe ainsi le juste et l'injuste aux principes d'égalité et de juste milieu dans son *Éthique à Nicomaque* :

Puisque le caractère de l'injustice est l'inégalité, et que l'injuste est l'inégal, il s'en suit clairement qu'il doit y avoir un milieu pour l'inégal. Or, ce milieu, c'est l'égalité ; car dans toute action, quelle qu'elle soit, où il peut y avoir du plus ou du moins, l'égalité se trouve aussi. Si donc l'injuste est l'inégal, le juste est l'égal.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Livre de Poche - Classiques de la philosophie, 1992, p. 200.

11. Sur le caractère impropre de l'appellation « sources du droit » pour parler des « manifestations » concrètes du droit, voir P. JESTAZ, *op. cit.*, p. 1.

12. On peut en effet penser que le législateur ne définit les normes sociales auxquelles les hommes doivent obéir qu'en référence à une vision particulière et subjective - ce qui n'empêche pas cette subjectivité d'être partagée de manière plus ou moins collective - de la norme juridique dont l'application ne doit pas heurter trop fortement la morale sociale. Il y aura ainsi chez lui un phénomène d'attirance envers les normes se définissant en « [conformité] à un archétype virtuel servant de référence », et un phénomène de répulsion

normes en place. Tous ces aspects entraînent une coexistence de divers systèmes normatifs pouvant au moins théoriquement se contredire, s'opposer ou encore se compléter ou s'ignorer totalement¹³. Évitant le développement de conflits de lois, la primauté de la règle de droit sur tous les autres systèmes normatifs facilite de nos jours de façon considérable l'exercice de la justice en le bornant à des sphères précisément définies¹⁴. Cette différenciation de la norme sociale ressortissant au domaine du droit de toutes « les autres règles d'organisation sociale »¹⁵ se fonde à la fois sur des traits distinctifs formels et sur des spécificités thématiques¹⁶ de la règle de droit qui permettent de la distinguer notamment de tous les règlements intérieurs qui codifient la vie commune des employés d'une même entreprise, des conventions collectives qui régissent les pratiques patronales de certains secteurs du monde du travail, ou encore des règles de bienséance que nous devons respecter lorsque nous nous rendons dans un lieu public tel que le restaurant ou le cinéma ; mais grâce à ses caractéristiques propres, la règle de droit se différencie également des commandements moraux que peuvent tour à tour nous imposer la raison, la religion, la vertu, etc.

Pour revêtir ces traits distinctifs et être reconnue en tant que telle, la règle de droit doit revêtir la forme d'une des quatre « sources » que les juristes

envers celles qui se trouvent trop éloignées de cet étalon, cf. AMSELEK, Paul, *Cheminements philosophiques dans le monde du droit*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 122. Comme le constate Max Scheler, de là découle que :

ni la notion de « devoir » ni celle de « norme » ne peuvent constituer le point de départ de l'éthique, ni passer pour l'étalon qui seul rendrait possible la distinction du bon et du méchant. [...] Les partisans de cette théorie sont incapables de montrer, fût-ce de la façon la plus approximative, d'où sortirait cet « étalon », cette « idée » ou ce « but » et pourquoi leur adoption ne serait pas purement arbitraire, comme c'est le cas pour les mesures conventionnelles telles que le mètre.

SCHELER, Max, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1991, p. 208-213.

13. L'hypothèse, nous le verrons, se vérifie bel et bien dans le contexte médiéval des chansons du cycle de Guillaume d'Orange.

14. Notons toutefois que le problème continue de se poser dans notre droit international privé moderne puisqu'on constate des conflits de lois entre les réglementations nationales et celles qui définissent le droit à une échelle supranationale, comme c'est le cas avec le droit européen par exemple.

15. Expression que nous empruntons à DRUFFIN-BRICCA, Sophie, *L'essentiel de l'introduction générale au droit*, Paris, Gualino Éditeur, 2011, p. 23.

16. Ces spécificités thématiques de la règle de droit seront en réalité déduites des spécificités des normes morales dont il sera question dans la prochaine section de cette étude.

reconnaissent traditionnellement à notre droit moderne : la première branche de ces sources, dite « formelle », se compose de la loi et des coutumes, et la seconde, dite « matérielle », consiste en la jurisprudence ainsi qu'en les écrits de la doctrine. Dans la mesure où la naissance de cette seconde branche est clairement postérieure à l'écriture de nos chansons de geste¹⁷, nous n'en tiendrons qu'un faible compte dans la suite de notre étude. En revanche, les définitions modernes des mots « lois » et « coutumes » attireront toute notre attention du fait que le morphème « loi » est fréquemment employé dans de nombreuses chansons du cycle - sans qu'il recouvre toujours les acceptions que nous attachons intuitivement au terme moderne - et où les coutumes, pourtant rarement nommées ainsi, sont au contraire assez bien représentées dans notre corpus.

1. La loi

Comme le mot « juste », le terme « loi » possède une multitude de sens. Bien que nous nous limitons dans cette première partie aux acceptions juridiques du terme, la polysémie reste large du fait de l'abondance de réalités que ce dernier a pu recouvrir, notamment depuis le Moyen Âge et ce jusqu'à nos jours. Le sens « le plus étroit, qui est le sens formel, désigne (en France) un acte voté par les assemblées élues et promulgué par le président de la République »¹⁸. Tout en restant dans une démarche positiviste de définition de la loi, Philippe Jestaz constate l'excessive restriction de cette caractérisation ne tenant aucun compte des nombreux phénomènes bien avérés qu'elle écarte parce qu'ils sont trop étrangers à notre pensée occidentale ; il pose alors un

17. Au XII^e siècle, la doctrine consiste principalement en gloses rédigées sur les manuscrits du *Digeste* même (il faudra attendre le XIII^e siècle pour que les post-glossateurs de l'école de droit d'Orléans commencent à rédiger des gloses critiques assimilables à des écrits de doctrine) ce qui limite *a priori* considérablement sa diffusion et l'influence qu'elle a pu avoir sur les auteurs du moment, laissant encore moins de chance pour que ces réflexions aient pu alimenter les représentations du juste des œuvres plus anciennes de notre corpus (à moins que les poètes eux-mêmes aient fait partie de ces spécialistes du droit ou aient côtoyé de près ces milieux, hypothèse dont nous tenterons d'éprouver la validité au fil de notre raisonnement). La jurisprudence, quant à elle, n'a véritablement existé au Moyen Âge qu'à partir du XIV^e siècle, c'est pourquoi il n'en sera jamais question dans notre étude ; voir P. JESTAZ, *op. cit.*, p. 126-128 et 51-53.

18. *Ibid.*, p. 27.

cadre définitoire plus large à la notion de loi afin d'englober la totalité des manifestations concrètes sous la forme desquelles celle-ci peut apparaître dans toutes sortes de sociétés : « de proche en proche, on aboutit bientôt à une définition dite matérielle qui retient l'idée d'un texte obligatoire, général et impersonnel »¹⁹. Reprochant de nouveau l'étroitesse d'esprit du définisseur attribuant à son objet d'étude des définitions en fonction de son propre système de conceptions et de valeurs, Jestaz fait remarquer que c'est seulement la théorie de la séparation des pouvoirs - qui n'a de sens que dans un système démocratique - qui nous oblige à penser que la loi est forcément générale et impersonnelle ; que « les titulaires du pouvoir n'ont pas toujours su lire ni écrire, ce qui ne les empêchait nullement de légiférer [...] » et donc que la loi n'a pas forcément à être un texte écrit ; qu'enfin, même la conception classique selon laquelle « il ne saurait y avoir de loi que de l'État » n'est pas justifiable puisque « l'État n'existe pas en tous temps ni en tous lieux [et qu']ainsi à la grande époque de la féodalité, les seigneurs locaux édictaient des actes qu'il faut bien qualifier de législatifs »²⁰. Philippe Jestaz s'oppose ainsi explicitement à la vision traditionnelle de la règle de droit qui pose que cette dernière se doit d'être générale, impersonnelle²¹ et obligatoire²², et que

19. *Ibid.*, p. 27.

20. *Ibid.*, p. 28.

21. Sylvie Druffin-Bricca perçoit ce caractère général et impersonnel comme une :

garantie contre l'arbitraire [qui] est rendu nécessaire par le double impératif d'égalité [qui impose que le contenu de la règle soit indépendant de la condition sociale et professionnelle des administrés,] et de sécurité.

S. DRUFFIN-BRICCA, *op. cit.*, p. 15.

22. Ce caractère contraignant de la règle de droit se retrouve dès les origines de l'adjectif latin dont il découle ; initialement, *directus*, *a*, *um* renvoie à un sens spatial puisqu'est *directus* ce qui suit une ligne droite, ce qui est sans détour ; par extension et métaphoriquement, « être droit » consiste donc tout d'abord à suivre par son comportement une ligne droite, c'est-à-dire à contraindre ses choix et ses actions en acceptant d'être *dirigé* sur des voies tracées selon une règle (que celle-ci soit à comprendre dans un sens spatial, c'est-à-dire comme un objet qui permet, en le suivant, de tracer une ligne droite, ou dans le sens figuré de prescription que l'on se doit de suivre) et que l'on ne prendrait pas forcément de soi-même. Le « droit », parce qu'il s'oppose alors à l'idée de détour et de contournement, est donc intrinsèquement lié à l'idée de contrainte exercée par une force normative restreignant l'action des hommes à des cas qu'elle considère être des situations de norme que Hans Kelsen qualifie de « devoir-être ». Par l'étymologie attachée au mot « droit », la « règle de droit » en vient donc à se définir comme une « règle à laquelle on ne peut déroger ». H. KELSEN, *Théorie générale des normes*, *op. cit.*, p. 14.

la force coercitive par laquelle elle se fait respecter doit nécessairement être étatique. Dans le cadre de la définition « classique » qu'elle donne de la règle de droit, Sylvie Druffin-Bricca indique en effet que « la règle de droit est la seule dont le respect soit assuré par l'autorité publique, la seule dont la violation soit sanctionnée par la contrainte étatique »²³ ; ainsi, même si elle admet que « l'inexécution de toute règle d'organisation sociale, juridique²⁴, morale ou religieuse est [également] sanctionnée », elle précise tout de même que les « sanctions [attachées aux règles se situant hors du champ juridique] sont de natures différentes »²⁵ dans la mesure où seul l'État est en mesure d'imposer « la punition (sanction pénale), [...] l'exécution (exécution forcée, saisine), [ou] la réparation (dommages et intérêts) pour un acte de transgression à la règle de droit »²⁶.

Pour renforcer la fonction de la sanction dans la caractérisation de la loi, S. Druffin-Bricca ajoute que :

Le caractère étatique de la sanction est le fruit de l'évolution des sociétés. À l'origine, en effet, dans un contexte d'inorganisation sociale, les particuliers, lorsqu'ils étaient victimes de tel ou tel agissement, appliquaient eux-mêmes la sanction qui pouvait être disproportionnée par rapport au préjudice subi. La vengeance privée risquant de provoquer des abus et de provoquer un désordre plus grave que celui qu'elle souhaite combattre, le gouvernement a alors imposé des règles. La vengeance privée est devenue une justice publique²⁷.

Sans s'opposer à ce constat, Philippe Jestaz dément toutefois la validité de la définition qui en découle parce qu'il estime que le pouvoir de légiférer n'a en réalité pas eu à attendre la création de l'État moderne pour exister et imposer le respect de sa législation aux populations sur lesquelles il exerçait

23. S. DRUFFIN-BRICCA, *op. cit.*, p. 17.

24. Hans Kelsen précise toutefois que :

Le droit n'attache pas de sanction comme effet à un événement en soi ayant réellement lieu [...] ou à la vérité d'un énoncé [...], mais plutôt à l'acte de constatation juridictionnel ayant force de chose jugée, dont la signification est l'énoncé qu'un certain événement déterminé dans la norme générale à appliquer par le tribunal a eu lieu.

Il serait ainsi plus pertinent de dire que c'est le constat de l'infraction à la norme juridique qui entraîne des sanctions ; cf. H. KELSEN, *Théorie générale des normes*, *op. cit.*, p. 170.

25. « En cas de violation d'une règle purement morale l'individu éprouvera des remords, des regrets, c'est-à-dire les reproches de sa propre conscience », S. DRUFFIN-BRICCA, *op. cit.*, p. 17.

26. *Ibid.*, p. 18.

27. *Ibid.*, p. 17.

son autorité. Ainsi, afin d'intégrer dans leur pensée un relativisme intellectuel mesuré qui les garde de se borner aux seules manifestations juridiques que leur société a produites, bon nombre d'anthropologues tels Philippe Jestaz en viennent à considérer que la loi se définit essentiellement comme une « *injonction du chef*, que celle-ci soit écrite, orale ou même purement gestuelle, qu'elle soit individuelle ou générale », et que « toute autorité publique ou privée (organisme, entité ou individu) capable de se faire obéir par la base »²⁸ peut à raison tomber sous cette dénomination de « *chef* ».

À caractère très large, cette vision permet de prendre en compte bon nombre d'obligations qui pouvaient être perçues par les contemporains de notre corpus comme des « lois » alors qu'elles n'auraient pas été considérées comme telles si nous nous étions limitée à la définition adaptée aux réalités modernes de notre société. Parce qu'elle reste marquée par une vision positiviste du droit et de loi que la suite de notre propos s'attachera à distinguer de nos préoccupations, nous ne l'utiliserons toutefois qu'avec prudence et après quelques ajustements conceptuels.

2. La coutume

Notre droit moderne fait peu de différences entre la règle coutumière et la loi. Comme cette dernière, la coutume est une règle de droit et en détient, par conséquent, tous les critères auparavant mentionnés. À la différence de la loi néanmoins, la coutume n'est pas ressentie par ceux qui la respectent comme une injonction imposée par une autorité ou une force supérieure mais plutôt par l'usage ; de ce fait, Philippe Jestaz ne fait pas de la coutume une des « sources [du droit] venues d'un sommet » mais une de celles « venues de la base »²⁹. La coutume est, selon lui, une « norme née d'une pratique spontanée, adaptée aux besoins et généralisée au sein d'un groupe donné, norme rendue obligatoire tant par l'adhésion que par la pression de ce groupe »³⁰. Le rapprochement effectué par Hans Kelsen entre « norme » et « normal » illustre alors parfaitement cette assimilation de l'habitude à une règle sociale

28. P. JESTAZ, *op. cit.*, p. 28.

29. *Ibid.*, p. 7.

30. *Ibid.*, p. 112.

comportementale :

« Normal » est ce qui en règle générale a effectivement lieu. Dans la mesure où cela signifie également un devoir-être³¹, on présuppose la validité de la norme selon laquelle ce qui a l'habitude d'avoir lieu en règle générale, doit aussi avoir lieu, et qu'en particulier, une personne doit se comporter comme les personnes ont l'habitude en règle générale de se comporter.³²

L'autre aspect qui différencie remarquablement la coutume de la loi, mais aussi de toutes les autres sources du droit, est sa capacité à entrer en vigueur et à être ressentie comme obligatoire sans être formulée : « la particularité de la coutume, par rapport notamment à la loi, c'est qu'elle apparaît comme un pur *negotium* dénué de tout support matériel, donc dépourvu de tout *instrumentum* et de toute griffe officielle »³³. Nous considérerons donc avec cet auteur qu'une fois rédigées, les coutumes françaises avaient perdu de leur essence première et qu'« elles étaient devenues une sorte de législation »³⁴ qui n'avait plus rien à voir avec leur nature coutumière originelle³⁵.

On remarquera au passage et sans trop de surprise le peu d'adaptation conceptuelle que la définition moderne de la coutume nécessite pour éclairer la définition médiévale : depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, la pratique coutumière n'a en effet pas évolué si ce n'est dans la mesure où sa définition dépend de celle de la règle de droit, et donc d'une conception de l'État qui, elle, s'est considérablement transformée.

Pris dans une acception large, le juste juridique et judiciaire moderne se définit à travers une vision positiviste du droit comme la conformité au comportement dicté par une injonction exprimée via une autorité capable, du fait de moyens coercitifs, d'imposer aux hommes - la « base » - le respect des normes qu'elle juge valides, ou bien via un collectif dont les agissements

31. Nous reprenons à notre compte la définition que Hans Kelsen donne du « devoir-être » dans sa *Théorie générale des normes* : « la signification de l'acte posant une norme (qui est un acte de volonté) est un devoir-être, la norme. » H. KELSEN, *Théorie générale des normes*, *op. cit.*, p. 14.

32. *Ibid.*, p. 4.

33. P. JESTAZ, *op. cit.*, p. 98.

34. *Ibid.*, p. 106.

35. Sur la dénaturation des coutumes provoquée par leur rédaction en coutumiers dès le début du XIII^e siècle, voir *ibid.*, p. 107-108.

répétitifs ont instauré un caractère obligatoire à certains comportements en les définissant alors comme des devoir-être.

Dès cette première étape définitoire, nous avons pu mettre au jour quelques-unes des similitudes qui rapprochent notre conception moderne du juste de celle des XII^e et XIII^e siècles. Ces premières ressemblances entre deux pratiques juridiques fort distantes l'une de l'autre sur le plan chronologique marquent d'une première faille une vision erronée car trop idéaliste de notre droit, dont le niveau d'élaboration et de fixité élevé donne l'impression de pouvoir résoudre la plus grande partie, si ce n'est la totalité des contentieux de notre société, par une simple « application » de la loi. À la suite de Hans-Georg Gadamer, Christian Atias dénonce le principe d'applicabilité de la loi³⁶ et rappelle la marge de liberté dont les juristes usent plus ou moins consciemment dans leur pratique :

Même s'il est convaincu de devoir s'en tenir à « l'application » du droit positif et désireux de le faire, le juriste doit être alerté, à la fois, sur la marge de liberté qu'il conserve, même s'il n'en a pas conscience, même s'il se veut le serviteur le plus attentionné de la loi, et sur la façon dont il en use.

Parce que le droit positif est toujours exprimé à un certain niveau de généralité et, par conséquent, d'abstraction, le cas n'est jamais conforme au présumé de la règle.³⁷

Ce faisant, nous avons également souhaité participer au mouvement de déconstruction d'une vision pessimiste et dévalorisante du droit médiéval que les historiens du droit démentent en martelant que la « collaboration active entre les juridictions témoigne du fait que, contrairement aux idées reçues, il n'y a pas de “vide” de la justice médiévale »³⁸.

Quoique cette définition d'essence positiviste, nous l'avons vu, puisse s'adapter aux réalités médiévales lorsqu'elle est prise dans un sens large, nous nous en démarquerons quelque peu dans notre analyse littéraire du

36. Principe que Hans-Georg Gadamer assimile à une « idée d'une dogmatique juridique parfaite », voir GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, eds. Pierre FRUCHON, Jean GRONDIN et Gilbert MERLIO, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 352.

37. ATIAS, Christian, *Philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 17.

38. BILLORÉ, Maïté, MATHIEU, Isabelle et AVIGNON, Carole, *La Justice dans la France médiévale, VIII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 73.

cycle de Guillaume d'Orange parce qu'en considérant « pour source exclusive du droit, des *normes posées* volontairement, par un législateur humain » et en « refus[ant] d'en appeler à d'autres critères, tels que la nature, la justice ou l'utilité »³⁹, elle s'écarte trop fortement de la conception du juste médiéval. Si cette vision se trouve particulièrement éloignée des préoccupations de notre corpus en ce que son essence lui interdit de fonder la légitimité des règles de droit sur un idéal de justice auquel l'homme médiéval ne pense pouvoir accéder que par sa relation à une transcendance de nature divine, elle se définit également en opposition aux théories plus laïques du droit naturel qui, comme nous allons le voir, influencent elles aussi notre conception moderne du juste.

B. Éthique du juste moderne

À la suite de la révolution conceptuelle engendrée par la pensée cartésienne qui, au XVII^e siècle, accorde au sujet pensant la possibilité de « deven[ir] son maître de vérité » et de se rendre capable d'une connaissance dont l'origine n'est plus « un point de départ [...] ni reçu, ni hérité, ni donné » mais « choisi, postulé, posé »⁴⁰, une partie des juristes et philosophes du droit ont souhaité faire de leur discipline « une *science*, une science neutre, une science objective »⁴¹. Dans son avant-propos aux études recueillies à Toulouse en 2005 sur les liens entre droit et morale, Jacques Krynen constate qu'après les incitations de grands penseurs tels que Hobbes, Kant ou en encore Hegel à séparer ces deux domaines de façon très marquée, « un fort courant "séparatiste" n'a cessé depuis le XIX^e siècle de dénoncer le danger que l'interpénétration des règles juridiques et des règles morales ferait courir à la rationalité et à la légitimation propres du droit »⁴². Peu à peu cependant,

39. VILLEY, Michel, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1962, p. 254.

40. C. ATIAS, *op. cit.*, p. 39 puis 42. Dans ce courant théorique qu'il juge quelque peu « extrémiste », Christian Atias fait allusion notamment à Hans Kelsen qui a souhaité défendre l'idée d'une *Théorie pure du droit*, cf. KELSEN, Hans, *Théorie pure du droit*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1999.

41. M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 113.

42. KRYNEN, Jacques, « Avant-propos », dans *Le droit saisi par la morale*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse, 2005, p. 7.

par leur négligence des « idéaux, et [de] tout ce qui est confondu avec eux, le bien, la justice même »⁴³,

les excès du positivisme juridique ont [...] fini par susciter une réhabilitation du droit naturel, de la justice, de l'équité et de bien d'autres « principes » que de plus en plus de penseurs, sans risque d'être taxés de traditionalisme ou de jusnaturalisme, invoquent comme autant de conditions d'existence et de progrès de la démocratie et de l'État de droit.⁴⁴

Face à l'ampleur de ce mouvement de réhabilitation dans les milieux législatifs mêmes, nous ne pouvions ignorer l'autre pendant conceptuel caractérisant le juste moderne par un souhait cette fois bien assumé de légitimer le droit sur quelque chose de plus profond qu'une simple « volonté humaine ». Car si les divers courants de pensée jusnaturalistes⁴⁵ sont tellement divers et s'ils « [ont] reçu tant de significations différentes, depuis le siècle des Lumières notamment, que le tableau des avatars de cette philosophie qui a perdu toute unité⁴⁶, ne peut guère être dressé de façon cohérente »⁴⁷, le centre névralgique de toutes ces théories, classiques et modernes, du droit naturel, se trouve dans l'acceptation assumée⁴⁸ de légitimer la règle de droit par des principes supérieurs et des arguments plus forts que sa simple existence matérielle. Dans une société s'ouvrant à l'autre par le biais de la mondialisation, la volonté s'accroît de trouver, de « retrouver, ou [d']inventer les moyens de

43. C. ATIAS, *op. cit.*

44. J. KRYNEN, *art. cit.*, p. 7.

45. Voir, pour cela, le bref récapitulatif de la situation dans DUFOUR, Alfred, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 1991, p. 11-12.

46. La vision de Christian Atias nous semble à ce titre éclairante par son effort de synthèse :

L'opposition est cruciale et définitive entre les théories du droit naturel classique et les thèses du jus-naturalisme moderne. Les premières font, de la recherche du droit naturel, une question de connaissance ; la spécificité de son objet commande nécessairement les objectifs poursuivis, les méthodes mises en œuvre pour dépister et corriger les erreurs, comme pour découvrir et imaginer des justifications et des solutions de qualité supérieure. Le jus-naturalisme se préoccupe, au contraire, de fondements incontestables, de formulations supérieures, toujours abstraites, idéales et plus ou moins permanentes.

C. ATIAS, *op. cit.*, p. 219.

47. *Ibid.*, p. 219.

48. Christian Atias souligne non sans une certaine ironie les contradictions posées par les plus puristes des théoriciens du droit tel Hans Kelsen : « Cette fois encore, il lui avait suffi d'écrire que la science du droit n'avait pas à légitimer le droit pour croire qu'en reconnaissant le caractère juridique à une règle, il ne la légitimait nullement. » *ibid.*, p. 243.

faire vivre ensemble, dans une même communauté de droit »⁴⁹, des populations fort diverses autour de « valeurs » et de « principes » que l'on souhaite « fondateurs », « indivisibles et univers[els] »⁵⁰. La volonté d'établir un *jus commune* capable « d'affirmer et de promouvoir »⁵¹ un *jus gentium*⁵² porteur de valeurs s'inscrit sans conteste dans une démarche morale ou éthique⁵³ qui ne peut manquer d'être questionnée par les philosophes. Car, une fois admis que le droit, en donnant raison, « donne ses raisons »⁵⁴, qu'« il ne peut se développer que par une montée continue de la sève morale »⁵⁵, la question reste de savoir quel sens on donne au juste moral propre à le fonder⁵⁶.

Si l'on tente de faire une sorte d'état des lieux sans prétention à l'exhaustivité de tous les fondements de cet idéal de justice, deux branches différentes semblent pouvoir être distinguées, la première renvoyant à des « principes » au contenu vague mais détenant une force telle que Philippe Jestaz les qualifie de « révélation laïque »⁵⁷ ; et la seconde relevant d'une doctrine philo-

49. M.-F. RENOUX-ZAGAMÉ, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, *op. cit.*, p. 50.

50. Ce sont ici les termes utilisés par les textes qui ont construit l'Europe, en particulier les traités de Maastricht et d'Amsterdam. Voir J. KRYNEN, *art. cit.*, p. 9.

51. Ce sont les mots qui, dans la Constitution européenne, indiquent ce à quoi l'Union est tenue ; *cf. ibid.*, p. 10.

52. Sur cette volonté des théologiens du Moyen Âge de maintenir

une catégorie intermédiaire entre droit naturel et droit positif, une catégorie qui regroupe l'ensemble des institutions généralement reçues par les différentes communautés politiques, et à laquelle, en se fondant sur le critère qui permet de la reconnaître, ils conservent le nom traditionnel, emprunté à la science juridique romaine de « droit des gens », ou encore, [...] « droit naturel des nations », ce droit naturel qu'on reconnaît à ce que toutes les nations le mettent en œuvre,

voir M.-F. RENOUX-ZAGAMÉ, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, *op. cit.*, introduction, p. 16-18.

53. Voir le commentaire de Jacques Krynen : « ce mot, parce qu'il fait moins peur, est fréquemment substitué à celui de morale », dans J. KRYNEN, *art. cit.*, p. 8.

54. C. ATIAS, *op. cit.*, p. 181.

55. RIPERT, Georges, *La Règle morale dans les obligations civiles*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1949, paragraphe 6, p. 11.

56. Après la définition positiviste qu'il donne du juste dans son *Vocabulaire juridique*, Gérard Cornu renvoie précisément à cette idée de fondement ou de légitimité que l'on attache au concept :

Dans un sens voisin (mais avec un accent sur la vertu, l'efficience de la notion), apte à justifier, propre à fonder (en raison de sa conformité à l'attente de la loi).

G. CORNU, *op. cit.*, p. 522.

57. P. JESTAZ, *op. cit.*, p. 21.

sophique se voulant plus rationnelle.

1. Des principes de « révélation laïque » amenant aux droits naturels et universels de l'homme

Difficile de définir avec précision tous les « principes » auxquels font appel divers textes modernes se donnant pour objectif de faire passer dans le Droit objectif un certain nombre de « droits inaliénables » que l'être humain détiendrait par nature. Un certain nombre d'entre eux ont toutefois fait l'objet de listes formant les « principes généraux du droit ». Cette source du droit étant censée exister dans l'absolu et s'appliquer même en l'absence de textes, elle est, comme le rappelle Philippe Jestaz, assimilable à « l'expression d'une vérité supérieure et sans *aucune* démonstration », processus qui semble ainsi revêtir « un caractère théologique, à cela près que Dieu n'est pas invoqué. »⁵⁸ L'autorité laïque à l'origine de l'expression de ces principes se présente ainsi comme le garant de droits qui existeraient à l'état de nature⁵⁹ « et dont elle se veut le modeste scribe » :

En pareil cas, même si la prescription émane formellement de la convention, de la loi ou du jugement, la source véritable réside dans des valeurs que la société considère comme fondamentales, autrement dit dans une sorte de révélation laïque.⁶⁰

Ainsi déclare-t-on, en France notamment, la liberté et l'égalité comme des principes moraux dont on ne cherche pas à prouver la valeur mais desquels découlent néanmoins un certain nombre de droits que le juge est censé tirer d'une sorte de « droit positif sous-jacent ».

2. Une doctrine philosophique

Par la doctrine qui s'appuie sur les pensées de juristes et philosophes du droit, on tente au contraire de démontrer ce qui constitue le fondement vital de cet idéal naturel de justice que l'on définit par « conform[ité] à l'équité

58. *Ibid.*, p. 21.

59. Ce sont bien les philosophies du Contrat social qui influencent à la fin du XVIII^e siècle les révolutionnaires français pour la rédaction de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

60. P. JESTAZ, *op. cit.*, p. 21.

et à la raison »⁶¹. Par cette définition plus restrictive du juste, la justice ne consiste plus seulement dans l'exercice de vertus amenant au respect des droits naturels, elle renvoie à l'idée aristotélicienne d'une justice « particulière », qui consiste à « attribuer à chacun le sien »⁶², qui « commande de traiter également des choses égales »⁶³.

Par glissement, cette conception de l'équité dans laquelle l'égalité est centrale en vient à définir une justice du cas particulier cherchant à « rétablir l'égalité en traitant inégalement des choses inégales »⁶⁴. Loin des théories positivistes pour lesquelles le juste consiste à appliquer de manière égale les lois, l'idéalisme des partisans du droit naturel non seulement exige des règles de droit qu'elles soient conformes au sentiment « naturel » d'équité, mais attend du juge de savoir contourner ces règles formelles lorsqu'il estime que leur application pure et simple risquerait de nuire à ce qui devient alors la « valeur équité ». Dans ce contexte, le travail du juge devient central et l'on nie la possibilité d'une application automatique de la règle de droit comme s'il s'agissait d'une solution magique :

Le juriste, le juge en particulier, a à contourner cet obstacle de la règle, le piège qu'elle lui tend en se présentant comme réponse toute faite à une question non encore posée⁶⁵.

La conception rawlsienne du droit, émise par John Rawls en 1971 dans sa *Théorie de la justice* et « autour de laquelle tournent désormais tous les débats contemporains »⁶⁶, rejoint donc cette conception d'une application juste du droit qui viendrait contrebalancer les déséquilibres que ce dernier, par son caractère trop général, serait contraint de créer ou de prolonger entre les différents individus d'une même société. Poussant plus loin cette théorie,

61. G. CORNU, *op. cit.*, p. 522.

62. L'expression « justice particulière » s'oppose chez Michel Villey à une « justice générale ». Tandis que la seconde « exprime la conformité de la conduite d'un individu à la loi morale et à sa conséquence sociale, le juste rapport dans lequel il se trouve vis-à-vis du corps social », la première est une « vertu purement sociale » qui « consiste à ne pas détenir plus que sa part, ni moins que sa part ». Sur ces aspects, voir C. ATIAS, *op. cit.*, p. 243 et M. VILLEY, *La Formation de la pensée juridique moderne, op. cit.*, p. 81.

63. G. CORNU, *op. cit.*, p. 361.

64. *Ibid.*, p. 361.

65. C. ATIAS, *op. cit.*, p. 247.

66. ALLAND, Denis et RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 892.

Denis Alland et Stéphane Rials affirment que l'on peut dire d'une société qu'elle

est juste et qu'elle traite tous les individus avec respect égal non pas lorsqu'elle élimine toutes les inégalités, mais lorsqu'elle élimine celles qui sacrifient certains individus à certains autres, ou qui défavorisent certains membres de la société en sorte que leur situation intrinsèque serait meilleure si ces inégalités n'existaient pas. L'intuition de Rawls est donc qu'il serait injuste - en particulier envers les moins favorisés - d'éliminer les inégalités qui ont des effets positifs pour tous, et en particulier pour ceux qui sont les moins bien pourvus⁶⁷.

Ainsi, le juste consiste pour ces idéalistes en une « atténuation, [une] modification apportées au Droit, à la loi, en considération de circonstances particulières ; [une] modération raisonnable dans l'application du Droit »⁶⁸. Puisque le but n'est plus, comme dans la pensée positiviste, d'établir des normes sociales ayant « pour but le maintien de l'ordre social »⁶⁹, mais de donner aux individus la possibilité de vivre dans une société qui améliore leur existence et leur condition en « tir[ant] de la justice le contenu du droit », le juge, parce qu'il est le « dépositaire » de la règle de droit, devient alors « le médiateur⁷⁰ qui nous fait venir et arriver les uns aux autres »⁷¹.

On s'aperçoit donc que, peu à peu, du fondement du droit on est passé au fondement de l'application du droit par l'intermédiaire d'une figure judiciaire que l'on charge explicitement d'assumer une mission morale ou éthique⁷² dont les normes seraient, du fait de leur fixité, presque dépourvues. Ainsi Jacques Krynén conclue-t-il :

Il n'est plus loisible de s'acharner à répéter, contre toute réalité, que droit et morale poursuivent des objectifs différents, comme si l'un ne visait que la pacification des intérêts en conflit, l'autre l'épanouissement spirituel de

67. *Ibid.*, p. 892.

68. G. CORNU, *op. cit.*, p. 361.

69. S. DRUFFIN-BRICCA, *op. cit.*, p. 23.

70. Aristote attribue déjà le rôle de « médiateur » au juge dans sa « Théorie de la justice », cf. ARISTOTE, *op. cit.*, livre V, chapitre 4, p. 205.

71. HEIDEGGER, Martin, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962, p. 48, cité par Christian Atias in C. ATIAS, *op. cit.*, p. 249.

72. Jacques Krynén renvoie même à « l'office sacré des "prêtres de la justice" » pour parler de la déontologie qui caractérise les professions judiciaires modernes. Voir J. KRYNEN, *art. cit.*, p. 17.

l'homme, comme si le droit se souciait non de l'individu mais de la société, comme si la morale ne se souciait pas des actions concrètes. Sauf à sombrer dans un total subjectivisme qui la rendrait sans lumière, ni repère, la morale a besoin de critères objectifs, de formules communes et de sanctions juridiques. C'est pourquoi, de tout temps, elle irrigue le droit, le droit légiféré, le droit jugé, le droit négocié⁷³.

Pour ne pas verser dans des préoccupations et des craintes émotionnelles vers lesquelles les principes d'une « infra-morale »⁷⁴ nous amènent fortement, surtout durant « les périodes d'ébranlement de la communauté française », Jacques Krynen préconise toutefois le respect d'un certain positivisme permettant de s'en tenir à un discours proprement juridique sur lequel la morale individuelle aurait moins de prise.

* * *

Situé à mi-chemin entre une totale soumission à la règle, que l'on ne chercherait pas à légitimer d'une autre façon que par sa simple existence, et une révérence sans borne à des « principes » sujets à l'évolution des mœurs et des mentalités, le juste moderne consisterait donc en un idéal que l'on souhaiterait universel et commun à tous les hommes et qui, parce qu'il reposerait sur des critères axiologiques si possible absolus, permettrait un vivre en société équilibré et pacifique où chaque individu tiendrait une place qui soit en adéquation avec ses agissements.

D'inspiration clairement naturaliste, cette définition du juste affirme toutefois la nécessité d'une institution composée de juristes capables à la fois de formaliser, par des expressions respectueuses d'une morale pleinement collective, des règles au contenu universel ; d'appliquer ces règles de façon équitable, c'est-à-dire en se libérant, lorsque cela semble nécessaire, d'une trop grande égalité⁷⁵ de traitement qui contredirait l'idée d'équilibre et de mesure, de

73. *Ibid.*

74. Jacques Krynen renvoie par cette expression à l'article de Jacqueline Pousson qui s'intéresse au poids qu'ont parfois la religion, la coutume et les mœurs sur certaines pratiques sociales que le droit peine à faire évoluer ; *cf. ibid.*, p. 12 ainsi que l'article de Jacqueline Pousson, « Morales sexuelles familiales et tradition juridique », p. 139 dans le même volume.

75. L'exigence aristotélicienne d'égalité est ainsi contredite :

laquelle le sentiment de justice ne peut se départir ; et enfin de faire respecter le projet social qu'ils défendent implicitement par la formulation de ces règles, en recourant à des moyens coercitifs sanctionnant⁷⁶ de manière juste et efficace les hors-la-loi.

Devant cette assimilation partielle de la morale par notre droit moderne qui donne à notre conception du juste une dimension éthique dont nos contemporains n'ont pas toujours conscience⁷⁷, on pourrait être tenté de tracer une ligne directe entre nos définitions actuelles et celles du Moyen Âge. S'il fallait rapprocher ces deux états successifs de « la théorie jusnaturaliste »⁷⁸, ce serait toutefois au mépris des particularités d'une science juridique médiévale dogmatique et plurielle qui ne se conçoit pas sans ses fondements théologiques ni indépendamment du contexte historico-social dans lequel elle s'est développée. Aussi devons-nous à présent engager l'articulation de cette vision moderne du juste (dont les termes formalisent notre objet d'étude) sur

[...] Le juge égalise les choses ; et l'on pourrait dire que, dans une ligne coupée en parties égales et où la portion la plus grande dépasse la moitié, il retranche la partie qui l'excède et l'ajoute à la plus petite portion. Puis, quand le tout a été partagé en deux parts égales, alors chacun des plaideurs reconnaît qu'il a la part qui lui doit revenir, c'est-à-dire que les plaideurs ont chacun une part égale.

ARISTOTE, *op. cit.*, Livre V, chapitre IV, p. 205.

76. La question de la typologie des peines n'a pu être abordée ici mais nous lui accorderons notre attention dans la suite de notre étude, lorsqu'il sera question des sanctions appliquées par les personnages de notre corpus médiéval. Signalons simplement qu'en adéquation avec la distinction aristotélicienne entre le fait d'être *dikaios*, c'est-à-dire d'être juste, et *dikaion*, d'accomplir le juste, notre institution judiciaire moderne se contente de sanctionner les actes et non les intentions de ses administrés :

La science du droit, du *dikaion*, concerne l'effet, le résultat extérieur, cette égalité dans les choses, dans les rapports entre citoyens, ce *medium rei*, que nous caractérisions tout à l'heure comme étant l'*objet* de la justice. Au moraliste nous laisserons la recherche des intentions.

Si l'institution judiciaire se charge, comme dans le cas des Droits de l'Homme par exemple, de sanctionner ceux qui transgressent ces principes fondamentaux, c'est parce que ceux-ci, en étant absorbés par le droit, ont revêtu le statut de droit opposable. À propos de la distinction du droit et de la morale chez Aristote, voir M. VILLEY, *La Formation de la pensée juridique moderne, op. cit.*, p. 84.

77. L'idée reste en effet encore fort répandue que « derrière [les normes] de la morale pointe toujours la religion, or, la République, c'est la laïcité. » J. KRYNEN, *art. cit.*, p. 8.

78. Cette expression commode doit toutefois souffrir d'être encadrée par des guillemets dans la mesure où, nous l'avons vu avec Christian Atias, le jusnaturalisme recouvre en réalité des modalités bien différentes, s'opposant même très fortement parfois.

les mentalités et les réalités médiévales, afin de mettre en évidence les traits sous lesquels nous chercherons les manifestations épiques du juste dans notre corpus de chansons de geste.

II. Spécificités de la conception médiévale du juste

Reliée à des considérations à la fois d'ordre philosophique et socio-historique, la notion de juste ne peut, au Moyen Âge comme de nos jours, se définir indépendamment du contexte dans lequel elle est mise au jour. Constatant avec Yves Sassier que

les fondements et le contenu de la règle de droit sont le reflet des conceptions et des croyances dominantes, de l'environnement économique, des structures du corps social et des changements qui l'affectent[.]⁷⁹

nous dresserons tout d'abord un panorama volontairement large du contexte socio-historique des XII^e et XIII^e siècles qui eut sur la définition de la justice de cette époque une influence significative ; cette première conception « positive » de ce qui constitua le juste sera complétée par un tableau de l'arrière-fond idéologique qui l'a vu naître et à partir duquel nous pourrions tracer des limites plus ou moins élargies de ce que fut le juste pour ces mentalités féodales.

A. Contexte historique : légiférer sans État

La principale différence opposant notre conception contemporaine du juste à celle du Moyen Âge - différence de laquelle découle un certain nombre d'autres contrastes significatifs entre nos deux systèmes - tient à l'essence des structures tant politiques qu'institutionnelles variées autour desquelles le droit a pu se construire : tandis que la vision moderne positive du juste ne peut totalement se départir de l'existence d'une autorité supérieure en charge de formuler et de faire respecter le système normatif juridique reconnu pour

79. GUILLOT, Olivier, RIGAUDIÈRE, Albert et SASSIER, Yves, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, t. 1, Paris, Armand Colin, 1994.

un État, le juste des XII^e et XIII^e siècles est au contraire constitutif d'un contexte de « dissémination du pouvoir »⁸⁰ qui n'empêche pour autant aucunement l'expression de normes juridiques, non plus qu'il n'empêche les pouvoirs en place de rendre une justice conforme à certaines prescriptions. Nous verrons au contraire que c'est précisément l'émiettement de ces structures socio-politiques qui forgea la conception du droit médiéval autour d'une tradition coutumière fort solide mais éparse qui nécessitait, pour s'uniformiser et se centraliser, la récupération politique d'une éthique chrétienne apte à se mouler dans des cadres socio-juridiques fermes.

1. Suprématie de la coutume : héritage de la proto-féodalité⁸¹ carolingienne

À la racine du juste des XII^e et XIII^e siècles en France se trouvent « l'affaiblissement [continu] du pouvoir royal et la fin des institutions publiques »⁸² constitutifs de l'évolution de la dynastie carolingienne, deux phénomènes qui vont dessiner durant plus de deux siècles, de la fin du IX^e au milieu du XII^e, un droit pluriel peinant à s'uniformiser.

Sous les Mérovingiens, la pluralité des lois domine dans le royaume en raison de la coexistence de peuples « barbares » venus d'horizons divers et de populations gallo-romaines. Il n'y a pas de système juridique unitaire. Chaque individu doit suivre les dispositions spécifiques à sa « nationalité », c'est-à-dire à son ethnie d'origine [...] ⁸³.

Bien que l'entreprise unificatrice de Charlemagne ait porté ses fruits tant sur le plan idéologique qu'institutionnel durant près d'un demi-siècle, les failles laissées par une succession impériale délicate entament, dès le lendemain des conciles de juin 829 convoqués par Louis le Pieux, l'unité juridique qui avait

80. *Ibid.*, p. 185.

81. Nous reprenons ici le concept de « proto-féodalité » établi par É. Bournazel et J.-P. Poly pour nuancer l'approche de Marc Bloch qui distinguait, dans *La Société féodale*, deux périodes féodales pour le royaume de France. Sur cette discussion et pour un historique des débats qui ont entouré la notion de « féodalité », voir BLOCH, Marc, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939 ; ainsi que BOURNAZEL, Éric et POLY, Jean-Pierre, *Les Féodalités*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, Introduction générale, p. 3 à 12.

82. POLY, Jean-Pierre et BOURNAZEL, Éric, *La Mutation féodale - X^e-XII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1980, p. 4.

83. M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 20.

pourtant contribué à l'instauration d'un véritable État⁸⁴. À partir de ce moment, le mouvement d'une décentralisation, voire d'une « dissémination »⁸⁵ du pouvoir imposant un « détournement jusqu'à la dénaturation des anciens droits régaliens »⁸⁶ est en marche : dès lors, les prérogatives anciennement attachées à l'*auctoritas* impériale passent dans les mains des *domini castri* dont certains s'octroient le titre de *princeps castri*⁸⁷, ou encore entre celles de seigneuries épiscopales ou comtales qui tentent d'assurer leur domination par une appropriation des sources juridiques⁸⁸.

Si « les rois sont incapables de produire des actes ayant une valeur législative sur l'ensemble du royaume »⁸⁹ jusqu'au XI^e siècle, la vie des sujets n'en demeure pas moins régie par des sources coutumières qui restent, jusqu'au XIII^e siècle, principalement orales et dépendantes d'usages locaux (surtout au nord d'une ligne allant de Bordeaux à Lyon⁹⁰). Cette « sorte de droit, institué par l'usage, auquel on a recours quand la loi fait défaut »⁹¹, dépasse de loin l'influence du pouvoir normatif royal, surtout dans le domaine du droit privé et ce au moins jusqu'au règne de Saint-Louis avec lequel débute « l'immixtion du pouvoir royal dans [le] droit coutumier »⁹². Dans ce contexte, « l'ensemble des droits liés à l'exercice de la puissance publique », à savoir « le ban, [...] la *districtio* (le droit de contraindre), les droits de jus-

84. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 122, 128 et 137.

85. Le terme est d'Yves Sassier *ibid.*, p. 185.

86. É. BOURNAZEL et J.-P. POLY, *op. cit.*

87. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 186.

88. Voir, à ce sujet, l'étude détaillée d'Yves Sassier *ibid.*, p. 185 à 191.

89. M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 25.

90. *Ibid.*, p. 21.

91. La traduction française est celle de Maïté Billoré, Isabelle Mathieu et Carole Avignon, dans *ibid.*, p. 20 ; la définition d'Isidore de Séville, plus complète, mérite d'être citée plus longuement dans la mesure où elle insiste sur l'importance égale qu'il faut accorder à la coutume et à la loi comme procédant toutes deux de la même logique :

Inter legem autem et mores hoc interest, quod lex scripta est, mos vero est uetustate probata consuetudo, siue lex non scripta. Nam lex a legendo uocata, quia scripta est. Mos autem longa consuetudo est, de moribus tracta tantundem. Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex; nec differt scriptura a ratione consistat, quando legem ratio commendat. Porro si ratione lex consistat, lex erit omne iam quod ratione constituerit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat. Vocata autem consuetudo, quia in communi est usu.

Isidore de SÉVILLE, *Etymologiae II*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, Section 10, « *De Lege* », p. 50 à 53.

92. M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 25 à 28.

tice criminelle, les prérogatives d'ordre militaire, les tonlieux et autres taxes sur la circulation ou la vente des biens de consommation », de même que les « redevances ou corvées d'origine exclusivement foncière » et certains droits ecclésiastiques⁹³, reviennent à des seigneuries éparses dont chacune œuvre sur son territoire et pour son propre compte.

Cet « émiettement des patrimoines et des droits »⁹⁴ qui assure aux seigneuries une reconnaissance de leur autorité locale et « [légitime] cette nouvelle forme de domination »⁹⁵, n'est évidemment pas sans conséquences sur un ordre social que l'on a souvent désigné sous le nom, certes caricatural, d'« anarchie féodale », mettant en concurrence un certain nombre de puissances en présence qui cherchent à affirmer ou à élargir leur suprématie par la maîtrise d'un pouvoir judiciaire.

2. La justice comme principal enjeu de pouvoir

Sans idéologie royale forte permettant de maintenir en place une « structure englobante »⁹⁶ qui maintienne les fonctions traditionnelles de l'État et assure un contrôle efficace de l'exercice de justice, « le châtelain cesse [...] de se sentir tenu à l'obéissance »⁹⁷. La société et les institutions judiciaires s'organisent alors autour de groupes sociaux rassemblant des individus dont les intérêts convergent et qui définissent eux-mêmes les comportements et les pratiques dominants. Dès lors que ces « solidarités » ne remettent pas en cause la paix publique et l'utilité commune, aucune autorité publique ne peut contredire l'exercice de ces groupes :

L'on comprend dès lors que, pour que des usages en vigueur au sein d'un lignage ou d'un groupe vassalique puissent faire l'objet d'une véritable formulation coutumière, il soit nécessaire qu'un lignage dominant (princier, comtal ou châtelain) ou qu'un groupe vassalique dominant serve en quelque sorte de modèle à d'autres. Le XI^e siècle n'ignorera pas de telles modélisations qui seront, ici ou là, fonction des rapports de force, des accords conclus entre

93. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 191.

94. *Ibid.*, p. 212.

95. *Ibid.*, p. 185.

96. *Ibid.*, p. 179.

97. *Ibid.*, p. 186.

groupes concernés, de la capacité d'un groupe dominant à diffuser et faire respecter durablement l'usage qui porte sa marque⁹⁸.

Loin de constituer une période de « vide juridique », le XI^e siècle reflète au contraire l'intense production législatrice de groupes sociaux aux intérêts divergents que les princes non plus que le roi n'ont le pouvoir de réguler. L'unique moyen dont disposent alors les différentes autorités en concurrence pour assurer leur influence politique réside dans une pression plus ou moins forte sur la coutume.

C'est au XI^e siècle que l'Église, par la volonté unificatrice de ses pontifs, entreprend les premières collections systématiques recensant toutes les sources du droit qui aboutissent, en 1140, à la composition du *Décret*⁹⁹ de Gratien. À la suite de cette entreprise de collection importante destinée à unifier le droit canon et donc à concurrencer de façon efficace les puissances seigneuriales dont il vient d'être question, Grégoire IX ordonne la rédaction des *Décrétales* pontificales qui deviennent le premier code officiel de l'Église, et donne alors à l'institution une image de stabilité et d'organisation¹⁰⁰ rassurante. Parallèlement à cette démarche, face à « la montée en puissance de la violence châtelaine » permise par la carence royale qui ne possède aucun remède contre les « *exactiones* [de plus en plus nombreuses] imposées au monde paysan »¹⁰¹, une assemblée d'évêques rappelle les prérogatives attachées à l'*honor* épiscopal en matière de protection de « certains biens, ou [de] certaines catégories de personnes ». Ce faisant, l'Église replace sur le terrain juridique des considérations d'ordre moral pour pouvoir s'affirmer comme une autorité garante de la « Paix de Dieu »¹⁰² et porter devant ses tribunaux ecclésiastiques des cas que la cour royale n'est pas à même de

98. *Ibid.*, p. 289.

99. Collection privée qui devient toutefois « le manuel de référence des étudiants en science canonique », le *Décret* ou « “concorde des canons discordants” de son vrai titre, synthétise en près de 4 000 articles l'héritage millénaire du droit de l'Église (canons conciliaires, décrétales, textes patristiques, liturgiques, pénitentiels, législations civiles romaine, impériale, royale et coutume). » M. BILLORE, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 30.

100. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 306.

101. *Ibid.*, p. 214.

102. Le mouvement est lancé en 975 à Saint-Germain-Laprade mais ne débutera vraiment qu'en 989, pour se propager peu à peu vers le Nord dans la première moitié du XI^e siècle. Sur ce sujet, voir *ibid.*, p. 214-5.

juger. « En l'absence d'efficacité des institutions judiciaires royales, l'Église prend l'initiative du maintien de l'ordre public », comme en attestent l'affaire de Thibaud IV de Blois ainsi que celle du brigand Thomas de Marle qui donnent lieu à des condamnations ecclésiastiques¹⁰³ que « le roi se contente uniquement de faire appliquer. »¹⁰⁴ Jusqu'à la moitié du XII^e siècle, tant que l'autorité royale, la seule dont elle puisse reconnaître la légitimité en dehors de celle du Pape, est considérée par elle défaillante, l'Église joue de son influence - qui ressort alors au domaine politique - à travers sa propre définition du droit¹⁰⁵ qu'elle légitime en la rattachant à une certaine idée de justice, ainsi que par l'extension de ses prérogatives au domaine temporel.

À la même époque, les princes les plus puissants prennent conscience de l'enjeu que représente l'exercice de la justice et entreprennent eux aussi un mouvement d'« uniformisation » de la loi « à l'échelle des principautés territoriales »¹⁰⁶ ; ce premier mouvement montrant « la nécessité de disposer de textes à jour fixant les usages locaux », sera suivi par la rédaction, toujours privée, des premiers coutumiers de France¹⁰⁷ qui connaîtra son apogée au XIII^e siècle. Sur ces coutumes recensant les usages confirmés par la pratique et l'acceptation antérieure, le roi n'a qu'un rôle « purement conservatoire »¹⁰⁸ sur lequel Philippe de Beaumanoir insiste vers la fin du XIII^e siècle, dans les *Coutumes du comté de Clermont-en-Beauvaisis* : « le roi est tenu à garder et à faire garder les coutumes » sans pouvoir « légiférer à leur rencontre. »¹⁰⁹

103. L'empiètement du spirituel sur le temporel est manifeste dans ces deux affaires :

En 1114 ou 1115, Thibaud IV de Blois révolté contre Louis VI, est condamné par les juges ecclésiastiques (le légat du pape) et non par la cour royale. Quant à Thomas de Marle, seigneur brigand d'Île-de-France qui avait commis de nombreuses exactions (pillages et meurtres commis sur les terres d'Église), il est excommunié par un concile d'évêques qui le dépouille de ses attributs laïcs : *cingulum militare* (ceinture symbolique de l'exercice d'une fonction publique) et de ses *honores* (charges et territoire).

M. BILLORE, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 57.

104. *Ibid.*, p. 57.

105. « Dès 1143, la curie romaine fait usage du *Décret* ». Cf. *ibid.*, p. 31.

106. C'est en particulier le cas du duché de Normandie dont les *Consuetudines et Justicie* furent commandées par deux des fils de Guillaume le Conquérant ; voir *ibid.*, p. 21-22.

107. « Le *Très ancien coutumier*, rédigé dans les premières années du XIII^e siècle, fait partie de ces textes précurseurs » qui « exposent l'ensemble des règles juridiques que l'auteur estime applicables à un endroit donné, qu'elles soient coutumières, empruntées au droit canon ou au droit romain ». Voir *ibid.*, p. 22-3.

108. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 302.

109. *Ibid.*, p. 302-3.

Lorsque ni le prince ni l'Église ne peut contenir les pratiques excessives que certains seigneurs ou châtelains tentent de légitimer par de « *malae consuetudines* », des mauvaises coutumes dont l'ancienneté n'est pas attestée¹¹⁰, des regroupements associatifs se mettent en place dans les milieux urbains, parmi les populations bourgeoises principalement, mais pouvant également regrouper des classes sociales plus diverses lorsque les évêques en sont à l'origine¹¹¹. En fonction du poids de ces communautés et du rapport de force qu'elles entretiennent avec leur seigneur, les communes entendent elles aussi participer au mouvement de pacification de la société par un partage consensuel de la gestion de la ville avec le pouvoir seigneurial, qui concède aux plus puissantes d'entre elles un véritable rôle juridictionnel.

Concurrence économique entre sires, rivalités pour la maîtrise d'une localité où coexistent deux ou plusieurs dominations, volonté d'attirer les populations [...] : voilà autant de motifs qui incitent nombre de seigneurs laïques ou ecclésiastiques à délivrer des chartes déterminant les libertés et les obligations de leurs sujets. Ce qui caractérise la plupart de ces statuts, c'est que, négociés ou consentis dans un certain climat de paix sociale, ils maintiennent l'autorité publique du seigneur tout en organisant parfois une représentation de la collectivité auprès de lui, voire (seconde moitié du XII^e siècle) une association de ces représentants à la gestion locale¹¹².

Ainsi, dans les villes de communes ou de consulat, qui jouissent du niveau d'autonomie le plus fort vis-à-vis du pouvoir seigneurial, l'espace de liberté accordés aux bourgeois peut aller jusqu'à « l'abandon par le prince de la "prévôté et justice" », même si « d'autres cités, très nombreuses, sont le théâtre d'un partage de compétence »¹¹³. Sous l'impulsion de ces mouvements nés d'une volonté de « limiter l'arbitraire judiciaire du seigneur ou de son prévôt », la coutume en vient à régir des aspects de la vie sociale plus nombreux

110. *Ibid.*, p. 191.

111. L'origine de ces mouvements associatifs peut être très diverse : mus par des préoccupations religieuses, certains individus se regroupent pour former des confréries ou charités ; d'autres, guidés par des évêques, forment des « associations jurées de paix » pour œuvrer en faveur de la trêve de Dieu ; pour d'autres enfin, c'est la défense d'intérêts professionnels qui les poussent à former des associations appelées *ghildes* ou *hanses*. Cf. *ibid.*, p. 293.

112. *Ibid.*, p. 294.

113. Pour les communes jouissant « de simples franchises » ou de « prévôté », il est plus fréquent d'observer « l'organisation d'une représentation des intérêts de la communauté auprès du seigneur. » *ibid.*, p. 296-8.

et plus larges, qui énoncent alors des normes sociales pour une part de la population plus grande .

Loin de faciliter les rapports entre les différentes classes qui composent la société, l'existence simultanée de tous ces droits fait de la justice des XI^e au XIII^e siècles

un rapport de forces entre groupes qu'aucun tribunal ne peut apaiser sans recourir à des solutions qui ménagent les intérêts du groupe perdant, ou qui, faute de définir où est le bon droit, font intervenir, non à proprement parler la sanction du juge, mais celle de la divinité - par le recours au duel judiciaire - que le juge reconnaît et fait sienne. Le « flou » de la règle juridique est bien aussi, pour une large part, la conséquence d'une structure judiciaire incapable de dominer, en exerçant une véritable coercition, les tensions entre les groupes sociaux¹¹⁴.

Profitant d'une reconnaissance d'autorité publique que quelques principautés sont parvenues à instaurer sur des bases féodales dans leurs terres, la dynastie capétienne entreprend dès le milieu du XII^e siècle, par la réappropriation des prérogatives royales telles qu'elles avaient été définies sous Charlemagne, un mouvement d'unité qui trouve son aboutissement dans l'établissement d'une société véritablement féodale. Pour se faire accepter des plus grands, l'entreprise s'ancre sur des structures politiques et sociales déjà existantes qui trouvent un intérêt certain à se faire légitimer par l'autorité royale :

L'affirmation de la « suzeraineté » royale [...] s'inscrit dans le droit fil de cette tradition institutionnelle [...] qui subordonnait [la] légitimité [des princes] à la nécessité d'une reconnaissance, même purement formelle, de leur domination par l'autorité royale¹¹⁵.

Tout l'enjeu pour la figure royale capétienne est donc « de traduire en actes [la] suprématie théorique » qui puisse permettre au roi de ne plus être « un seigneur parmi d'autres [et] dont la politique se réduit le plus souvent aux dimensions de ses domaines »¹¹⁶, ainsi que de rattacher à sa fonction le prestige lié à l'exercice d'une justice renvoyant à l'image de David et Salomon. Du contexte historique que nous venons de dégager, mêlé au contexte idéologique prenant sa source dans la pensée théologique chrétienne, naît, dans le courant

114. *Ibid.*, p. 290-1.

115. *Ibid.*, p. 263.

116. É. BOURNAZEL et J.-P. POLY, *op. cit.*, p. 391.

des XII^e et XIII^e siècles, une conception du juste et du droit indissociable de la figure royale.

B. Contexte idéologique : prédominance de la pensée théologique chrétienne

Sur la période qui nous intéresse, les concepts philosophiques nourrissant la pensée juridique médiévale en France ne peuvent être dissociés des contributions théologiques que la scolastique chrétienne apporte par sa volonté de concilier la pensée antique avec celle des Pères de l'Église. En défendant l'idée d'une justice unique fondée sur un droit naturel d'origine divine, seul capable d'instaurer sur terre une paix et un ordre nécessaires à la nature de l'homme, cette pensée influencera les débats doctrinaux du XII^e siècle¹¹⁷ qui, à leur tour, permettront au pouvoir en place de redessiner les contours sémantiques du juste des XII^e et XIII^e siècles qui nous intéresseront pour la suite de notre étude, et qui redonneront à la figure royale une fonction sociale de premier ordre.

1. Une source divine à la source du droit naturel

Sur le plan théorique, théologiens et spécialistes du droit au Moyen Âge nourrissent leur pensée au source du droit naturel : sans le doute méthodique de Descartes, le positivisme est bien entendu loin de pouvoir affleurer les esprits. La « nature » se trouvant à la source du droit médiéval diffère toutefois grandement de celle que la vision hellénique a défendu, notamment dans les écrits de Platon et d'Aristote, en ce qu'elle ne renvoie absolument pas à la nature cosmique qui nous entoure, mais plutôt à la nature profonde que Dieu a voulu pour chaque chose.

117. Nous renvoyons en ces termes aux débats qui ont animé les milieux de la renaissance juridique du XII^e siècle, dont nous traiterons le moment venu en nous appuyant sur l'article de BOULET-SAUTEL, Marguerite, « Équité, justice et droit chez les glossateurs du XII^e siècle », dans *Recueil des Mémoires et travaux publiés par la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit*, t. 2, Montpellier, Faculté de droit et des sciences économiques de Montpellier, 1951, pp. 1 à 11.

Les Grecs prétendaient découvrir le droit, ce qui veut dire le juste, la source du juste dans la nature, cette déesse impersonnelle à quoi l'on devrait l'harmonie de l'univers social. Mais la nature est une idole [...]. [Les Pères de l'Église chrétienne] n'estimaient pas que le juste puisse être trouvé naturellement, par l'observation de la nature, mais seulement *surnaturellement*, par l'intervention de la Grâce¹¹⁸.

Dans le cadre de cette vision éminemment optimiste, la nature divine patristique repose donc sur une « *nature originnaire* encore intacte et harmonieuse, [correspondant] au premier plan du créateur, à l'organisation valable au sein du Paradis terrestre ; non pas à la nature présente »¹¹⁹. De là à dire que cet ordre originnaire souhaité par Dieu est le but vers lequel les hommes doivent tendre durant leur vie terrestre, il n'y a qu'un pas que les milieux intellectuels théologiques franchissent pour définir ce qui constitue le Droit :

Face à une société en pleine transformation, les milieux intellectuels ont un réflexe conservateur [...] lié à la certitude que l'Écriture Sainte, les écrits des Pères de l'Église, les Canons conciliaires et les lois séculières conformes aux préceptes divins forment un ordre juridique intangible dont le respect garantit la justice et la paix¹²⁰.

Ainsi le droit et la morale se trouvent-ils indissociablement liés dans la pensée doctrinale médiévale puisque aucun droit ne peut exister en dehors de toute justice, qui ne peut elle-même être inspirée que par la foi en Dieu¹²¹.

118. Saint Augustin esquisse un parallèle dans sa *Cité de Dieu* entre ce que les Platoniciens nomment la « physique » et ce qu'il appelle la « philosophie naturelle », qui pose Dieu « comme la cause de l'exister » :

Ainsi, « ce qui est connu de Dieu, il le leur a lui-même dévoilé, dès lors qu'à travers ses œuvres se sont manifestés à eux ses attributs invisibles, son éternelle puissance et sa divinité », lui par qui toutes choses ont été créées, visibles et temporelles y compris.

Dans ses *Étymologies*, Isidore de Séville ne dira pas autre chose : « Dieu est appelé créateur, parce que la totalité du monde avec ce qu'il contient a été créée par lui. Il n'est rien qui n'ait tiré son origine de Dieu ». Voir Isidore de SÉVILLE, *Etymologiae VII*, éd. Jean-Yves GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, 2012, Section 1, « *De Deo* », p. 18. Sur ces aspects, voir également M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 38-9 ; saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éd. Lucien JERPHAGNON, t. 2, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2000, Livre VIII, 4, p. 301 et 6, 305 et Romains 1, 19-20 .

119. M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 39.

120. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 291.

121. Si saint Augustin rejette la définition que Scipion donne de la République romaine dans *La république* de Cicéron, c'est parce qu'elle suppose qu'il puisse exister une justice sans la foi en Dieu, opinion inconcevable pour l'évêque d'Hippone ainsi que pour tous ses successeurs :

Influencée par la vision testamentaire du juste, la conception patristique de la justice rejoint le principe qu’Aristote a nommé « justice distributive »¹²² pour devenir la vertu « dont le rôle est d’attribuer à chacun son dû »¹²³. Pour les dirigeants, l’exercice de la justice repose donc sur un mécanisme de rétribution renvoyant lui-même au principe d’égalité : « le même pour le même, le bien pour le bien, le mal pour le mal, ou, en tant que principe du talion : “Œil pour œil, dent pour dent” »¹²⁴. À l’échelle du législateur, Isidore de Séville place la justice dans le fait de viser le bien commun des citoyens :

Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conueniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi ciuium utilitate conscripta¹²⁵.

Pour saint Augustin, le bien commun ne peut être autre que la « paix éternelle » et le Salut dans la Cité de Dieu, eux-mêmes accessibles aux fidèles sur la terre par la maîtrise des vertus théologiques primordiales que sont la foi, l’espérance et la charité, ainsi que celle des vertus cardinales chrétiennes, à savoir justice, prudence, force et tempérance. Ce n’est que sur ce chemin exigeant d’une rectitude individuelle morale se détournant des péchés que les hommes peuvent espérer connaître et appliquer le juste :

Où il n’y a pas de justice, il ne peut y avoir de droit. Ce qui se fait selon le droit se fait en effet justement, et ce qui se fait injustement ne peut se faire selon le droit. [...] Si donc la république est chose du peuple, s’il n’y a pas d’organisation autour du consentement à un droit et s’il n’y a pas de droit là où il n’est nulle justice, il s’ensuit sans doute aucun qu’il n’y a pas de république où il n’y a pas de justice. Et la justice est cette vertu qui distribue à chacun sa part propre. Quelle est donc cette justice qui retire l’homme au Dieu véritable et le soumet aux démons impurs ? Est-ce là distribuer à chacun sa part ?

Citation de saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, op. cit.*, XIX, 21, p. 880. Repris au XII^e siècle par les deux branches du droit savant, les textes de saint Augustin trouvent un écho considérable dans les mentalités médiévales, en attestent certaines gloses que nous exploiterons plus loin, de même que nos chansons de geste elles-mêmes.

122. Après avoir distingué la justice générale de la justice particulière (traduit ici par le concept de « justice partielle »), Aristote en vient à définir le concept de justice distributive :

Mais je reviens à la justice partielle, et au juste qui, sous ce point de vue, se rattache à elle. J’y distingue d’abord une première espèce : c’est la justice distributive des honneurs, de la fortune et de tous les autres avantages qui peuvent être partagés entre tous les membres de la cité.

ARISTOTE, *op. cit.*, p. 199.

123. Voir saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, op. cit.*, Livre XIX, 4, p. 854.

124. H. KELSEN, *Théorie générale des normes, op. cit.*, p. 177.

125. I. de SÉVILLE, *Etymologiae II, op. cit.*, p. 53.

Quant à la paix qui nous est propre, elle est ici avec Dieu par la foi, et dans l'éternité elle sera avec lui par la vision. Mais ici-bas la paix, que ce soit la paix commune ou la paix qui nous est propre, est plutôt soulagement à la misère que joie de béatitude. Notre justice également, bien que véritable, car se proposant pour fin le bien véritable auquel elle se rapporte, consiste plutôt, en cette vie, dans la rémission des péchés que dans la perfection des vertus ¹²⁶.

Telle un guide spirituel permettant aux croyants de se diriger vers le Salut éternel, la pensée de saint Augustin ne s'embarrasse pas de la question des sanctions judiciaires applicables sur terre : puisque seul importe dans cette éthique ce que les âmes pensent et choisissent d'accomplir ¹²⁷, et puisque Dieu seul a la capacité de connaître le fond des âmes humaines, le jugement des hommes s'avère nul et non avvenu ¹²⁸. Parce que cette justice augustiniennne entend régir le domaine spirituel et moral, elle nécessite une prise de position explicite vis-à-vis des pouvoirs temporels qui tenteraient de faire appliquer leurs lois indépendamment de Dieu, c'est-à-dire en dehors de tout droit et de toute justice. Sur cette question, la posture de saint Augustin est tout à fait surprenante car originale ¹²⁹ puisqu'elle préconise le respect des règles injustes, arguant que ces règles ont au moins le mérite d'empêcher l'établissement d'une société anarchique. Ayant par ailleurs une vision de l'histoire très marquée par l'idée de Providence, l'évêque d'Hippone ne peut que reconnaître

126. saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, op. cit.*, Livre XIX, 27, p. 890.

127. On rejoint ici implicitement la distinction qu'Aristote établissait entre le fait d'être juste et celui de se conduire de façon juste; ce qui intéresse la morale chrétienne est évidemment l'intention présidant à l'acte et non l'acte lui-même. Cf. la note XX de notre introduction ainsi que M. VILLEY, *La Formation de la pensée juridique moderne, op. cit.*, p. 84.

128. À cet égard, saint Augustin préconise aux juges de s'abstenir de tout jugement et de s'en remettre complètement à Dieu :

Car jugent des hommes qui ne peuvent voir la conscience de ceux qu'ils jugent. Aussi sont-ils contraints de torturer des témoins innocents pour connaître la vérité dans des affaires qui leur sont totalement étrangères. [...] Et, de la sorte, l'ignorance du juge, c'est la plupart du temps le malheur de l'innocent. [...] Le juge sage ne fait d'ailleurs pas tout cela par volonté de nuire mais sous la contrainte de l'ignorance et, parce que la société l'y oblige, sous celle de la nécessité de juger. [...] Comme il est plus sage, plus digne de l'homme de reconnaître son malheur, dans cette contrainte, de la haïr en soi, et de crier vers Dieu : « Délivre-moi de mes contraintes! »

saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, op. cit.*, Livre XIX, 6, p. 859-60 et Psaumes 35, 17 .

129. « Voici, dans l'histoire de la philosophie juridique, une grande nouveauté - saint Augustin va professer l'autorité des lois injustes » ; M. VILLEY, *La Formation de la pensée juridique moderne, op. cit.*, p. 117.

à l'institution illégitime païenne « une sorte de mandat de la Providence » duquel elle tirerait son autorité ; en ce sens, « obéir aux lois de César [comme l'a fait le Christ], le chrétien sait que c'est aussi se courber devant la loi éternelle »¹³⁰. Sans proposer pour cette question comme pour bien d'autres de solutions concrètes à destination des législateurs, la pensée de saint Augustin a néanmoins considérablement influencé les juristes et théologiens qui l'ont suivie, notamment lorsqu'il s'est agi pour eux de prodiguer aux princes leurs conseils de bon gouvernement ne pouvant se limiter à une stricte observance des systèmes normatifs en place.

De façon plus générale, la vision jusnaturaliste des Pères de l'Église a donc considérablement influencé les penseurs chrétiens sur le plan philosophique ; dégagée de toute préoccupation juridique pragmatique facilement réutilisable par les juristes, elle n'en a pas moins constitué la base théorique depuis laquelle les XII^e et XIII^e siècles sont partis pour rétablir une image de souverain moralement exemplaire, dont l'aura allait se mettre à la mesure de la responsabilité eschatologique et sociale qu'il consentait de plus en plus à assumer.

2. Droit divin et pouvoir

De cette conception naturaliste du droit découle effectivement une représentation du souverain qu'il convient de préciser afin de voir comment son exploitation par le pouvoir royal a engagé une nouvelle conception du juste et de la justice au tournant du XII^e siècle.

a) Missions théoriques du pouvoir royal

À la suite de saint Augustin, certains théologiens et Pères de l'Église cherchent à définir de façon plus précise les missions qu'ils considèrent relever du ministère royal. Aux alentours des VI^e-VII^e siècles, Isidore de Séville détermine une hiérarchie sociale qui attribuerait à chaque homme une place et un statut que Dieu aurait souhaités pour lui.

Au sommet de cette hiérarchie terrestre se trouve le roi, qui joue un très grand rôle dans le fonctionnement même de l'Église puisqu'il est chargé non

130. *Ibid.*, p. 119-120.

seulement de la protéger mais aussi de faire régner la discipline ecclésiastique et la morale chrétienne¹³¹.

Responsable envers Dieu de cette mission, le roi ne se situe toutefois pas au-dessus de l'autorité sacrée de l'Église puisque c'est aux conseils ainsi qu'aux directives avisées des ecclésiastiques qu'il doit obéir : dans la droite ligne de la doctrine gélasienne, Isidore de Séville subordonne le pouvoir temporel aux pontifes¹³² qui devront en dernier ressort rendre compte des comportements du roi le jour du Jugement dernier¹³³. Tel le « rhinocéros qui, autrefois orgueilleux et dur lorsqu'il était athée se voit maintenant soumis, maintenu par les rênes de la foi » dans le but de défendre la paix sur terre¹³⁴, le roi se fait ici le bras armé de l'Église.

Deux siècles plus tard, l'image de la fonction royale chez les penseurs chrétiens évolue pour doter le souverain de qualités morales sur lesquelles l'intérêt se portait peu auparavant, donnant ainsi à sa fonction une dimension éthique plus grande. Ainsi, Alcuin, Smaragde et Hincmar de Reims défendent l'idée selon laquelle c'est par sa rectitude morale et par ses vertus que le souverain peut influencer les mœurs de son temps, accomplir la justice, protéger son peuple et être soutenu par Dieu dans sa démarche¹³⁵. À cette époque comme au tournant du XI^e et du XII^e siècles, les théologiens perçoivent l'importance que revêtent l'image et le prestige du souverain dans l'exercice du

131. FLORI, Jean, *L'idéologie du glaive*, Paris, Droz, 1984, p. 35.

132. Trois siècles plus tard, le pape Grégoire IV justifiera dans une lettre aux évêques adulant Charlemagne son intervention dans la sphère spirituelle par la même argumentation qui consiste à défendre l'idée d'une « supériorité des choses célestes sur les choses terrestres » ; voir l'annexe E pour un extrait de cette lettre ainsi que H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 179-187.

133. La pensée d'Isidore de Séville est sur ce point d'une grande clarté

Les princes du monde doivent comprendre qu'ils doivent rendre compte à Dieu de l'Église, dont la protection leur a été confiée par le Christ. En effet, que la paix et la discipline de l'Église soient renforcées par des princes fidèles, ou qu'elles soient détruites, celui qui a confié son Église à leur pouvoir leur demandera des comptes.

Son engagement captivera au IX^e siècle l'esprit de Jonas d'Orléans dont le *Métier de roi* sera très influencé par Isidore de Séville ; voir Isidore de SÉVILLE, *Sententiae*, Paris, Brepols, 1998, chapitre III, 51, 4-6.

134. L'image du rhinocéros domestiqué par l'Église est une métaphore utilisée par Grégoire le Grand et reprise par Isidore de Séville. Cf. J. FLORI, *L'idéologie du glaive*, *op. cit.*, p. 35.

135. Sur ces éléments, voir les commentaires de Jean Flori *in ibid.*, p. 74-6.

pouvoir ; en accordant à ses missions un caractère davantage moral, ils lient ainsi la fonction royale à une éthique hautement exigeante qui permet de faire de cette charge une responsabilité sacrée que les sujets, autant que les rois eux-mêmes, doivent respecter par-dessus tout ¹³⁶.

Au IX^e siècle, la dimension sacrée du ministère royal en tant que pouvoir institué et voulu par Dieu devient encore plus explicite dans les propos de Jonas d'Orléans qui fait cette fois du souverain la tête du royaume à laquelle il convient de se soumettre totalement :

Le ministère royal est tout spécialement de gouverner et de diriger le peuple de Dieu avec équité et justice, et de s'appliquer à lui procurer la paix et la concorde. En effet, le roi doit en premier lieu être le défenseur des Églises et des serviteurs de Dieu, des veuves, des orphelins et de tous les autres pauvres, et aussi de tous les indigents ¹³⁷.

* * *

Il est établi que le pouvoir royal doit légiférer conformément à l'ordre de l'équité et, pour cette raison, il convient que tous les sujets obéissent fidèlement, utilement et docilement à ce pouvoir, car « celui qui s'oppose au pouvoir institué par Dieu se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu », selon l'enseignement de l'Apôtre. [...] C'est pourquoi il faut que chaque fidèle apporte un concours suffisant à ce si grand pouvoir pour le salut de celui-ci et pour le service du royaume, selon la volonté de Dieu, comme un membre vis-à-vis de la tête [...] ¹³⁸.

Peu à peu, « ces principes - vertus chrétiennes et intelligence pratique - [devront] s'appliquer à tous les détenteurs du droit de ban » ¹³⁹ même si c'est en priorité au roi qu'il appartient de rendre justice ¹⁴⁰.

De ces rapprochements conceptuels effectués entre les pouvoirs temporel et spirituel découlent, aux XII^e et XIII^e siècles et dans les cercles théologiens,

136. Jean Flori rappelle qu'au IX^e siècle, « Hincmar constate avec tristesse que les rois semblent ne plus tenir leur fonction pour sacrée : les "Grands" s'arrogent de plus en plus de pouvoirs et les faibles en pâtissent ». Voir *ibid.*, p. 78.

137. J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, IV, p. 199.

138. *Ibid.*, VIII, p. 221-5.

139. M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 56.

140. « Dans son *Tractatus de regia potestate*, Hugues de Fleury, au début du XII^e siècle, souligne [...] qu'il appartient, en théorie, au roi en personne d'entendre les causes judiciaires dans tout son royaume et "en vertu du privilège de son autorité, de les corriger et de les pacifier" ». Cf. *ibid.*, p. 56.

deux attitudes antagonistes que la réforme grégorienne, par sa ré-exploitation de l'image des deux glaives, a largement contribué à faire naître. Pour les canonistes, qui suivent la logique que Grégoire VII a développée dans ses *Dictatus Papae*¹⁴¹ à l'occasion de la « querelle des investitures » qui l'opposa à l'empereur Henri IV, le pouvoir royal doit rester subordonné à l'Église :

il est le bras droit de l'Église [et] les traités des fonctions royales précisent ses devoirs *religieux*. L'Église a le droit de le déposer, ainsi qu'en usa Grégoire VII aux dépens de l'empereur Henri IV, à grand renfort d'arguments tirés de la Bible¹⁴².

Si Jean de Salisbury peut ainsi décrire dans cette droite ligne « la *res publica* comme un *corpus* dont le monarque est sans doute la tête », il conserve toutefois à l'Église son rôle d'« âme et [d']élément vivifiant »¹⁴³ de ce corps. La subordination du pouvoir royal au pontife reste essentielle et débouche sur l'idée d'une théocratie pontificale¹⁴⁴.

Pour d'autres théoriciens tels Hugues de Fleury et Suger, l'institution royale constitue au contraire le plus grand bien sur lequel l'unité chrétienne puisse reposer. Pour affermir cet édifice branlant depuis plus de deux siècles, leur discours s'appuie sur deux notions sur lesquelles reposent « tous les acquis idéologiques des siècles antérieurs »¹⁴⁵ et dont l'influence va nourrir de façon profonde nos chansons de geste. Celle de *regnum* tout d'abord, qui, comme celle plus symbolique de *corpus*, « porte en [elle] l'idée d'unité »¹⁴⁶ qui permettrait à la société française de s'unifier autour d'un projet commun. Celle de « couronne » ensuite,

entité abstraite, distincte de la personne physique du monarque, sorte de principe supérieur symbolisant la permanence de la fonction royale, cercle idéal dont la substance serait faite de toutes les églises et de toutes les sei-

141. Logique qui se fonde sur les Écritures saintes et sur la tradition patristique pour justifier l'idée d'une hiérarchisation des sanctions que les pouvoirs temporel et spirituels peuvent infliger.

142. M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, op. cit., p. 42.

143. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, op. cit., p. 273.

144. Sur les « deux "théocraties" concurrentes » (l'idéologie théocratique pontificale et l'idéologie théocratique impériale) qui voient le jour dans le contexte de la querelle des investitures, voir O. Guillot, A. Rigaudière et Y. Sassier, *ibid.*, p. 225-7.

145. *Ibid.*, p. 273.

146. *Ibid.*, p. 272.

gneuries du royaume. [...] À ce titre [ce concept] apparaît bien comme le symbole d'un tout autonome dont le roi est désormais le centre¹⁴⁷.

Pour ces penseurs, la puissance royale retire donc sa légitimité de la mission d'utilité publique qui lui donne une haute responsabilité envers le royaume. La soumission du roi à l'Église n'est alors plus essentielle puisque c'est par le souverain que le rôle eschatologique du christianisme peut enfin être rempli¹⁴⁸. Saint Thomas ira plus loin dans cette séparation des deux pouvoirs en réintroduisant dans le droit chrétien la vision aristotélicienne du droit positif ; après lui, Guillaume d'Occam au XIV^e siècle, Vitoria au XVI^e ou encore les philosophes de l'École du droit naturel au XVII^e siècle consacreront la séparation des domaines juridiques et moraux. Selon eux,

Autre est le juste surnaturel (morale religieuse), autre le droit de l'ordre temporel. C'est le moment où droit et juste ont cessé d'être synonymes¹⁴⁹.

Sous le contrôle de la Raison, ils s'émanciperont ainsi d'une morale chrétienne qui, pour la période qui nous occupe, a toutefois constitué le point d'appui d'un pouvoir royal renaissant de ses cendres.

Renouant avec l'image mythique d'un Charlemagne empereur et digne successeur de David¹⁵⁰, le pouvoir royal de cette société féodale naissante a su, nous allons le voir, tirer partie de l'idéologie théocratique pontificale que le contexte politico-historique, particulièrement propice à la dissémination du pouvoir ainsi qu'à la fragmentation de la souveraineté, avait rendu nécessaire,

147. *Ibid.*, p. 273.

148. RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, « Du juge-prêtre au roi-idole. Droit divin et constitution de l'État dans la pensée juridique française à l'aube des temps modernes. », dans *Le Droit entre laïcisation et néo-sacralisation*, sous la dir. de Jean-Louis THIREAU, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 143–186, Paradoxe relevé et étudié par.

149. M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 46.

150. La comparaison de Charlemagne avec David par Alcuin est en réalité une reprise du thème puisque, à la suite de l'édit de 614 par lequel le roi s'arroge le droit d'intervenir dans la procédure d'accession à l'épiscopat, Clothaire II est explicitement comparé à David dans les actes du Concile de Clichy en 627 :

nous nous réjouissons dans le Seigneur de ce que les choses qui vous sont annoncées par les voix divines, non seulement vous les proférez par des préceptes, mais, même, vous prévenez par là les choses que nous devons dire, et comme ce grand David, gouvernant de par une grâce prévoyante l'empire du royaume, vous accomplissez un ministère prophétique.

O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 85 à 93.

pour s'assurer une autorité et un prestige largement fondés sur une conception éthique et féodale de la justice et du droit.

b) Récupération politique et temporelle de l'idéologie théocratique pontificale

Dès la première phase historique de la « Paix de Dieu » au tournant des IX^e et X^e siècles, certains ecclésiastiques ont pris position en faveur d'un pouvoir temporel perçu comme l'unique garant de la paix sociale¹⁵¹ ; de fait, le roi n'a en réalité pas les moyens de sortir du rôle d'agent de répression de l'Église dans lequel certains ecclésiastes tels Bernard de Clairvaux le cantonnent à la toute fin du XI^e siècle :

La royauté du XI^e siècle - et, à bien des égards encore, celle de Louis VI le Gros - ne s'est pas départie de cette démarche imposée par l'évolution politique : souvent le roi suscite la juridiction de l'Église, intervenant ensuite pour assurer l'exécution de la sentence ecclésiastique, rarement le voit-on exercer une puissance juridictionnelle propre¹⁵².

Dès lors que l'image mythique d'un monarque pacificateur, investi par Dieu et « instrument armé de la justice divine »¹⁵³ accorde à la fonction royale, dans l'esprit même d'une importante frange de l'Église, une dignité particulière qui ne doit son existence ni à la possession d'une terre de laquelle découle son droit de ban ni à une décision pontificale, le roi devient apte à réaffirmer lui-même la légitimité première de sa justice sur celle de toute autre autorité. Avec l'ordonnance de 1155¹⁵⁴ et le concile de 1157, la « Paix de Dieu » se confond avec celle du prince et le roi devient le garant judiciaire privilégié de la paix sociale ; en lui reconnaissant cette mission d'ordre public, l'Église reconnaît le roi comme une autorité judiciaire légitime qui doit, la première, être sollicitée lors d'atteintes à la tranquillité du royaume. « Dépositaire de la *res publica*, à la fois dispensateur et respectueux de la norme »¹⁵⁵, le

151. Peu après l'assemblée royale se tenant à Compiègne en 1023, l'évêque Gérard de Cambrai « repousse “la fausse paix des évêques de Francie”, considérant que la mission de paix est du domaine réservé de la royauté. » *ibid.*, p. 216.

152. *Ibid.*, p. 273-4.

153. *Ibid.*, p. 262.

154. Pour un extrait de ce document historique essentiel, se reporter à l'annexe C de notre étude.

155. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 291.

roi justicier, rassemblant toute la société féodale française dans un projet social commun, forge une conception du juste relevant autant du domaine de l'éthique religieuse que du projet juridico-politique unificateur.

* * *

On le voit, le contexte idéologique dans lequel nos textes ont vu le jour se distingue considérablement du contexte laïc sur lequel la pensée philosophique et juridique moderne s'appuie pour définir le juste. Déterminée par une perspective unificatrice se fondant d'abord sur un socle de croyances spirituelles et de références morales se voulant universelles, cette conception n'a pu se développer que par réaction à un climat historique, politique et social fort instable qui rendait nécessaire l'alliance d'un pouvoir juridique ferme et d'une éthique de source divine.

Or, en dépit des bases morales et théologiques sur lesquelles elle repose, cette idéologie n'a pu se concrétiser aux XII^e et XIII^e par l'intermédiaire des institutions ecclésiastiques qui semblent alors trop étrangères, peut-être trop organisées et cohérentes en elles-mêmes pour pouvoir se propager dans les autres sphères de la société. Plus conscient des réalités de ce que furent les structures politiques et sociales qui caractérisaient alors de façon profonde le « royaume » de France, le pouvoir royal capétien a su tirer partie des hiérarchies féodales qui s'étaient constituées au fil du temps pour former la clé de voûte idéologique et politique qui manquait à la société médiévale depuis les conflits internes à la dynastie carolingienne.

III. Conclusions du chapitre

Au terme de cette première interrogation relevant de considérations sémantiques, nous avons pu constater l'étroite relation qui ne cesse de relier l'éthique au droit. Si, de nos jours, la distinction entre ces deux domaines reste une frontière claire que les différentes sources du droit positif dessinent avec précision afin de conserver au socle normatif qui régit notre société une universalité que notre Droit trouve parfois dans le droit naturel - avec lequel

il renoue depuis peu -, nos juristes et philosophes du droit ne se privent cependant pas de rétablir des connexions qui apparaissent aujourd'hui vitales à la pratique judiciaire, entre le droit positif et des principes moraux censés garantir un exercice plus juste de la justice.

Le Moyen Âge central donne, quant à lui, une image fort différente de l'opposition juste/injuste. Issu d'un contexte historique et politique qui a contribué au morcellement du droit et a fait de l'exercice de la justice un enjeu majeur pour l'obtention du pouvoir ; né d'un contexte idéologique cherchant à atténuer cette dislocation de la société et de sa justice par le recours au droit naturel d'ordre divin, le juste médiéval tend à s'appréhender sous les formes d'une éthique apte à s'appliquer à la société par l'intermédiaire d'une autorité royale forte et soumise à la volonté de Dieu, et qui se veut capable, par l'énonciation de règles juridico-sociales respectueuses de l'équité, cette vertu directement inspirée par Dieu, d'apporter aux hommes les conditions d'ordre et de paix favorables à leur Salut dans l'au-delà. Selon cette logique, toute règle de droit (c'est-à-dire assumée par une loi ou par la coutume) non conforme à cette morale ne serait pas juste et ne devrait, de ce fait, être considérée comme du droit. Cette conception aux apparences unificatrices et universalisantes du juste fournira toutefois un terrain propice à d'âpres querelles d'enjeux de pouvoir entre le spirituel et le temporel. En faveur du roi, l'évolution des structures politiques menant à la construction d'une véritable société féodale va clairement jouer. Parvenant à se hisser au sommet des hiérarchies sociales - mises en place par des autorités à l'origine concurrentes du pouvoir royal - en s'appuyant sur une idéologie théocratique qui trouve un écho de plus en plus large à l'époque, le souverain redevient le centre autour duquel le juste se définit comme une vertu générale et particulière qui permet à la société de vivre en équilibre et dans la paix voulue par Dieu.

Dans nos textes, nous verrons qu'aucune opposition n'est évidemment faite entre le droit positif et le droit naturel : ces deux ensembles constituent un seul et même système normatif compact qui intègre en son sein aussi bien les règles émanant d'une éthique d'inspiration religieuse que celle issues du

droit féodal¹⁵⁶. Elles forment ainsi ce que nous pourrions appeler le « droit positif épique » et définissent la conception du juste et de l'injuste des chansons. Ce « droit positif épique » semble pourtant bel et bien composé de deux pôles normatifs qu'il est possible de distinguer par leurs sources respectives : le premier est inspiré d'une morale chrétienne qui se veut l'interprète de la volonté de Dieu et des lois divines ; le second est plus multiple car inspiré d'autorités humaines diverses et rarement identifiables.

Nous présenterons donc successivement ces deux systèmes normatifs qui cohabitent et parfois s'opposent dans le cycle de Guillaume en commençant par l'analyse du pôle humain que l'on pourrait définir comme une représentation artistique, donc idéalisée, du droit médiéval positif tel que le définit Jacques Chiffolleau dans son article sur les « Droit(s) » de l'occident médiéval¹⁵⁷.

156. Les travaux de Gérard Giordanengo sur le droit féodal en Provence et dans le Dauphiné du XII^e au XIV^e siècle ont contribué à montrer qu'il n'existe en réalité pas un mais une pluralité de droits féodaux pouvant manifester des différences considérables selon les lieux où ils ont cours à cette époque. Lorsque nous emploierons l'expression « droit féodal » dans notre étude, ce sera par conséquent pour désigner l'ensemble des pratiques juridiques et judiciaires réglementant, au Moyen Âge central, les relations féodo-vassaliques ainsi que tous les actes de la vie quotidienne dépendant de ce type de relations. Fr.-L. Ganshof parle, quant à lui, de « juridiction féodale » ; voir GIORDANENGO, Gérard, *Le droit féodal dans les pays : l'exemple de la Provence et du Dauphiné, XII^e-début du XIV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1988 ; GANSHOF, François-Louis, *Qu'est-ce que la féodalité ?*, Paris, Hachette, 1982, p. 245.

157. Dans son article, Jacques Chiffolleau regroupe en effet sous l'appellation de « droit médiéval » la totalité des manifestations juridiques et judiciaires ayant cours au Moyen Âge :

Au X^e siècle, l'écrit est « un îlot perdu dans un océan d'oralité » (J.-P. Poly et É. Bournazel) et le droit, le système normatif de cette époque, qui lui aussi repose essentiellement sur l'oral, est désormais organisé autour d'autres références ou d'autres valeurs qui s'imposent progressivement au milieu des transformations économiques et sociales : la part religieuse ou magique du pouvoir royal et la force des coutumes observées chez les prédécesseurs, les liens du sang et ceux de l'amitié, le code de l'honneur et la nécessité d'obtenir réparation, la saisine et le don, les degrés infinis de la possession et le renouvellement permanent des accords ou des guerres. Avec une référence héritée elle aussi de la romanité tardive, celle du christianisme latin porteur de normes nouvelles.

Pour les siècles qui suivent, il constate en outre la prédominance que détient la coutume sur les autres formes de droit durant le Moyen Âge central, et la réapparition de la loi au XIII^e siècle par une influence grandissante de l'Église ; voir J. CHIFFOLEAU, *op. cit.*, p. 295 puis 298-9.

Première partie

Éléments d'un système normatif terrestre

Centrée sur les normes qui dictent aux personnages leurs actions et composent un ensemble de règles définissant le juste par conformité à la règle de source humaine, cette partie est l'occasion de rappeler que même s'ils sont presque tous imprégnés de morale chrétienne, les personnages français n'en demeurent pas moins des laïques qui, en ce qu'ils n'appartiennent pas à l'institution ecclésiastique, peuvent à diverses occasions se placer en opposition avec les valeurs défendues par l'Église, voire même avec celles de la Bible. Ne faisant pas partie du personnel religieux, ces personnages laïcs et chrétiens doivent en effet adhérer de façon plus ou moins consciente et volontaire à des valeurs séculières desquelles découle un certain nombre de règles de conduite venant à revêtir un statut de norme sociale dont ils perçoivent clairement la force contraignante. Rendues obligatoires par leur caractère ancestral ou par l'autorité de la source qui les a fait naître, ces règles définissent en parallèle d'une justice spirituelle dont nous traiterons dans un second temps des obligations et des devoirs sociaux que l'Église ne reconnaît pas et dont certaines conséquences vont parfois même à l'encontre des principes moraux validés et défendus par le clergé.

Cette justice profane ayant, nous allons le voir, des fondements beaucoup plus divers et plus difficilement identifiables que ceux de la justice spirituelle¹⁵⁸ dont il sera question dans la partie suivante, nous débuterons son étude par un chapitre analysant les trois structures sociales instaurant des systèmes normatifs qui contraignent les comportements¹⁵⁹ des individus et définissent cette première vision du juste ; une fois exprimées les bases conceptuelles sur lesquelles repose cette justice à travers l'étude des discours de nos personnages épiques, nous évoquerons dans un deuxième chapitre les différents rôles que ce système normatif attribue à nos protagonistes dans le but de défendre cette vision particulière du juste au sein d'une société sujette

158. Même si l'on verra que la justice spirituelle ne se définit pas plus que cette justice terrestre par rapport à des normes qui seraient contenues dans un code clairement identifiable comme le sera ensuite le droit canon, on dispose toutefois des Saintes Écritures ainsi que de la Patrologie pour accéder à l'idéologie de laquelle découle toute une série de normes sociales que respectent nos personnages.

159. La mise en évidence de ces systèmes normatifs ne peut se faire qu'à partir de l'observation des comportements des personnages dont il est possible de déduire les cadres formels qui contraignent les hommes dans leurs actions quotidiennes.

aux déséquilibres.

Au cours de ces deux chapitres, nous exposerons de manière cloisonnée ce en quoi consiste ces trois systèmes de sources humaines dans le but de donner plus de clarté au propos ; force sera toutefois de constater que les frontières sont poreuses entre ces ensembles normatifs détachés de toute divinité, qu'ils semblent parfois pouvoir provenir de diverses sources humaines et que Dieu lui-même pourra à l'occasion être évoqué pour garantir le respect de l'ordre social terrestre qu'ils instaurent ¹⁶⁰.

160. Nous expliquerons ce phénomène par une influence augustinienne qui voit dans tout ordre social institué le moyen de garantir un ordre et une paix terrestres n'ayant certes pas les moyens d'être véritablement justes car n'étant pas conformes à la volonté divine (pour saint Augustin, « la justice ne sert que Dieu, et à cause de cela commande bien des choses soumises à l'homme. »), mais qui n'en demeurent pas moins bénéfiques à l'homme dans la mesure où ils permettent à la société de ne pas sombrer dans l'anarchie, voir saint AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin. 1^e série : opuscules. I. La Morale chrétienne*, éd. Gustave BARDY, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, XV, 25, p. 174-177.

Chapitre 2

Fondements sociaux et humains du système normatif terrestre

En l'absence de code normatif explicite décrivant les règles selon lesquelles les personnages doivent agir dans le cycle de Guillaume, force nous est de partir de l'observation des comportements des individus et de ce qui semble les contraindre pour déduire les obligations auxquelles ils sont tenus dans la société temporelle de notre corpus.

En dressant un premier inventaire de ces obligations qui définissent le juste comme le fait de se conformer à la règle édictée par nos textes, on s'aperçoit que ces devoirs détiennent en réalité un pouvoir contraignant sur trois sphères sociales distinctes qui ne manquent pas de s'influencer les unes les autres : la sphère féodo-vassalique, qui concerne au premier chef les hommes de haute naissance désireux de s'inscrire dans une relation instaurant un pacte mutuel entre un vassal et un seigneur ; la sphère chevaleresque, qui, dans notre corpus, recoupe dans une large mesure la première ; la sphère familiale enfin, qui se limite le plus souvent dans nos textes aux lignages nobles et guerriers les plus illustres. En dépit des différences qui distinguent ces sphères entre elles¹, nous tenterons, pour chacune de ces sphères et dans

1. La principale différence réside dans le fait que les deux premières sphères renvoient à des relations sociales établies de manière volontaire entre un certain nombre d'individus de la société, tandis que les liens du sang, eux, relient les membres d'une même famille sans qu'aucune démarche active et quasi-contractuelle ne soit requise à cette effet. Le cercle familial direct peut toutefois s'agrandir, nous le verrons, par le jeu d'actes contractuels

la mesure où les textes nous le permettent, d'expliciter les normes, les règles ou les lois auxquelles sont soumis les personnages du cycle ; de préciser les conditions de validité et de non-validité de ces normes qui sont dues à certains types de relations sociales et non, comme c'est le cas dans notre société, au fait de vivre sur le sol de tel ou tel État ; enfin d'établir le type de sanctions que ces normes prévoient².

Une fois posée la définition du système normatif terrestre ayant cours dans le cycle de Guillaume, nous pourrons, dans un chapitre subséquent, nous intéresser à la pratique normative telle qu'elle se manifeste dans nos textes en analysant les différents rôles judiciaires qu'elle confie aux personnages épiques de notre corpus.

Signalons dès à présent que ces différents réseaux de liens tissés entre les individus d'une certaine frange de la société³ et réglant les conduites sociales devraient *a priori* constituer le gage d'un ordre social relativement stable permettant de canaliser les élans de violence qui caractérisent une bonne part des personnages épiques. Pourtant, la diversité des systèmes nor-

de même type que ceux qui définissent les sphères féodo-vassalique et chevaleresque, et mettre en place des alliances instaurant des liens plus ou moins lâches entre des individus qui sont pour leur part eux aussi reliés à d'autres sphères plus ou moins nombreuses.

2. Notre but sera en outre de déterminer les sanctions positives et les sanctions négatives que ces normes mettent en place afin de voir si ces dernières relèvent davantage de la morale ou du droit selon la définition que Hans Kelsen établit dans sa *Théorie générale des normes* :

Par *sanction* statuée par un ordre normatif, on comprend habituellement un certain comportement (vis-à-vis d'un homme) qui est en général ressenti comme *un mal* et qui [...] doit être infligé à un homme [...] dont le comportement n'est pas conforme à l'ordre. [...] Mais par « sanction », on peut également comprendre un comportement (vis-à-vis d'un homme) qui est en général ressenti comme un bien, et qui [...] doit être adopté vis-à-vis d'un homme dont le comportement est conforme à l'ordre. Cette sanction, qui doit avoir lieu, comme une réaction non pas à un comportement contraire à la norme, mais à un comportement conforme à la norme, ne se trouve que dans la morale, et non pas dans le droit.

H. KELSEN, *Théorie générale des normes*, *op. cit.*, p. 176.

3. Les relations féodo-vassaliques mettent en effet de côté un bon nombre de femmes, les clercs ainsi que les roturiers dans notre cycle ; les relations familiales décrites dans nos chansons étant principalement celles de familles nobles, là encore, toute une partie de la population en est écartée ; seules les femmes nobles entrent par leur appartenance à une haute famille dans un jeu de relations publiques dont elles sont autrement exclues. Les obligations consécutives à l'appartenance à la chevalerie au contraire tissent des liens entre tous les membres de la société en imposant aux chevaliers, nous allons le voir, des rapports au moins théoriques avec des individus très souvent absents du monde épique.

matifs qui coexistent dans le cycle rend la transgression de la norme plus imminente et fragilise, du même coup, l'équilibre social qui aurait pu découler de la présence de toutes ces règles ; d'autre part, la porosité des frontières entre le système terrestre que nous décrivons ici et la justice spirituelle dont nous traiterons plus loin contribue elle aussi à faire exister des systèmes normatifs reposant parfois sur des contradictions internes qui, à leur tour, mettent en péril l'équilibre de la société épique. Ainsi, en multipliant les réseaux de relations entre leurs personnages, les jongleurs se donnent les moyens d'accroître les possibilités d'écart à la règle et nourrissent ainsi leurs récits de péripéties potentiellement infinies puisque la transgression de la norme engendre bien souvent le désir de vengeance dans l'épopée.

I. La logique féodo-vassalique épique

Sans prendre part aux débats de la communauté scientifique qui a questionné, pendant près d'un siècle, l'origine de notre littérature épique⁴, nous nous contenterons de constater l'influence d'une certaine vision du monde féodo-vassalique et des préoccupations seigneuriales sur nos textes. Adaptée à l'univers épique et chevaleresque du cycle de Guillaume par le biais d'écarts thématiques et formels plus ou moins amples qu'il conviendra de mesurer, cette influence se traduit par l'instauration d'une hiérarchie et d'un ordre

4. Sur la question des origines, voir notamment les ouvrages issus de la théorie dite « traditionaliste » de Gaston Paris et de Léon Gautier in PARIS, Gaston, *Histoire poétique de Charlemagne*, Librairie, Paris, 1865, p. 11 et GAUTIER, Léon, *Les épopées françaises : étude sur les origines et l'histoire de la littérature nationale*, Osnabrück, O. Zeller, 1865 ; voir l'ouvrage de Bédier in BÉDIER, Joseph, *Les légendes épiques : recherches sur la formation des chansons de geste*, Genève, Slatkine pour une approche dite « individualiste » du problème ; voir ceux de R. Menendez-Pidal, de J. Rychner et de P. Zumthor sur la théorie « néo-traditionaliste » du phénomène in MENENDEZ PIDAL, Ramon, *La chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, A. et J. P., Paris, 1960 ; RYCHNER, Jean, *La chanson de geste : essai sur l'art épique des jongleurs*, Genève, Droz, 1955 ; P. ZUMTHOR, *op. cit.*. Sur l'approche archéologique de la question, voir également GRISWARD, Joël H, *Archéologie de l'épopée médiévale : structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le cycle des Narbonnais*, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1981 reprenant les travaux de G. Dumézil. Pour une synthèse sur la question, voir notamment BOUTET, Dominique, *La Chanson de geste*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 34-44 et A. CORBELLARI, *Guillaume d'Orange ou La naissance du héros médiéval*, *op. cit.*, p. 17-8.

social ne nécessitant *a priori*, pour se maintenir, que le respect des règles découlant des différents pactes dans lesquels les personnages s'engagent en son nom.

Notre but est donc ici de mettre en évidence la « logique féodale qui contribue à définir et à normaliser les relations des grands avec le roi et leurs rapports avec leurs propres vassaux » et qui définit une première dimension de la justice temporelle en vigueur dans notre corpus. Pour cela, nous nous interrogerons successivement sur les modes de création des relations féodo-vassaliques dans le cycle, sur les obligations que celles-ci créent entre un certain nombre de personnages et qui fixent ainsi diverses normes sociales intéressantes pour notre propos, et enfin sur les situations dans lesquelles ces normes se trouvent transgressées ou ces relations rompues.

A. Création du lien féodo-vassalique

Puisque la relation féodo-vassalique instaure entre les hommes qu'elle unit un certain nombre d'obligations ou de devoirs⁵ qu'il conviendra de définir, intéressons-nous tout d'abord aux normes qui définissent les conditions de validité de ces rapport de réciprocité entre un seigneur et son vassal.

1. Symbolisme du rite vassalique

L'entrée en vassalité est un phénomène historique qui a donné lieu à une analyse historico-anthropologique par Jacques Le Goff dans *Pour un autre Moyen Âge*⁶; cette approche nous intéresse ici particulièrement dans la mesure où elle a pour but de démontrer le caractère symbolique du rituel vassalique : il serait en effet intéressant d'observer les rapprochements et les écarts perceptibles entre la pratique historique d'un symbolisme dont Jacques Le Goff suppose qu'il a véritablement eu cours au Moyen Âge, et la reprise

5. Pour rappel, l'obligation est « un lien de droit en vertu duquel une personne peut être contrainte de donner, de faire ou de ne pas faire quelque chose » ; tandis que le devoir constitue « l'obligation morale considérée en elle-même, et indépendamment de son application particulière. » *Le Nouveau Petit Robert*, éd. Josette REY-DEBOVE et Alain REY, Paris, Le Robert.

6. « Le rituel symbolique de la vassalité » LE GOFF, Jacques, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 349-415.

littéraire de ce phénomène dans un corpus de textes appartenant à un genre particulièrement friand du style formulaire.

S'appuyant sur les travaux de François-Louis Ganshof qui a mis en évidence trois étapes par lesquelles le « contrat vassalique »⁷ se crée, Jacques Le Goff distingue dans le rituel vassalique trois phases durant lesquelles la relation entre le seigneur et le vassal évolue pour instaurer au final entre les deux parties un véritable contrat⁸. La phase de l'hommage, qui s'ouvre sur un engagement verbal du vassal à devenir l'homme du seigneur et auquel ce dernier répond par l'*immixtio manuum*⁹, instaure tout d'abord une inégalité entre les deux hommes qui s'unissent du fait de la subordination du vassal qui se met ainsi dans une relation de dépendance envers le seigneur¹⁰. Le second stade du rituel, débutant par l'*osculum* vassalique (qui est un baiser que les deux hommes se donnent sur la bouche), rétablit entre les deux contractants une certaine égalité¹¹ qui se poursuit sur le serment de fidélité que le vassal fait à son seigneur : « Après la phase inégalité-égalité le système se conclut par un lien proprement mutuel, un contrat de réciprocité » se mettant en place par une « pratique du don/contre-don » durant laquelle la remise d'un objet¹² symbolisant « le passage de la possession d'une chose (*dominium rei*) d'une personne à une autre » répond « au don de l'hommage et de la foi »¹³. Par le biais de ce pacte, de ce contrat, établi selon « un usage consacré de façon à être perçu par tous comme un acte ayant valeur juridique »¹⁴, le

7. F.-L. GANSHOF, *op. cit.*, p. 58.

8. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 371.

9. *Ibid.*, p. 353-5.

10. Au sujet de cette relation de dépendance instaurant une subordination officielle de la part du vassal envers le seigneur, Jacques Le Goff reprend une citation de Jacques Maquet - qui étudie des exemples relationnels africains - éclairant d'une façon particulièrement intéressante le lien féodo-vassalique médiéval :

La dépendance, cette exigence de l'aide d'autrui pour exister pleinement, est dominante dans ces relations, reconnues ou même institutionnalisées, dans plusieurs sociétés. [...] Elles sont asymétriques : l'un aide et soutient, l'autre reçoit cette aide, ce soutien, et par ailleurs rend divers services à son protecteur. La relation ne peut s'inverser : protection et services ne sont pas de même genre.

Ibid., p. 367-8.

11. Selon lui, « l'échange des souffles ou de la salive [...] se fait entre égaux, ou mieux rend *égaux* ». *ibid.*, p. 370.

12. Voir, à ce sujet, les développements de *ibid.*, p. 360-2.

13. *Ibid.*, p. 370 et 360.

14. *Ibid.*, p. 360.

seigneur et le vassal se placent désormais dans un rapport d'égalité qui les lie par un certain nombre d'obligations réciproques.

Avant de nous interroger sur la teneur de ces obligations, observons à présent les transpositions auxquelles notre corpus épique donne lieu.

2. Stratégie de contournement du formalisme juridique dans le cycle de Guillaume

Malgré l'influence manifeste qu'exercent les représentations du monde féodo-vassalique sur le cycle de Guillaume, les différents jongleurs ayant participé à la composition de ce dernier n'exploitent cependant presque jamais les ressorts qu'aurait pu leur apporter la description de la scène pourtant très théâtrale que constitue l'entrée en vassalité.

Dans les *Narbonnais*, Aÿmer et Charlemagne contractent un engagement assimilable au pacte féodo-vassalique sans qu'une véritable cérémonie d'hommage n'ait lieu :

Aÿmer fu o palès en estant
Devant Charlon, l'amperere puissant.
Homaje fet au roi tot maintenant
Por le socors que li vet prometent.¹⁵

La soumission du premier, Aÿmer, envers le second, Charlemagne, doit apporter à l'Aÿmeride la possession d'une terre (qu'il devra d'ailleurs conquérir par ses propres moyens, pratique, à notre connaissance, non attestée dans l'histoire) tout en l'obligeant à apporter à l'empereur un soutien militaire dès que celui-ci en aura besoin¹⁶. Ici, les différentes phases de la cérémonie de l'hommage dans ce qu'elle a de plus rituel et donc de plus théâtral, ne semblent pas avoir intéressé le poète qui, en quatre vers seulement, résume l'événement à sa plus stricte expression¹⁷. Dans ce passage, comme

15. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 113, v. 3017-3020.

16. Voir la scène *in ibid.*, p. 112-113, v. 3001-3016.

17. Le jongleur résume de façon encore plus brève le serment des barons à Aÿmer dans la laisse précédente :

A icest mot li ont bien creanté
Et serement par bone foi juré.

Ibid., p. 110, v. 2947-48.

dans l'épisode relatant très brièvement la cérémonie lors de laquelle les habitants de Gadiferne jurent leur foi à Rainouart¹⁸, les dimensions purement juridiques et symboliques du rite vassalique qui unissent le suzerain à son vassal préoccupent bien moins le jongleur que les conséquences sociales et contractuelles que cet engagement mutuel instaure. En revanche, la scène de négociations préalables à l'engagement vassalique se trouve, elle, retransmise au discours direct et donne lieu à un développement de plus de trente vers qui n'ont d'autre intérêt que de montrer d'une part la réticence de Charlemagne à l'idée d'accorder à Aÿmer l'autorisation d'aller conquérir un fief en terre d'Espagne ; et d'autre part l'immense courage dont le jeune homme fait preuve en proposant de reprendre de ses propres armes des terres qui appartirent autrefois au royaume de France¹⁹.

Dans *Aliscans*, l'entrée en vassalité de Rainouart est elle aussi contournée au profit de toute une série d'autres actions visiblement plus essentielles aux yeux du jongleur et pour lesquelles Guillaume joue véritablement le rôle de chef de cérémonie : au tout début de la scène (v. 8019), Rainouart est baptisé. S'ensuit une première proposition émanant de Guillaume à laquelle Rainouart répond par la positive :

« Ber Renoart, » fet il, « avant venez !
 Mon seneschal, se il vos plest, serez.
 A cels de France que j'ai ci amenez
 Riches soldees vueil que vos lor donez²⁰. »

Cette première initiative émanant de Guillaume a pour conséquence directe la reconnaissance de Rainouart par les Français :

Dist l'un a l'autre : « Bien le devons amer.

18. Voir le passage suivant :

« Et la commugne, li maire et les jurés
 s'en sont trestout a un conseil alés ;
 dient qu'il veulent estre crestienés,
 et Rainuars sera lor avoués,
 a meilleur home n'estroit pas li regnés.
 La chité rendent, issi com vous oés,
 et li jurerent homage et fiautés,
 et l'endemain furent crestienés ;
 Rainuars fu de fin or couronés. »

G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 276, v. 7435-7443.

19. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 112-3, v. 2984-3016.

20. C. RÉGNIER, *Aliscans, op. cit.*, p. 504, v. 8022-25.

Bien soit de l'eure qu'il vint en cest regné²¹ ! »

Satisfait de la réaction des Français, Guillaume suggère ensuite de faire adouber Rainouart par une formule laissant penser que l'adoubement constitue la suite logique des faits précédents et s'insère dans un processus très réglementé, voire coutumier :

« Des ore mes vos convient adouber,
Ainz que s'en aille noz riches parentez,
Que voz barnages soit Looÿs contez²². »

Dès lors, les événements s'enchaînent : les trompettes retentissent (v. 8039), une foule illustre rassemblée à Orange se réunit auprès de deux arbres et, sur un tapis de soie, Rainouart reçoit son équipement des mains des hommes les plus valeureux : la scène, décrite sur plus de quarante vers, se clôt par la « colée » de Guillaume (v. 8040-72). La suite de la scène montre les premiers pas équestres d'un Rainouart adoubé : on lui remet un destrier ainsi que son armement (v. 8073-83). Désormais, le géant est prêt à faire ses preuves. Guillaume fait dresser une quintaine et les exploits du nouveau chevalier sont acclamés par tous ; Guibourc embrasse le héros du jour (v. 8084-8116). La suite du récit dépeint l'arrivée du cousin de Rainouart, Bauduc, que l'on fait baptiser selon sa volonté (v. 8117-34) ; une nouvelle proposition de Guillaume, qui suggère cette fois que l'on trouve à Rainouart une femme digne de lui (v. 8135-8260) ; enfin les noces du géant et d'Aélis, la fille du roi Louis, et l'installation du couple par Guillaume à Tortolose et Porpaillart-sur-Mer (v. 8261-72.) De cette longue scène d'évitement du rite féodo-vassalique remplacée par une double scène d'adoubement²³ et d'entrée en chevalerie, on retient finalement qu'elle décrit un comportement de seigneur exemplaire qui permet une relation saine entre Guillaume et son vassal. Sans s'intéresser de plus près au récit d'un hommage vassalique qui aurait pourtant pu augmenter le caractère solennel des liens qui unissent ces deux hommes extraordinaires

21. *Ibid.*, p. 504, v. 8032-33.

22. *Ibid.*, p. 504, v. 8034-36.

23. GALLÉ, Hélène, « Les scènes d'adoubement dans le *Departement des enfanz Aymeri* », dans *Le Souffle épique ; l'esprit de la chanson de geste. Études en l'honneur de Bernard Guidot*, sous la dir. de Sylvie BAZIN-TACHELLA, Damien de CARNÉ et Muriel OTT, Dijon, Presses universitaires de Dijon, 2011, p. 63-70, Sur ce thème de l'adoubement, voir l'étude d'Hélène Gallé qui s'est penchée sur.

tout au long de leur vie, le jongleur concentre l'action non sur ce qui permettrait d'attester de la validité de l'engagement mutuel que les deux hommes ont l'un envers l'autre, mais sur le respect des obligations seigneuriales qui sont dues au contrat.

On remarquera donc d'autant plus la scène conséquente à la série de reproches que Guillaume formule à l'encontre de Louis dans le *Charroi de Nîmes* puisqu'elle mentionne avec un peu plus de précision l'objet utilisé pour l'investiture de Guillaume :

« Sire Guillelmes, dist Looÿs li frans, [...]
 Franc chevalier, or venez dont avant,
 Ge ferai, voir, tot le vostre talant.
 Tenez Espagne, prenez la par cest gant ;
 Ge la vos doing par itel convenant,
 Se vos en croist ne paine ne ahan,
 Ci ne aillors ne t'en serai garant ²⁴. »

Ici, le rite féodo-vassalique subit des transformations considérables puisque Guillaume est déjà le vassal de Louis (nous reviendrons sur cette question plus loin dans notre étude). On assiste toutefois à l'expression d'un nouveau pacte vassalique entre les deux hommes dans la mesure où l'investiture de Guillaume donne lieu à l'expression d'une contre-partie - certes, d'une envergure bien faible - à laquelle Louis devra se soumettre :

Et dist Guillelmes : « Et ge mielz ne demant,
 Fors seulement un secors en set anz. »
 Dist Looÿs : « Ge l'otroi bonement. [...] » ²⁵

Située en marge des procédures habituelles qui établissent entre un vassal et son seigneur une situation de réciprocité dans laquelle les deux hommes se retrouvent égaux, cette scène donne lieu - comme par un hasard heureux - à des développements que les autres cérémonies du rite vassalique passent sous silence. Dans ce nouveau pacte qui s'instaure ici entre Guillaume et Louis, contrairement à celui qui lie le comte d'Orange à Rainouart, le rite est précisément observé pour ce qui concerne la phase d'investiture ; pourtant, les

24. C. LACHET, *op. cit.*, p. 90-2, v. 580-88.

25. *Ibid.*, p. 90-2, v. 580-591.

obligations, elles, ne seront pas automatiquement respectées²⁶.

Par ces divers exemples, il apparaît manifestement que le formalisme des procédures féodales relatives à l'entrée en vassalité, de même que la dimension rituelle et symbolique de cette relation contractuelle, n'intéressent en réalité les jongleurs que parce qu'ils instaurent un certain nombre de normes sociales ayant clairement « force de loi ». Une fois posées, ces normes bien connues des personnages vont pouvoir donner lieu à des scènes dans lesquelles certains individus se révèlent parfaitement dignes de leurs devoirs et intègres (c'est le cas de Guillaume à quelques exceptions près), tandis que d'autres ne parviennent jamais à cette obéissance²⁷.

3. Dissémination épique de la logique féodo-vassalique

Détachés du formalisme juridique auquel les thèmes dont ils traitent pourraient donner lieu, les jongleurs s'autorisent pourtant à exploiter la situation créant des obligations réciproques entre un vassal et son seigneur en dehors même de toute relation féodo-vassalique, mais en conservant la même logique contraignante qui découle de ce type de lien.

26. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 254, v. 3463-78 ; F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 250, v. 2526-37.

27. La fin du *Couronnement de Louis* laisse ainsi le lecteur dans l'attente d'un traitement littéraire de l'ingratitude (ou de la désobéissance ?) de Louis à l'égard de ses obligations envers Guillaume. Alors que le marquis au court nez agit comme un vassal fidèle sans que la scène d'hommage vassalique n'ait été véritablement traitée dans l'œuvre, le jongleur clôt son récit par la mention d'une obligation morale qui ne sera pas observée par Louis dans la suite de la diégèse :

« Des or comencent granz guerres a mener.
 Quant veit Guillelmes, li marchis al Cort Nes,
 Qu'en cele terre ne porra demorer,
 Car trop i a des enemis mortels,
 Il prent l'enfant que il ot a garder,
 Si l'en porta a Loon la cité ;
 A cels dedenz le fait molt bien garder,
 Et cels defors et ardeir et preer ; [...]]
 Dedenz un an les ot il si menez
 Que quinze contes fist a la cort aler,
 Et qu'il lor fist tenir lor eritez
 De Looïs qui France ot a garder ; [...]]
 En grant barnage fu Looïs entrez :
 Quant il fu riches Guillelme n'en sot gré. »

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 84, v. 2679-2695.

Pour sortir de leur champ d'application, les obligations féodo-vassaliques requièrent le support de deux notions-clés permettant de faire du pacte de services réciproques une norme morale et juridique plaçant l'action de celui qui ne le respecte pas sur le terrain de la transgression. Pour comprendre ce phénomène, il faut remarquer que le respect d'un pacte féodo-vassalique dans le cycle place les contractants du côté du juste puisque leur fidélité envers leurs obligations est sans faille ; or, par cette conformité à la règle qui, on le voit, est interprétée comme le signe d'une droiture morale synonyme de justice, les individus respectant leurs engagements prouvent immédiatement qu'ils sont dignes d'honneur. Dans *La Chanson de Guillaume*, c'est précisément cet honneur qui consiste à respecter son engagement et à être fidèle que le comte d'Orange attend des vassaux dont il sollicite l'aide militaire pour partir en bataille. Lorsqu'il les exhorte, c'est donc tout naturellement à ce principe moral que Guillaume fait appel :

Dunc laist les demeines quan l'orent afié ;
 As vavassurs en vait dan Willame parler [...] :
 « Seignurs baruns, vavasurs onurez,
 En cest terre nus as requis Deramé ;
 Le sun orguil ne deit gueres durer,
 Et home ne deit mie soffrir ne esgarder. »²⁸

Que ce passage témoigne d'une tentative manipulatrice de la part de Guillaume ou simplement une bonne maîtrise des techniques oratoires d'exhortation militaire par le comte d'Orange, on en retiendra que le recours à l'honneur individuel est un moyen efficace de réveiller chez ceux qui sont les obligés de plus puissants le sens des responsabilités puisque les hommes accomplissent effectivement leur devoir dans la suite de la scène. Plus tard, lorsque Rainouart aura parfaitement rempli ses devoirs de vassal, Guillaume considérera à son tour qu'il en va de son honneur de récompenser dignement celui qui a honorablement rempli ses fonctions :

Ço dist Willame : « Tu deis ben chevaler estre.
 Fel seie jo si jo ne te doins terre,
 E moiller gente qui ert de bons ancestres !

28. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, op. cit., p. 188, v. 1588-1895.

Aincui verrum al chef e en la cue
 Quele est la geste Naimer de Nerbune ! »²⁹

Alors que le pacte féodo-vassalique que nous avons mentionné plus haut n'est pas encore institué entre Guillaume et Rainouart dans cet épisode, la logique féodo-vassalique fonctionne toutefois sur la base morale du « contrat de réciprocité » que Jacques Le Goff observait dans le rite de vassalité.

Dans des situations quelque peu différentes, les personnages n'hésitent ainsi pas, en procédant de la même logique, à conclure des accords que l'on peut assimiler à ceux du modèle féodo-vassalique dans la mesure où le respect des obligations mutuelles apporte honneur aux deux parties, et où la transgression de ces normes par l'un des deux contractants est perçue comme un tort, c'est-à-dire une injustice par celui qui en est la victime. Dans *La Prise d'Orange* par exemple, cette extension du pacte féodo-vassalique atteint une sphère inattendue dans une chanson de geste puisqu'en invitant Orable à formuler un pacte avec lui - en n'oubliant pas de signaler que si elle respecte sa part du marché, il ne manquera pas de lui être redevable -, Guielin met en place un pacte engageant un chevalier et une dame³⁰ :

« Quar en pensez, franche dame gentill,
 De ceste chartre que en fusson hors mis!
 Vostre hom seroie et jurez et pleviz,
 Mout volentiers en rendrai le servis,
 Quant vos plera ; gentill dame, merci³¹ ! »

Dès que le moindre déséquilibre relationnel - dû à un tort infligé par l'un des deux contractants à l'autre sans qu'il y ait de juste compensation venant contre-balancer cette inégalité - est ressenti par l'une des deux parties engagées dans ce genre de relations, non seulement celui qui faillit à son obligation est considéré comme fautif et perd de ce fait son honneur, mais la victime elle aussi peut se sentir humiliée par cette rupture de contrat qui la met dans une situation insoutenable - pour son honneur, là encore - de subordination injuste c'est-à-dire cette fois non conforme à ce qu'elle mérite.

29. *Ibid.*, p. 288, v. 3163-3167.

30. Nous verrons plus loin que Guielin subit ici l'influence des règles morales régissant le comportement de la caste chevaleresque.

31. *La Prise d'Orange*, éd. Claude RÉGNIER, Paris, Klincksieck, 2005, p. 99, v. 1352-1356.

C'est précisément la raison pour laquelle Rainouart se froisse et se désolidarise de Guillaume dans *La Chanson de Guillaume* lorsqu'il apprend que le comte d'Orange n'a pas daigné l'inviter à sa table alors que, selon le géant au tinel - et selon le jongleur -, ce sont précisément les exploits de ce dernier qui ont permis aux Français de vaincre sur le champ de bataille :

« Allas, dolent, cum mar fui unques néé! [...]

Jo ai vencu le fort estur champel,

Li quons Willame me tient en tiel vilté

Que a sun manger ne me volt apeler³². »

Lorsque Rainouart déduit du comportement de Guillaume que celui-ci ne l'estime pas à sa juste valeur, l'entente entre les deux hommes est considérée comme rompue et le géant au tinel se sent non seulement libéré de tout engagement envers le comte d'Orange - comme dans une relation féodo-vassalique traditionnelle -, mais il entend également faire payer à celui qui fut son seigneur le manque d'équité avec lequel on l'a jugé. Pour ce faire, Rainouart compte rejoindre les rangs de l'armée sarrasine d'Espagne pour reprendre la ville d'Orange :

« Or m'en irrai en Espagne le regné,

Si irrai Mahomet servir e aorer.[...]

Al país vendrai devant ceste cité,

Si ferai dunc de crestiens altretel

Cum ore ai fait de paiens de ultre mer. »³³

Les reproches de Rainouart sont ici les mêmes que ceux que Guillaume exprime à l'encontre de Louis dans le *Charroi* :

« Sire Guillelmes, dit Looÿs li frans,

Or voi ge bien, plains es de mautalant.

- Voir, dist Guillelmes, si furent mi parent.

Ensi vet d'ome qui sert a mal gent :

Quant il plus fet, n'i gaaigne neant,

Einçois en vet tot adés enpirant. »³⁴

Dans un cas comme dans l'autre, c'est le manque d'équité avec lequel on traite le vassal qui déséquilibre la relation d'égalité ou de réciprocité et impose à

32. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 300-2, v. 3355-3362.

33. *Ibid.*, p. 302, v. 3363-3372.

34. C. LACHET, *op. cit.*, p. 68, v. 294-299.

la victime, ainsi qu'à tout son réseau relationnel auquel elle est attachée, un déshonneur rendant toute action pouvant apporter la moindre compensation juridique et morale désirable.

Dans des cas encore plus éloignés de la situation de pacte féodo-vassalique, on constate que ce sont encore ces notions d'honneur et de déséquilibre relationnel qui motivent les personnages. Dans le *Charroi* toujours, c'est parce que Aymon attache à Guillaume une mauvaise réputation et, ce faisant, atteint injustement son honneur en ne lui accordant pas ce qu'il mérite, que le marquis au court nez en vient à des actes extrêmes :

« Hé! gloz, lechierres, Diex confonde ton chief!
 Por quoi te paines de franc home jugier
 Quant en ma vie ne te forfis ge rien? [...]
 Par saint Denis a qui l'en vet proier,
 Ainz que t'en partes le te cuit vendre chier. »

Souhaitant à son tour rendre une justice équitable au vieil homme médisant, Guillaume s'approche et en des gestes quasi symétriques qui ont pour conséquence de fendre le corps du fautif en deux moitiés égales, rétablit ce qui passe pour une égalité entre les deux hommes :

Il passe avant quant il fu rebracié,
 Le poing senestre li a mellé el chief,
 Hauce le destre, enz el col li asiet,
 L'os de la gueule li a par mi froissié;
 Mort le trebuche devant lui a ses piez.³⁵

Alors qu'aucun pacte féodo-vassalique ou autre ne régit explicitement les relations d'Aymon et de Guillaume, la même logique d'honneur³⁶ consistant à maintenir une égalité entre les hommes semble pourtant régler leurs liens dans ce passage.

Tout lien unissant deux ou plusieurs individus de la société dépeinte dans le cycle semble donc être régi par un pacte social obligeant implicitement chaque membre de la société à ne pas venir rompre l'équilibre des relations par des actes ou des paroles qui seraient alors perçus comme des éléments

35. *Ibid.*, p. 102, v. 736-746.

36. Nous verrons que cette même logique d'honneur ressort également d'un idéal chevaleresque qui vient compliquer les relations sociales de la communauté française dépeintes dans le cycle de Guillaume.

allant à l'encontre d'une juste équité et qui ne pourraient avoir pour autre conséquence qu'une suite d'actions visant à rétablir l'équilibre initial perdu.

Ainsi, alors que nous avons défini comme hypothèse de départ le juste s'exerçant dans une sphère dénuée de toute spiritualité comme le respect des normes en place et lui avons par conséquent fait recouvrir une acception positiviste, on voit que, par l'extension de la logique féodo-vassalique épique qui se manifeste dans notre corpus, les jongleurs détournent les considérations juridiques attachées à l'entrée en vassalité pour les appliquer à des domaines qui, historiquement, relèvent de la morale. Ce faisant, ils élargissent le champ de la norme juridique positive en y insérant, par contagion de cette logique, un certain nombre de devoirs moraux qui se font sur la base de relations vaguement comparables à celles qui unissent le seigneur à son vassal.

Par ces premières remarques, on voit donc que le système normatif terrestre perçu par les personnages du cycle comme l'un des champs déterminant leurs obligations sociales parfaitement contraignantes, définit une palette de comportements bien plus large que celle réellement prise en charge par le droit féodal de l'époque par le biais de cette contamination.

Il est donc précisément temps de regarder de plus près la nature de ces obligations épiques auxquelles cette logique féodo-vassalique contraint les personnages de notre corpus.

B. Normes fixées par la logique féodo-vassalique épique

Malgré la quasi absence de cérémonies d'hommage explicitant les conditions sous lesquelles seigneurs et vassaux du cycle de Guillaume formulent leurs accords, on perçoit à la lecture des textes l'existence d'un certain nombre de règles communes en fonction desquelles les personnages règlent leurs comportements et/ou légitiment les conflits qu'ils déclenchent lorsqu'ils considèrent qu'une partie au moins de ce système normatif commun a été violée. On l'a déjà dit : grâce au vide entourant cette cérémonie contractuelle, les jongleurs jouissent d'une très grande marge dans laquelle ils peuvent librement puiser pour créer des péripéties alimentant à volonté la suite de leur

narration. Sans définition claire et explicite, le système normatif de l'univers épique est capable de répondre à toutes les nécessités narratives. Cette immense liberté à laquelle les jongleurs auraient pu prétendre ne se trouve toutefois pas exploitée dans le cycle de Guillaume. Comme nous allons le voir à travers l'expression des obligations et devoirs mutuels du vassal et du seigneur, nos chansons de geste s'inscrivent dans la droite ligne des obligations juridiques mentionnées par Fulbert de Chartres dans sa très célèbre lettre au duc Guillaume V d'Aquitaine. Il apparaîtra par ailleurs que les aspects moraux mentionnés par l'évêque de Chartres semblent davantage liés, dans l'imaginaire épique, au fait d'appartenir à la caste chevaleresque qu'à l'engagement féodo-vassalique en lui-même.

1. Les obligations du vassal envers son seigneur

Constituant l'objet principal de la lettre de Fulbert au duc d'Aquitaine, les devoirs du vassal envers son seigneur s'y trouvent particulièrement développés. Du côté des obligations juridiques, l'évêque recense six commandements définissant le comportement d'un vassal exemplaire :

*Qui domino suo fidelitatem iurat, ista sex in memoria semper habere debet : incolume, tutum, honestum, utile, facile, possibile.*³⁷

Celui qui jure fidélité à son seigneur doit avoir toujours les six mots suivants présents à la mémoire : sain et sauf, sûr, honnête, utile, facile, possible.³⁸

Pour l'étude du système normatif mis en place dans notre corpus, nous analyserons l'influence de ces six aspects en deux temps.

a) Assurer la protection de son seigneur

Le premier devoir vassalique à être mis en avant par les textes consiste, pour les vassaux, à assurer la protection de leur seigneur : ce commandement requiert en particulier des compétences guerrières car, dans les combats, le vassal doit personnellement se soucier du sort qu'il est fait de son suzerain

37. Fulbert de CHARTRES, « Lettre au Duc Guillaume V d'Aquitaine », dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. X, Farnborough, Gregg Press, 1967, p. 463.

38. Traduction de F.-L. GANSHOF, *op. cit.*, p. 135.

pour être en mesure, le cas échéant, de lui porter secours. Le marquis Bérenger est à ce titre particulièrement exemplaire dans le récit que Guillaume entreprend à la cour de Louis, dans *Le Charroi de Nîmes*, pour empêcher son seigneur de priver le petit Bérenger de son héritage :

« Puis avint chose, li rois se combatié
 As Sarrazins, as Turs et as Esclers.
 Li estors fu merueilleus et pleniens ;
 Abatuz fu li rois de son destrier,
 Ja n'i montast a nul jor desoz ciel,
 Quant i sorvint li marchis Berengier.
 Son seignor vit en presse mal mener :
 Cele part vint corant tot eslessié ;
 En son poing tint le brant forbi d'acier.
 La fis tel parc comme as chiens le sanglier,
 Puis descendi de son corant destrier
 Por son seignor secorre et aïdier.
 Li rois monta et il li tint l'estrier,
 Si s'en foui comme coart levrier. »³⁹

Alors que Guillaume insiste dans son récit sur la couardise anormale de Louis, rien n'incite à penser que le comportement de Bérenger soit, lui, jugé comme une action particulièrement extraordinaire et méritoire par Guillaume ou le narrateur ; l'action, quoique audacieuse, constitue dans cette œuvre la norme selon laquelle tout vassal doit vraisemblablement agir pour respecter ses engagements. Cette protection assurée par le vassal à son seigneur peut également s'entendre lors de conflits internes, et pas seulement dans les rivalités entre chrétiens et païens. Dans le *Couronnement de Louis* par exemple, ce devoir de soutien face aux menaces ennemies est exprimé à deux reprises, la première fois par le pèlerin de Saint-Martin, la seconde par le portier de Paris :

« Hé! Deus, aïde! », dist li frans pelerins,
 « Ou sont alé li chevalier gentill
 Et li lignages al pro conte Aimeri ?
 Icil soleient lor seignor maintenir. »⁴⁰

39. C. LACHET, *op. cit.*, p. 72-4, v. 348-361.

40. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 46, v. 1470-1473.

« Hé! Deus, aide! », fait li corteis portiers,
 « Ou sont alé li vaillant chevalier
 Et li lignages Aimeri le guerrier?
 Qui si soleient lor dreit seignor aidier? »⁴¹

Aucun doute n'est possible pour les deux hommes : puisque Aymeri a juré fidélité à Louis, il est bien de son devoir et de celui de ses héritiers de porter secours à leur seigneur *légitime* dont la sécurité est compromise. Dans ces exemples, les vassaux exemplaires mentionnés se conforment ainsi aux deux premières recommandations énoncées par Fulbert de Chartres : *incolume* et *tutum*.

Sans insister sur le comportement exemplaire de ces hommes⁴², les textes desquels sont tirés les exemples précédents mentionnent discrètement la dimension juridique qui oblige les vassaux dans leurs actes : dans le premier, les termes « *secorre et aïdier* » renvoient d'une façon assez vague aux obligations vassaliques telles « que les plus anciens textes [les] résumaient » à l'époque où « le lien ne fut [toutefois] jamais senti [de manière aussi forte] »⁴³ ; dans le second, le pèlerin et le portier du *Couronnement de Louis* s'étonnent de ce que la coutume vassalique jusqu'alors observée par les Aymerides semble désormais ne plus contraindre ce fier lignage.

b) Augmenter la valeur, le prestige et l'honneur de son seigneur

Ailleurs, l'« *honestum* » et l'« *utile* » se trouvent à leur tour observés par les vassaux exemplaires du cycle de Guillaume.

Dans *Le Couronnement de Louis*, Guillaume entend faire justice à quiconque ternirait l'honneur de son seigneur en empiétant sur ses prérogatives juridiques ou en le dépouillant de ses possessions territoriales :

« Al malvais plait vueil estre a comencier ;
 Je vueil par tens saveir et aointier
 Qui vuelt reis estre de France justiciers ;

41. *Ibid.*, p. 48, v. 1540-1543.

42. Guillaume se permettra toutefois d'attirer l'attention sur les maints services rendus dans le cadre de sa relation féodo-vassalique avec Louis lorsqu'il reprochera à son seigneur de ne pas remplir sa part du contrat *in* C. LACHET, *op. cit.*, p. 64, v. 239-242.

43. F.-L. GANSHOF, *op. cit.*, p. 309.

Mais, par l'apostre que requierent palmier,
 Tels se fait ore et orgillos et fier
 Cui je metrai tel corone en son chief
 Dont la cervelle l'en vendra tresqu'as piez. »⁴⁴

Souvent dans le cycle, on observe ainsi les actions d'un Guillaume particulièrement attentif à l'honneur de son seigneur qui, dans ce but, n'hésite pas à mettre sa vie en péril aussi souvent que la nécessité s'en fait sentir. À la suite de toute une série d'actions illustres destinées à toujours agrandir l'honneur de son seigneur, le héros dresse un inventaire bien célèbre, dans *Le Charroi de Nîmes*, de tous les services qu'il a rendus à Louis depuis son couronnement dans la chapelle d'Aix :

« Rois, quar te membre d'une fiere bataille
 Que ge te fis au gué de Pierrelate :
 Pris Dagobert qui vos iert demorable.
 Veez le vos a ces granz peaus de martre ;
 S'il le deffent, bien en doi avoir blasme. »⁴⁵ ;

« Delez un mur vi lor seignor bessié ; [...]
 Merci cria, por cē en oi pitié : [...]
 Menai le vos, onc n'i ot delaié.
 Encore en as de Rome mestre fié ;
 Tu es or riche et ge sui proisié. »⁴⁶

Prompt à respecter l'honneur de Louis en lui constituant un nombre impressionnant de prisonniers ou en agrandissant ses terres ; soucieux d'assurer sa sécurité, en proposant, à l'occasion, de se battre en son nom lorsque le péril semble trop grand⁴⁷, Fierebrace constitue pour Louis un pilier solide et fidèle sur lequel il ne manque pas de compter lorsque les événements se dégradent⁴⁸.

44. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 47-8, v. 1508-1514.

45. C. LACHET, *op. cit.*, p. 58, v. 157-161.

46. *Ibid.*, p. 64, v. 243-252.

47. Voir notamment les épisodes dans lesquels Guillaume accepte d'être le champion de Louis contre Galafre tout d'abord puis contre Gui l'Allemand dans E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 19, v. 580-87 et p. 77, v. 2454-56.

48. Le cycle de Guillaume dans sa totalité contient un nombre de passages assez considérables dans lesquels Louis formule de façon plus ou moins directe cette demande d'aide envers Guillaume ; à la fin du *Moniage Guillaume* toutefois, le comte décide une fois pour toutes de quitter le monde ; voir N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 251, v. 6740-56.

Or, si Guillaume a les moyens de constituer une telle aide pour Louis, c'est parce qu'il est lui-même le seigneur puissant d'un grand nombre de vassaux ; *La Chanson de Guillaume* illustre ainsi parfaitement la cohésion sociale s'opérant à tous les échelons de la société par la récupération royale d'une « logique féodale »⁴⁹ :

« Seignurs baruns, mei devez vus aier ;
 Jo ne vus toil vos vealtrez ne voz chens,
 Si voliez, ainz vus durrai des miens [...].
 Si le pere fu morz, jo en oi le fis si cher
 Que unc la mere nel laissai corescer,
 Ne ja mais sergant ne fis de sun aveir chacer,
 Ainz en nurri les fiz mult volenters,
 Sis gardai tant que jo en fis chevalers :
 Tote la terre li rendi sanz relief.
 S'il fu petit, jo l'acru del mien ;
 Fel seit Willame, s'il unques en out dener !
 Ore socurrez hui vostre gunfanuner ! »⁵⁰

S'il faut attendre le XIII^e siècle pour que l'autorité royale « s'impose désormais à tous les échelons et niveaux de la pyramide féodale »⁵¹, *La Chanson de Guillaume*, dès le milieu du XII^e siècle, dessine et valorise, nous le verrons plus loin, « le modèle d'une royauté suzeraine pleinement féodale [...] dont il appartient au roi de tenir constamment en main tous les éléments et de préserver la cohésion »⁵². À l'échelle du seigneur et du vassal⁵³, Guillaume rappelle dans le passage cité qu'il peut légitimement demander aux « *esquiers* » de se conduire comme de bons vassaux dans la mesure où il a lui-même toujours été un seigneur digne à leur égard et non un homme « *malefidus* » dénoncé par Fulbert de Chartres dans sa lettre. Ainsi, parce

49. Pour rappel, É. Bournazel et J.-P. Poly notent que, dès le XII^e siècle, « on voit se dessiner une sorte de logique féodale qui contribue à définir et à normaliser les relations des grands avec le roi et leurs rapports avec leurs propres vassaux. » É. BOURNAZEL et J.-P. POLY, *op. cit.*, p. 451.

50. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 186, v. 1569-1582.

51. É. BOURNAZEL et J.-P. POLY, *op. cit.*, p. 484.

52. *Ibid.*, p. 484.

53. Mais là encore, la chanson n'insiste pas sur la validité du lien féodo-vassalique qui unit Guillaume aux « *esquiers* »

qu'il envisage l'entrée en vassalité⁵⁴ comme l'instauration d'une juste réciprocité entre le vassal et le seigneur, Guillaume met en pratique le modèle féodal tel que les normes sociales le définissent. S'il ne se définit jamais très clairement comme un caractère « *facile, possible* », le comte d'Orange reste « juste » envers Louis dans la mesure où il met un point d'honneur à ne pas lui nuire⁵⁵, qualité dont il fait particulièrement preuve dans *Le Charroi de Nîmes*, lorsque Louis lui suggère, pour le récompenser de ses mérites, de lui attribuer le quart puis la moitié du royaume de France⁵⁶ :

« Non ferai, sire, Guillelmes respondié.
 Ce ne feroie por tot l'or desoz ciel,
 Que ja diroient cil baron chevalier :
 “Vez la Guillelme, le marchis au vis fier,
 Comme il a ore son droit seignor boisié ;
 Demi son regne li a tot otroié,
 Si ne l'en rent vaillissant un denier.
 Bien li a ore son vivre retaillié.” »⁵⁷

Puisque le vassal a ainsi une responsabilité active dans le bonheur ou le mal-

54. L'expression est à entendre dans son sens large puisque rien ne dit de façon explicite que le rite d'entrée en vassalité a réellement unit Guillaume et les écuyers auxquels il s'adresse dans l'extrait. Par l'énumération de ses bienfaits passés, le comte d'Orange semble toutefois agir en vertu des obligations définies pour le cadre du pacte féodo-vassalique.

55. Fulbert de Chartres indique en effet qu'accomplir la justice consiste pour le vassal dans le fait de ne jamais nuire à son seigneur, « *ut autem fidelis haec nocumenta caveat, justum est* » ; il distingue toutefois cette obligation juridique du devoir moral du vassal, plus exigeant envers ce dernier : « *sed non ideo casamentum meretur; non enim sufficit abstinere a malo, nisi fiat quod bonum est.* » F. de CHARTRES, *op. cit.*, p. 463.

56. La même scène se retrouve quelques pages plus loin et Guillaume utilise nouveau les mêmes arguments pour justifier son refus envers Louis ; voir C. LACHET, *op. cit.*, p.86, v. 531-537.

57. *Ibid.*, p. 76, v. 396-403.

heur de son suzerain⁵⁸, qu'il n'a le droit de le « *boisier* »⁵⁹, non plus qu'il doit agir comme un « *perfidus* »⁶⁰ qui ne mérite pas son bénéfice⁶¹, la colère qui étreint Guillaume dans *Le Moniage Guillaume* lorsqu'il apprend que l'homme qu'il a couronné de ses mains subit de nouveaux torts et de nouvelles attaques de toutes parts, s'explique autant par la crainte qu'il éprouve à l'égard de son seigneur, visiblement incapable d'assurer par lui-même sa propre sécurité, que par l'impression d'un échec personnel :

« Molt fu Guillelmes dolanz et irascuz
 Por Loöys le roi, qui est ses druz,
 Cui Ysorez a son regne tolu ;
 Lui et ses homes a morz et confonduz ;
 Si les appresse n'osent issir des murs ;
 Dedenz Paris est forment esperduz.
 Guillelmes jure et Deu et ses vertuz
 S'il estoit ore .XL. foiz reclus
 Si seroit il por le roi fors issus. »⁶²

Les devoirs du vassal envers le suzerain sont donc de deux ordres, juridiques et moraux, et s'appliquent à deux niveaux : le premier est matériel, et concerne

58. Responsabilité d'autant plus grande dans le cas de Guillaume et de Louis que c'est précisément le marquis au court nez qui couronna le jeune carolingien dans la chapelle d'Aix, alors que tous les Français et Charlemagne lui-même auraient accepté qu'Arnéis d'Orléans prît la place de Louis sur le trône ; les personnages du cycle ne sont pas dupes de cette responsabilité augmentée que détient Guillaume à l'égard de Louis puisque Garin, l'un des frères de Guillaume, reproche au souverain d'abandonner les Aymerides alors que c'est l'un d'eux qui le plaça à la tête du royaume :

« Droiz empereres, dist Garins li cortois,
 Dites vos dont què au secors n'iroiz
 De Vivien dont miens est li destroiz ?
 Ge vos vi ja tresbuchier et chaoir,
 La fleur de France et li bruiz vos falloit,
 Quant dant Guillelmes mes freres, li cortois,
 Vos redreça, fust a tort fust a droit,
 La grant corone vos fist el chief seoir. »

Les Enfances Vivien, éd. Magali ROUQUIER, Genève, Librairie Droz, 1997, p. 72-3, v. 1974 et suivants.

59. Fulbert de Chartres emploie le terme de « *perjurus* » pour désigner le vassal manquant à ses engagements *in* F. de CHARTRES, *op. cit.*, p. 463.

60. *Ibid.*, p. 463.

61. L'opposition entre une obligation juridique, « *justum* », et le devoir moral qui rend digne du bénéfice, « *beneficio dignus* » est explicite dans la lettre de Fulbert de Chartres ; voir *ibid.*, p. 463.

62. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 212-3, v. 5435-5443.

la sécurité physique du seigneur ; le second est honorifique. Il oblige le vassal à veiller à l'honneur de son seigneur, ce qui revient à assurer le pouvoir de ban qui s'applique à des territoires plus ou moins étendus qui sont alors soumis à sa juridiction, et donc à son pouvoir. Dans le cadre d'une relation féodo-vassalique qui unit un vassal au roi, nous verrons que ce projet doit également se renforcer d'une valeur plus idéologique permettant au souverain d'asseoir durablement sa légitimité.

Pour achever cette esquisse de la logique féodo-vassalique épique œuvrant comme un système normatif dans nos textes, analysons à présent ce que le cycle de Guillaume donne à voir des obligations et devoirs incombant au seigneur exemplaire.

2. Les obligations du seigneur

Concernant les obligations du seigneur à son vassal, Fulbert de Chartres rappelle brièvement dans sa lettre au duc d'Aquitaine qu'une véritable réciprocité doit s'instaurer dans le cadre des relations féodo-vassaliques. Avant de mentionner cette réciprocité, il résume la fonction vassalique par une expression déjà utilisée à l'époque carolingienne, et qui resta très célèbre :

*[...] non enim sufficit abstinere a malo, nisi fiat quod bonum est. Restat ergo ut in eisdem sex supradictis consilium et auxilium domino suo fideliter praestet, si beneficio dignus videri velit, et salvus esse de fidelitate quam iuravit. Dominus quoque fidei suo in his omnibus vicem reddere debet. Quod si non fecerit, merito censebitur malefidus : sicut ille, si in eorum praevaricatione vel faciendo vel consentiendo deprehensus fuerit, perfidus et perjurus.*⁶³

[...] car il ne suffit pas de s'abstenir de faire le mal, mais il faut faire le bien. Il importe donc que sous les six aspects qui viennent d'être indiqués, il fournisse fidèlement à son seigneur le conseil et l'aide, s'il veut paraître digne de son bénéfice et s'acquitter de la fidélité qu'il a jurée. Le seigneur aussi doit, dans tous ces domaines, rendre la pareille à celui qui a juré fidélité. S'il ne le faisait pas, il serait à bon droit taxé de mauvaise foi ; de même que le vassal qui serait surpris manquant à ses devoirs, par action ou par simple consentement, serait coupable de perfidie et de parjure.⁶⁴

63. F. de CHARTRES, *op. cit.*, p. 463.

64. Traduction de Francois-Louis Ganshof in F.-L. GANSHOF, *op. cit.*, p. 136.

Selon l'évêque de Chartres, le seigneur a donc, comme son vassal, une double obligation, juridique et morale, envers son homme lige : assurer la sécurité et l'honneur de son vassal en lui facilitant ses actions ; lui prodiguer aide et conseil en ne se limitant pas au fait de ne pas lui nuire.

Dans le cycle de Guillaume, nous allons voir qu'en matière d'obligations du seigneur, l'accent est davantage mis sur la notion d'aide que sur celle de conseil, et que cette aide doit plus précisément avoir pour effet d'assurer la sécurité du vassal d'une part, ainsi que d'agrandir son honneur en couvrant ses besoins matériels d'autre part.

a) Défendre son vassal

De la même manière que le vassal doit à son suzerain le service d'*auxilium*, le seigneur se doit de fournir à ses hommes une aide militaire lorsque ceux-ci en ressentent le besoin. Dans *Aliscans*, Guillaume, alors désespéré par les pertes qu'il a subies au combat, insiste sur l'obligation morale que Louis, en tant que suzerain, a envers son vassal faisant face à l'adversité :

Et dist Guillelmes :« Amis, dont vos hastez.
Dites le roi, ja mar li celerez,
Que je vien ci povres et esgarez.
Or verrai je s'onques fui ses privez.
Contre moi viegne et ses riches barnez
Car au besoi[n]g est amis esprovez.
Se lors li faut, puis n'i a seürtez⁶⁵. »

Alors que dans ce passage Guillaume aurait pu réclamer l'aide de Louis en mentionnant les obligations juridiques féodales qui lui assurent, en théorie du moins et si l'on s'en réfère au commentaire de Fulbert de Chartres, une réciprocité de service, c'est sur la dimension morale que le comte insiste en rappelant les liens sociaux et non juridiques qui lient les deux hommes. En

65. Louis finira d'ailleurs par accorder une aide militaire à Guillaume au nom de l'amour qu'il a pour celui-ci et non du fait de ses devoirs seigneuriaux :

« Sire Guillelmes, mout fetes a loer.
Por vostre amor fera m'ost asembler
De par ma terre venir et amasser. [. . .]
Je n'i puis mie a ceste foiz aller,
Grant mestier ai de ma terre garder.
Vostre merci, ne vos en doit peser. »

Voir C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 220, v. 2816-2822 ainsi que p. 258, v. 3542-48.

mentionnant la relation d'amitié qui les unit, Guillaume renvoie à un sentiment fort qui, au Moyen Âge⁶⁶ désigne l'amour « désintéressé, qui unit des égaux ou des proches autour d'un intérêt commun » et semble pouvoir de ce fait s'assurer les services du roi Louis. Pourquoi en appeler ainsi à l'amitié et à des considérations morales plutôt qu'à des normes juridiques déterminant *a priori* de façon assez claire et explicite les obligations du seigneur ? Deux hypothèses peuvent être formulées : ou bien le jongleur n'a pas une connaissance précise des normes féodales qui régissent ici la relation de Louis et de Guillaume, ce qui semble peu probable au regard des représentations assez conformes que les jongleurs ont en général de ces thèmes ; ou bien l'argument moral intéresse ici encore davantage le poète que l'argument juridique plus sec qui a en outre l'inconvénient d'atténuer la profondeur psychologique des personnages. En ne se contentant pas d'en appeler aux règles juridiques, le jongleur recouvre la tension dramatique de sa scène d'une dimension sentimentale qui donne à ses héros une humanité plus grande. Ainsi, en cas de refus de la part de Louis, non seulement Guillaume sera en droit de se plaindre du comportement de Louis, mais il éprouvera en outre une déception légitime plus facilement communicable aux lecteurs qui s'identifieront ainsi mieux aux personnages et entreront d'autant mieux dans la narration. Ici, on voit comment s'opère l'assimilation de la règle morale n'appartenant pas au droit positif à la norme juridique à des fins narratives.

Lorsqu'il est lui-même dans la position du seigneur, Guillaume est bien entendu tenu aux mêmes obligations que Louis ; contrairement à ce dernier, il n'hésite toutefois pas une seconde à répondre positivement à la demande de ses hommes qui se trouvent dans des situations critiques :

« Reis Deramed il est eissuz de Cordres ;
 En halte mer en ad mise la flote,
 E est en France, que si mal desenorte.[. . .]
 U que trove tes chevalers, sis prent,
 A lur barges les maine coreçus e dolent.
 Pense, Willame, de secure ta gent ! [. . .]
 Sez que te mande Vivien tun fedeil ?

66. BOULNOIS, Olivier, « Amour », dans *Dictionnaire encyclopédique du Moyen âge*, sous la dir. d'André VAUCHEZ, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 56-7.

Si te remembre del champ Turleis le rei,
 U il te fist batailles trente treis ;
 Cent cinquante e plus te fist aveir
 De plus poanz de la sarazine lei. »⁶⁷

Dans cet extrait, la réciprocité des liens entre seigneur et vassal est une nouvelle fois ce qui permet à ce dernier d'appuyer sa demande : Vivien étant le « *feil* » de Guillaume, c'est à ce titre que l'aide du comte d'Orange est requise. Quelques pages plus loin, on apprend que conformément à ses obligations, le comte d'Orange est en route pour Larchamp⁶⁸. Guillaume n'est toutefois pas le seul à pouvoir jouer ce rôle flatteur de digne seigneur : Rainouart aussi, grâce à ses qualités personnelles, peut accomplir de hautes actions qui lui permettent de rendre une pleine justice à ses hommes. Dans *Aliscans*, alors que le combat fait rage, il est en effet le témoin du meurtre de l'un de ses hommes par l'émir, « souverain païen de très grande cruauté »⁶⁹. Bien qu'appartenant au groupe de ceux que les Français appellent les « couars »⁷⁰, l'homme de Rainouart est rapidement vengé par son seigneur :

Dist Renoart : « Or avez mal erré.
 Mort as mon home, mout m'en as fet iré. »
 Par mautalant a son tinel levé.
 Ainz que li rois ait son frein retiré,
 L'a Renoart si del tinel frapé
 Parmi son elme mout l'a bien assené,
 Toutes ses armes li ont petit duré.⁷¹

Sans avoir formulé de pacte féodo-vassalique avec les lâches⁷² ni être passé par une cérémonie d'hommage, le géant au tinel se conduit conformément à ce qui est attendu du chef militaire conduisant ses hommes sur un champ de bataille. Mais dans cet exemple encore, c'est moins l'aspect contractuel du pacte que la dimension morale et passionnelle (Rainouart est pris ici de

67. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 146, v. 961-982.

68. *Ibid.*, p. 154-5, v. 1083-1088.

69. Traduction de Claude Régner in C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 383, v. 5816-5817.

70. *Ibid.*, p. 382, v. 5822.

71. *Ibid.*, p. 382, v. 5823-5829.

72. La rencontre entre Rainouart et les lâches est racontée quelques dizaines de pages auparavant. La soumission de ces hommes au géant ne se formalise effectivement pas autour d'un pacte vassalique puisque c'est véritablement par la force que Rainouart les contraint à l'obéissance. Voir *ibid.*, p. 344, v. 5101-5176.

colère) que celui-ci peut revêtir qui motive ici le personnage et le fait entrer dans une colère incontrôlable. En agissant de la sorte, Rainouart ne répond pas seulement au principe juridique de réciprocité que la cour royale aurait pu chercher à faire respecter, mais il soulage aussi la peine provoquée par la perte de l'un de ses protégés, de ses « amis », en déchargeant sa colère sur l'émir, coupable du meurtre.

b) Honorer son vassal par de justes récompenses

Mis à part ce devoir de protection que le suzerain doit à ses vassaux, le cycle de Guillaume insiste particulièrement sur une qualité qui permet d'opérer une distinction entre le bon seigneur, autorité légitime qui participe matériellement et financièrement à l'honneur de son vassal, et le mauvais. Dans *Le Mariage de Guillaume*, le comte d'Orange s'illustre d'une façon remarquable par sa générosité qui atteste à la fois d'un caractère noble pour lequel les biens matériels n'ont pas de valeur en eux-mêmes, mais aussi d'un certain attachement à l'idée de justice en tant qu'équité qui s'exerce par la juste rétribution de tous ceux qui lui rendent service. Ainsi, lorsque le comte d'Orange se retire du monde, il laisse derrière lui un certain nombre d'individus se demandant alors comment ils vont pouvoir vivre sans compter sur la générosité de Guillaume :

« Hé! Diex! », font il, « ou est Guillelmes alez,
Li meudres cuens qui soit de mere nez?
Qui dorra mes as povres bachelers
L'or et l'argent, les deniers monnëez,
Chevaus et armes et hermins engoulez? »⁷³

Avec le départ de Guillaume, ses hommes semblent perdre un homme d'exception, c'est-à-dire un homme qui allait au-delà de ses devoirs sans qu'il fût jamais nécessaire de les lui rappeler. Quelques dizaines de pages plus loin, c'est cette même qualité qui permet au marchand auquel Guillaume achète son poisson ainsi qu'à tous ceux qui sont témoins de la scène, de distinguer Guillaume de tous les autres moines qu'ils ont pu rencontrer auparavant :

Dist l'un a l'autre : « Molt est cis moines ber ;

73. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 53, v. 74-78.

Gentix hons est et de haite parenté;
Si larges moines ne [fu] ainz mes trové. »⁷⁴

La générosité est ainsi perçue par ces personnages comme la qualité des hommes de haute naissance ; dans la chanson et dans le cycle plus généralement, elle est la qualité caractéristique des « *ber*⁷⁵ », c'est-à-dire ceux qui se distinguent à la fois des simples moines par leur haute naissance, mais aussi de tous les nobles et chevaliers dépourvus de droiture morale et donc incapables d'assumer leurs engagements. Dans le *Charroi de Nîmes*, cette générosité permet à Guillaume de se démarquer de Louis et de recruter, au sein même de la cour du roi, de jeunes *bachelers* pour aller conquérir Nîmes à ses côtés :

« Ice di ge as povres bachelers
As roncins clops et as dras descirez,
Quant ont servi por neant conquerer,
S'o moi se vueulent de bataille esprover,
Ge lor dorrai deniers et heritez,[...]
Se le païs m'aident a conquerer
Et la loi Deu essaucier et monter.
Ce vueill ge dire as povres bachelers,
As escuiers qui ont dras depaneuz,
S'o moi s'en vienent Espagne conquerer [...]
Tant lor dorrai deniers et argent cler,
Chasteaus et marches, donjons et fermetez,
Destriers d'Espagne, si seront adoubés. »⁷⁶

La citation de ces quinze vers détonne donc de la brièveté sur laquelle se clôt le *Couronnement de Louis* :

« Quant il fu riches Guillelmes n'en sot gré. »

Tandis que le comte d'Orange met sa puissance au service de ses hommes, le roi Louis est perçu dans *Le Charroi de Nîmes* comme un seigneur oublieux de ses devoirs ; sans être explicitement perçu comme la cause des devoirs

74. *Ibid.*, p. 81, v. 1035-1037.

75. Le désintérêt pour la richesse perçu comme la caractéristique des grands seigneurs est un thème particulièrement explicité dans ce vers des *Enfances Vivien* : « Que valt avoir dont on ne fet barnage ? » M. ROUQUIER, *op. cit.*, p. 34, v. 857 et 865.

76. C. LACHET, *op. cit.*, p. 94-6, v. 641-656.

vassaliques qui rend l'obligation du vassal envers le seigneur effective⁷⁷, le fief apparaît dans ce texte comme la juste récompense qu'on se doit d'accorder au vassal méritant qui a pleinement accompli sa part du contrat⁷⁸ ; c'est du moins la façon dont Guillaume justifie sa demande dans le passage. Dans *Aliscans*, les « récompenses » distribuées par Rainouart aux Français sont certes moins généreuses mais elles permettent toutefois au géant de se faire apprécier de ses hommes parce qu'elles recouvrent explicitement le statut de « soldees »⁷⁹. Ce n'est donc pas tant la valeur des biens accordés qui compte mais le geste que le seigneur accomplit comme un signe de reconnaissance traduisant bien la réciprocité de leur accord.

Dans la même œuvre, la colère de Rainouart à l'égard de Guillaume - qui a oublié d'inviter le géant à sa table - atteste de ce même attachement non pas aux biens matériels en eux-mêmes et pour leur valeur marchande, mais au symbole de reconnaissance que constitue la récompense, qui revêt, aux yeux des personnages les plus « purs », une grande importance. Lorsque Rainouart s'aperçoit ainsi qu'il n'est pas récompensé selon ses mérites, il considère que plus rien ne l'engage à respecter Guillaume et qu'il peut désormais passer du côté de l'ennemi⁸⁰. La situation ne peut se régler qu'avec l'intervention d'une tierce personne, Guibourc, envers laquelle Rainouart est obligé, toujours au

77. Il faut en effet attendre le XIII^e siècle pour que les canonistes et glossateurs dégagent la notion de « cause des obligations » :

Dès le XIII^e siècle, en effet, dans les contrats synallagmatiques l'objet de l'une des parties a été tenu pour cause de l'obligation de l'autre : aussi là où la contre-partie de l'une des parties venait à manquer, l'obligation de l'autre partie se trouvait manquer de cause et se trouvait entachée de nullité.

F.-L. GANSHOF, *op. cit.*, p. 238-9.

78. L'étude de Philippe Haugeard a notamment permis de démontrer que cette conception se perçoit d'une façon particulièrement manifeste chez Aymeri de Narbonne, dans *Les Narbonnais* :

Le comte de Narbonne conçoit la vassalité comme la récompense de services rendus et la possession du fief n'est jamais qu'une façon de continuer de servir les intérêts du suzerain. Mais en même temps, chez Aymeri, le service du puissant est conçu comme l'occasion idéale d'exercer et de prouver sa valeur et son mérite.

Voir HAUGEARD, Philippe, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 236.

79. Voir le passage déjà analysé plus haut, in C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 504, v. 8021-8033.

80. Cf. le passage déjà mentionné de F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 302, v. 3363-3372.

titre du principe de réciprocité que nous avons énoncé plus haut : avant leur départ en Larchamp, c'est en effet Guibourc qui pourvoit Rainouart d'une épée, au cas où les événements viendraient endommager le cher tinel du géant⁸¹. Dès qu'elle formule sa demande, le pardon de Rainouart peut être accordé à Guillaume alors que toutes les tentatives précédentes avaient successivement échoué :

« Sire Reneward, pur les oilz de ta teste,
 Car pren dreit de mun seignur Willame!
 - Volenters, dame, par ceste meie destre!
 Si mei n'esteit pur Guiburc la bele,
 Jol ferreie ja al chef de ceste feste,
 D'anduis parz en charreit la cervele.
 Ore vus pardoins la felonie pesme
 Del manger dunt vus me obliastes. »⁸²

Le déséquilibre relationnel provoqué par la « *felonie* » d'un Guillaume ayant manqué à ses obligations et à ses promesses s'efface donc lorsque Rainouart doit répondre à ses propres obligations et devoirs envers Guibourc.

De ces divers éléments concernant les obligations et devoirs réciproques du seigneur et de son vassal, nous retiendrons tout d'abord que les normes fixées par la logique féodo-vassalique épique se définissent plus fréquemment sur le ton du reproche et par la peinture de mauvais exemples de seigneurs, alors que les obligations des vassaux transparaissent fréquemment par le biais du comportement exemplaire de vassaux fidèles et loyaux. Ensuite, nous noterons l'adéquation entre le modèle symbolique de rite vassalique énoncé par Jacques Le Goff, mettant sur un pied d'égalité le seigneur et son vassal au terme de la cérémonie d'entrée en vassalité, et la représentation que donne le cycle de Guillaume du lien féodal.

Nous disons et voirs est selonc nostre coustume, que pour autant comme li hons doit a son seigneur de foi et de loiauté par la reson de son homage, tout autant li sires en doit a son homme⁸³.

81. *Ibid.*, p. 269-270, v. 2837-2851.

82. *Ibid.*, p. 308, v. 3460-3467.

83. Philippe de BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis*, éd. Amédée SALMON, t. 2, Paris, A. Picard, 1900, p. 383.

On peut supposer que si les *Coutumes de Beauvaisis* de Philippe de Beaumanoir la mentionnent au XIII^e siècle, cette norme a dû avoir cours et imprégné de façon considérable les esprits depuis une durée significative.

C. Transgression de la norme et rupture de l'engagement

La formation de liens juridiques et la conclusion de pactes impliquent de se poser la question des conditions de rupture et de fin de validité de ces liens. Nous n'aborderons ici que le problème des transgressions des normes fixées par la logique féodo-vassalique épique lorsque celles-ci sont le fait du seigneur et deviennent potentiellement un motif de rupture entre le seigneur et son vassal ; au fil de nos analyses futures, nous aborderons la question des sanctions liées au non-respect des engagements féodo-vassaliques lorsque le vassal est, à son tour, à l'origine de la transgression. Nous remarquerons toutefois dès à présent que dans ce second cas, les vassaux désobéissant à leurs engagements encourent des sanctions plus lourdes qu'une simple rupture de pacte.

À l'origine, lorsqu'il avait ainsi à faire face à un seigneur oublieux de ses obligations, « le vassal n'avait pas le droit de dénoncer unilatéralement le contrat qui le liait à son seigneur, sauf si celui-ci abusait de son pouvoir envers lui »⁸⁴. À partir du XII^e siècle, on finit par admettre qu'« un vassal peut rompre ses engagements à condition de faire connaître sa décision solennellement et de renoncer à son fief »⁸⁵. Le cycle de Guillaume se conforme à cette pratique et exploite à plusieurs reprises le thème du vassal injustement traité par son seigneur ; face à ce mauvais traitement, plusieurs comportements sont observables dans notre corpus car la menace de la rupture du pacte ne constitue pas l'unique moyen pour remettre un mauvais seigneur, rôle le plus souvent endossé par Louis, dans le droit chemin.

Dans *Les Narbonnais*, le souverain hésite en effet à apporter son aide militaire à Aymeri qui se trouve pourtant assiégé dans sa ville de Narbonne

84. F.-L. GANSHOF, *op. cit.*, p. 156.

85. *Ibid.*, p. 157.

par l'amiral de Babilone⁸⁶ : il se fige dans une posture caractéristique du roi occupé par ses pensées et peu disposé à l'action rapide et tente de retarder sa réponse en en appelant au conseil de ses barons :

Et dist Guibert : « Ja oroiz verité.
 Asis nos a en la bone cité
 De Babiloine le quivert amiré [...].
 Secors vos a quens Aymeris mendé.
 Secorez le par la vostre bonté !
 Quar, se no fetes, a mort sera livré. »
 Li rois l'antent, s'a le chief encliné.
 Con se redrece, si a mout bien parlé.
 « Segnor, » dist il, « or oiez mon pensé.
 De ce que m'a quens Aymeris mandé
 A mes barons consel demanderé. [...] »⁸⁷

Or, le messager, qui n'est autre que l'un des fils d'Aymeri, n'entend pas se soumettre à la première réponse de Louis : le cas nécessite que l'on agisse rapidement. Afin de ne pas laisser l'occasion à Louis de se dérober à ses obligations de seigneur, Guibert lance une nouvelle offensive verbale en faisant finement allusion à la promesse que Charlemagne avait formulée à l'égard d'Aymeri lorsqu'il était empereur :

Li gentis hom vo vost a tant lessier,
 Le roi an prist oncore a aregnier
 Et li comence simplement a priër.
 « Biau sire rois, por Dieu le droiturier
 Qui tot le monde a soz soi a jugier,
 De secors ne devrïez targier.
 Car Charles Maignes, qui mout fost a proissier,
 Le vostre pere qui France ot a baillier,
 Com il d'Espangne devoit ça reperier
 Et en Nerbone fist mon pere lessier,
 Creanta li voiant maint chevalier
 Que, so venoient Sarrazin asegier,
 Secorroit le s'i l'en avoit mestier,
 Ja por essoine no leroit respitier. »
 A icest mot a tret le branc d'acier [...].

86. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 228, v. 5650-5665.

87. *Ibid.*, p. 228, v. 5650-62.

« Sire, [...]

Fetes les lestres lire sans respitier !

Par cestui gaje, ja celer no vos quier,

Fu Aymeri le nobile guerrier

Revestu de Nerbone. »⁸⁸

Héritier du titre de Charlemagne, Louis se trouve donc porteur des engagements contractés par celui-ci au nom de sa fonction seigneuriale : en en appelant à l'écrit, Guibert contraint Louis d'assumer ses obligations et de porter secours au Narbonnais.

Dans le *Charroi de Nîmes*, le comportement de Louis fait l'objet de nouvelles réclamations mais cette fois, ce n'est pas la victime elle-même qui intervient pour réclamer son dû auprès du roi, mais Guillaume qui intercède auprès du roi en faveur de l'un de ses pairs. La scène est bien connue : il s'agit de celle dans laquelle le comte d'Orange reproche à Louis de souhaiter l'investir d'un fief qui devrait échoir au jeune Béranger. Dans la scène, Guillaume n'en appelle pourtant pas au respect de la règle d'hérédité du fief dont on sait qu'elle se généralisa en France surtout à partir du X^e et du XI^e siècle⁸⁹, mais plutôt à l'engagement moral qui contraint selon lui le roi dans ses rapports avec les héritiers de son vassal :

« Entendez moi, nobile chevalier,

De Looÿs, mon seignor droiturier,

Comme est gariz qui le sert volantiers.⁹⁰ »

S'ensuit alors le récit, par Guillaume, de la scène de sauvetage du roi par le marquis Béranger, scène lors de laquelle ce dernier trouva la mort, tandis que Louis « *s'en foui comme coart levrier* »⁹¹. Ici, Guillaume refuse donc que l'héritier de celui qui se comporta de façon juste vis-à-vis de ses obligations vassaliques subisse un tort⁹², fût-ce de la part du roi lui-même : puisque le fief est héréditaire, la charge attachée à l'obtention du bénéfice l'est aussi

88. *Ibid.*, p. 229-230, v. 5668-5692.

89. « En France, ce caractère héréditaire s'est accentué au cours du X^e et du XI^e siècle, au point de s'y généraliser fortement, surtout en ce qui concerne les fiefs d'une certaine importance. » F.-L. GANSHOF, *op. cit.*, p. 209.

90. C. LACHET, *op. cit.*, p. 72, v. 337-39.

91. *Ibid.*, p. 74, v. 361.

92. « *Molt par est fox qui l'enfant veult boissier, Si m'aïst Dex, que fel et renoiez.* » *ibid.*, p. 74, v. 367-8.

dans l'esprit de Guillaume. Or, si le pacte féodo-vassalique passé entre Louis et Béranger se transfère ainsi aux héritiers de ce dernier, il n'est donc pas concevable, pas juste que le roi ne respecte pas ses devoirs envers le jeune Béranger. Guillaume fait donc logiquement appel à l'obligation juridique et au devoir moral que Louis a envers son vassal pour le convaincre de revenir sur son jugement.

Dans *La Chanson de Guillaume*, le comte d'Orange est de nouveau confronté à l'« injustice » de Louis mais cette fois à son encontre. Rentré seul et vaincu de la bataille des Aliscans, Guillaume n'a d'autre choix, pour espérer prendre sa revanche et préserver Orange, que de se présenter à Louis et de lui demander de l'aide militaire :

« Sire Willame, al Dampnedeu congié !
 Par main a l'albe, munte sur tun destrer,
 Dreit a Loün pense de chevalcher,
 A l'emperere qui nus vienge ça aider.
 E s'il nel fait, si li rendez sun fee [...]. »⁹³

La logique présidant au conseil de Guibourc à son mari est finalement simple et dans la droite ligne des devoirs seigneuriaux que nous avons évoqués plus haut : Guillaume a le droit de formuler une demande d'aide militaire auprès de Louis du fait du pacte vassalique qui les unit et le roi ne peut ni légitimement ni légalement s'y soustraire sans risquer de mettre un terme à leur relation féodo-vassalique. Une fois devant Louis, Guillaume n'hésite pas à suivre les conseils de sa femme et lorsque Louis lui annonce qu'il n'est alors pas en mesure de l'aider militairement, sa réponse ne se fait pas attendre :

Dist Willame : « Qui enchet ait cinc cenz dehez ! »
 Dunc traist sun guant qui a or fu entaillez,
 A l'emperere l'ad geté a ses piez :
 « Lowis, sire, ci vus rend voz feez,
 N'en tendrai mais un demi pé ;
 Qui que te plaist le refai ottrier ! »⁹⁴

Respectant le « contre-formalisme »⁹⁵ nécessaire à l'annulation de la cérémonie d'entrée en vassalité, Guillaume rompt ainsi tout commerce avec son

93. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 242, v. 2422-2527.

94. *Ibid.*, p. 250, v. 2532-2537.

95. M. BLOCH, *op. cit.*, p. 321.

seigneur. À la différence des chansons du cycle des barons révoltés toutefois, la rupture entre un vassal et son seigneur ne peut constituer une solution durable dans le temps. Très rapidement, plusieurs membres du lignage de Guillaume ainsi que d'autres barons s'associent pour proposer de l'aide militaire à Guillaume. L'un d'eux, Baudoin de Flandre, entend même réparer l'injustice faite à Guillaume en intercédant auprès du roi pour lui faire changer d'avis :

« Seignurs, ço dist de Flandres Baldewin,
 Li quons Willame est prodome e gentil,
 Si ad amé ses pers e ses veisins,
 Si socurst les, si les vit entrepris.
 Jo ne larrai pur home qui seit vis
 Que ne li amein chevalers mil.
 Alum al rei, si li criun merci,
 Que de socure Willame nus aïd. »
 Tuz ces baruns devant le rei vindrent.
 Cil Baldewin li començat a dire :
 « Forz emperere, pur Deu le fiz Marie,
 Veez de Willam, cum plure e suspire! [...]
 Ço ne fu unques por nule coardie!
 Sule est Guiburc en Orenge la vile,
 Ore l'assailent li paien de Surie [...].
 S'il unt Paris, puis avront Saint Denise.
 Fel seit li home qui puis te rendrat servise! »⁹⁶

Dans ce passage, il est manifeste que l'intention de Baudoin est à la fois de rétablir une justice envers Guillaume en tentant de faire changer l'avis de Louis et, ce faisant, de restaurer la relation brisée entre les deux hommes. Par ses propos menaçants volontairement destinés à susciter la crainte de Louis⁹⁷, le comte de Flandre parvient à ramener l'empereur dans le droit chemin et à lui faire respecter ses obligations :

Ço dist li reis : « Jo irrai me meïsme,

96. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 252-4, v. 2567-2587.

97. Si Guillaume ne parvient pas à contenir les Sarrasins parce que son armée n'est pas assez forte pour le faire, alors non seulement les païens risquent d'arriver jusqu'à Paris et Saint-Denis, mais en plus, dans cette situation, aucun homme ne lui apportera son soutien dans la mesure où il aura fait preuve d'injustice en ne respectant pas ses obligations envers Guillaume. *ibid.*, p. 254, v. 2575-2589.

En ma cunpaigne chevalers trente mille »⁹⁸.

Ainsi, si tout engagement dans un pacte féodo-vassalique accroît considérablement la force de ceux qui le passent dans la mesure où il élargit de façon significative leur cercle relationnel, on voit par cet exemple qu'il peut également devenir une incroyable faiblesse pour la partie qui viendrait la première à manquer à ses engagements : alors que l'entrée en vassalité lie entre eux tous les membres des familles respectives des deux contractants, à l'inverse, lors d'une rupture de pacte, toutes ses liaisons établies cessent d'exister et chaque membre de la famille qui se retrouve ainsi rejetée du pacte semble pouvoir légitimement intervenir de façon plus ou moins violente, pour rétablir l'équilibre bouleversé par la séparation forcée. Dans cette situation, le cycle de Guillaume met en place un certain nombre de scènes de « *plait* » dans lesquelles on tente de résoudre par la parole des conflits juridico-sociaux avant que la violence ne prenne le pas.

L'influence de cette logique féodo-vassalique épique est considérable en ce qu'elle touche potentiellement la totalité des personnages nobles du cycle. En intégrant de plus dans le champ du droit positif des considérations morales sur lesquelles les passions humaines ont une incroyable prise, les jongleurs se ménagent des occasions multiples de mettre en danger ces liens si importants pour la société féodale.

* * *

Au terme de cette étude de l'influence d'une certaine logique féodale sur le cycle de Guillaume, on peut tout d'abord constater que les chansons renvoient de manière très implicite aux pratiques juridiques définissant les obligations engendrées par les relations féodo-vassaliques : le formalisme potentiellement dramatique de l'entrée en vassalité ne semble guère intéresser les jongleurs, et les clauses définissant les obligations mutuelles du vassal et du seigneur ne sont jamais présentées en des termes et expressions qui auraient pourtant pu donner plus de réalisme à l'arrière-plan juridique qui sous-tend le

98. *Ibid.*, p. 254, v. 2588-89.

cycle de Guillaume. De cette liberté prise vis-à-vis des réalités historiques et d'un souci de réalisme, les jongleurs tirent la possibilité d'étendre l'influence du monde féodo-vassalique à des relations qu'aucun pacte formalisé ne vient créer. Les jongleurs s'intéressent donc moins au contrat et aux formes précises qui en assurent la validité juridique et à la dimension idéologique auxquelles ils peuvent donner lieu qu'aux relations sociales qui en découlent. L'important, pour eux, est de lier : lier le seigneur à ses vassaux par des obligations mutuelles pouvant donner lieu à maints manquements et transgressions des règles ; lier le dirigeant militaire à ses hommes par des devoirs moraux forts, dont l'enjeu est le plus souvent la survie même des hommes ; lier, enfin, tous les individus qui composent la société épique dans le but de maintenir un équilibre social stable et fort grâce au partage de normes sociales bien ancrées dans l'esprit de chaque personnage. Mais par ces nombreuses ramifications relationnelles qui unissent les individus les uns aux autres, le poète se ménage également l'accès à des situations de rupture, de déséquilibre pouvant donner de nouvelles et nombreuses impulsions à une narration qui se fait toujours au service d'un idéal social dans lequel ces jeux de relations revêtent une importance capitale. C'est précisément dans cette tension entre idéal de société parfaitement unie et rupture sans cesse possible du lien qui permet cet équilibre, que se trouve le centre névralgique du cycle de Guillaume d'Orange.

Contrairement au cycle des barons révoltés, le cycle de Guillaume se définit donc par cette recherche d'idéal imposant à la société féodale épique un système normatif juridique dont la contrainte sur les esprits est forte du fait de l'empreinte morale dont elle se compose : à celui qui se conforme aux règles, aux obligations mais aussi aux devoirs auxquels il s'est engagé, à celui qui se trouve ainsi du côté de la justice, des valeurs et de l'honneur, les chansons opposent celui qui, par son comportement, trahit sa parole et ainsi se dévalorise, se déshonore pour finalement s'exclure de la société. Or, c'est bien la place que l'on attribue à chacun dans la société qui préoccupe le cycle de Guillaume lorsque les jongleurs traitent des relations féodo-vassaliques car en quoi consiste le pacte instaurant ces liens si ce n'est à donner à chacun non seulement une place matérielle et concrète sur terre, en garantissant l'intégrité physique des contractants par une aide matérielle et militaire

d'une part, mais aussi en accordant à chacun une fonction et une identité sociales synonymes de valeur individuelle ? Lorsque deux parties contractant un pacte féodo-vassalique s'engagent à augmenter la valeur individuelle de l'autre, que celle-ci soit synonyme de richesses matérielles ou honorifiques la dimension idéologique et symbolique qui découle de l'influence du monde féodo-vassalique prend toute son ampleur en attribuant au personnage épique une place légitime dans la société.

II. L'idéal chevaleresque épique

En dehors des relations féodo-vassaliques strictes, c'est l'idéal chevaleresque qui prend en charge un certain nombre de normes sociales venant contraindre, par des valeurs plus ou moins morales ou contractuelles, les actions des personnages masculins adoubés. Ces contraintes ne se distinguent néanmoins pas grandement de celles impliquées par la mise en place de pactes féodo-vassaliques dans la mesure où, ici encore, la notion d'honneur tient une place primordiale puisque la principale mission du chevalier consiste, dans le cycle d'Orange, à être digne d'honneur en se montrant cette fois à la hauteur d'un certain « idéal chevaleresque ».

Or, jusqu'à la fin du XII^e siècle au moins, la chevalerie ne définit pas, selon Jean Flori notamment, un « statut juridique » permettant de saisir comme nous l'avons fait pour les relations féodales, la réalité d'un système normatif clair et précis⁹⁹. S'il semble toutefois possible de parler d'« essor de la chevalerie » au XII^e siècle, c'est en définissant ce groupe social comme « une "profession", sorte de corporation des gens de guerre [qui] englobe des niveaux très divers »¹⁰⁰. Notre but ne sera donc pas de proposer une étude des divers statuts sociaux recouverts par les chevaliers du cycle de Guillaume mais d'énoncer les normes sociales qui obligent ceux qui entrent dans cette vaste classe sociale énoncée par Jean Flori¹⁰¹, pour déterminer la vision du

99. FLORI, Jean, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1998, p. 77.

100. *Ibid.*, p. 78-9.

101. Pour notre étude, nous nous appuyerons donc sur la définition que Jean Flori donne de la chevalerie dans *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge* :

Mieux vaut donc considérer la chevalerie comme un corps hétérogène de guerriers dont

juste qui s'en dégage.

Du XI^e et XV^e siècle, la chevalerie a élaboré sous diverses influences un code de conduite que l'on peut appeler l'éthique chevaleresque [...] qui a contribué à humaniser quelque peu la conception de la guerre en Occident jusqu'à une époque récente.

Dans la réalité, cette éthique peut ainsi se résumer en quatre points principaux : le traitement plus humains des prisonniers¹⁰², le respect de la parole d'honneur, une solidarité active entre les chevaliers et la protection des plus faibles par la récupération idéologique cléricale de l'idéal chevaleresque¹⁰³. Dans le cycle de Guillaume, nous verrons ici que ce code chevaleresque est encore, sur des points assez nombreux, détaché de toute coloration spirituelle : si le chevalier épique peut se définir par un certain altruisme consistant à protéger les autres ainsi que par une action guerrière teintée de « *prudhommie* »,

les chefs ou les maîtres sont des nobles et des puissants, et dont les agents d'exécution peuvent être des vassaux, des dépendants « honorables » de tout niveau dans le cadre de la féodalité, mais aussi des guerriers professionnels qui ne sont que cela, libres, chasés, mercenaires ou serviteurs armés, dans des proportions qu'il est très difficile d'apprécier dans la mesure où les textes, de toute évidence, parlent peu des humbles et beaucoup des puissants.

Qu'est-ce alors que la chevalerie aux XI^e et XII^e siècles ? La profession honorable de guerriers d'élite dont les seigneurs et les princes détiennent le commandement et dont les *milites* ordinaires constituent les agents d'exécution.

Ibid., p. 79-80.

102. Notamment par la pratique de la « reddition honorable », de la « *merci* » et de la rançon, jugées moins « bestiales » et permettant de donner « un exemple de bon comportement » selon Raymond le Gros ; cf. GILLINGHAM, John, « Conquering the Barbarians : War and Chivalry in Twelfth-Century Britain », dans *Haskins Society Journal*, vol. 4, 1992, p. 67-8, cité par Jean Flori in J. FLORI, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 165-6. Le cycle offre quelques exemples de ces pratiques de bon comportement, particulièrement caractéristique du comte d'Orange :

« La joustai ge a set mile enforcié,
Et si conquis a vous de chevaliers
Plus de trois cenx as auferranz destriers.
Delez un mur vi lor seignor bessié ; [...]]
Merci cria, por cè en oi pitié :
"Ber, ne m'oci, se tu Guillelmes ies !"
Menai le vos, onc n'i ot delaié.
Encore en as de Rome mestre fié ;
Tu es or riche et ge sui po proisié. »

(C. LACHET, *op. cit.*, p. 64, v. 240-252)

Dans *Les Enfances Vivien*, Guillaume est ainsi celui

qui onc n'ama prometre sanz doner,
ne veve fame ne volt desheriter,
mout essauça sainte crestienté(M. ROUQUIER, *op. cit.*, p. 12, v. 248-250).

103. Sur tous ces points, voir J. FLORI, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, *op. cit.*

il le fait souvent moins dans le but de se conformer à la volonté de Dieu en faisant le bien sur terre que pour s'assurer une gloire terrestre et sociale plus grande.

A. Gloire chevaleresque et altruisme

Si le « mariage » que Jean Flori évoque entre la chevalerie et une certaine idéologie du glaive, influencée par une Église de plus en plus encline à « diriger les opérations »¹⁰⁴, ne se fit selon lui qu'au dernier quart du XII^e siècle¹⁰⁵, notre corpus manifeste des traces visibles et explicites d'un système de valeurs prescrivant aux chevaliers épiques des normes de comportement envers autrui sans que celles-ci soient respectées au titre d'une croyance religieuse.

1. Ne pas s'en prendre aux faibles

L'une des principales obligations du chevalier épique consiste à respecter et à défendre celui qui se trouve dans le besoin ou le dénuement, et de ne pas entreprendre d'attaques injustes à l'encontre d'un être qui n'aurait pas les moyens de se défendre. Dans *Aliscans*, cette association entre le chevalier et l'obligation de « défendre le Juste et le Droit »¹⁰⁶ semble si naturelle et vivante dans l'esprit des personnages que le « *povres hom* » victime des mauvais agissements des Sarrasins semble naturellement porté à s'approcher d'un Rainouart se trouvant à la tête de ses hommes, l'épée au poing, dans l'espoir d'obtenir son aide :

« Sire, merci, ge vueill a vos parler.
Des Sarrazins me vieng a vos clamer,

104. *Idem*, *L'idéologie du glaive*, *op. cit.*, p. 143.

105. *Ibid.*, p. 3.

106. « Ce n'est pas un hasard sans doute si l'époque et le milieu même où vécu [Louis IX,] ce saint Adoubé[,] ont donné naissance à la noble prière qui, recueillie dans le *Pontifical* de Guillaume Durant, nous offre comme le commentaire liturgique des chevaliers de pierre, dressés par les imagiers au portail de Chartres ou au revers de la façade de Reims : "Seigneur très saint, Père tout Puissant... toi qui as permis, sur terre, l'emploi du glaive pour réprimer la malice des méchants et défendre la justice [...] fais, en disposant son cœur au bien, que ton serviteur que voici n'use jamais de ce glaive ou d'un autre pour léser injustement personne; mais qu'il s'en serve toujours pour défendre le Juste et le Droit." » M. BLOCH, *op. cit.*, p. 444.

Qui en mes feves se sont fet osteler. [...]
 Ges cuidai vendre et del pain achater
 Por mes enfanz et por moi gouverner,
 Ne lor avoie autre chose a doner.
 Or les convient trestoz de faim enfler. »

La réponse de Rainouart ne se fait pas attendre :

Dist Renoart : « Mal l'oserent penser.
 Tot le damage te ferai restorer,
 Chascune cosse un denier achater¹⁰⁷. »

Rien, dans la réponse de Rainouart, ne laisse penser que la vengeance qu'il va prendre sur les malfaiteurs est à imputer à sa haine profonde pour les représentants de la « sarasine loy » : le but est ici de réparer le préjudice causé par les Sarrasins à un homme qui n'a commis aucun tort et qui ne dispose d'aucun moyen de se défendre, et de répondre par un principe d'égalité assimilable ici à la loi du talion¹⁰⁸ au tort qu'il a subi.

Un peu plus tôt dans *Aliscans*, ce même respect envers le faible se manifeste chez le païen Haucebier qui, faisant abstraction des aspects religieux qui l'oppose à Rainouart, refuse de se battre contre ce dernier du fait du dénuement matériel dans lequel il le trouve. Malgré les provocations du géant au tinel, Haucebier se fait intransigeant :

Il li escrie : « Sarrazins, don venez ?
 Voulez combatre a moi enmi ces prez ?
 Ja por bataille mes ne remuez ! »
 Dist Aucebier : « Tes, fol escervelez !
 Ja home a pié n'iert par moi adesez.
 Tes dras ne valent .II. deniers monneez,
 Bien sembles fox, se tu estoies rez. »[...]
 Dist Haucebier : « Va ta voie, desvez !
 S'a toi me combatoie, j'en seroie blasmé¹⁰⁹. »

Ne parvenant pas à faire accepter le combat à Haucebier, Rainouart est obligé de lancer l'attaque. Ici encore, le chevalier se distingue du guerrier bestial que

107. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 478, v. 7542-7552.

108. Voir, sur ce point, l'analyse déjà mentionnée de Hans Kelsen in H. KELSEN, *Théorie générale des normes*, *op. cit.*, p. 177.

109. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 446-8, v. 6984-7004.

l'Église tentait de civiliser afin d'enrayer « les ravages infligés aux territoires et populations adverses sous forme de pillage, vol de bétail et de récoltes, incendies, destructions et déprédations de toutes sortes »¹¹⁰. Même païen, le chevalier épique du cycle de Guillaume respecte les règles d'une certaine éthique chevaleresque qui consiste à ne pas s'engager dans un combat dont il ne tirerait aucune gloire.

Bien que les épisodes mettant en scène cette justice - assimilable à une sorte de compensation de l'inégalité des ressources entre les individus par une obligation morale plus forte contraignant le plus puissant - se fassent rares dans le cycle¹¹¹, ils restent une manifestation concrète de l'idéal chevaleresque appliqué à un corpus épique.

2. Solidarité chevaleresque

Dans des circonstances bien plus nombreuses, le chevalier a le devoir d'intervenir ou bien militairement pour secourir l'un de ses pairs se trouvant en difficultés lors d'un combat, ou bien verbalement lorsqu'il s'agit de défendre l'un de ses semblables dont les droits se trouvent bafoués d'une quelconque manière. Les exemples de chevaliers venant à la rescousse de leurs semblables lors d'un combat sont pléthore dans le cycle (même si, bien souvent, c'est autant voire davantage les liens du sang que l'éthique chevaleresque qui inspirent ce genre de comportements altruistes). En revanche, les exemples d'interventions verbales destinées à défendre les droits d'autres chevaliers sont plus rares. L'intervention de Guillaume auprès de Louis afin de protéger les droits du jeune Béranger dans le *Charroi de Nîmes* ressort de cette justice verbale empreinte de solidarité chevaleresque. La scène ayant déjà fait l'objet d'une analyse dans la section précédente de ce chapitre, nous nous contenterons de préciser que si les normes ressortant de la logique féodo-vassalique précédemment évoquée sont bien ce sur quoi Guillaume fonde son argumentation

110. J. FLORI, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, op. cit., p. 154.

111. Le plus souvent, les chevaliers et les seigneurs épiques se battent en effet entre eux ou ont à combattre un ennemi païen qui dispose, lui aussi, des moyens matériels pour se battre. Les personnages roturiers étant quasi-absents des chansons de geste, les occasions de rencontre entre ces deux milieux se font inévitablement peu nombreuses dans notre corpus.

pour défendre le jeune Béranger, elles n'expliquent toutefois pas pleinement son intervention auprès du roi. En revanche, la solidarité chevaleresque peut permettre de comprendre que le marquis au court nez se sente responsable du devenir de Béranger dans la mesure où, en tant que chevalier, il a le devoir de ne pas nuire à ses semblables.

Ici non plus, l'appel au système normatif commandant l'action de Guillaume n'est pas explicite. La fin de la scène laisse pourtant croire que c'est bien la solidarité de caste qui motive ici le marquis au court nez dans la mesure où ses menaces prononcées à l'encontre de ceux qui voudraient nuire au jeune Béranger, s'adressent explicitement à ses pairs chevaliers :

« Et une chose bien vos doi acointier :
Par cel apostre qu'en a Rome requiert,
Il n'a en France si hardi chevalier,
S'il prent la terre au petit Berangier,
A ceste espee tost ne perde le chief. »¹¹²

Ne faut-il donc voir qu'un hasard à ce que le texte mentionne précisément que ce sont les « *chevalier* » appartenant à la famille de Béranger qui remercient Guillaume pour son intervention et sa promesse de soutien militaire ?

« - Granz merciz », sire, dient li chevalier
Qui appartient a l'enfant Berangier.¹¹³

Plus qu'à un engagement personnel obligeant Guillaume à servir la descendance du marquis Béranger, et plus qu'à une mission d'ordre judiciaire qui ferait ici du marquis au court nez un défenseur de toute justice, Fierebrace semble ici répondre à une exigence morale le contraignant à faire respecter les droits de ceux auxquels il s'apparente parce qu'ils partagent la même « *professio* ».

3. Être fidèle à sa parole

Le respect de la parole donnée est sans conteste l'un des fondements de l'éthique chevaleresque. [...] À partir de la seconde moitié du XI^e siècle et plus encore au cours du XII^e, la profonde dissolution des liens de la *familia*, l'essor de l'individualisme, la vogue concomitante des épopées, puis des

112. C. LACHET, *op. cit.*, p. 74, v. 371-375.

113. *Ibid.*, p. 74, v. 376-377.

romans chevaleresques mettant en scène des héros individuels qui sont des chevaliers errants, contribuent à la valorisation de la parole dite « d'honneur » [qui est] solennelle, mais dénuée de tout rituel religieux. [...] Elle se suffit à elle-même. Mais elle n'est plausible que si l'individu qui l'émet reçoit, pour ainsi dire, la caution d'une entité reconnue et respectée, sorte de « personne morale » à laquelle elle appartient. On a alors affaire à un « ordre » au sens à la fois socio-professionnel, moral, à forte connotation idéologique, voire religieuse¹¹⁴.

Dans le cycle de Guillaume d'Orange, les *bons* chevaliers éprouvent ainsi le devoir de tenir leur parole. Dans *Le Moniage Rainouart*, le géant au tinel se distingue du vil abbé qui ne cesse de lui tendre des pièges par cette qualité précise qui donne à la parole donnée une valeur véritable :

« Dans abes, sire », dist Renoars li ber,
 « cest no castel vos covendra garder [...] »
 et jou irai dormir et reposer. »
 « Voir », dist li abes, « ne le vos quier veer. »
 L'abes s'arma por lui miels encanter ; [...]]
 Mout se sot bien Renouars demener
 et del felon la pensee esprover :
 il fait samblant que il voist reposer,
 joust le feu s'est alés acouter ;
 desous son cief ala son mast poser,
 et commença durement a souffler ; [...]]
 Quant ce voit l'abes, ne s'i valt demorer ;
 toz les .X. moines commença a apeler,
 de traïson les commença a parler ;
 ne s'en puet tenir mie¹¹⁵

L'opposition entre clercs et chevaliers est ici extrême et sert exclusivement le portrait des seconds. À l'opposé du modèle de loyauté constitué ici par Rainouart, le texte présente un abbé particulièrement détestable : placé du côté des faux semblants (il cache la vérité par des « *encantements* »), il bouscule les repères de vérité grâce auxquels il est d'ordinaire possible d'« esprover » rapidement la pensée d'autrui, afin de mieux servir ses vils intérêts personnels. N'avouant pas sincèrement ce qu'il est, l'abbé est un « *perfidus* », un

114. J. FLORI, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, op. cit., p. 172.

115. G.-A. BERTIN, op. cit., p. 186, v. 4925-4946.

« *felon* » qui agit par « *traïson* », en dehors, donc, de toute loyauté, de tout honneur et de la bonne foi¹¹⁶. Ainsi, alors que la caste chevaleresque se distingue par la noblesse de ses actions qui doivent être conformes aux valeurs de loyauté et de justice, les ecclésiastiques, pourtant censés défendre les valeurs chrétiennes, se caractérisent ici (comme bien souvent dans le cycle et la littérature médiévale) par une irrésistible propension au mensonge et à la tromperie.

Dans *La Prise d'Orange*, texte qui manifeste un certain plaisir au détournement des codes épiques traditionnels, Guillaume respecte lui aussi ce principe de la parole d'honneur¹¹⁷ mais non dans un contexte guerrier, comme c'est souvent le cas dans notre corpus :

Li cuens Guillelmes ne se vet atarjant, [. . .]
 Bertran apele, si li dit en oiant :
 « Beau niés, dist il, entendez mon semblant
 De ceste dame au gent cors avenant
 Qui m'a gari de la mort voiremant ;
 La moie foi li plevi loiaument
 Que la prendrai a moillier voirement. »
 Et dit Bertran : « Qu'alez vos atarjant ?
 Tenez li bien tot le suen convenant,
 Si l'espousez a joie liemant.
 - Niés, dist Guillelmes, tot a vostre comment. »¹¹⁸

Transposée dans une tonalité amoureuse, la parole d'honneur revêt toutefois les formes qui font d'elle une norme sociale contraignante : ayant engagé sa foi par une parole loyale (« *La moie foi li plevi loiaument* »), Guillaume se doit de concrétiser par une union véritable ses fiançailles avec la belle Orable. En trahissant sa parole, le comte d'Orange manquerait à l'honneur chevaleresque

116. Dans la pensée cicéronienne déjà, qui trouvera quelques prolongements chrétiens dans celle d'Ambroise de Milan, la notion de *fides* est étroitement liée à l'idée de justice puisqu'elle en constitue même le fondement ; sur ce sujet, voir notamment SASSIER, Yves, *Royauté et idéologie au Moyen Âge : Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XII^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 72.

117. Dans *Les Enfances Vivien*, la parole d'honneur est même ce qui caractérise le mieux Guillaume puisque le jongleur le fait apparaître comme celui :

Qui onc n'ama promettre sanz doner [. . .].

M. ROUQUIER, *op. cit.*, p. 12, v. 248-9.

118. C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 119-120, v. 1849-1861.

qui se teinte déjà d'une dimension courtoise dans ce passage.

4. Faire preuve d'hospitalité

C'est finalement le don d'hospitalité que le cycle de Guillaume présente comme une norme contraignant le comportement des chevaliers dans les textes. Cette vertu défendue par l'Église caractérise dans notre corpus le bon chevalier et seigneur qui accepte d'ouvrir les portes de sa demeure à tout étranger qui se trouverait dans le besoin. Dans *La Prise d'Orange*, Guillaume accueille ainsi bien volontiers le prisonnier Gillebert, échappé des prisons sarrasines :

Son chambellenc a li cuens apelé :
 « Aporte li a mengier a planté
 Et pain et vin et piment et claré,
 Grües et jantes et poons en pevré. »¹¹⁹

Sans connaître de façon précise l'identité de ce « *mesagier estrange* »¹²⁰ qui s'adresse à lui, ni d'où il vient, Guillaume consent à recevoir chaleureusement cet homme qu'il avait de prime abord pris pour un païen¹²¹.

Ayant perdu sa coloration chrétienne pour devenir une caractéristique définitoire du bon chevalier, l'hospitalité se retrouve sans surprise dans le camp des chevaliers païens. Ainsi, dans la suite de la *Prise d'Orange*, Arragon fait montre de cette même qualité envers Guillaume et ses hommes, dissimulés de telle sorte que le roi les prend pour des Turcs :

Rois Arragon les fist mout bien servir :
 A mengier orent assez et pain et vin,
 Grues et gentes et bons poons rostiz ;
 Des autres mes ne sai que vos devis,
 Tant en i ot com lor vint a plesir.

119. *Ibid.*, p. 49, v. 171-174.

120. *Ibid.*, p. 50, v. 179.

121. *Idem*, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 48, v. 142-148 ; le thème de l'hospitalité est un topos littéraire que les auteurs antiques déjà exploitaient pour traiter des liens qui, dans l'esprit de l'homme, ont toujours existé entre le monde humain et celui des dieux ; sur cette question et sur les représentations plus globales de l'hospitalité dans la littérature, voir *Mythes et représentations de l'hospitalité*, éd. Alain MONTANDON, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1999, et plus particulièrement, dans ce volume, l'article d'Alain Montandon, p. 11-21.

Quant ont mengié et beü a loisir,
 Cil eschançon vont les napes tolir.
 As eschés jeuent paien et Sarrazin [...].¹²²

Sans mentionner l'hospitalité comme une valeur particulièrement chevaleresque, les deux exemples de *La Prise d'Orange* la présentent néanmoins comme une qualité embellissant d'une façon remarquable le portrait de ceux qui la pratiquent.

Par tous ces actes de respect envers les plus humbles et envers leurs semblables ainsi que par le respect de la parole d'honneur et du don d'hospitalité envers tous ceux que la vie leur envoie, les chevaliers positifs du cycle s'inscrivent dans une représentation idéale de la société chevaleresque en tant que caste porteuse de valeurs altruistes et honorables. Pour approcher de plus près ce modèle idéal, les chevaliers doivent également s'illustrer par des qualités plus guerrières qu'une certaine « *prudhommie* » vient toutefois adoucir.

B. Agir en preux guerrier

Pour être complet, le portrait du chevalier épique digne d'honneur doit également se manifester par des valeurs plus proprement guerrières, la force et le courage, qui fixent, de manière normative, des bornes aux actions de la caste chevaleresque (et parfois même au-delà). Sans être reconnu par ses pairs chevaliers, le fier et fort guerrier ne peut toutefois pas prétendre à l'honneur chevaleresque qui se définit ainsi surtout par une éthique de caste garantissant à ceux qui s'y subordonnent une place sociale reconnue.

Lorsque le lecteur rencontre pour la première fois Rainouart dans la diégèse du cycle, c'est dans une situation particulièrement peu flatteuse pour le géant : soumis au service de Louis qui lui refuse le baptême du fait de la frayeur qu'il lui inspire, moqué et brusqué par tous les écuyers qui le croisent¹²³, Rainouart se lamente du sort immérité qu'on lui impose dans les cuisines royales :

122. C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 65, v. 551-558.

123. *Idem*, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 260-262, v. 3565-3608.

En la cuisine est Renoart le ber. [...]

Des elz del chief commença a plorer,

Par soi meïsmes se prist a dementer :

« Hé ! las, » dist il, « com devroie desver !

.C. milliers d'omes deïsse en ost mener,

Rois d'Espagne estre et corone porter.

Et or m'estuet la cuisine garder

Et le feu fere et la char escumer.

Onc filz de roi ne vi si aviller ! »¹²⁴

Le malheur de Rainouart se résume finalement à peu de choses : fils de roi, il était né pour de grandes actions militaires et politiques qui auraient dû lui permettre de prouver sa vraie valeur personnelle¹²⁵. Au lieu de cela, les tâches qu'on lui confie le rabaissent et l'empêchent de trouver une place honorable dans la société¹²⁶. Ainsi, lorsqu'il rencontre Guillaume sur le point de partir au combat dans la suite de la chanson, il se campe devant lui malgré son dénuement et exige qu'on l'emmène afin qu'il puisse au moins veiller sur l'équipement, préparer quelques repas ou encore frapper durement. . . Jugeant le géant par la situation dans laquelle ce dernier se présente à lui, Guillaume préfère rejeter la proposition :

Et dist Guillelmes : « Amis, lessiez ester.

Ne porriez les granz fés endurer,

La nuit veillier et le jor traveillier.

En la cuisine as aspris a chauffer,

Sovant mangier et tes mustiax toster,[...]

Et tote jor dormir et reposer.

124. *Ibid.*, p. 268, v. 3730-3743.

125. En ce sens, nous ne suivons pas l'interprétation de Philippe Haugeard qui perçoit dans *Les Narbonnais* la croyance que c'est par le sang que s'éprouve le mérite personnel d'un chevalier. Si les liens du sang peuvent permettre, nous allons le voir, de donner une certaine légitimité au jeune « *bachelor* » désirant se faire adouber, c'est à notre avis parce qu'ils permettent d'attester de la connaissance des valeurs de la caste chevaleresque ; la noblesse attestée par le sang ne semble toutefois pas constituer le critère par lequel il est possible d'expliquer le mérite des personnages, en témoignent les exemples de Louis et de Hernaut. Voir P. HAUGEARD, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, *op. cit.*, p. 235.

126. Remarquons au passage que la situation décrite et vécue par Rainouart constitue le négatif de celle dans laquelle se trouve le roi Louis : s'il est lui aussi issu d'une famille royale, Louis est contrairement à Rainouart placé conformément à sa naissance à la tête du royaume, sans qu'aucune valeur personnelle ne semble pouvoir légitimer cette place.

Et de tot ce t'estovroit consiurer.
 Puis que li hom n'aprant a traveillier,
 Mauvesement se puet puis deporter. »¹²⁷

Du fait des habitudes tout à fait contraires au mode de vie chevaleresque qu'il a prises, Rainouart ne semble pas à la hauteur d'une certaine « esthétique de la force »¹²⁸ qui constitue le système normatif auquel le jugement de Guillaume fait implicitement référence dans ce passage. Dans sa réponse manifestant un courage exemplaire, le géant surprend donc le marquis au court nez qui, prenant conscience de la détermination et du courage de l'ex-païen, finit par accepter sa participation :

Dist Renoart : « Or me lessiez parler.
 Sire Guillelmes, je me vuoill esprover.
 Trop longuement m'ai lessié asoter.
 Si m'aïst Dex, nel puis mes endurer. [...]]
 Se Dex plesoit, ainz voudroie amender.
 Mal soit del fruit qui ne velt meürer.
 Se le congié ne me volez doner,
 Par saint Denis, que je doi aorer,
 Tot sol orai, qui qu'en doie peser,
 En la bataille en Aleschans sor mer.
 N'i porteré ne chauce ne soller,
 Fors un tinel que je feré ferrer.
 Tant me verrez de Sarrazins tuer
 Nes oserez voier ne esgarder. »¹²⁹

Le but est très clair : « *esprover* » sa valeur en dépit des circonstances matérielles peu favorables¹³⁰ afin qu'il retrouve enfin une place digne de son mérite personnel.

Dans *Les Narbonnais*, c'est ce même désir de prouver à la société la valeur

127. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 270, v. 3763-3772.

128. Nous empruntons le concept d'« esthétique de la force » à Daniel Poirion ; voir notamment POIRION, Daniel, *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen-Âge*, t. 1938, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 20.

129. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 270-271, v. 3773-3787.

130. L'une des caractéristiques du « merveilleux de la guerre » qui est en œuvre dans les chansons de geste réside précisément dans la force physique surhumaine et hyperbolique des héros épiques ; Daniel Poirion mentionne à ce titre l'exemple de Rainouart, ce « bon géant Rainouart, armé de son sapin taillé pour lui servir d'épieu et de massue [...] », voir D. POIRION, *op. cit.*, p. 20.

physique et morale des jeunes Narbonnais qui pousse Aymeri à son « *departement* » :

« Dame Hermanjart », dist li quens Aymeris,
 « Lesiez ce duel que vos avez enpris !
 Vez toz voz filz et sains et saus et vis,
 S'ont asezes armes et bons chevax de pris :
 Aillent conquerre ausi come ge fis !
 Que, par le foi que je doi saint Denis,
 Ja ne prendront partie en mon país ! »¹³¹

En dépit des débats et disputes que l'initiative d'Aymeri soulève¹³², les frères admettent qu'ils n'auraient effectivement aucun mérite à attendre qu'on leur accordât des fiefs sans éprouver leur force au vu et au su de tous :

Guillames dist a ceux qui o lui erent :
 « Segnor », fet il, « les bones hoevres perent.
 Fessom ausi con cil qui bien ovrent !
 Cil qui bien firent, sachiez que bien troverent. »
 A ce conseil li frere s'acorderent,
 Car bien resson lor samble.¹³³

Ainsi, au lieu de se contenter du prestige attaché au nom de leur lignage, les Aymerides choisissent ici de se rendre honorables par leur respect des normes d'actions d'une caste exigeante qui refuse la facilité¹³⁴ et méprise la mort. À

131. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 31, v. 742-748.

132. Cf. *ibid.*, p. 19-26, v. 413-601.

133. *Ibid.*, p. 26, v. 611-616.

134. Peu après leur départ, lorsque Hermangeart leur enverra des biens afin que rien ne leur manque d'ici leur arrivée à la cour de Charlemagne, Hernaut renverra sèchement les cadeaux de leur mère afin qu'on ne puisse pas penser qu'ils ne méritent pas leur honneur :

Hernaut li rous parla premierement :
 « Foques, biau frere », fet il, « a moi entent !
 Ne volom mie, par le cors saint Climant,
 Que nostres pere se vant devant sa gent
 Q'aiom comquis richece et chasement
 Par cest avoir dom il nos fet present.
 Tornez arierres les mulez vitement :
 Droit a Nerbone o plus haut mandement
 Li randez tost son or et son argent ! » *ibid.*, p. 36, v. 875-883

Ce même mépris de la facilité et de l'honneur acquis par les richesses se retrouve plus tard chez Guillaume : dans *Le Charroi de Nîmes*, il explique ainsi à Louis qu'il aurait autrefois pu se procurer les richesses que le roi souhaite lui remettre en acceptant de défendre le puissant roi Gaifer :

« Looÿs, sire, dit Guillelmes li fers,
 Ne me tenissent mi per a losangier,

ce titre, les jeunes « *bachelers* » se placent dans la droite ligne de l'idéologie que Philippe Haugeard attache à Aymeri de Narbonne dans cette chanson :

La valeur personnelle se révèle dans la conquête d'un fief, pas dans l'héritage.
Hériter du père, c'est se priver de la possibilité d'exercer, et donc de prouver,
sa propre bravoure ; c'est vivre dans l'ombre d'un homme dont les actions
[...] privent les fils du bénéfice de leur mérite individuel¹³⁵.

Nous ajouterons que c'est se priver du même coup d'une reconnaissance sociale qui importe au plus haut point à la société médiévale.

Pour être reconnu et assimilable à la caste chevaleresque, il ne suffit toutefois pas d'exercer une violence débridée à l'encontre de tous ceux qui paraîtraient mériter un châtement. L'action de force du chevalier doit être cadrée, notamment par le respect d'un certain altruisme que nous avons précédemment mis au jour, et recueillir l'approbation de ses pairs.

Cet élément revêt une dimension capitale dans *Les Enfances Guillaume*. Lorsqu'il arrive à la cour de Charlemagne, Guillaume pense en effet pouvoir se faire respecter en s'imposant par la force :

Com il ainz pot est el mostier antreiz,
Voit le bernaige entor Charle ester,
Quinze dus et set rois coronneiz [...].
Un des set rois vot a l'espee aler [...].
Guillame escrie : « Vassauz, laissez ester !
Laissez l'espee, mar i adesereiz
Car je la doi devant Charle porter :
Ceu est mes drois si le clain d'areté. »
Sil se redresce s'ait Guillame esgardé,
Nel connuit mies ne ne sot que il iert,
Anfant le vit si l'ot en grant vilteit.
Voit le Guillames, le san cuide derver,

Bien a un an que t'eüsse lessié,
Que de Police me sont venu li briés
Que me tramist li riches rois Gaifier
Que de sa terre me dorroit un quartier,
Avec sa fille tote l'une moitié.
Le roi de France peüsse guerrier. »

C. LACHET, *op. cit.*, p. 52, v. 94-101. Dans ce contexte également, Guillaume indique avoir refusé ce choix par crainte de subir une mauvaise réputation qui aurait alors été en décalage avec sa vraie valeur personnelle.

135. P. HAUGEARD, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, *op. cit.*, p. 234-5.

Paissat avant c'est cele part aleiz,
 A poig senestre l'ait per le brais coubré,
 Pluis de trois tors l'ait entor lui torné [...];
 De devant Charle est une foiz pasmeiz,
 Per mi la bouche li corut li sans cleirz.¹³⁶

Choqué par la scène intervenant au beau milieu d'une procession solennelle, Charlemagne exige l'expulsion de celui qu'il ignore être le fils d'Aymeri et qu'il compare ainsi à une créature diabolique :

« Dex », dist li rois, « ke mains an Triniteit,
 De kel diable est cist hons eschapeiz ?
 Je ne croiroie por rien c'on seust nommer
 Que il fust mies de la crestianté.
 Mout per est belz, parcreüs et moleiz,
 Mais or soit tost fors des mostier geteiz. »¹³⁷

De son côté, Guillaume, se sentant dans son bon droit, s'étonne de la réaction excessive de Charlemagne : puisque c'est ce dernier qui l'a convoqué à la cour, il ne comprend pas qu'il puisse à présent l'en chasser sous prétexte qu'il a voulu faire respecter son honneur. Or, en assommant l'un des hommes de Charlemagne (qui plus est un roi !) sans que l'on sache très clairement qui il est et ce qu'il entend de la sorte faire respecter, Guillaume passe pour une brute bestiale qui effraie tous les Français. La situation se résout finalement peu de temps après grâce à l'arrivée d'Aymeri : lorsque l'on apprend que l'effrayante créature qui a accablé Druon de Poitou est en réalité le fils du comte de Narbonne, Guillaume, tout en restant craint des hommes présents, gagne soudain l'estime de l'assemblée. Ayant été initié par l'un des leurs, Guillaume peut désormais justifier l'usage de la violence par le service d'un idéal collectif et trouver, du même coup, une place sociale légitime :

François l'oïrent, mout en sont esbahi,
 Guillame baisent et firent grant anclin,
 Et l'empereres vait ancontre Aymeri,
 Set fois li baise et la bouche et le vis.
 « Enondeu, quens, mout m'avez bien servi,
 C'a ceste feste estes venus ici ;

136. P. HENRY, *op. cit.*, p. 96-97, v. 2276-2299.

137. *Ibid.*, p. 98, v. 2310-2315.

Ancui seront chevalier vostre fil. » [. . .]
 Li ampererez droit a Guillame vint,
 Leiz lui s'asist sor li piler marbrin,
 Droit li ait fait et li anfes li prist.¹³⁸

En prenant connaissance de l'identité de Guillaume et en le rattachant à la famille d'Aymeri de Narbonne, Charlemagne et les Français changent de regard sur l'individu qui, de vif « *diable* » qu'il était, passe au digne statut de « *chevalier* ». En étant ainsi capable de faire respecter l'honneur dû à sa fonction militaire et morale, Guillaume protège du même coup l'honneur de l'ensemble de la caste à laquelle il va sous peu appartenir : de la même façon que la communauté chrétienne constitue le corps de l'Église, les chevaliers composent une entité cohérente dont chaque membre doit être respecté afin que l'honneur de l'ensemble du groupe soit préservé. Lorsque l'outrecuidant Breton s'amuse ainsi à railler tous les Français réunis à la cour de Charlemagne, Guillaume saisit l'occasion pour démontrer sa force en se mettant au service d'une cause légitime :

Devant le roi c'est li Bers aresteiz :
 « Drois ampereres, mavaise gent aveiz :
 Tot vos François ai vancut et mateiz.
 En autre terre bien m'en porai vanter
 C'an vostre cort n'ai cortois bacheler
 K'encontre moi en ost baston porter. »
 Cant l'ot Guillames, le san cuide derver, [. . .]
 Tres devant Charle ne se volt arester :
 « Drois empereres, le congié me doneiz
 K'a cel Burton m'en aile un poc juer
 Si m'apanrait quatre colz a geter. »¹³⁹

Dans cet extrait également, Guillaume se montre digne de la caste chevaleresque en faisant respecter son propre honneur ainsi que celui de tous les Français réunis pour l'occasion.

Le système normatif chevaleresque tel qu'il se manifeste dans le cycle de Guillaume ne se limite donc pas à la prescription de normes auxquelles il faudrait obéir : il exige en outre de ceux qui se définissent par cette « *professio* »

138. *Ibid.*, p. 100, v. 2355-2367.

139. *Ibid.*, p. 103, v. 2433-2446.

militaire qu'ils soient approuvés par la communauté porteuse des « valeurs chevaleresques »¹⁴⁰ afin que leurs actions soient explicitement accomplies en son nom¹⁴¹.

* * *

Au terme de cette analyse du système normatif chevaleresque qui régit un certain nombre de comportements épiques dans notre corpus, nous sommes de nouveau amené à constater le peu de prise que l'aspect formel inhérent à l'énonciation de normes sociales a sur les jongleurs qui se sont inspirés du code d'honneur chevaleresque : sans prendre la peine de faire référence à la cérémonie d'adoubement par laquelle les « *bachelor* » doivent passer, les auteurs ne manquent pas d'exploiter, pour alimenter leur récit, le pouvoir normatif des valeurs chevaleresques. La force, le courage et le goût pour la prouesse physique tiennent une place importante dans ce système axiologique parce qu'elles permettent d'évaluer la valeur morale des individus à partir de phénomènes tangibles et incontestables. Une belle action, pour être chevaleresque, ne doit cependant pas seulement se caractériser par son caractère violent ; elle doit également se faire dans un contexte de rapport de force équitable et dans le respect le plus absolu de ceux qui se situent dans un dénuement préjudiciable.

Pour qu'un chevalier soit perçu comme un être accomplissant le juste par des actions conformes à ce système normatif, il doit en outre agir au nom de la communauté chevaleresque qui apparaît alors comme une autorité garantissant le bien-fondé de ses actes et initiant le nouvel adoubé à ses fonctions. Sans cette légitimité apportée par l'approbation de ses pairs, l'action d'un

140. Respect des plus humbles, solidarité chevaleresque, mépris de la facilité et de la mort, etc.

141. Lorsqu'Hermangeart défend les mêmes valeurs auprès des Français réunis à la cour de Louis afin de les inciter à participer à l'entreprise militaire de Guillaume dans *Aliscans*, personne ne la prend au sérieux parce qu'elle ne semble pouvoir faire ses preuves dans le domaine militaire. Si la force ne peut caractériser la femme dans *Aliscans*, cette dernière peut toutefois s'approprier les valeurs chevaleresques en utilisant la force proprement féminine dans le cycle de Guillaume : la sagesse ; sur ces deux aspects, voir C. RÉGNIER, *Aliscans, op. cit.*, p. 236, v. 3127-49 et p. 240 à 250, v. 3226-3406. Lorsque la paix est faite grâce à Aélis, le jongleur clôt la scène en signalant : « *Mout i avoit bele chevalerie.* »

chevalier ne peut être validée par la société. Lorsqu'il devient le représentant de cette caste puissante qui définit une partie des normes sociales auxquelles les individus doivent se soumettre, nous verrons que le chevalier est alors perçu comme une autorité capable de formuler, au nom des principes que cette même caste respecte, un certain nombre de jugements qui ensuite, par glissement, peuvent s'appliquer à une frange plus large de la population.

En dehors du champ de ces deux systèmes normatifs cadrant les actions des personnages en distinguant, par des jugements d'ordre juridique et moral, celles dont la valeur est attestée de celles qu'il ne faut pas faire, on trouve dans le cycle de Guillaume une troisième logique normative qui contribue à fixer d'autres limites du juste et de l'injuste dans notre corpus.

III. Influence des structures lignagères

L'influence des structures lignagères sur les représentations sociales des devoirs dans l'épopée a déjà été mise en évidence par l'étude de Philippe Haugeard proposant une *Genèse sociale des représentations familiales* à travers l'étude du *Roman de Thèbes* et de *Renaut de Montaubant*¹⁴². Nous reprendrons donc ici brièvement les principes d'une solidarité familiale qu'il a déjà esquissée pour *Les Narbonnais* afin de rappeler que l'importance des structures lignagères dans le cycle contribue à définir les normes par lesquelles une autre conception du juste se dessine.

Les liens familiaux tels qu'ils se présentent dans le cycle de Guillaume instaurent en effet un certain nombre de règles que les personnages se doivent d'observer vis-à-vis des leurs. Plus encore que les liens féodo-vassaliques et l'éthique chevaleresque, les liens de parenté obligent les membres d'une même famille à une entraide dont on perçoit difficilement les bornes.

142. Voir P. HAUGEARD, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, *op. cit.*, p. 219 à 250.

A. Entraide militaire

Sur le plan militaire, l'aide familiale constitue une ressource fiable pour les guerriers qui connaissent une mauvaise passe et souffrent du peu de profondeur qui peut parfois caractériser les liens féodo-vassaliques et chevaleresques. Ainsi observe-t-on différentes pratiques invocatoires de personnages s'en remettant à leurs plus proches parents pour assurer leur sauvegarde¹⁴³. L'utilisation du toponyme comme cri de ralliement en est une, que Guillaume utilise lorsque les Français font défection :

Tant sont François lassé et alenti,
 Pres d'un arpant sont arier ressorti.
 Voit le Guillames, pres n'a le sans marry,
 « Nerbone » escrie clerement a haut cri,
 Si qu'Aymeri ses peres l'antroÿ,
 Qui se combat o grant estor forny
 Devant Nerbone et sa gent avec luy.
 Dist a ses homes : « Je ai François oï.
 Il ont besoig, par verté le vos di.
 Secorom les, franc chevalier hardy ! »¹⁴⁴

Sentant la menace sarrasine l'assaillir de tous côtés, le jeune Romant attend également de la puissance des siens qu'elle lui permette de sortir d'une mauvaise passe :

L'anfes les voit, tot a le sanc meü,
 Dieu reclama, le vrai roi Jesu.
 « Gari mon cors par la teue vertu,
 Que ne l'ocient cil paien mescreü.
 Dex, que fet les linages ? »¹⁴⁵

143. Rainouart anticipe même le besoin en ce qui concerne Guillaume :

« Sire Guillaume, » dist Rainuars li fiers,
 « de vous veïr ere mon desiriers. [...] »
 Se jou estoie en paradis couciés,
 si descendroie se vous le commandiés. »

G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 69, v. 1736-1746.

144. C. LACHET, *op. cit.*, p. 290-291, v. 7312-7321.

145. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 190, v. 4824-4828. Nous verrons dans la suite de notre étude qu'à côté de ces appels désespérés aux membres du lignage, on trouve dans le cycle un très grand nombre d'invocations à Dieu ayant tout à fait le même but.

À ce titre, on remarque que la relation avunculaire constitue un lien très fort dans ce système d'entraide familiale se déployant sur le domaine militaire. Dans *La Chanson de Guillaume* et *Aliscans*, on se souviendra que c'est pour venir en aide à son cher neveu Vivien que le comte d'Orange s'engage dans une bataille dont il aura du mal à se sortir¹⁴⁶ ; en revanche, dans *La Prise d'Orange*, Guillaume bénéficie d'une aide solide en la personne de son autre neveu Guiélin :

« Oncle Guillelmes, vos parlez de neant.
Ne vos leroie por les membres perdant ;
Mielz veuill morir en ceste tor ceanz
Qu'en douce France ne entor mes parenz.
Envoiez i Gullebert le Flamenc. »¹⁴⁷

Particulièrement soucieux du sort de leurs oncles dans le cycle de Guillaume, les neveux se substituent dans bien des contextes à l'image du fils absent (voire même à celle du fils inexistant dans le cas de Guillaume)¹⁴⁸ :

Aymeri l'ot, si l'an a regardé :
Or li resamble Guillame l'aduré,
Le suen chier fil ; por ce l'a mout amé,
Car il tret au linage.¹⁴⁹

Au fil des chansons, nous voyons ainsi fréquemment les membres d'un même lignage « rivaliser de courage et d'abnégation pour se sortir mutuellement de situations désespérées, et défendre ensemble le patrimoine familial contre des

146. C'est pour cette raison qu'il est notamment contraint de demander de l'aide à Louis dans *La Chanson de Guillaume* ; pour justifier sa requête, le comte sous-entend qu'il était lui-même contraint, du fait de ses devoirs familiaux, de venir en aide à son neveu Vivien :

« Sire, dist il, jal savez vus assez,
Jo aveie Espagne si ben aquitez,
Ne cremeie home qui de mere fust nez,
Quant me mandat Vivien l'alosé
Que jo menasse de Orengle le barné ;
Il fu mis niés, nel poeie veier. »

F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 248, v. 2510-2515.

147. C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 102, v. 1426-1430.

148. BEZZOLA, Reto Raduolf, « Les Neveux », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, t. I, Paris, Librairie Droz, 1970, p. 89-114, Sur ce sujet et plus généralement sur le rôle assigné aux neveux dans quelques textes médiévaux, voir.

149. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 179, v. 4562-4565.

prétentions étrangères »¹⁵⁰. Donnant l'image d'une cellule sociale cohérente « se présent[ant] comme les premiers cercles de solidarité qui entourent un individu »¹⁵¹, la famille dépeinte dans le cycle de Guillaume se conforme aux représentations médiévales de la moitié et de la fin du Moyen Âge.

Mais puisque cette société épique se construit, nous l'avons vu, autour de la valeur d'honneur personnel, les liens familiaux instaurent eux aussi des pratiques normatives destinées à agrandir l'honneur des individus par le biais d'un système de privilèges bénéficiant aux structures lignagères en place.

B. Privilèges lignagers

Dans le cycle de Guillaume d'Orange, ces privilèges accordés aux membres d'un même lignage consistent avant tout à donner la possibilité à ceux qui n'ont pas encore trouvé une place honorable dans la société les moyens de faire les preuves d'un mérite (bien souvent chevaleresque, donc à la fois guerrier et éthique) personnel. C'est précisément ce genre de privilège que Guillaume accorde à ses neveux dans *Le Charroi de Nîmes*, lorsque Louis accorde finalement au marquis au court nez de tenir de lui la totalité de l'Espagne :

Li cuens Guillelmes s'est regardez atant,
Si vit ester Guïelin et Bertran ;
Si neveu furent, fill Bernart de Breban.
Il les apele hautement en oiant :
« Venez avant, Guïelin et Bertran.
Mi ami estes et mi prochain parent ;
Devant le roi vos metez en present ;
De ceste hennor que ci vois demandant
Ensemble o moi que recevez le gant ;
O moi avroiz les biens et les ahans. »¹⁵²

Se tournant vers ces compagnons privilégiés que sont ses neveux, Guillaume accorde aux deux jeunes hommes une confiance (qui est certes due au lien de parenté qui les unit) qui seule peut leur permettre de faire leurs preuves

150. P. HAUGEARD, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, op. cit., p. 245.

151. LETT, Didier, *Famille et parenté dans l'occident médiéval (V^e-XV^e siècle)*, Paris, Hachette, 2000, p. 255, p. 202.

152. C. LACHET, op. cit., p. 92, v. 594-603.

et d'espérer trouver une place honorable dans la société. Comme dans l'épisode du « *departement* » issu des *Narbonnais*, l'action de Guillaume semble moins détenir un « pouvoir magique »¹⁵³ garantissant d'office aux « *bachelor* » une fonction sociale que constituer un geste initiatique par une autorité chevaleresque reconnue.

Lorsqu'il entend que son fils compte laisser passer la proposition honorifique de Guillaume par crainte des « *païne* » qui se dessinent à l'horizon de ce projet, Bernard corrige et menace le jeune Guielin pour le remettre dans le droit chemin :

Ot le Bernart, son pere de Brebant,
 A par un pou que il ne pert le sens.
 Hauce la paume, si li a doné grant :
 « Hé! fox lechierres, or m'as tu fet dolant!
 Devant le roi te metrai en present.
 Par cel apostre que quierent penenant,
 S'avec Guillelme ne recevez le gant,
 De ceste espee avras tu une grant [...]
 Querez hennor, dont vos n'avez neant,
 Si com ge fis tant com fui de jovent,
 Que, par l'apostre que quierent peneant,
 Ja de la moie n'avroiz mes plein un gant,
 Ainz la dorrai trestot a mon talant. »¹⁵⁴

Parce qu'il n'y a pas « transmission héréditaire des vertus chevaleresques »¹⁵⁵ et que la société épique impose pourtant de s'illustrer par une exemplarité morale qui ne peut se vérifier que par l'observation d'actions honorables, le père de Guiélin manifeste la même inquiétude paternelle que celle qui caractérise Aymeri dans *Les Narbonnais* au sujet du destin de son fils qui semble, dans la scène, ne pas vouloir se soumettre aux normes sociales. Si la

153. Philippe Haugeard utilise cette expression lorsqu'il fait référence à l'influence que le nom d'Aymeri exerce sur Charlemagne; nous verrons plus loin que le dilemme qui se pose à l'empereur lorsqu'il apprend que les jeunes arrogants qu'il comptait punir sont en réalité les fils d'Aymeri, relève du conflit de lois. Voir P. HAUGEARD, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, op. cit., p. 238.

154. C. LACHET, op. cit., p. 92, v. 612-626.

155. P. HAUGEARD, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, op. cit., p. 250.

réaction de Bernard peut paraître brutale, la violence du geste est atténuée par la volonté de la part de ce père d'une vie honorable pour son fils.

Au nom de liens de parentés encore plus lâche, le cousin d'Hermangeard (que Charles envoie comme messenger auprès des délinquants qui sévissent dans sa ville) accorde une attention toute particulière au destin des jeunes Aymerides dans *Les Narbonnais*. Lorsqu'il apprend en effet que ceux auxquels il demande de comparaître devant le roi afin de lui rendre justice pour leur atteinte à l'ordre public sont en réalité des membres de sa famille, l'abbé se fait l'avocat des jeunes gens, leur prodiguant des conseils¹⁵⁶ et se portant même garant de leurs services futurs :

« Ce sont li filz Hermanjart la marchise,
 Qui ameront pes et foi et jostisse
 Et s'annoront l'ordre de sainte iglisse. »¹⁵⁷

Les mots de l'abbé n'ont pourtant que peu de valeur face à un Charles pragmatique qui se borne à constater les faits :

« E! Dex, » dist Charles, « coment ne en quel guisse
 Sera par aux si grant proëce emprise?
 Cest premier jor m'ont il fet let servisse;
 Mes se ne m'iert por la moie franchise,
 Ja en feroie dolerexse jostisse¹⁵⁸. »

Contraint à admettre la réalité, le cousin éloigné tente une nouvelle stratégie en proposant de laver la culpabilité des jeunes frères par une amende honorable d'ordre pécuniaire¹⁵⁹. Le geste est maladroit car disproportionné. Charles s'en offusque et rétorque en rappelant à l'abbé qu'un bon roi, c'est-à-dire un roi juste, ne doit pas laisser de tels actes impunis :

156. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 100-1, v. 2672-86.

157. *Ibid.*, p. 102, v. 2702-4.

158. *Ibid.*, p. 102, v. 2708-12.

159. La pratique est courante, « surtout pour les hommes d'Église qui ne peuvent faire couler le sang » :

« Sire, » dist l'abe, « par le cors saint Morisse,
 Droit vos feront tot a vostre devise.
 Pardonez lor, por Dieu qui tot jostisse!
 Et j'en ferai la premiere amendisse.
 Prenez mil mars o tressor saint Denise
 A fere vos ofrandes! »

Idem, *op. cit.*, p. 102, v. 2713-18; M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 168.

« Coment, danz moines? volez vos ce sofrir?
 Loéz me vos tel plet a maintenir,
 S'uns orguellex vient a ma cort servir,
 Que il me doie ma cité estormir,
 Mes genz ocirre et mes omes lesdir?
 Rois qui ce suefre ne doit terre tenir,
 Et toz li monz le devroit bien honir.
 Quidiez les vos por vostre avoir garir?
 Foi que doi Dieu qui tot a a baillir,
 Je n'en prandroie, ce vos di sanz mentir,
 Trestot l'avoir q'an m'en porroit ofrir,
 Que je nes face en ma prison jesir
 O de lors cors, se devient, mal baillir ¹⁶⁰. »

Charles est dans son droit et agit en souverain exemplaire, les jeunes protégés de l'abbé sont clairement dans leur tort. Le cousin ne cède pourtant pas, comme si l'honneur familial ne pouvait souffrir d'aucun abandon, et change une nouvelle fois de tactique :

« Sire, » dist l'abe, « tot a vostre plessir! [. . .]
 Mes une chose plairoit vos a oïr?
 Mout deüssiez conte Aymeri cherir
 Et Hermanjart, ce sachiez sanz mentir;
 Qant vos anvoient lor filz por vos servir,
 Ne lors deüst por ce nul mal venir. [. . .]
 Ne lessiez çaux d'antor vos departir!
 De lor servise vos puet grant biens venir. » ¹⁶¹

En attirant l'attention de Charles sur les liens de parenté que les jeunes « orgueilleux » entretiennent avec l'un de ses plus fidèles vassaux, l'abbé réoriente le jugement vers une issue plus profitable aux frères :

« Voire, » dist Charles, « i les m'estoit sofrir
 Por Aymeri lor pere. » ¹⁶²

Pour autant, Charles préserve son honneur puisqu'en accordant sa grâce, il devient un modèle de juge profondément juste qui, détaché de toute colère, est capable de pardonner :

160. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 102-3, v. 2719-2736.

161. *Ibid.*, p. 103, v. 2737-55.

162. *Ibid.*, p. 103, v. 2756-7.

Incarnant la justice, le roi et chaque détenteur de la puissance publique sont investis de l'obligation de servir au mieux les intérêts de leurs sujets et la paix du domaine placé sous leur autorité. Cela implique d'être tantôt sévère pour être craint et tantôt clément et miséricordieux. [...] Les *Miroirs aux princes* définissent des vertus que le souverain doit posséder pour un bon gouvernement, notamment la charité d'où découle le pardon. Pour tempérer la rigueur de la justice, le roi doit faire preuve de miséricorde, la même miséricorde que celle du Christ rédempteur de l'humanité¹⁶³.

Sans insister sur la dimension spirituelle du geste de Charles, le texte montre toutefois un souverain fort habile et droit qui tempère ici la force des normes sociales féodo-vassaliques et chevaleresques par réalisme politique :

[...] Le système féodal qui se déploie ainsi dans un tissu complexe où s'enchevêtre rapports de forces castrales et relations personnelles ou familiales, suppose, pour être ordonné et à tout le moins contrôlé, de prendre aussi en compte la puissance des lignages, des alliances, des grandes parentèles¹⁶⁴.

En parvenant ainsi à trouver une solution médiane qui préserve l'honneur de Charlemagne et celui des membres de sa parenté, l'abbé dispense un des conseils les plus élaborés du cycle de Guillaume. Par la suite, son avis servira en outre les intérêts de Charles puisque le lignage constituera son meilleur atout politique et militaire.

Dans la majorité des cas, les membres de la cellule familiale n'enfreignent pas les règles imposées par le poids des structures lignagères mettant en place une solidarité très active dans le cycle¹⁶⁵. On imagine dès lors très bien les multiples contradictions pouvant travailler les personnages qui se trouvent ainsi pris au centre de divers systèmes normatifs ayant chacun une logique et une vision propres du juste.

* * *

163. M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 194-5.

164. É. BOURNAZEL et J.-P. POLY, *op. cit.*, p. 415.

165. Lorsqu'un personnage est en situation d'infraction par rapport à l'un ou plusieurs des systèmes en place, la famille assure à celui que la société taxe parfois de trahison un soutien moral, politique voire militaire sans faille. Voir notamment l'exemple d'Acélin et de Richard de Rouen *in* E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 57 à 62.

Comme dans le cas des relations féodo-vassaliques et chevaleresques, ce sont ces liens établis entre plusieurs individus de la société qui déterminent les actes des personnages en fonction de normes sociales de solidarité familiales qu'aucun texte précis n'explique. Imposés par le hasard de la naissance, ces liens exercent sur les personnages une contrainte morale pourtant plus forte que celle qui découle des liens féodo-vassaliques et de l'éthique chevaleresque : les liens du sang, noués par la volonté divine et non par des engagements contractuels de nature juridique, recouvrent dans nos textes un caractère quasi-sacré que les personnages respectent avec ferveur.

Cette ardeur manifestée à l'égard des devoirs familiaux ne s'appuie pourtant que sur des bases conceptuelles très instables : plus que règles et principes se trouvant à la source de la logique féodo-vassalique et de l'idéal chevaleresque appliqués dans notre corpus, les normes fixant les devoirs de la parentèle s'avèrent en effet très implicites et difficilement identifiables. La seule logique qui s'en dégage dans nos textes et qui peut nous permettre de mieux saisir ces normes semble exprimer un vague devoir de solidarité pouvant aller du simple service de soutien moral à celui d'entraide militaire et politique¹⁶⁶. C'est néanmoins très souvent à partir de ce cadre normatif très vague que les personnages agissent et réagissent dans le cycle de Guillaume, lui donnant bien souvent la priorité sur les autres cadres normatifs laïcs qui régissent la société.

Tout l'enjeu de la suite de notre étude résidera donc dans le fait de percevoir si une quelconque priorité est systématiquement donnée à tel ou tel système normatif en place afin de dégager une conception plus uniforme du juste tel qu'il se manifeste dans le cycle de Guillaume d'Orange.

IV. Conclusions du chapitre

Un réseau de liens de dépendance, tissant ses fils du haut en bas de l'échelle humaine, donna à la civilisation de la féodalité européenne son empreinte la plus originale. [...] Jamais, cependant, dans les sociétés auxquelles s'at-

166. La question du soutien moral et politique apporté par la parentèle n'a pas été abordée dans le cadre de ce chapitre : nous la traiterons dans un développement ultérieur afin de mieux mettre en perspective les contradictions normatives tirillant le cycle de Guillaume.

tache traditionnellement l'épithète de « féodales », les destinées individuelles n'avaient été réglées exclusivement par ces rapports de proche sujétion ou d'immédiat commandement. Les hommes s'y répartissaient aussi en groupes, l'un au-dessus de l'autre étagés, que distinguaient la vocation professionnelle, le degré de puissance ou de prestige¹⁶⁷.

Le pouvoir de ces groupes mentionnés par Marc Bloch au début de son étude des « classes » de la société féodale rejaillit d'un vif éclat sur notre sujet d'analyse : pour conclure cette première phase définitoire d'une justice temporelle terrestre à l'œuvre dans le cycle de Guillaume d'Orange, force est de constater l'influence de divers « ensembles communautaires » sur la formation des systèmes normatifs contraignant la société épique. Ces groupes, ensembles ou parfois castes, se définissent surtout dans nos textes par des logiques de dépendance, d'obligations et de devoirs reliant entre eux les différents individus qui y sont soumis.

À leur plus petite échelle, ces logiques peuvent n'attacher que deux individus entre eux : c'est le cas de la relation féodo-vassalique. Dans une plus grande mesure, elles peuvent également rassembler des êtres plus nombreux qui partagent entre eux des valeurs liées à l'exercice d'une « *professio* » ou qui sont unis par les liens du sang. À chacun de ces groupes s'attache une logique propre destinée à renforcer les liens relationnels entre ses membres par l'édiction de normes définissant les comportements à observer à l'intérieur comme à l'extérieur de la « communauté ». Ainsi coexistent dans notre corpus trois systèmes normatifs fondés sur l'existence de trois noyaux relationnels distincts : le couple féodo-vassalique, la caste chevaleresque, la famille. Même si certaines valeurs d'origine religieuse peuvent parfois faire l'objet d'une récupération idéologique de la part de ces groupes, le juste défini par ces systèmes n'est jamais perçu comme émanant d'une volonté divine.

Libres de tout souci de réalisme et de toute vision positiviste du droit, les textes accordent à chacun des systèmes normatifs découlant de ces groupes sociaux une importance aussi grande, que ces systèmes se manifestent par des règles de droit positif dans la société médiévale réelle ou non : dans la mesure où la pensée médiévale n'exclut pas du champ du droit positif les considé-

167. M. BLOCH, *op. cit.*, p. 393.

rations d'ordre moral, le cycle de Guillaume attribue sans aucun scrupule la même valeur aux différents systèmes normatifs en vigueur. Percevant le juste comme la source de laquelle toute règle humaine doit couler, les personnages du cycle manifestent d'ailleurs souvent leur désir de légitimer les règles auxquelles ils obéissent en faisant du respect des normes sociales un idéal de vertu que la société se doit de célébrer. Fidèle aux règles et respectant ainsi l'ordre instauré par Dieu sur terre, l'homme s'attire les honneurs de la société épique qui, du fait de la droiture morale caractérisant ce modèle de vertu, lui octroie une place sociale reconnue et respectée.

L'apparente stabilité sociale découlant de l'existence de tant de normes qui régissent et contrôlent le comportement des individus n'a cependant pas les moyens de leurrer longtemps le lecteur : l'existence simultanée de ces trois systèmes normatifs terrestres donne plus souvent l'occasion aux jongleurs de mettre en scène des épisodes où les personnages s'affrontent du fait de conflits de lois renvoyant dos à dos les valeurs morales et les principes se situant à la base de chacun de ces systèmes ainsi que les différentes figures d'autorité qui s'en détachent, qu'elle ne leur permet de saluer la cohésion sociale engendrée par toutes ces normes. Les jongleurs du cycle de Guillaume d'Orange exploitent à plein le ressort du « tragique du genre épique médiéval » au risque de se trouver « pris entre la nécessité idéologique et politique de régler les conflits [et celle de les renouveler] sans cesse sous peine d'asphyxie » narrative¹⁶⁸.

Reposant sur ce que Bernard Ribémont nomme une « dialectique de rupture de stabilité sociale », les chansons de notre corpus témoignent d'un intérêt certain pour les situations inextricables pouvant aller parfois jusqu'à la contradiction : l'essentiel est de créer des situations conflictuelles opposant des personnages qui se positionnent en fonction de systèmes de référence différents, et qui, parce qu'ils défendent des logiques ne pouvant fonctionner qu'à l'intérieur du groupe pour lequel elles ont été conçues, ne peuvent en théorie aboutir à aucun consensus social.

168. B. RIBÉMONT, « La chanson de geste, une "machine judiciaire" ? (en guise d'avant-propos) », *art. cit.*, p. XI.

* * *

La suite de notre analyse s'intéressera donc à la façon dont tous ces systèmes normatifs en place cohabitent et se heurtent dans notre corpus : l'intérêt est de voir par quels ressorts dramatiques et/ou conceptuels les jongleurs parviennent en effet à faire coexister des systèmes temporels se trouvant souvent en contradiction dans leurs chansons et instaurant des situations de conflit fort nombreuses, mais sans jamais renoncer à défendre une idéologie prônant le respect des normes et des pouvoirs en place¹⁶⁹.

169. Dominique Boutet a mis en évidence l'existence de cette même contradiction apparente dans le cycle des barons révoltés : voir son article, D. BOUTET, « Les chansons de geste et l'affermissement du pouvoir royal (1100-1250) », *art. cit.*, p. 3 à 14.

Chapitre 3

Justice terrestre en actes

À partir des éléments définissant les divers systèmes normatifs humains en présence dans le cycle de Guillaume se construit l'image d'un droit épique temporel réglementant les relations et les comportements des individus en fonction des groupes sociaux subdivisant la société ; une fois installé, ce droit,

surtout constitué d'un ensemble de valeurs et de références parmi lesquelles figurent les liens du sang et de l'amitié, les devoirs de la fidélité, les engagements du serment, le code de l'honneur, le don et ses obligations [...] ¹,

instaure un certain nombre de droits subjectifs pouvant faire l'objet de revendications de la part de ceux qui endossent le rôle de la victime au fil de la narration. Dans ce contexte, le juste consiste donc à appliquer les droits subjectifs reconnus aux individus par ces normes, à les faire respecter de qui les conteste, mais aussi, de façon plus générale, à mettre en application tout ce qui est perçu comme une contrainte sociale s'imposant aux personnages du fait des usages en cours, de la morale, du bon sens, de la raison, de l'équité, etc. Dans notre corpus, les personnages renvoient le plus souvent à cette palette de manifestations extrêmement large du juste par l'utilisation des termes « *droit* » / « *dreit* » et « *raison* ».

À l'inverse, l'injustice consiste pour les personnages du cycle de Guillaume à agir dans le sens contraire à celui qui est prescrit par toutes les normes

1. HAUGEARD, Philippe, « Introduction », dans *Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge*, sous la dir. de Philippe HAUGEARD et Muriel OTT, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 10.

sociales : ainsi, l'injuste se perçoit dans les actions ne respectant pas les obligations et devoirs découlant des normes en place, dans celles qui tolèrent la violation des normes et usages, ou encore dans le fait de porter atteinte au bon sens, à l'équité ou à la raison. Selon les normes et obligations qui ont été transgressées, les textes adaptent le lexique dénonçant ces injustices par une plus grande diversité que celui qui est utilisé pour caractériser les manifestations de justice : dans *Le Couronnement de Louis*, les injustices royales dénoncées par Charlemagne avant l'investiture de son fils renvoient à un lexique aussi varié que les conséquences néfastes pouvant se trouver à l'origine des méfaits royaux :

« Bels filz », dist il, « envers mei entendez :
 Vei la corone qui est desus l'altel :
 Par tel covent la te vueil je doner :
Tort ne luxure ne pechié ne mener,
 Ne *traïson* vers nului ne ferez,
 Ne orfelin son fié ne li toldrez ;
 S'ensi le fais, j'en lorai Damedé [...] ² »

Dans *Les Narbonnais*, les diverses infractions opérées par les fils d'Aymeri de Narbonne et dénoncées par un certain nombre de personnages apparaissent sous d'autres formes et changent même en fonction du locuteur y faisant référence ; dans les propos de Guillaume, c'est sous la forme d'une expression fréquemment utilisée par l'épopée que la transgression est évoquée :

« Frerre, » dist il, « as tu le sans devé,
 Qui ceux veuls bastre qui tiennent l'ordre Dé ³ ? »

Lorsque le messager de Charlemagne rencontre les frères jouant aux échecs et vient leur demander de comparaître devant l'empereur, leurs mauvaises actions se trouvent cette fois qualifiées d'« *orgueill* » :

« Dom estes vos, baron, de quel païs,
 Qui tel orgueill demenez a Paris ?
 Si fez joiax n'avom nos pas apris ⁴ ! »

Une fois à la cour de Charlemagne, l'abbé, qui connaît l'identité des jeunes délinquants et sait qu'ils sont de sa famille, fait référence d'une façon encore

2. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 3, v. 62-68.

3. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 84, v. 2214-15.

4. *Ibid.*, p. 97, v. 2596-98.

différente aux mêmes agissements des Aymerides :

« Enfant, » dist l'abe, « or n'o oit jeu ne rage !
 Ne fetes mes folie ne oltraje !
 Por ce se vos estes de haut linage,
 N'an devez ja plus tost fere folage.
 Charles est fiers et d'oguellex coraje,
 S'a avec lui de mout riche barnaje ; [...]
 Gardez vos bien de dire nul oltrage ;
 Laissiez parler l'ainzné et le plus sage.
 G'irai avant por parler au barnaje⁵. »

Dans ce contexte, on voit que la conception du juste et de l'injuste élaborée par notre corpus témoigne moins de questionnements purement juridiques de la part de jongleurs qui s'intéresseraient aux problèmes soulevés par la mise en pratique des règles énoncées par le droit, que d'interrogations philosophiques et morales sur les notions de justice et d'équité devant fonder les normes en usage dans les textes. On constatera toutefois que les maîtres du droit savant du XII^e siècle étaient animés des mêmes préoccupations intellectuelles lorsqu'ils cherchaient à redéfinir et à différencier les concepts de *justitia*, de *jus* et d'*aequitas* lors de la redécouverte des compilations justiniennes⁶. Si ces préoccupations intégrées au cycle de Guillaume ne cachent pas, comme pour les glossateurs, le souci de poser une définition technique du droit devant nécessairement s'envisager comme l'« expression de la justice réalisant l'équité »⁷, nous verrons qu'elles constituent toutefois la base implicite du *jus* épique par lequel les personnages justifient leurs actes et leurs revendications dans notre corpus⁸.

5. *Ibid.*, p. 100-101, v. 2672-2687.

6. Selon Marguerite Boulet-Sautel, les glossateurs envisageaient ces trois notions comme « une sorte de tryptique où chaque concept se définit en fonction du précédent, l'équité constituant la clef de voûte de l'édifice » ; pour eux, l'équité est « une règle objective, [...] une loi indépendante de l'esprit qui la pense » et qui « exprime les rapports [de proportions plutôt que d'égalité] qui existent entre les choses ». La justice, quant à elle, « est une qualité de la volonté, une vertu qui conduit à l'observation l'équité ». Une fois ces bases métaphysiques posées, les juristes du XII^e siècle ont formulé une conception du droit comme « expression de la justice réalisant l'équité. » Voir M. BOULET-SAUTEL, *art. cit.*, p. 2, 5 et 6.

7. *Ibid.*, p. 6.

8. Comme Jean-Claude Vallecalle l'a écrit à l'occasion de son étude sur la figure du traître dans l'épopée franco-italienne, la transgression permet aussi aux jongleurs d'expri-

Ainsi, pour mettre en évidence les diverses pratiques par lesquelles le juste et l'injuste se manifestent dans le cycle de Guillaume d'Orange, nous débuterons ce chapitre par un bref panorama des transgressions dénoncées dans notre corpus afin de définir les champs sur lesquels les divers rôles de justiciers - que nous dessinerons dans un second temps - sont appelés à « *faire dreit* » dans notre corpus.

I. Dénonciation des transgressions

Bien des influences s'unissaient, dans la société féodale, pour inspirer le goût du passé. La religion, pour livres sacrés, avait des livres d'histoire ; ses fêtes commémoraient des événements ; sous ses formes les plus populaires, elle se nourrissait des contes que l'on faisait sur des saints très antiques ; enfin, en affirmant que l'humanité était près de sa perte, elle écartait l'illusion qui entraîne les âges de grands espoirs à ne s'intéresser qu'à leur présent ou leur avenir⁹.

Ainsi tournée vers le passé, la société médiévale épique accorde une importance considérable aux habitudes et usages se répétant au fil du temps et d'une manière immémoriale : conservés d'âge en âge, ces usages revêtent dans nos textes une force contraignante qui ne donne toutefois pas toujours l'occasion aux personnages de dénoncer d'une façon très formelle les manquements à la règle auxquels ils peuvent donner lieu, ni de revendiquer très solennellement la réparation qu'exige toute violation de norme.

Lorsque Gui de Vauquaire reçoit les fils d'Aymeri de Narbonne dans *Les Narbonnais* par exemple, il dénonce le comportement que les jeunes hommes ont à son égard lors de leur arrivée dans Vauquaire la Guion parce que c'est

mer une certaine vision plus ou moins personnelle et topique des normes sociales :

Parce qu'il transgresse la norme, celui qui trahit la met en évidence. Et son crime aussi bien que sa punition reflètent la manière particulière dont les auteurs conçoivent un ordre social et un idéal héroïque [...].

VALLECALLE, Jean-Claude, « Le traître et son destin dans l'épopée franco-italienne », dans *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008, p. 179-180.

9. M. BLOCH, *op. cit.*, p. 138.

par cette pratique non conforme aux usages que le seigneur n'a pas pu exercer son devoir d'hospitalité et faire montre de sa propre valeur aristocratique :

« Mes d'une rien vos doi savoir mal gre,
Que primes n'estes avec moi ostelé,
Si me sanblast anor et amisté
Se par un mes le m'eüssiez mandé¹⁰. »

Dans *Le Moniage Rainouart*, l'usage apparaît cette fois explicitement sous le terme « *drois* » lorsque le jongleur fait référence aux gestes observés par les barons lors du baptême de Mairefer :

Guillaume l'ot, s'a Gautier apelé,
et Rainuart, et li autre casé,
et Mairefer pour quoi sont assamblé.
Si com drois est, si l'ont tout desnüé;
Guillaume l'a par mi les bras coubré,
et .XX. baron l'ont en fons avalé [...] ¹¹.

Dans cet exemple, l'observance de la pratique rituelle liée au baptême ne donne lieu à aucune contestation dans la mesure où l'usage est parfaitement respecté. À l'inverse, dans *La Chanson de Guillaume*, Guibourc dénonce le comportement de Guillaume qui, parce qu'il ne respecte pas l'usage institué par les ancêtres de son époux, pourra porter atteinte à l'honneur de tout son lignage ainsi qu'à celui de leur descendance :

« Marchis Willame, merci, pur amur Dé!
Il fu custume a tun riche parenté,
Quant altres terres alerent purchacer,
Tuz tens morurent en bataille chanpel.
Mielz voil que moergez en Larchamp sur mer,
Que tun lignage seït per tei avilé,
Ne après ta mort a tes heirs reprové. » ¹²

Ici désigné par le terme « *custume* », la répétition d'une certaine pratique interne à une grande famille n'en détient pas moins le caractère contraignant que l'on a pu observer dans ces trois exemples : chaque fois, lorsque l'usage n'est pas respecté, la menace d'une atteinte à l'honneur plane non seulement

10. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 41, v. 1013-1016.

11. G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 112, v. 2940-2945.

12. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 170-2, v. 1319-1227.

sur celui qui transgresse la norme, mais également sur tous les membres de sa parenté. Une fois privé d'honneur, l'homme épique, dépourvu de ce qui garantit la possibilité et la légitimité d'établir un lien social avec lui, se fait exclure de la société.

Dans le cas des transgressions de normes que nous allons à présent nous attacher à définir, nous verrons que la menace va au-delà de l'atteinte à l'honneur puisqu'elle peut également remettre en cause l'ordre et la paix de la société, deux biens fort chers à la pensée médiévale.

A. Le non-respect des obligations, devoirs et droits subjectifs

Les dénonciations de transgressions les plus virulentes s'observent dans les situations où certains personnages remettent en cause par leurs agissements les valeurs et les obligations découlant du système féodo-vassalique dépeint dans le chapitre précédent, notamment en bafouant l'autorité et les droits d'un seigneur « *droiturier* »¹³ ou du « *dreit signor* »¹⁴. Le plus souvent, l'acte commis à l'encontre de ce dernier est qualifié de trahison et l'auteur de l'infraction de traître. Dans *Le Couronnement de Louis*, les personnages d'Acelin et de Richard de Rouen sont qualifiés de la sorte par un Guillaume désirant pallier la faiblesse de l'image royale :

« Traître terre, li cors Deu te confonde !
 Por quei faiseies ton dreit signor tel honte ?
 Richarz tes peres ne porta onc corone¹⁵. »

« Je te desfi, Richarz, tei et ta terre :
 En ton servise ne vueil ore plus estre.
 Quant traïson vuels faire ne porquerre,
 Il est bien dreiz et raison que i perdes¹⁶. »

Ainsi, celui qui cherche à déshonorer son seigneur légitime en voulant s'arroger son pouvoir se déshonore lui-même parce qu'il se comporte en « traître ».

13. C. LACHET, *op. cit.*, p. 72, v. 338.

14. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 60, v. 1914.

15. *Ibid.*, p. 60, v. 1913-1915.

16. *Ibid.*, p. 50, v. 1605-1608.

Dans la même œuvre, Arnéis d'Orléans se démarque quelque peu du personnage de traître dans la mesure où il entend davantage tirer profit de la proximité de l'empereur que s'emparer complètement de son pouvoir ; ainsi est-il considéré par le jongleur et Guillaume comme un ami perfide et indigne de confiance :

« Hé! Gloz! », dist il, « Deus te doinst encombrer!
 Por quei voleies ton dreit signor boisier?
 Tu le deüsses amer et tenir chier,
 Creistre ses terres et alever ses fiez.
 Ja de losenges n'averas mais loier.
 Je te cuideie un petit chasteier,
 Mais tu iés morz, n'en donreie un denier¹⁷. »

Dans ce passage, *Le Couronnement de Louis* dénonce la cupidité des jeunes guerriers composant la mesnie royale et qui, soucieux d'agrandir leurs possessions ou d'augmenter leur pouvoir, prodiguent à l'empereur des conseils intéressés ; Jean-Pierre Poly et Éric Bournazel constatent qu'au XII^e siècle certaines personnalités du cercle royal s'inquiètent ainsi de l'influence que les cupides peuvent exercer sur le roi :

Guibert de Nogent avait probablement en tête l'humble origine de beaucoup de familiers du roi lorsqu'il prétendait que le roi « prêtait trop et son oreille et son esprit à des personnes viles et corrompues par l'appât du gain ».
 Car la mesnie royale est vénale et cupide. Comment pourrait-il en être autrement ? Sa richesse à elle n'est pas foncière. C'est la proximité du prince qui fait sa fortune¹⁸.

Dans notre corpus, le perfide semble théoriquement encourir un châtement moins sévère que le « *traître prouvé* » puisque Guillaume n'entend à l'origine que donner une bonne correction à Arnéis d'Orléans. Celui qui se rend coupable de cupidité subit toutefois le déshonneur lié à toute incapacité d'être digne de confiance. Lorsque les jeunes Aymerides comparaissent devant Charles à la demande de l'abbé, ils tentent ainsi très vite de se blanchir de toute volonté cupide ou déloyale dont on pourrait les accuser en interprétant mal leurs agissements :

17. *Ibid.*, p. 5, v. 135-141.

18. J.-P. POLY et É. BOURNAZEL, *op. cit.*, p. 197-8.

« Sire ampereres, » dist Hernaut a Charlon,
 « Ne somes pas losangier ne felon.
 Ces .iii. mestiers que nos ci devissom
 Dist Aymeris q'an France tandriom [...]. »
 Lors [Charles] apela Guillame li frans hom :
 « Je vos claim quite mon real confanon,
 Et a vos freres claim tot quite a bandon
 Ce dom vos pere lor avoit fet le don. » [...]]
 Lors s'ajenoillent sanz nule arestoisson
 Trestuit li frerre devant les piez Charlon [...]]¹⁹

Peu à peu, par glissement, le traître sort du strict cadre féodo-vassalique pour désigner celui en qui on ne peut se fier, celui dont la parole n'est pas digne de confiance ou celui qui ne respecte pas les usages caractéristiques d'une caste. Dans *Le Moniage Rainouart*, les moines trahissant à plusieurs reprises le géant au tinsel sont précisément taxés de trahison alors que le contexte ne fait apparaître aucun cadre féodo-vassalique entre ceux-là et Rainouart :

Li bers quidoit desormais reposer,
 Ja de bataille ne vausist plus parler.
 Mais li vilains le dist en reprover :
 De traïson ne se puet nus garder.
 Dex confonde traïtre²⁰ !

Plus loin, ils s'accusent eux-mêmes d'avoir mal agi envers Rainouart et justifient le juste sort qui leur est promis par un autre proverbe au vilain sur la trahison :

Li moine l'oent parler si faitement ;
 Dist l'un a l'autre : « Chi a mal parlement.
 Il est bien voirs et si dist on souvent :
 Qui traïson pourquiert et entreprenent
 Qu'il est hounis au daariement.
 Traï avons Rainuart voirement,
 Et nous resomes traï tout ensement.
 C'est a bon droit se nous morons vilement²¹. »

19. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 107, v. 2842-2867.

20. G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 133-4, v. 3518-3522.

21. *Ibid.*, p. 144, v. 3813-3820.

Ici, la déloyauté des moines perfides constitue le principal motif d'accusation parce qu'à cause d'elle, la parole donnée ne peut plus revêtir la valeur qu'on lui assigne en général dans une société orale où l'honneur tient une très grande place. Dans *Aliscans*, Guillaume subit les mêmes reproches de la part des païens qu'il a trompés par son travestissement vestimentaire parce que son comportement transgresse les usages conformes à l'éthique chevaleresque :

« Par Mahomet, n'en irez mie einsint !
 Ne vos i vaut barat un romaisin !
 Ahi, Guillelmes, fel traître mastin,
 Tant vos savez de barat et d'engin ²² ! »

Dans les cas évoqués plus haut comme dans cet exemple où la transgression se perçoit dans le fait de ne pas agir conformément aux règles qu'impose sa naissance et la caste à laquelle on appartient ²³, la trahison exige réparation et entraîne irrémédiablement une peine dont les conséquences peuvent être plus ou moins graves mais qui s'avère toujours infamante pour la totalité du lignage auquel le coupable appartient. On observe toutefois qu'aucun des cas traités ici ne fait apparaître le terme « *tort* » qui aurait pourtant semblé caractériser le comportement de tous ces traîtres épiques.

B. Manquements à l'équité, au bon sens et à la raison

En revanche, le terme apparaît à plusieurs reprises dans des contextes où les personnages dénoncent l'iniquité d'un comportement ou d'une décision. Lorsqu'il est contraint de tuer Bauçant pour ne pas laisser l'occasion aux Sarrasins de s'emparer d'un si fier destrier, Guillaume s'accuse parce qu'il s'estime agir en contradiction totale avec le sentiment de justice :

22. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 162, v. 1827-1830.

23. La même accusation est observable mais cette fois à l'encontre des Sarrasins qui attaquent Guillaume par surprise dans *Les Enfances Guillaume* :

Uns Sarrasins, cui Damedeu mal face,
 Vint per dariere sor un destrier d'Araibe ;
 A vois escrie : « Franc Sarrasin, ke faites ?
 Tuit sommes mort se il vis nos eschape. »
 Kant l'ot Guillames, a poc ke il n'enraige ;
 De toutes pars le pranent et embracent [...]
 Guillame an moient Sarrasin et païen ;
 Per traïson l'orent pris et loié.

P. HENRY, *op. cit.*, p. 47-8, v. 1072-1106.

« Ohi, Balçan, a quel tort t'ai ocis!
 Si Deu m'aït, unc nel forfesis
 En nule guise, ne par nuit ne par di.
 Mais pur ço l'ai fait que n'i munte Sarazin,
 Franc chevaler par vus ne seit honi²⁴. »

Agissant à l'encontre du principe d'équité que l'on a défini dans les Prolégomènes comme la vertu « dont le rôle est d'attribuer à chacun son dû »²⁵, le comte d'Orange commet envers son cheval une injustice qu'il peine à assumer dans la mesure où aucun forfait, aucune faute n'ont pu être imputés à l'animal. De même, dans *Aliscans*, Guillaume reproche aux Français présents à la cour de Louis et refusant de lui venir en aide le manque d'équité dont ils font montre :

Et dist Guillelmes : « Seignor, grant tort avez.
 Je vos ai mout et cheriz et amez,
 Mes biax avoires sovente foiz donez,
 Deniers et robes et chevax presentez.
 S'or ne vos doing, ne doi estre blasmez,
 Car en l'Archant fui toz desbaretez.
 Mort sont mi home, n'i a nul eschapez. [...]
 Por Deu, baron, preigne vos en pitez²⁶ ! »

Dans ces deux exemples, l'injustice, le « *tort* » réside dans le fait d'agir à l'égard de Bauçant et de Guillaume en niant leur mérite personnel respectif. Comme dans le passage du *Moniage Rainouart* mentionné plus haut, le jongleur profite de la mésaventure touchant Guillaume pour suspendre le temps d'un instant le cours de la narration et méditer sur une nature humaine dont la faiblesse détourne les personnages de la vertu :

Encui savra dant Guillelme au cort nes
 Com povres hom est de riche gabez,
 S'il est avant ou ariere boutez.
 Et de ce dist li vileins veritez :
 « Qui le suen pert cheüz est en viltez²⁷. »

24. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, op. cit., p. 226, v. 2164-2168.

25. La citation est de saint Augustin mais on se souviendra que le principe est le même que celui que Cicéron a trouvé chez Aristote et transmis à la postérité. Voir saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, op. cit., Livre XIX, 4, p. 854.

26. C. RÉGNIER, *Aliscans*, op. cit., p. 222, v. 2854-2871.

27. *Ibid.*, p. 222, v. 2877-2881.

Dans ces deux exemples tirés d'*Aliscans* et de *La Chanson de Guillaume*, « *faire droit* » est lié, comme l'observait Jean-Charles Herbin à l'occasion d'une étude sur les crimes et châtements dans *Garin le Loherain*²⁸, à l'idée d'un paiement qui viendrait rétribuer de manière juste les actes des individus ; tapissé d'un arrière-plan moral²⁹ fort influent, le cycle de Guillaume accorde donc autant d'importance à la nécessité de gratifier par une juste récompense une action respectant les normes, qu'à celle qui consiste à punir les actes transgressifs.

Dans les contextes où la « sanction positive »³⁰ ne vient pas rétribuer l'action méritoire³¹, les textes condamnent les personnages n'observant pas cette règle implicite d'équité en les taxant de « *folie* ». Lorsque Rainouart n'est ainsi pas invité au repas qui fait suite à la bataille menée par Guillaume pour reprendre Orange, le jongleur dénonce un « écart de conduite »³² qui empêche l'observance de ce qui aurait dû se produire selon toute justice :

Ore unt François l'estur esviguré,
K'il ne trovent Sarazin ne Escler. [...]]
Escrient l'eve, asseënt al digner,
As esquiers funt la preie garder ;
Pur folie i fud Reneward oblié.
A quel que seit l'estoverad comparer³³.

La faute, l'outrage, devront eux aussi être « payés ». Dans une même logique de nécessité d'équité par la sanction positive, Guillaume dénonce la folie

28. J.-C. HERBIN, « *Garin le Loherain*, une machine infernale », *art. cit.*, p. 118.

29. Selon Hans Kelsen, c'est en effet le propre de la morale que de sanctionner positivement les comportements conformes à la norme ; sur ce point, voir l'introduction du chapitre 2 de notre étude, note 2, ainsi que H. KELSEN, *Théorie générale des normes*, *op. cit.*, p. 176.

30. Par cette expression, nous renverrons donc systématiquement au concept développé par Hans Kelsen pour désigner, dans le domaine de la morale, « un comportement (vis-à-vis d'un homme) qui est en général ressenti comme un bien » et la « réaction non pas à un comportement contraire à la norme, mais à un comportement conforme à la norme » ; voir *ibid.*, p. 176.

31. Cette exigence de rétribution positive récompensant les actes méritoires se trouvent déjà chez Jonas d'Orléans ; voir notamment son chapitre V, « De periculo regis et quod bene agentes remunerare, male uero agentes sua auctoritate comprimere causamque pauperum ad se ingredi debeat facere » in J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, p. 204-210.

32. Article « Folie », GODEFROY, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècles*, Paris, Bouillon, 1898.

33. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 300, v. 3343-3351.

du « *fel et renoiez* » qui osera nuire au petit Béranger dans *Le Charroi de Nîmes* :

« Molt par est fox qui l'enfant veult boisier,
Si m'aïst Dex, que fel et renoiez³⁴. »

Peu à peu et, là encore, par glissement, la « *folie* » en vient à désigner tout comportement contraire à ce qui devrait être et s'éloigne du champ de l'équité et de la justice à proprement parler pour atteindre celui du bon sens et de la raison. Ainsi, la folie et la légèreté caractérisent à diverses reprises le comportement d'un Guillaume téméraire qui entreprend des actions aux conséquences néfastes. Dans *La Prise d'Orange*, cette folie prend sa source dans le sentiment amoureux et l'envie qui naissent dans le cœur de Guillaume à l'écoute du récit de Guillebert :

Et dist Guillelmes : « Foi que doi saint Omer,
Amis, beau frere, bien la savez loër ;
Mes, par celui qui tot a a sauver,
Ja ne quier mes lance n'escu porter
Se ge nen ai la dame et la cité³⁵. »

Sorti il y a peu des prisons d'Orange, Guillebert sait à quel point les paroles de Guillaume sont contraires à la raison :

Dist li chetis : « Vos pensez grant folie »³⁶[...]
Or fu Guillelmes corrociez et plains d'ire ;
Ses niés Bertran li commença a dire :
« Oncle, fet il, lessiez vostre folie³⁷. »

Comme souvent dans le cycle de Guillaume, la colère s'oppose à la raison et amène peu à peu les hommes à faire acte de folie, c'est-à-dire ici de démesure³⁸. Dans la suite du texte, le futur comte d'Orange reconnaît lui-même

34. C. LACHET, *op. cit.*, p. 74, v. 367-8.

35. C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 53, v. 262-266.

36. *Ibid.*, p. 54, v. 293 ; accusation que Guillebert répète à deux reprises à la page 55, aux vers 298 et 307.

37. *Ibid.*, p. 56, v. 333-5.

38. Ce refus de la démesure comme étant un élément rendant impossible le principe de justice se perçoit déjà dans la philosophie antique dont bon nombre de principes ont influencé la pensée médiévale :

L'âme humaine, chez Platon, est [...] le lieu de confrontation des trois éléments contradictoires qui la composent : l'élément désirant et l'élément irascible, qui tendent à la maintenir dans la sphère du sensible, enfin l'élément rationnel donnant accès [...] à cette sphère su-

ne plus être libre de ses choix du fait de la folie amoureuse qui l'anime :

« - Voir, dist li cuens, ce ne dote ge rien ;
Hom qui bien aime est trestoz enragiez³⁹. »

Dans *Les Enfances Guillaume*, c'est cette fois la jeunesse de Guillaume qui l'emporte sur les pentes dangereuses de la folie⁴⁰ :

An mi les chans l'en afichait li bers,
Puis vait de pres as Sarrasins parler.
Ce fuit folie, ainsi com vos oreiz : [...]]
Uns Sarrasins, cui Damedeu mal face,
Vint per dariere sor un destrier d'Araibe ;
A vois escrie : « Franc Sarrasin, ke faites ?
Tuit sommes mort se il vis nos eschape. »
Kant l'ot Guillames, a poc ke il n'enraige ;
De toutes pars le pranent et embracent [...]]
Guillame an moient Sarrasin et paien ;
Per traïson l'orent pris et loié⁴¹.

Si les divers exemples mentionnés pour illustrer le glissement sémantique observable dans l'utilisation du substantif « *folie* » ne relèvent pas à proprement

périeure de l'intelligible et du divin, à ce principe ordonnateur universel. [...]] La justice individuelle est l'accord hiérarchisé entre raison, courage et désir.
[...]] Tempérance, courage, sagesse, Justice : Ce sont là, systématisées par Platon et reprises par les principaux courants de la philosophie païenne, les quatre grandes vertus, celles que l'on trouvera énoncées, à la veille de l'ère chrétienne, dans le livre de la Sagesse (8,7), le livre biblique le plus influencé par la philosophie grecque ; et celles qui, avec Ambroise et Augustin, formeront les futures vertus « cardinales » de la théologie chrétienne.

L'idée d'une confrontation entre trois éléments contradictoires sera quant à elle reprise et donnera lieu à l'opposition paulinienne présentée dans les Galates (5, 17) entre la chair et l'esprit. Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 67-8.

39. C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 57, v. 365-6.

40. Dans *Le Couronnement de Louis*, le jongleur condamne également la légèreté d'esprit dont Guillaume fait preuve à l'approche des terres de Richard de Rouen :

Li cuens Guillelmes al Cort Nes li guerriers
Vers dolce France pense de chevalchier ;
Mais en Peitou laissa des chevaliers
Es forteresses et es chastels pleners ;
Dous cenx en meïne molt bien apareilliez,
Tote Bretagne comence a coster ;
Onques ne fina tresqu'al mont Saint Michiel.
Mes d'une chose fait il molt que legiers,
Que par la terre al duc Richart le vieil
Osa onc puis errer ne chevalchier
Qu'il li tua son fill al grant levier [...]]

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 64-65, v. 2044-2059.

41. P. HENRY, *op. cit.*, p. 46-48, v. 1060-1106.

parler du thème de l'injustice, il faut toutefois se rappeler que, dans les représentations mentales médiévales, la Raison et la Sagesse sont deux vertus desquelles découle la Justice ; les juristes eux-mêmes étaient imprégnés d'une conception faisant du droit un art s'appuyant sur l'autorité de la Raison. À cet égard, Marguerite Boulet-Sautel indique que

Cette conception du droit, expression de la justice réalisant l'équité, était devenue si familière aux glossateurs, elle s'imposait tellement à leur esprit qu'ils ont fini par la traduire en une allégorie somptueuse, à la mode du temps. L'auteur des *Questiones de juris subtilitatibus*⁴² entraîne son lecteur dans un temple d'argent où règne la Justice entourée de ses six filles et portant l'Équité dans ses bras, tandis que la Raison domine toute cette scène. L'iconographie de ce tableau est vieille comme la Bible puisqu'elle est empruntée aux Proverbes. La Sagesse s'est édifiée une demeure et l'a ornée de sept colonnes.

Dans notre corpus, si la « *raison* » souvent invoquée ne renvoie pas explicitement aux images allégoriques offertes par les Proverbes bibliques, elles restent deux valeurs terrestres avec lesquelles le chevalier exemplaire et surtout le roi se doivent d'être familiers : guidés par elles, ils peuvent ainsi mieux juger des situations et respecter ce qu'exige le bon sens, se libérer de toute colère et donc rendre des jugements plus fiables et plus justes⁴³.

Dans la suite de notre étude, nous nous attacherons donc à percevoir la façon dont les jongleurs mêlent la maîtrise de ces vertus à l'exercice concret d'une justice temporelle terrestre.

* * *

42. Sur la paternité de ce texte, voir GOURON, André, « Les "Quaestiones de juris subtilitatibus" : une œuvre du maître parisien Albéric », dans *Revue historique*, vol. 618, p. 343-362.

43. Deux siècles et demi plus tard, l'image du roi juste et sage, dont l'emblème originel reste Salomon, donnera l'occasion à Christine de Pizan de développer une pensée éthico-politique pour laquelle la justice et la sagesse constituent la « pierre de touche de l'exercice du pouvoir ». Sur la pensée politique christinienne, voir RIBÉMONT, Bernard, « Christine de Pizan, la justice et le droit », dans *Le Moyen Âge, Revue d'histoire et de philologie*, vol. CXVIII, 2012, p. 143 ; sur l'appropriation de la figure de Salomon par la littérature médiévale, voir RIBÉMONT, Bernard, « Le sage et juste roi Salomon dans la littérature médiévale », dans *Le roi fontaine de justice. Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 2012.

Par ce bref panorama des différentes causes pouvant donner lieu à des protestations de la part des personnages, on s'aperçoit que l'usage épique réclame en général des personnages qu'ils dénoncent tous les comportements jugés non conformes aux pratiques qui constituent la norme. Si nous avons pu observer que, par glissements sémantiques, certains usages non encadrés par les systèmes normatifs en présence dans le cycle finissent par revêtir les mêmes formes lexicales que les normes explicitement posées par les différents groupes sociaux qui se distinguent dans la société épique, il faut toutefois constater que toutes ces transgressions ne se trouvent pas également dénoncées par les personnages et qu'elles ne nécessitent pas toutes selon eux que l'on fasse droit ou justice : seules les normes découlant des systèmes normatifs féodo-vassaliques et chevaleresques mis en évidence dans le chapitre 2 de notre étude ont un caractère propre à ce qu'il soit exigé auprès d'une autorité reconnue une réparation lorsqu'elles se trouvent violées par un ou plusieurs membres de la société.

Nous allons donc à présent nous intéresser de plus près à la mise en place de ces réparations par les différentes figures habilitées à faire droit dans le cycle de Guillaume.

II. « Faire droit » et « faire jostisse »

Comme nous le mentionnions au début de ce chapitre, le juste et l'injuste s'opposent dans le cycle comme deux pratiques consistant, pour la première, à respecter les droits subjectifs que les différents systèmes normatifs temporels (terrestres et spirituels) posent comme des normes sociales impératives, ou, pour la seconde, à ignorer ces droits subjectifs et à transgresser tout ou partie des devoirs qui obligent les membres de la société. Lorsqu'il y a transgression et dénonciation de cette transgression, alors la nécessité de « *faire droict* » ou « *faire jostisse* » s'impose comme le moyen de rétablir un équilibre social corrompu par l'excès ou la démesure de l'homme.

[...] Aucunes fois appelle l'en *droict* satisfaction de tort faict a aucun, si comme l'en dit : Cestuy a eu droict de celui qui le roba, quand il a esté pendu ; aucunes fois appelle l'en *droict* le loyer que aucun a pour sa desserte,

si comme l'en dict du larron qui est pendu, s'il a bien eu don *droict* ; aucunes fois appelle l'en *droict* une vertu que rend a chacun ce qu'il doit avoir ; et aussy est appellee en cour laye *droict*, par quoy tous contends sont fines ; aucune (*sic*) fois appelle l'en *droict* la voye de loyauté qui fine les querelles, si comme l'on dict : Celuy a fait *droict* qui loyaulment a jugé, ou finé une querelle [...] ⁴⁴.

De manière assez conforme à ce qu'indiquent les *Anciennes coutumes de Normandie* au sujet du substantif « *droict* », le cycle de Guillaume attache à la notion de « *faire droict* » trois nuances que nous explorerons dans la suite de cette section.

Constatons tout d'abord que pour notre corpus comme pour les *Coutumes de Normandie*, « *faire droict* » ne s'entend jamais dans le sens de « légiférer » : dans le respect des lois livrées par le *Corpus iuris civilis* redécouvert au XI^e siècle à Bologne, les juristes français du XII^e siècle ne se présentaient déjà pas comme des législateurs inventifs dont la responsabilité aurait été de créer des lois originales particulièrement aptes à encadrer les pratiques de leur société ⁴⁵. Probablement trop technique pour eux, la question de la législation n'intéresse donc pas, et cela est sans surprise, les jongleurs ayant composé nos chansons de geste. En revanche, une fois le système normatif posé et incontesté, le droit renvoie bien au fait de respecter les droits et les devoirs que chacun a en vertu de son statut et de ses fonctions ; lorsque cet ordre, garant de l'équilibre social, est rompu, « *faire droict* » peut alors consister à mettre en place des accords explicites entre deux parties s'opposant de

44. Article « Droit » in F. GODEFROY, *op. cit.*

45. Selon Marguerite Boulet-Sautel, le peu d'inventivité de la part des glossateurs peut à la fois être imputée à l'esprit dogmatique des juristes médiévaux ainsi qu'à l'importance autorité dont jouissaient alors les compilations justiniennes :

Les jurisconsultes romains ont eu de l'équité, de la justice et du droit, des notions qui sont restées familières à nos esprits modernes parce qu'elles ont été insérées dans des définitions originales et rigoureuses, fixées une fois pour toutes par les compilations justiniennes. Les romanistes médiévaux n'ont pas eu la même fortune. Sans doute, parce que l'autorité de leurs devanciers était trop grande, sans doute aussi, parce que l'esprit médiéval est naturellement dogmatique, les juristes du Moyen Âge ont caché leur personnalité dans des commentaires respectueux des textes byzantins. Or, la glose est certainement le genre littéraire le moins favorable qui soit à l'éclosion d'un génie personnel. Les glossateurs se présentent donc comme des disciples serviles des jurisconsultes classiques dont apparemment ils se contentent de reproduire les théories courantes. Bien mieux, ils ont même la réputation d'avoir trahi leurs modèles par une compréhension erronée et des explications plus ou moins saugrenues.

M. BOULET-SAUTEL, *art. cit.*, p. 1.

façon à ce que chacune respecte dorénavant ses droits et ses devoirs, et que la querelle prenne fin ; mais l'expression peut également désigner l'acte par lequel on inflige à un individu une sanction apte à payer, à rembourser un tort subi par un individu : dans ce contexte, la sanction peut autant consister en une peine physique, un châtement, un « *loyer* » qui résonne dans notre esprit comme une vengeance, qu'en formules verbales destinées à ce que le coupable fasse publiquement amende honorable pour sa faute, c'est-à-dire à ce qu'il paie de son honneur le tort qu'il a fait subir à autrui. Dans tous les cas, la conception du tort se fait à travers l'idée d'un déséquilibre, d'une inégalité injuste qui nécessite une forme quelconque de paiement⁴⁶ afin que l'ordre originel perçu comme juste soit rétabli.

La justice est, au Moyen Âge, l'expression de la puissance. À tous les niveaux de la société, du côté des laïcs comme de celui des ecclésiastiques, chacun cherche à étendre sa sphère d'intervention et n'hésite pas pour cela à entrer en conflit avec les autres détenteurs du ban. Ces rivalités peuvent avoir des fondements économiques puisque la justice est source de profits mais elles sont avant tout de nature politique et idéologique ; ce qui n'annihile toutefois pas les complémentarités entre les justices qui s'observent en particulier à l'échelon local⁴⁷.

Partant de ce constat, nous ouvrons à présent une analyse qui aura pour but de déterminer quelles fonctions sociales sont mises en avant par nos textes pour l'exercice de la justice terrestre épique qui nous intéresse ici.

A. La fonction royale

Le ministère royal est tout spécialement de gouverner et de diriger le peuple de Dieu avec équité et justice, et de s'appliquer à lui procurer la paix et la concorde. [...]

46. Maïté Billoré, Isabelle Mathieu et Carole Avignon reconnaissent cette pratique comme particulièrement propre au Haut Moyen Âge :

[La réparation du crime] domine, sans doute, dans les systèmes judiciaires du Haut Moyen Âge attachés à tarifer les forfaits pour dissuader les familles des victimes de se faire justice elles-mêmes en engageant un cycle de vengeance.

Sur les différentes formes de réparation, punition et amende appliquées au Moyen Âge, voir M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 163-192.

47. *Ibid.*, p. 64.

En effet, la terreur qu'il inspire et son zèle doivent s'exercer, dans la mesure du possible, de la manière suivante : en sorte d'abord qu'aucune injustice ne se commette ; ensuite, si néanmoins cela arrive, il ne doit en aucune façon la laisser subsister ni laisser à quiconque l'espoir de se cacher ou l'audace de mal agir. Mais, au contraire, tous doivent savoir que s'il vient à l'apprendre, les mauvaises actions qu'ils se seront permises ne resteront en aucun cas sans correction ni vengeance, mais que la mesure de la juste correction sera proportionnée à la nature de l'acte. C'est pourquoi il a été placé sur le trône du gouvernement pour administrer des jugements équitables, pour y pourvoir par lui-même et s'informer avec soin, afin que nul ne s'écarte de la vérité et de la justice au cours du jugement ⁴⁸.

Au IX^e siècle déjà, Jonas d'Orléans exprimait en ces termes « le propre du ministère royal » ; le commentaire ne surprend guère dans un contexte où le souverain s'illustrait particulièrement dans sa fonction de roi fontaine de justice ⁴⁹ ; malgré les faiblesses qui ont caractérisé les années du pouvoir capétien, la royauté n'a jamais cessé de renvoyer à l'image d'un ministère exceptionnel étroitement lié à l'idée de justice :

Le roi capétien, si faible qu'il ait pu devenir, n'a jamais été sur le même plan que les princes territoriaux, ses voisins, ses rivaux. Même si sa puissance matérielles était parfois inférieure à la leur, il gardait en lui cette qualité surnaturelle que même au plus fort de leur pouvoir les princes ne songeaient à supprimer, ce mystère royal qu'exprimait toujours le sacre, affirmation d'une continuité qu'un jour viendrait confirmer le « retour à la souche de Charles » ⁵⁰.

Dès le XII^e siècle, deux textes viennent « fonder en droit la compétence juridictionnelle du roi » ⁵¹ : l'ordonnance de 1155, dans lequel le roi s'érige pour la première fois depuis plus de deux siècles et demi en force législative capable de produire des textes de portée générale ; la réglementation du concile de Reims de 1157, qui confie au roi de France la responsabilité suprême de veiller à la paix de Dieu dans le royaume. Ainsi, même affaibli par un pouvoir que les

48. J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, chapitre IV, « *Quid sit proprie ministerium regis* », 1-17, p. 199.

49. « Par rapport au passé franc en matière législative [...] il est patent que Charlemagne a déployé en la matière une activité sans commune mesure. » O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 120.

50. J.-P. POLY et É. BOURNAZEL, *op. cit.*, p. 193.

51. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 274.

plus grands seigneurs concurrencent aisément par leur puissance matérielle, le roi reste lié durant tout le Moyen Âge central à une valeur idéologique étroitement liée à la responsabilité qu'il a d'administrer de façon juste son royaume afin de lui assurer l'ordre et la paix conformes aux souhaits de Dieu.

1. Un roi épique justicier ?

Cette vision de la fonction royale trouve un écho fréquemment perceptible dans le cycle de Guillaume d'Orange puisque avec la fonction guerrière qui doit permettre à tout chevalier de s'illustrer par sa vaillance, la fonction judiciaire⁵², qui permet au souverain de montrer sa sagesse et sa valeur morale, constitue ce par quoi il est possible d'évaluer l'exercice du pouvoir :

Reis qui de France porte corone d'or
 Prodom deit estre et vaillanz de son cors ;
 Et s'il est om qui li face nul tort,
 Ne deit guarir ne a plain ne a bos
 De ci qu'il l'ait o recreant o mort :
 S'ensi nel fait, donc pert France son los ;
 Ce dit l'estoire coronez est a tort⁵³.

Ou bien le souverain est juste dans ses décisions ainsi que dans l'administration de son royaume, il parvient à assurer la pérennité de sa justice et de son pouvoir, se construisant ainsi l'image d'un roi légitimement placé à la tête de ses sujets, ou bien il ne parvient pas à pratiquer la justice dans ses actes de gouvernement et tend ainsi à affaiblir la valeur attachée à sa propre personne⁵⁴. Ainsi Guillaume souhaite-t-il explicitement à Louis d'être un bon

52. Guillaume fait allusion aux deux pans de la fonction royale dans *Le Couronnement de Louis* lorsqu'il songe à faire appel à l'aide militaire de Louis pour libérer Capoue des mains de l'armée de Galafre :

« Ainz nos covient porquerre un messagier,
 A Looïs le covient enveier,
 Que il nos vieigne et secorre et aidier,
 Charles remaigne por son dreit a jugier :
 Vielz est et frailes, ne puet mais chevalchier. »

Ainsi, lorsque le roi ne va pas chevauchant pour défendre les intérêts de son royaume, le jongleur estime ici que c'est en tant que souverain justicier qu'il continue d'exercer ses fonctions royales. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 12, v. 361-365.

53. *Ibid.*, p. 1 et 2, v. 20-6.

54. L'amalgame qui est fait entre l'exercice d'une justice juste et l'idée d'un bon gouvernement légitimant la personne royale dans sa fonction est la plus manifeste dans le passage

justicier⁵⁵ lorsqu'il le place sur le trône en lui confiant la couronne dans la chapelle d'Aix :

« Tenez, bels sire, el nom del rei del ciel,
Qui te doinst force d'estre bons justiciers⁵⁶ ! »

Mais en quoi consiste cette fonction judiciaire ou justicière propre au roi dans le cycle de Guillaume ? Le plus souvent, elle impose au souverain de recevoir les plaintes de ses sujets et de « *faire droit* » à ceux de ses sujets qui ont subi des torts sans pouvoir y apporter réparation par eux-mêmes : pour ce faire, le souverain peut ou bien rétablir l'équilibre initial par le biais d'un accord explicite qu'il va instituer entre les deux parties en tant que médiateur, ou bien infliger au coupable une peine ou une amende permettant de réparer le préjudice.

Ainsi les Lombards en appellent-ils à leur roi⁵⁷, les autres personnages en appellent-ils à la justice de Charles à plusieurs reprises dans *Les Nar-*

suivant des *Narbonnais* :

« Aymeris, sire, » dist sa moillier gentis,
« Filz a baron, car envoie a Paris,
A Charle Maigne, le roi de Saint Denis,
S'i aut tex hom qui soit fiers et hardis
Et de parler ansegnié et apris ;
Si li bailliez briés en seeax escriz,
Qu'i baillera a Charlon al fier vis.
Secorra nos en estrange païs ;
Q'asis nos ont paient et Arabis.
Et s'i nel fet, de ce soiez toz fis,
N'a droit en la querone. »

H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 209-210, v. 5252-5262 ; le personnage d'Hermengeart se trouve ici dans la droite ligne de la pensée de Jonas d'Orléans - à ceci près que la vertu qu'elle exige de Charlemagne ne s'exprime pas dans ce passage en termes spirituels mais renvoie davantage au respect de l'équité que les normes établies par la logique féodo-vassalique préconisent :

Le roi tire son nom du fait d'agir droitement. Si en effet il règne avec piété, justice et miséricorde, c'est à juste titre qu'on l'appelle roi ; s'il manque à ces vertus, il perd le nom de roi.

J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, chapitre III, « Quid sit rex, quid esse quidue debeat cauere », 1-4, p. 185 ; Jonas d'Orléans lui-même reprend une idée fort courante à l'époque et déjà exprimée notamment par Isidore de Séville dans ses *Sententiae* : « Les rois tirent leur nom de rectitude. En agissant bien, ils gardent le nom de roi, en péchant ils le perdent. » Voir I. de SÉVILLE, *Sententiae, op. cit.*, Chapitre III, 48, 6-7.

55. Le monde païen, calqué sur le monde chrétien dans le cycle de Guillaume, attache lui aussi au ministère royal la fonction de justice : « *Vos estez rois, justesieres et sires* ». P. HENRY, *op. cit.*, p. 71, v. 1638.

56. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 5, v.145-6.

57. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 60, v. 1544-55.

bonnais pour agir contre les actes déraisonnables des jeunes Aymerides qui viennent troubler l'ordre social établi à la cour de l'empereur. À chaque fois qu'il est sollicité⁵⁸, l'empereur engage sa parole envers les plaignants en leur promettant de faire justice, c'est-à-dire d'infliger aux coupables une peine les obligeant à payer de leur personne les torts qu'ils ont fait subir à leurs victimes :

« En ceste vile si sont vasal antré ;
 Ne sai quel gent, mes i sont forsené.
 De la o nos estiom ostelé
 Nos ont mis fors et chacié et boté.
 Nos sergenz ont et bastu et navré :
 Ja mes nul jor ne seront en santé.
 S'or n'en avom vanchance a nostre gre,
 N'avrom mes joie en tretot nostre aé. »
 Charles l'antent, tot a le sens müé ;
 Par maltalant a saint Denis juré,
 Que mout sera chierement comparé. [. . .]⁵⁹

« Ne nos savom aillors a qui clamer
 Fors a vos, sire, qui nos devez tanser.
 Fetes nos droit, droiz amperere ber ! »
 Charles an jure le voir cors saint Omer
 Et saint Denis, que il doit aorer :
 Ne se savront de si haut reclamer,
 Que ne lor face hautement amender
 Et de lor cors chierement comparer.⁶⁰

Le recours à l'institution royale est donc moins destiné à mettre en place une procédure conciliatoire qui permettrait aux deux parties de ne pas recourir à la force⁶¹, qu'à donner les moyens aux victimes de contraindre leurs

58. On compte en effet deux scènes de demande implorante formulée à l'égard du roi fontaine de justice dans *Les Narbonnais* ; en plus de l'extrait signalé, voir également le passage dans lequel le légat vient réclamer justice à Charles pour avoir été battu par les Aymerides, cf. *ibid.*, p. 84-5, v. 2226-2256.

59. *Ibid.*, p. 85, v. 2233-44.

60. *Ibid.*, p. 93-94, v. 2489-2496.

61. C'est en effet ce que l'on attend généralement de l'autorité que l'on saisit dans un système accusatoire, voir CARBASSE, Jean-Marie, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 16-17.

agresseurs à expier leur faute. Il est donc bien établi, pour les personnages, que la fonction royale est intimement liée non seulement à l'exercice de la justice en tant que jugement capable, par le respect de l'équité, de traiter avec une même attention les plus forts et les plus faibles, mais également à l'idée d'une justice rétributive contraignant la totalité des sujets au respect des normes en place. En acceptant la couronne, le nouveau roi doit donc gouverner son royaume selon les exigences de la justice c'est-à-dire, dans le cycle de Guillaume, en punissant ceux qui agissent injustement et en valorisant ceux dont la conduite est juste. Si Jonas d'Orléans développe, en recourant aux *Douze abus du siècle* qu'il attribue à saint Cyprien, les différents bienfaits et conséquences néfastes pouvant découler d'un bon ou d'un mauvais gouvernement royal⁶², jamais son texte ne présente de façon très précise des éléments concrets permettant au roi d'administrer avec sagesse son royaume ; les recommandations adressées au souverain restent du domaine du principe éthico-politique sans jamais s'intéresser aux modalités techniques à mettre en place pour faire aboutir le projet de société qu'il défend⁶³. Le cycle de Guillaume est aussi vague dans ses exigences envers le roi, en témoignent notamment les célèbres recommandations de Charlemagne à son fils Louis au début du *Couronnement de Louis*⁶⁴ : l'action de « *justicier* » consiste donc pour le souverain de notre corpus à mettre fin aux querelles par l'édition de jugements justes, c'est-à-dire conformes à l'équité, mais aussi à accomplir ses devoirs afin de constituer un bon exemple de justice pour tous les membres de la société.

62. Cf. annexes.

63. Voir notamment ce passage du *Métier de roi* emprunté au Pseudo-Cyprien :

« Car la justice du roi élève le trône et la vérité renforce le gouvernement des peuples. En vérité, la justice du roi c'est de ne pas se servir de son pouvoir pour opprimer quiconque, c'est de juger sans acception de personne entre un homme et son prochain, c'est d'être le défenseur des étrangers, des orphelins et des veuves, d'empêcher les vols, de punir les adultères, de ne pas glorifier les injustes, de ne pas entretenir des impudiques et des bouffons, d'éliminer de la terre les impies, de ne pas laisser vivre les parricides et les parjures, etc. »

J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, p. 189.

64. Voir E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 3-4, v. 61-86 ; Jean Frappier s'est intéressé au « miroir de la royauté » esquissé dans ce passage à l'occasion d'une étude restée célèbre et portant sur « les thèmes politiques » de cette chanson *in* J. FRAPPIER, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », *art. cit.*, p. 195-206.

Or, qu'en est-il réellement de l'exemplarité du souverain dans le cycle de Guillaume d'Orange ? La critique a à de nombreuses reprises souligné l'ingratitude et l'injustice caractérisant un Louis⁶⁵ devant tout à Guillaume et refusant pourtant de manifester un soutien aussi inconditionnel à l'égard de ce « champion du principe de l'hérédité de la couronne »⁶⁶. Nous ne reviendrons pas ici sur les manifestations d'injustice dont le souverain se montre capable, que ce soit dans *Aliscans*, *La Chanson de Guillaume*⁶⁷, *Le Charroi de Nîmes* ou encore dans *Les Enfances Vivien*, chanson dans laquelle Bernard Guidot remarque que Louis se fait plus « sensible aux influences néfastes qu'accessible aux requêtes des serviteurs loyaux »⁶⁸. Ce que l'on peut toutefois d'ores et déjà constater c'est que la contestation de Louis en tant que souverain tient au fait qu'il ne semble pas capable ou bien pas désireux de se conformer à l'image idéale du roi combattant l'orgueilleux tel un léopard⁶⁹ ; le reproche lui est explicitement adressé, à lui ainsi qu'à sa mère, lorsqu'il refuse de se saisir de la couronne dans la chapelle d'Aix⁷⁰ :

65. Philip Bennett accuse Louis d'être « deux fois injuste » dans le manuscrit G2 d'*Aliscans* mais également de faire figure de « roi injuste et inutile » dans les *Enfances Vivien* ; voir P. E. BENNETT, *art. cit.*, p. 57 ; Louis apparaît également comme « l'homme de toutes les lâchetés » selon A. CORBELLARI, *Guillaume d'Orange ou La naissance du héros médiéval*, *op. cit.*, p. 154.

66. L'expression est de R. VAN WAARD, *art. cit.*, p. 53.

67. Dans cette œuvre, Louis finit toutefois par son montrer tout à fait exemplaire, comportement assez rare pour que nous le mentionnions au passage :

Nostre emperere fait ses baruns mander,
Si fait ses chartres e ses brefs seeler,
Sis enveit par trestuit sun regné.
Dedenz les uit jurz furent vint mil armez [...].
Li emperere ad Willame apelé :
« Sire Willame, dist Louis le ber,
Tut cest empire ai jo pur vus mandé. »

F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 258, v. 2636-44.

68. GUIDOT, Bernard, *Recherches sur la chanson de geste au XIII^e siècle d'après certaines œuvres du cycle de Guillaume d'Orange*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1986, p. 164.

69. L'expression est issue du discours d'intronisation prononcé par Charlemagne dans *Le Couronnement de Louis* :

Vers l'orgoillos te deis faire si fier
Come liepart qui gent vueille mangier ; [...].

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 7, v. 186-7.

70. Au sujet de cette scène, Jean Batany fait à juste titre remarquer que le couronnement de Louis procède en réalité d'un accord interpersonnel passé entre Charlemagne et son fils Louis qui donne à ce dernier le statut de « sujet responsable » :

« Delez ma feme se colcha paltoniers
 Qui engendra cest coart eritier.
 Ja en sa vie n'iert par mei avanciez.
 Quin fereit rei, ce sereit granz pechiez⁷¹. »

Le comportement du jeune homme semblant révéler dans la scène une indignité à la fonction royale, Charles se refuse à le couronner pour s'éviter toute faute morale. Dans la suite de la chanson, Louis est couronné mais la mission royale se trouve finalement assumée par le « successeur moral de Charlemagne », ce Guillaume au « caractère presque royal »⁷² que le jongleur ne manque pas de rapprocher de son souverain par la réutilisation mot pour mot de l'expression employée plus tôt par Charlemagne :

Li cuens Guillelmes fu molt bons chevaliers :
 Vers orgoillos se faiseit molt tres fiers,
 Come lieparz qui gent deie mangier [...]⁷³.

À la fin du *Moniage Guillaume*, le lecteur apprend donc sans surprise que le roi Louis en est réduit à souvent regretter cette fière figure qui seule était capable de le conseiller :

Tant les destraignent li cuvert renoié
 Que leanz n'a serjant ne chevalier [...]
 Qui n'ait peör de la teste tranchier.
 Li rois meïsmes s'en est molt esmaïé
 Quar ne se set a nelui conseillier
 Comment il soit delivres des paiens [...].

Ici le problème est celui de la volonté même du prince : veut-il réellement triompher des contestataires ? Il ne s'agit donc plus d'admirer objectivement les qualités du monarque comme celle d'une bonne machine, il s'agit de l'interpeller personnellement comme un sujet responsable, de lui poser un choix : *S'ensi nel fet*[...] Et la contestation risque finalement de trouver sa justification dans l'absence de volonté du contesté, dans son refus d'être un sujet responsable. [...] Un homme est seul pour choisir d'imposer ou de ne pas imposer sa volonté et le choix négatif est le choix du désordre.

BATANY, Jean, « Propagande carolingienne et mythe carolingien : le programme de Louis le Pieux chez Ermold le Noir et dans le *Couronnement de Louis* », dans *La Chanson de geste et le mythe carolingien, Mélanges René Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, p. 313-340, p. 328.

71. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 4, v. 91-94.

72. WATHELET-WILLEM, Jeanne, « Charlemagne et Guillaume », dans *Charlemagne et l'épopée romane. Actes du VII^e Congrès International de la Société Rencesvals (Liège, 28 août-4 septembre 1976)*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 218.

73. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 60-61, v. 1931-1933.

Sovent regrete Guillelme au vis fier.⁷⁴

Louis est donc un personnage royal qui peine à se montrer à la hauteur de la tâche en ne réussissant pas à incarner l'idéal de justice que les mentalités attachent au métier de roi⁷⁵. Charlemagne est plus exemplaire, du moins n'essuie-t-il pas autant de reproches que son fils dans notre corpus principal. À diverses reprises, sa cour apparaît comme le lieu par excellence où l'on accourt pour réclamer justice et deux chansons, *Les Enfances Guillaume* et *Les Narbonnais*, le montrent effectivement dans son rôle de juge suprême du royaume : ces exemples positifs restent toutefois assez rares et, dans chacun des textes mentionnés, Charles semble particulièrement restreint dans ses décisions du fait des liens féodo-vassaliques qui l'obligent envers Aymeri de Narbonne⁷⁶, mais également du fait de la coexistence de systèmes normatifs qui instaurent un terrain propice aux conflits de loi.

74. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 223, v. 5780-5788.

75. Louis ne semble en effet accepter d'endosser ses responsabilités royales que dans les moments où celles-ci peuvent lui permettre d'éviter une bataille ; voir notamment le moment où il supplie Guillaume de lui pardonner de ne pouvoir se joindre à lui pour libérer Orange :

« Sire Guillelmes, mout fetes a loer.
 Por vostre amor fera m'ost asembler
 De par ma terre venir et amasser. [...]]
 Je n'i puis mie a ceste foiz aller,
 Grant mestier ai de ma terre garder.
 Vostre merci, ne vos en doit peser. »

C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 258, v. 3542-48.

76. La grâce du roi a attiré l'attention de Philippe Haugeard qui refuse de voir dans celle-ci le signe d'un quelconque abus de faiblesse :

La mansuétude de Charlemagne vis-à-vis des semeurs de trouble ne doit pas tromper : ce n'est pas un aveu de faiblesse, ce n'est pas le signe d'une reconnaissance implicite de la légitimité du coup de force ; c'est une grâce exceptionnelle, faite à la descendance d'un homme d'exception.

P. HAUGEARD, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, *op. cit.*, p. 245 ; le même raisonnement pourrait être évoqué à l'égard de la scène des *Enfances Guillaume* :

Et l'empereres vait ancontre Aymeri,
 Set fois li baise et la bouche et le vis. [...]]
 Li ampererez droit a Guillame vint,
 Leiz lui s'asist sor le piler marbrin,
 Droit li ait fait et li anfes le prist.

P. HENRY, *op. cit.*, p. 100, v. 2357-2367.

Ainsi, bien que l'idéal d'un roi fort assurant le bon gouvernement de son royaume soit explicitement valorisé dans le cycle de Guillaume d'Orange, la personnalité de Louis de même que la puissance du lignage des Aymerides privent les textes d'un monarque parfaitement souverain et exemplaire qui parviendrait à remplir ses devoirs et, ce faisant, assurerait la sécurité et la prospérité de son royaume⁷⁷. Limités à juger les querelles - dans lesquelles ils sont le plus souvent partie prenante - dans le respect le plus exigeant des normes sociales en vigueur, les souverains du cycle de Guillaume d'Orange sont contraints d'endosser des rôles de juges-rois de peu d'envergure⁷⁸, sou-

77. L'idée est présente chez Jonas d'Orléans, qui l'emprunte lui-même à saint Cyprien :

De fait, celui qui n'administre pas son royaume selon cette loi permet assurément que surviennent de nombreuses difficultés pour son gouvernement. En effet, et c'est souvent pour cette raison que la paix est rompue entre les peuples et même que surgissent des obstacles au sein du royaume, que les produits de la terre également diminuent et que les services dus par les peuples sont entravés. Qui plus est, beaucoup de souffrances ternissent la prospérité du royaume, la mort des êtres chers et des enfants apporte la tristesse, les incursions des ennemis dévastent entièrement les provinces [etc.].

J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, p. 191 ; notons au passage que *Le Couronnement de Louis* mentionne par deux fois les *souffrances* que dut endurer Guillaume pour son seigneur, signe de l'échec du règne de Louis :

Grant penance sofrî li chevaliers
Por son seignor maintenir et aidier. [...]
Grant peneance sofrî li bachelers
Por son seignor garantir et tensesr.

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 63, v. 2009-10 puis 2018-19.

78. L'exemple de Charles dans *Les Narbonnais* est à ce titre tout à fait significatif. Lorsque les jeunes Aymerides sont conduits devant l'empereur afin de lui « faire dreit », l'abbé messager (qui est également un cousin des jeunes hommes) donne une image du roi fontaine de justice fort idéalisée :

« Enfant, » dist l'abe, « or n'i iot jeu ne rage!
Ne fetes mes folie ne oltraje!
Por ce se vos estes de haut linage,
N'an devez ja plus tost fere folage.
Charles est fiers et d'orguellex coraje,
S'a avec lui de mout riche barnaje,
Qui tuit le servent et li randent ommaje.
Nus hom ne puet contre lui par paraje. [...]
Gardez vos bien de dire nul otraje;
Laissiez parler l'ainzné et le plus sage.
G'irai avant por parler au barnaje. »

Dans la suite du passage, Charles s'illustre dans le rôle du juge clément qui, plutôt que de trancher le débat qui a vu le jour en prenant en compte la colère qui l'anime, préfère effacer son désir de vengeance et consentir à arbitrer de manière pacifique.

Nous constaterons dans la suite de notre étude que les « modes alternatifs de règlement des conflits » sont rarement préférés, comme c'est le cas dans cette scène, aux modes de réparation et de répression par la violence dans l'ensemble de notre corpus. Sur cette opposition judiciaire médiévale, voir J.-M. CARBASSE, *op. cit.*, p. 18.

vent contredits ou épaulés dans leur tâche par des figures pour lesquelles la responsabilité morale du bon gouvernement semble plus impérative.

Du fait de cette incapacité royale qui n'annihile toutefois pas la soumission à laquelle les chevaliers sont contraints dans le cycle de Guillaume et qui, en ce sens, va parfaitement dans le sens de la réalité historique dans lequel notre corpus a vu le jour⁷⁹, d'autres personnages exemplaires peuvent à leur place occuper le devant de la scène en comblant les faiblesses du souverain : à ce titre, les barons conseillers sont fréquemment évoqués pour mettre en évidence la responsabilité qu'ils détiennent envers la société. Ils feront donc l'objet de notre intérêt dans la prochaine section de cette étude avant que nous n'abordions la question de la délégation de la justice royale dans le cycle de Guillaume.

2. Le conseil des barons

Au XI^e siècle, Fulbert de Chartres rappelait dans sa lettre au duc d'Aquitaine l'importance du « conseil » dans la relation féodo-vassalique :

Il importe donc que sous les six aspects qui viennent d'être indiqués, [sain et sauf, sûr, honnête, utile, facile, possible, le vassal] fournisse fidèlement à son seigneur le conseil et l'aide, s'il veut paraître digne de son bénéfice et s'acquitter de la fidélité qu'il a jurée⁸⁰.

S'écartant sur ce point encore des préoccupations juridiques qui n'auraient concerné que le strict cadre des relations féodo-vassaliques, les chansons de notre corpus envisagent davantage le « *consilium* » recommandé par Fulbert de Chartres comme un devoir du roi qui oblige ce dernier à ne pas admettre

79. Yves Sassier constate en effet que :

De la vague *reverentia* due par tous au roi du XII^e siècle, à l'égard de laquelle vassaux et arrière-vassaux conservent une certaine latitude d'appréciation qui peut les conduire, lorsque le monarque est l'agresseur et agit hors de toute règle, à recourir légitimement aux armes contre lui, l'on passera ainsi, au XIII^e siècle, à l'idée d'une fidélité d'essence publique, inopposable au roi.

in O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 265 ; notons toutefois avec Alain Corbellari que « ce qui empêche les chansons dont Guillaume est le héros de dégénérer en “épopées de révolte”, c'est, outre la loyauté sans faille de Guillaume, la conscience que garde Louis de sa dette envers le marquis au court nez » ; voir, à ce titre, C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 258, v. 3540-48 ; et A. CORBELLARI, *Guillaume d'Orange ou La naissance du héros médiéval*, *op. cit.*, p. 155.

80. Traduction de F.-L. GANSHOF, *op. cit.*, p. 136.

dans son entourage des hommes n'ayant pas pour guides la justice et l'équité, que comme un simple devoir vassalique pouvant être juridiquement exigé par le seigneur. Une nouvelle fois, la pensée de Jonas d'Orléans semble pouvoir être convoquée pour expliquer l'arrière-plan idéologique de notre corpus :

C'est un péché, de la part du roi, de confier à des juges et à des subordonnés iniques l'exercice de son propre ministère [...]. Nous ne disons donc pas qu'il doive entendre, examiner et trancher seul les litiges et les doléances du peuple, car en aucun cas il ne peut y suffire seul, mais plutôt qu'il doit constituer sous son autorité des hommes craignant Dieu et haïssant la cupidité [...].

Avec qui encore le roi doit partager le fardeau de son gouvernement, c'est ce que montre le Livre de l'Exode, dans lequel on lit : « Et tu distingueras dans tout le peuple des hommes de valeur, craignant Dieu, dignes de confiance, incorruptibles [...]. Tout ce qui a de l'importance, ils te le présenteront, mais ce qui en a moins, ils le jugeront eux-mêmes. Allège ainsi ta charge : qu'ils la portent avec toi ! Si tu fais cela, tu accompliras la volonté du Seigneur, tu pourras faire face à ses commandements et tout ce peuple retournera chez lui en paix⁸¹. »

Ainsi le roi se trouve-t-il dans notre corpus dans l'obligation de s'entourer d'individus honorables et dignes de confiance afin de recevoir de leur part des conseils avisés rendus nécessaires par l'importance de la charge royale :

Et altre chose te vueil, filz, acoitier,
 Que, se tu vis, il t'avra grant mestier :
 Que de vilain ne faces conseilier,
 Fill a prevost ne de fill a veier :
 Il boiserieient a petit por loier ;
 Mais de Guillelme le nobile guerrier,
 Fill Aimeri de Narbone le fier,
 Frere Bernart de Brubant le guerrier :
 Se il te vuelent maintenir et aidier,
 En lor servise te puez molt bien fier.⁸²

Le service de conseil au roi se déchristianise ici tout à fait : l'important, on le voit, est de choisir comme conseillers des individus de mérite c'est-à-dire des hommes dont la naissance et le statut social garantissent à la fois la connaissance des codes et normes, principalement tirées de l'éthique

81. J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, p. 205-207.

82. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 7-8, v. 204-213.

chevaleresque, ainsi que la probité morale⁸³, deux aspects qui doivent guider leurs agissements dans le quotidien. Sur ce point non plus, Louis ne parvient pas à se hisser à la hauteur de ses devoirs :

« Mes nus frans hom ne vos devroit amer
 Ne hennor fere ne homage porter,
 Quar les prodomes avez toz adossez
 Et fors de France et chaciez et gitez,
 Tolu lor terres et toz desheritez ; [...]]
 Cil vos seüssent le bon conseil doner
 Quar li preudome font lor seignor douter,
 Mes li glouton, li losengier prové,
 Li pautonnier, cil sont a vos remés ;
 Par lor losange les tenez en chierté ;
 Li losangier font les rois decliner
 Et les hauz homes par lor bordes blasmer.
 Rois, tu les as montez et alevez ;
 Or es por euls honiz et vergondez [...].
 Ne doit rois estre ne coronne porter
 Qui a garçon fet son conseil privé,
 Mes les preudomes i doit en apeler. »⁸⁴

L'opposition sociale entre les « *glouton* », les « *pautonnier* », les « *garçon* » qui, par leurs « *losange* » blâmant injustement les hommes honnêtes, font décroître la force du roi ; et les « *frans hom* », les « *hauz hom* » et les hommes probes et sages qui, respectant leur honneur, donnent de bons conseils au roi afin qu'il soit redouté de tous. Parce qu'ils portent eux-mêmes le « fardeau [du] gouvernement », les conseillers du roi doivent donc être capables, par leurs vertus morales, de défendre l'idéal de justice que le souverain a le devoir de faire régner sur terre. Seule la noblesse pouvait donc endosser un tel rôle dans nos chansons ; pour la désigner, le terme « *baron* », remis au goût du

83. Notre corpus se conforme sur ce point à un état de faits observé dès le IX^e siècle dans l'entourage royal :

Au Haut Moyen Âge, le souverain délègue son pouvoir de justice à des hommes de haut rang (ducs, comtes, évêques, abbés) censés jouir d'une autorité et d'un prestige suffisant pour le représenter dignement et incarner les vertus royales. Ils doivent également être suffisamment riches pour ne pas se laisser corrompre par les cadeaux offerts par les justiciables.

M. BILLORE, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 93-4.

84. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 205, v. 5163-5182.

jour dans les actes de la chancellerie royale, convenait parfaitement :

si « baron » remplace « prince » ou « grand », il n'est pas leur équivalent. Dans les actes royaux, baron n'est pas réservé aux grands, il sert à désigner tour à tour les princes les plus puissants aussi bien que les moindres seigneurs. [...] Pourtant, il n'était guère séduisant, pour des hommes de l'envergure du duc de Bourgogne ou du comte de Flandre, de se voir qualifier du même terme qu'ils réservaient à leurs propres vassaux. Peu importe, les voilà confondues avec les chevaliers royaux. Tout se passe comme si on voulait établir, dans le vocabulaire même, l'idée que le roi n'entretient pas de rapports privilégiés avec les seuls grands, mais avec l'ensemble de la noblesse⁸⁵.

Ainsi le terme désigne-t-il fréquemment dans nos textes l'homme noble qui, s'illustrant par ses vertus morales et sa prouesse physique, est capable et digne de dispenser ses conseils au souverain. Mais là encore, notre corpus opère une déviation conceptuelle puisque que les « barons » se trouvent en réalité plus fréquemment réquisitionnés pour leur conseil par Guillaume que par le roi⁸⁶. Ainsi le marquis au court nez requiert-il l'avis de ses hommes fidèles lorsqu'il souhaite punir les hommes d'Église qui n'ont pas soutenu Louis en son absence :

Il en apele ses gentilz chevaliers :
« Un jugement vueil or que me faciez :
Puis sur l'om est coronez al mostier
Et il deit vivre por lire son saltier,
Deit il puis faire traïson por loier ?

85. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 211.

86. Le passage évoquant Charlemagne se faisant conseiller par Lambert de Laon dans *Les Narbonnais* au sujet de la conduite à tenir au sujet de ceux qui font leur loi dans tout Paris reste une exception. Encore le conseiller n'intervient-il pas directement lors du jugement de Charles mais bien avant, pour lui conseiller simplement de faire comparaître les délinquants à la cour :

« Droiz amperere, antendez ma resson !
Ceux qui vos ont fet cele mesprisson
Fetes venir ci en vostre messon ;
Et lor parole, s'il vos plest, orra l'on,
Si savra l'an qui a tort ne qui non,
Et d'un et d'autre savra l'an l'achoisson.
Selon lor dit jugement en ferom. »
« Lambert, » dist Charles, « cuer avez de baron.
De nostre part ne me vient se bien non.
Par ceste barbe qui me pant al giron,
Vostre consaus ert creüz jusqu'an son ;
Ja n'an avré mes blasme. »

H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 95, v. 2528-39.

- Nenil, bels sire », dient li chevalier.
 « - Et s'il le fait, quels en est li loiers ?
 - Penduz deit estre comme terre fossiers [...]. »
 Li cuens Guillelmes a l'aduré corage
 Le jugement a oï del barnage [...]⁸⁷.

ou encore au sujet de la conduite à tenir face à Richard de Rouen :

« Baron », dist il, « dites quel le ferons.
 Ici nos vient li dus Richarz li ros,
 Et il me het de molt grant reënçon [...]. »
 Et cil respondent : « De quei le dotez vos ?
 Mais chevalchiez et poigniez tresqu'al pont,
 Sil saluez par bien et par amors ;
 S'il vos defent de rienz vostre raison, [...]
 Ne vos faldrons por tot l'or de cest mont. »
 Respont Guillelmes : « Vostre merci, baron⁸⁸. »

Le conseil des barons ne doit toutefois pas être perçu dans notre corpus comme une panacée miraculeuse qui viendrait résoudre la totalité des problèmes rencontrés par les personnages de notre corpus : Guillaume, dans *Le Couronnement de Louis*, refuse ainsi de suivre le conseil dispensé par ses barons au sujet du châtement à infliger aux ecclésiastiques :

Respont li cuens : « Bien m'avez conseillé,
 Par saint Denis, et je mielz ne vos quier ;
 Mais l'ordene Deu ne vueil mie abaissier,
 Et ne port quant le comparront il chier. »⁸⁹

Les remerciements exprimés par Guillaume attestent que les chevaliers ont bien joué leur rôle ; pourtant, le marquis refuse de les écouter de peur de ne pas respecter sa vision personnelle, plus haute et exigeante, de la justice. Ici, les normes temporelles humaines respectées par les barons et les engageant à la vengeance brutale se trouvent contredites par les obligations d'une loi spirituelle⁹⁰ qui se fait plus forte dans le cœur de Guillaume.

87. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 55, v. 1747-1754.

88. À plusieurs reprises, Guillaume utilise explicitement le substantif « *baron* » comme pour renvoyer à la haute naissance et à la probité morale dont ses hommes sont censés faire preuve en tant que vassaux ; en agissant de la sorte, le comte crée habilement les dispositions nécessaires à l'exercice de leur devoir de conseillers. *ibid.*, p. 66, v. 2113-2125.

89. *Ibid.*, p. 55, v. 1755-1758.

90. Loi spirituelle dont il sera question dans la suite de notre étude.

De façon assez surprenante, c'est donc le marquis au court nez qui requiert fréquemment le conseil de ses hommes alors que nous l'aurions davantage attendu dans le rôle du baron fidèle distillant de sages paroles destinées à accroître le pouvoir et la renommée de Louis⁹¹. Mais le cycle suit sur ce point la logique déjà mentionnée par Jeanne Wathelet-Willem, qui fait de Guillaume le « successeur moral de Charlemagne »⁹², voire même celle de Wagih Azzam qui voit dans le héros une véritable « figure de la royauté »⁹³. Le roi Louis, quant à lui, s'en tient à demander conseil dans ses moments de jeunesse, où la situation exigerait de lui une plus grande force de caractère et un respect indéfectible de ses devoirs⁹⁴ ; plus vieux, lorsque Guillaume viendra lui demander de l'aide dans *Aliscans*, il ne songera pas une seconde à faire parler ses conseillers de peur qu'on ne lui enjoigne de partir au combat⁹⁵.

On le voit, notre corpus fait du « conseil » mentionné par Fulbert de Chartres un élément de la justice royale qui permet davantage d'évaluer la qualité et la compétence du souverain que celle des barons qui y sont obligés. Dans les chansons qui nous occupent ici, la figure royale est fidèle à l'image qu'en donne la critique : lâche et trop faible pour la mission qu'on lui assigne, et Guillaume seul semble pouvoir en relever le prestige par sa conduite exemplaire, c'est-à-dire conforme aux règles du système normatif terrestre épique qui érige la justice en modèle de gouvernement.

Magnifiée par une idéologie monarchique immaculée, la fonction royale occupe dans la société épique que le cycle de Guillaume d'Orange donne à voir la place la plus essentielle au bon fonctionnement du royaume. Emprunt de cet idéal, Guillaume ne parvient toutefois qu'à maintenir l'illusion d'une royauté puissante en comblant les faiblesses du roi par une attitude le plus souvent conforme aux exigences juridiques et morales qui obligent le souverain. Autour de cette fonction, divers personnages évoluent toutefois aux

91. Nous verrons que ce rôle de sage conseiller ne convient guère à un Guillaume qui se caractérise davantage par sa colère, synonyme de folie, que par sa sagesse.

92. J. WATHELET-WILLEM, *art. cit.*, p. 218.

93. W. AZZAM, *art. cit.*, p. 169.

94. Voir notamment les passages de H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 228, v. 5655-5665, p. 233-4, v. 5793-5816 et p. 266, v. 6641-6650.

95. C. RÉGNIER, *Aliscans, op. cit.*, p. 220-2, v. 2826-2853.

côtés de Guillaume pour soutenir par leurs conseils un ministère fort exigeant ; le roi leur donne pourtant peu l'occasion de s'illustrer comme c'est le cas du duc de Naymes dans le cycle du roi. Le fidèle baron conseiller reste une personnalité marginale qui ne peut accomplir seule la justice royale.

Le roi dispose toutefois d'une aide bien réelle pour « *faire droit* » et « *faire jostisse* » dans notre corpus : à ses côtés, seuls les membres du lignage de Guillaume font néanmoins figures d'autorités sûres et fiables qu'aucune cupidité ni aucune soif de pouvoir ne semble capable de pervertir.

B. Défense de la justice terrestre par les vassaux : le cas de Guillaume et les siens

S'intéresser à la délégation de la justice impose de se poser la question de la fonction judiciaire attribuée aux grands officiers chargés par le pouvoir royal de cette mission. Au XII^e siècle, l'entourage royal constitué du sénéchal, du chancelier, du connétable, du chambrier et du bouteiller subit selon Yves Sassier une politique royale destinée à « vider la fonction de tout contenu spécifique »⁹⁶ :

au temps de Louis VII, le sénéchal est loin d'être le seul à exercer les attributions judiciaires de sa charge, le roi confiant volontiers le soin de trancher les litiges à tel autre grand officier, ou à tel familier choisi parmi les officiers inférieurs (chambellans, chapelains) et les chevaliers de sa « mesnie ».

Comme nous allons le voir, le cycle de Guillaume se conforme d'une manière générale à cette dissémination de la fonction judiciaire tout en privilégiant toutefois les membres du lignage d'Aymeri de Narbonne pour seconder le roi dans son exercice de la justice.

1. Attachement des Aymerides à la justice royale

Avant même que les circonstances particulières au *Couronnement de Louis* n'amènent Guillaume à endosser le rôle de régent du fait du jeune âge de l'empereur Louis et qu'elles n'établissent entre les deux hommes des liens très resserrés, on constate que le futur marquis au court nez, ainsi que les

96. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 281.

membres de sa geste, entretiennent un rapport très étroit avec l'exercice de la justice royale. Tout juste adoubé par Charlemagne, Guillaume prouve déjà son attachement à la couronne en agissant dans le respect le plus total des normes chevaleresques mises au service de son souverain :

Li quens Guillames son espié resacha
 Do paien mort, qui a terre versa,
 Point le destrier et « Montjoie » escria.
 Paien le voient, chascun grant duel en a,
 Lieve li criz, la noisse comença.
 Paien asamblent et François par deça ;
 A l'asambler trente cors i sona.
 Icele eschiele que Guillaumes mena
 Au comencier mout tres bien se prova ;
 Car hardement Guillames lor dona,
 Que mort avoit le roi qu'il ancontra,
 Et d'autre part les paiens esmaia,
 Ces que Turfier an l'estor amena,
 Quant lor segnor perdirent.
 Biaux fu li jors, clere la matinee.
 Li forz estorz comence et la mellee.⁹⁷

Alors qu'il n'est pas encore missionné par le roi, Guillaume fait montre d'un parfait dévouement à la couronne et à la justice royales ; en utilisant le « commun langage de la chevalerie »⁹⁸, ce passage exalte donc au plus haut point la bravoure chevaleresque - mise au service d'une figure royale tout idéale - qui constitue le cœur de l'épopée française. Quelques pages plus loin, comme pour insister sur l'approbation que le comportement de Guillaume doit susciter, le cri royal permet à Guillaume d'être tiré d'affaire par son frère Bernard :

Mout fu Guillames dolant et antrepris [...] ;
 Tot maintenant l'eüssent mort o pris,
 Ne fust « Montjoie » qu'i cria a hanz criz.
 Mes bien oï l'ansaigne do marchis
 Bernart ses freres qui mout fu ses amis [...].⁹⁹

97. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 276, v. 6922-6937.

98. J.-P. POLY et É. BOURNAZEL, *op. cit.*, p. 372.

99. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 279, v. 6991-7004.

Alors que le couronnement de Louis par Guillaume n'a pas encore eu lieu et que le futur comte d'Orange n'est pas encore le garde du royaume qu'il deviendra par la suite, de cet épisode se dégage déjà l'impression qu'une soif extrême de justice comprise comme le respect des normes chevaleresques - et épiques - anime les jeunes Aymerides dès leur départ de Narbonne ; en l'absence de l'empereur et sans même tenir de lui une mission spécifique, il semble leur être naturel d'exercer au nom de Charlemagne une justice terrestre qui apparaît ici comme la garante de valeurs et de normes sociales que les jeunes hommes reconnaissent et défendent. Au nom des devoirs que leur imposent d'une part les systèmes normatifs temporels de leur société et d'autre part les missions que leur père leur a confiées, les jeunes hommes n'hésitent pas un seul instant lorsqu'ils se trouvent nez à nez avec le traître Gonbaut. Quand le malfaiteur leur avoue qu'il sévit depuis plus d'un an par défi envers l'empereur, Guillaume, auquel Aymeri n'a pourtant attribué que le rôle de porte-enseigne, juge l'affaire en peu de temps :

« Voir, » dist Guillames, « asez avez alé.
 Onques n'amastes sainte crestianté,
 Maint home avez ocis et decoupé.
 Hui est le jor que chier ert comparé. »
 Le traïtor Gonbaut en ont mené
 Por fere la jostisse.¹⁰⁰

Sans passer par l'empereur, Guillaume et ses frères estiment qu'il convient d'exercer une justice punitive au plus tôt. Quelques vers plus loin, les frères infligent donc le châtement qui convient aux agissements d'un « *traïtor* » qui a porté atteinte à l'ordre public et a ainsi défié le roi¹⁰¹ :

D'une hart torse ont fet un chaangnon,
 Gonbaut il pendent sanz point d'arestoïsson ;
 Ja mes par lui n'ert anconbré prodrom.
 Quant vanchié sont de l'ancrieme felon,

100. *Ibid.*, p. 70-71, v. 1827-1840.

101. Sur la peine de mort, M. Billoré, I. Mathieu et C. Avignon signalent en effet que :

Les condamnés à mort sont soit des individus coupables de crimes inqualifiables contre le roi ou la puissance publique (lèse-majesté), contre les valeurs de la société (infanticide, bestialité...) ou contre Dieu (hérésie, sorcellerie, lèse-majesté) [...].

Dans notre extrait, en sévissant contre la justice du roi, Gonbaut se rend également coupable envers Dieu. Voir M. BILLORE, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 181.

En lor chemin s'an vindrent li baron.¹⁰²

Ici encore, les barons s'opposent au félon qui porte atteinte aux « *prodom* » honnêtes auxquels il est nécessaire de faire droit pour tous les torts que Gonbaut leur a fait subir. À travers le combat des frères aymerides contre Gonbaut, c'est métaphoriquement le conflit entre le bien et le mal, le juste et l'injuste qui se joue et montre en exemple la conduite de Guillaume.

Lorsqu'elle est possible, la défense de la justice terrestre par des vassaux du roi se manifeste donc sous les traits d'une justice punitive qui contribue non seulement à asseoir l'autorité et le pouvoir du souverain en tant que garant de la paix sociale, mais aussi à assurer le retour pérenne à l'ordre public par l'accomplissement d'un châtement exemplaire¹⁰³. Pour les fils d'Aymeri, l'essentiel semble donc moins de respecter les limites strictement établies par les fonctions que leur père leur a confiées que de prouver à la société leur respect de normes sociales exigeantes tant du point de vue physique que moral.

2. Guillaume fidèle et protecteur du royaume

Pour Guillaume toutefois, ce sentiment de responsabilité envers le pouvoir royal prend une nouvelle ampleur et dépasse le strict cadre du respect du système normatif temporel en place dès lors qu'il couronne lui-même le nouvel empereur dans *Le Couronnement de Louis* et qu'il accepte de devenir le régent du royaume le temps que le jeune Louis arrive à un âge suffisamment mûr pour exercer ses fonctions. À partir de ce moment et pendant un laps de temps que le texte n'explicite guère, Guillaume assume donc l'exercice de la justice en lieu et place de l'empereur - alors même que Charlemagne n'est pas encore mort...

102. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 71, v. 1849-1853.

103. Même si la sanction peut *a priori* relancer un cycle de violences sociales du fait des traits qui la rapprochent de l'acte purement vindicatif, le but des Aymerides reste de « restituer l'ordre social mis en péril, de réparer le "désordre" » :

Le châtement ne dissuade pas seulement parce qu'il montre la souffrance du coupable mais aussi parce qu'il illustre le caractère implacable de la justice et de la toute puissance des pouvoirs publics. Il doit dissuader de commettre à nouveau le forfait dénoncé et susciter la crainte du pouvoir.

M. BILLORE, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 164.

Le début de la régence est exemplaire, Guillaume prenant même soin d'exercer la justice aux côtés de Louis et en lui soumettant du moins dans la forme ses idées au jugement royal :

Li cuens Guillelmes fu molt chevaleros.
 Il en apele Looïs son seignor :
 « Sire », dist il, « entendez ma raison :
 Un messagier vueil que nos enveions
 A Acelin, qui die de par vos
 Vieigne dreit faire Looïs son seignor. »
 Dist Looïs : « Sire, bien l'otreions. »
 Il en apele Alelme le baron :
 « Va, si me di Acelin l'orgoillos
 Dreit vieigne faire Looïs son seignor
 Isnelement, car de lui se plaint molt¹⁰⁴. »

Dans les faits, Louis ne fait qu'approuver ; Guillaume prend les décisions exerce véritablement la justice puisque c'est lui qui détient le pouvoir de coercition par lequel Acelin sera contraint :

« - Et s'il demande quel esforz nos avons.
 - Et vos li dites quarante compaignons,
 Et se cest plaît vos refuse a estros,
 Tres bien li dites, oiant ses compaignons,
 Qu'ainz l'avesprer en sera si hontos
 N'i voldreit estre por tot l'or d'Avalon. »
 Respont Alelmes : « Vostre talent le ferons¹⁰⁵. »

La réponse d'Alelme ainsi que ses propos lorsqu'il se trouve face à Acelin vont dans le même sens : c'est bel et bien Guillaume qui juge ici le cas de l'orgueilleux Acelin :

« Sire Acelins, nobiles gentilz om,
 Savez que mande Guillelmes li frans om,
 C'est Fierebrace, qui cuer a de lion ?
 Dreit venez faire Looïs vo seignor
 Isnelement, car de vos se plaint molt¹⁰⁶. »

Lorsqu'il apprend le refus d'Acelin de venir « *faire dreit* » à son seigneur,

104. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 56, v. 1777-87.

105. *Ibid.*, p. 56, v. 1790-96.

106. *Ibid.*, p. 57, v. 1804-1808.

Guillaume continue d'assumer la charge judiciaire en appliquant lui-même le châtement prévu dans les cas de crime de lèse-majesté¹⁰⁷ :

Li cuens Guillelmes fu molt bons chevaliers : [...]
 Fiert Acelin par mi la croiz del chief,
 Sans et cervele en ala tresqu'as piez ;
 Mort l'abati que plus n'i atendié :
 « Montjoie ! » escrie, « sainz Denis, car m'aidiez :
 De cestui rei est Looïs vengiez¹⁰⁸. »

Alors que Guillaume apparaît dans tout cet épisode comme la figure qui exerce légitimement le pouvoir en appliquant la justice qui régleme le royaume de France, le texte ne présente ses agissements que comme ceux d'un bon chevalier accomplissant tout simplement ses devoirs envers son souverain. À l'issue de son acte, le futur comte d'Orange, comme sur un champ de bataille, clame le cri royal pour montrer qu'il applique la justice du roi. Par la suite, il accomplit le dernier vœu que Louis prononce en s'en prenant cette fois au père d'Acelin ; dans cette scène de nouveau, c'est bel et bien Guillaume qui juge de la sanction à appliquer :

Veit le Guillelmes, si li prent a huchier :
 « Oltre, culverz ! Deus te doinst encombrer ! »
 Forces demande, si li tondi le chief,
 Tot nu a sor le marbre l'assiet,
 Puis s'escria, oiant les chevaliers :
 « Ensi deit on traïtor justicier,
 Qui son seignor vult traïr et boisier. »¹⁰⁹

La scène dépeint les actes d'une procédure infamante destinée à « réparer l'honneur bafoué de la victime et [à] inverser les rôles ; [à] faire subir au

107. Acelin s'est en effet révolté contre l'autorité de Louis en revendiquant la couronne et en lui déniait - de façon tout à fait prophétique - toute capacité à gouverner convenablement le royaume de France :

« Va, si me di a Guillelme le pro
 Que il otreit ce que li altre font.
 De la corone m'est delivrez li dons ;
 Bien sereit France perdue a cel garçon :
 Ja ne valdra Looïs un boton. »

Ibid., p 57, v. 1814-18.

108. *Ibid.*, p. 60-1, v. 1931-1941.

109. *Ibid.*, p. 62, v. 1965-71.

condamné ce qu'il a lui-même infligé »¹¹⁰ et à procurer à Louis la vengeance qu'il a demandée. Pour que la peine serve d'exemple, Guillaume proclame le grief en prenant à témoin une assemblée de chevaliers et dépouille Richard de tous ses attributs de chevalier pour finalement le contraindre à rester sur assis sur le sol, comme pour symboliser sa déchéance¹¹¹.

Ainsi, si Louis demeure dans toute cette scène une figure importante consultée et obéie par Guillaume, Fierebrace juge lui-même des sanctions qu'il applique de ses propres mains. En étant ainsi le bras armé du pouvoir royal, Guillaume ne constitue-t-il pas lui-même la « force » qu'il souhaitait à Louis lorsqu'il le couronna dans la chapelle d'Aix :

« Tenez, bels sire, el nom del rei del ciel,
Qui te doinst force d'estre bons justiciers¹¹² ! »

Pour le soutenir dans cette tâche, Guillaume n'est pas seul : bien souvent, son cher neveu Bertrand s'illustre et se démarque des autres neveux de Fierebrace¹¹³ en l'assistant au moyen de conseils ayant trait à la justice. Dans *Le Couronnement de Louis* toujours, Guillaume s'en remet en effet à Bertrand pour savoir quel châtement il infligera au traître Acelin :

« Bels niés », dist il, « conseil vos demandomes
De cest traître, comment le destruiromes. »
Et dist Bertrans : « Que pensez vos, bels oncles ?
Or li metons enz el chief tel corone
Dont la cervelle li espanse en la boche. » [...]
Li cuens Guillelmes fu molt bons chevaliers : [...]
En une treille vit un pel aguisié,
Passa avant, si l'en a esrachié.
Fiert Acelin par mi la croiz del chief,
Sans et cervelle en ala tresqu'as piez [...]»¹¹⁴.

110. M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 171.

111. La pratique est assez conforme aux rituels que les traités de chevalerie décrivent ; voir *ibid.*, p. 173.

112. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 5, v. 145-6.

113. Ce constat nuance de quelque peu la remarque d'Alain Corbellari qui juge que « face à Vivien, les autres neveux de Guillaume jouent dans les textes des rôles plus épisodiques et interchangeables » in A. CORBELLARI, *Guillaume d'Orange ou La naissance du héros médiéval*, *op. cit.*, p. 164.

114. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 60-61, v. 1918-1937.

Oncle et neveu détournent ainsi d'une façon assez cruelle le châtement infamant tel qu'il pouvait s'exercer au Moyen Âge à l'encontre des opposants au pouvoir¹¹⁵ afin de faire d'Acelin un exemple inoubliable. Dans *Le Charroi de Nîmes*, c'est encore Bertrand qui s'illustre aux côtés de Guillaume en signalant à ce dernier de quelle façon injuste il se comporte envers Louis et en proposant une solution apte à mettre d'accord Fierebrace et son souverain :

Dist Bertran : « Sire, ne dites pas que ber.
Vo droit seignor ne devez menacier,
Ainz le devez lever et essaucier,
Contre toz homes secorre et aïdier. [...]]
Demandez li Espagne le regné,
Et Tortolouse et Porpaillart sor mer,
Et après Nymes, cele bone cité,
Et puis Orenge, qui tant fet a loer [...]] ;
Assez vos puet cele terre doner,
Ne son reaume n'en iert gaires grevez. »
Ot le Guillelmes, s'en a un ris gité :
« Niés, dit Guillelmes, de bone heure fus nez [...]]¹¹⁶. »

Ainsi assisté au titre de la double responsabilité qui le lie à Louis, Guillaume constitue un échelon nécessaire à la justice royale tout en demeurant un être faillible dont il convient parfois de tempérer la colère, péché qui est le signe de l'irrationnel, et donc de l'injustice :

La colère épique du second type relève donc de la folie et de la démesure. Elle caractérise celui qui est sorti du bon sens, le *desreé*. Elle tire son origine du scandale de la déraison ; au lieu d'éliminer l'irrationnel, le sujet se laisse submerger par lui¹¹⁷.

Comme bon nombre de grands chevaliers, Guillaume se caractérise souvent par une colère qui, selon Bruno Méniel, est inhérente à la violence à laquelle ces hommes doivent faire face sur le champ de bataille :

115. M. Billoré, I. Mathieu et C. Avignon constatent en effet que « dans quelques cas, le coupable est affublé d'une couronne ou d'une mitre en papier évoquant le pouvoir qu'il a outragé » afin de lui faire subir une humiliation publique ; cf. M. BILLORÉ, I. MATHIEU et C. AVIGNON, *op. cit.*, p. 172.

116. C. LACHET, *op. cit.*, p. 78 et 80, v. 437-440 puis v. 450-60.

117. MÉNIEL, Bruno, « La colère dans la poésie épique, du Moyen Âge à la fin du XVI^e siècle », dans *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 11 spécial, 2004, p. 3.

La colère naît de la douleur de perdre des compagnons. Elle confine à la folie. Elle suscite immédiatement un désir de vengeance. [...] La violence se diffuse de proche en proche : par un phénomène de contamination, le sang du défunt met en effervescence celui du survivant ; le sang qui noircit et se fige communique son énergie au sang rouge et fluide. La difficulté vient de ce que seule la violence permettrait d'éteindre la violence [...]. Face à la colère, toujours encline à se propager, doit se dresser l'autorité du souverain¹¹⁸.

Mais Louis, installé par Guillaume sur le trône, semble incapable de constituer lui-même cette autorité : Fierebrace est donc condamné à une colère à long terme « causée par la lâcheté et l'ingratitude du roi »¹¹⁹, colère qui pourra, à la fin de sa vie, s'apparenter à des regrets d'avoir passé toute une vie à souffrir¹²⁰ pour le mauvais roi :

Li quens Guillelmes le maine en son vergier.
 Oëz del conte comme il a exploitié :
 En sa main tint .I. grant pel aguisié ;
 Vient a ses herbes qu'il ot edefié,
 Ainz n'i remest ne rose ne rosier
 Ne flor de liz ne cele d'eglantier, [...]
 Ne bones herbes tant facent a proisier ;
 Tot a li quens a son pel defroissié,
 Puis les esrache ausi comme aversier,
 Par mautalent les giete en .I. fumier,
 Enz el cortil n'en volt nule lessier¹²¹.

Ainsi soumis à des accès de colère synonyme de déraison et d'injustice¹²², Guillaume ne peut jamais revêtir les traits exemplaires du juge sage et mesuré qui, tel Salomon, est apte, par sa raison, à apporter un jugement équitable

118. *Ibid.*, p. 6-7.

119. WOLF-BONVIN, Romaine, « À la cour de Laon : le furor sarrasin de Guillaume », dans *Chanter de Geste. L'art épique et son rayonnement. Hommage à Jean-Claude VALLECALLE*, Paris, Champion, 2013, p. 473-489, p. 473.

120.

Grant penance sofrî li chevaliers
 Por son seignor maintenir et aidier. [...]
 Grant penance sofrî li bachelers
 Por son seignor garantir et tensor.

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 63, v. 2009-10 puis 2018-19.

121. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 208-9, v. 5289-5301.

122. Sur ce point, Guillaume s'oppose au Charlemagne des *Narbonnais* qui parvient à abandonner sa colère et à gracier les jeunes Aymerides par égard pour leur père ; cf. notre chapitre 2, « Privilèges lignagers ».

pouvant apaiser durablement la société.

Loin de ce questionnement intervenant en fin de vie et à la suite de nombreuses années passées à combattre les ennemis de l'empereur, Guillaume et les membres de son lignage apparaissent donc le plus souvent comme des partenaires privilégiés du pouvoir royal, pouvant à l'occasion se permettre de se substituer au roi dans son exercice de la justice. Jamais réellement critiqués par les jongleurs alors même qu'ils tirent parfois un profit personnel à exercer le pouvoir judiciaire en lieu et place du roi, les Aymerides revêtent toutefois en certaines circonstances un statut ambigu qui ne manque pas d'enrichir les rebondissements narratifs du cycle et qui fera à ce titre l'objet de notre analyse dans le chapitre 5 de cette étude.

C. Une femme épique justicière ?

La femme épique, elle aussi, se caractérise dans notre corpus par une ambiguïté particulièrement visible sur la scène publique lorsqu'elle défend une certaine vision de la justice. Tandis que les héros masculins valorisés par nos textes s'illustrent le plus souvent par une force morale et physique exemplaire qui leur permet de prouver leur valeur, les femmes épiques jouissant d'un portrait flatteur attirent les louanges lorsqu'elles se montrent aptes, grâce à leurs paroles, à atténuer cette dimension sauvage particulièrement masculine par leur sagesse ou bien au contraire à la renforcer lorsque le courage des hommes vient à manquer.

Le personnage de Guibourc se montre particulièrement capable d'adopter cette seconde attitude afin de ranimer l'ardeur guerrière de son mari durant ses moments de faiblesse. Dans *Aliscans* notamment, cette capacité se traduit par une première phase de réconfort moral qu'elle apporte à son époux qui ne perçoit plus aucun espoir de victoire ; par la suite, ce soutien change de forme pour inciter Guillaume à poursuivre le juste combat qu'il mène depuis sa jeunesse contre l'engeance païenne, afin que le comte puisse garder ses droits sur Orange :

« Sire Guillelmes au cort nes le marchis,

Ne soiez pas vileins ne esbahiz,
 Ne vers paiens recreanz ne matiz.
 Ja en Orenge n'avrez pes .XV. dis,
 Jusque Tiebaut en estera seisiz,
 Mes ce n'iert ja jusqu'au jor del joïs,
 Quant ti neveu sont vis, ice me dis,
 Et ancor as et paranz et amis.
 Mande secors en France a Saint Denis
 A ton serorge, au fort roi Looÿs,
 Et si vendra ti peres Aymeris,
 En sa compaignie amenra toz ses filz
 Et son lignage qui est poesteïs.
 Si secor cels que Sarrazin ont pris,
 Ainz qu'il s'en aillent outre la mer chaitis.
 - Dex, » dist Guillelmes, « qui en la croiz fu mis,
 Fu onques dame tant fust de sages dis ?
 Or me consaut Dex et Sainz Esperis ¹²³ ! »

À l'origine, la *Chanson de Guillaume* dépeignait également Guibourc dans ce rôle de soutien moral incitant son mari à se conformer aux exigences de la vaillance chevaleresque :

« Marchis Willame, merci, pur amur Dé !
 IL est grant doel que home deit plorer,
 Et fort damage k'il se deit dementer.
 Il fu custume a tun riche parenté,
 Quant altres terres alerent purchacer,
 Tuz tens morurent en bataille chanpel.
 Mielz viol que moergez en Larchamp sur mer,
 Que tun lignage seit per tei avilé,
 Ne après ta mort a tes heirs reprové ¹²⁴. »

Dans la suite de l'œuvre, l'épouse demande ainsi à Guillaume l'autorisation de mentir aux hommes restés à Orange afin de lever une nouvelle armée pour son mari ¹²⁵ et l'inciter à retourner au combat. Dans ces deux textes, Guibourc s'apparente pourtant moins à une voix diabolique - que la femme, particulièrement encline au péché, serait parfaitement à même de porter -

123. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 190-2, v. 2326-2345.

124. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 170-2, v. 1319-1327.

125. *Ibid.*, p. 172, v. 1350-1362.

qu'à une aide quasi providentielle venant défendre auprès de Guillaume les valeurs chrétiennes portées par le système normatif chevaleresque en place. Par le réconfort qu'elle apporte à son mari mais aussi par sa vigueur, qui lui permet d'enjoindre à Guillaume de ne pas désespérer dans les moments difficiles, Guibourc se conforme dans notre corpus à l'image qu'en donne plus généralement Bernard Guidot :

Dispensatrice de réconfort dans l'adversité, généreuse lorsqu'il s'agit de récompenser les « soudoiers », capable de défendre une cité, [...] elle montre le plus souvent un caractère bien trempé, fait preuve de beaucoup de détermination et de sang-froid, ainsi que d'équilibre et de maturité¹²⁶.

Ce faisant, elle constitue une sorte de double féminin de son époux, capable d'assumer une bonne partie des rôles que Guillaume endosse et de défendre les mêmes valeurs que celles qu'il défend.

Dans la suite d'*Aliscans*, la défense des valeurs chevaleresques est relayée par une autre femme, Hermengeart, qui dénonce cette fois publiquement le manque de vaillance des Français présents à la cour de Louis¹²⁷ :

Dame Hermengart fu droite en son estant,
A sa voiz clere se vet mout esciant :
« Par Deu, François, tuit estes recreant !
Aymeris sire, or te va cuer faillant !
Beau filz Guillelmes, ne te va esmaiant.
Par cel apostre que quierent peneant,
Encore ai ge un tresor eissi grant [...]
Tot le donrai, n'en remandra besant [...].
Et je meïsmes i seré chevauchant,
L'auberc vestu, lacié l'iaume luisant [...].
Si aideré, se Deu plest, mon enfant. [...]
N'encontrerai Sarrazin si vaillant
Que je ne fiere de mon acier tranchant.
Mar i entrerent li Turc ne li Persant¹²⁸. »

126. GUIDOT, Bernard, « Figures féminines et chanson de geste : l'exemple de Guibert d'Andrenas », dans *Mélanges de philologie et de littératures romanes offerts à Jeanne Wathelet-Willem*. Sous la dir. de Jacques de CALUWE, Marche romane, Liège, Association des romanistes, 1978, p. 189–205, p. 191.

127. Elle en fait de même dans *Le Siège de Barbastre*, lorsqu'Aymeri lui demande s'il doit laisser Narbonne aux mains des païens qui les assaillent ; voir *Le Siège de Barbastre*, éd. Bernard GUIDOT, Paris, H. Champion, 2000, p. 101-2, v. 385-414.

128. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 236, v. 3127-3146.

Dans ce passage, la mère de Guillaume devient l'effigie des valeurs chevaleresques qu'elle invoque ici au nom et pour le service de son fils ; puisque les chevaliers ne semblent plus dignes de leur rôle social, elle se présente elle-même assumant leur devoir de solidarité, « *chevauchant, / L'auberc vestu, lacié l'iaume luisant [. . .]* ». Si l'évocation de sa femme vêtue des attributs du chevalier fait momentanément sourire le comte de Narbonne, de cette image n'en découle pas moins des larmes amères dans le camp des Aymerides¹²⁹ qui constatent avec dépit que les Français, parce qu'ils ne respectent plus leurs devoirs et ne sont animés d'aucun sentiment d'équité, n'apporteront aucune aide militaire à Guillaume.

Dans ces deux textes, les deux figures féminines de Guibourc et d'Hermengeart défendent donc la même vision d'une justice qui doit pousser les hommes à respecter leur parole et les engagements moraux qui font d'eux de dignes chevaliers ; si cette exigence morale revient dans ces contextes à inciter à la violence, c'est seulement parce que la force s'avère parfois être le seul moyen de faire respecter la justice.

En d'autres circonstances, les femmes se trouvant dans l'entourage de Guillaume engagent au contraire les hommes à plus de sagesse dans les conflits qui règlent leur vie. Hermengeart par exemple, reproche à son mari de n'avoir pas accepté de livrer le païen Forré dans *Les Narbonnais* en échange de leur fils Guibert, détenu prisonnier par leurs ennemis et menacé de torture. Ici, les obligations familiales semblent donc inciter cette mère de famille à exiger un peu plus de réalisme et de raison que ne peuvent en apporter un simple esprit de vengeance et l'attrait de l'honneur défendus par Romant :

« A non Dieu, sire, ja'n oroiz mon devis.
Fetes armer vos chevaliers de pris,
S'istrom la fors ; n'i oit plus terme quis.
Tant i ferrom des brans d'acier forbis,
Que joncherom la terre des ocis.
Se Dex donoit, qui an la croiz fu mis,
Que oncor fust Guibelin rescoux vis,

129. *Ibid.*, p. 236, v. 3147-49.

Mout avriom los et anor conquis¹³⁰. »

La prudence d'Hermengeart s'oppose à cette envie irréfléchie de reconnaissance :

« Sire, » fet ele, « mout avez fol pensé,
Con por Guibert n'avez randu Forré.
A .C. deables soit son cors comendé¹³¹ ! »

Ici encore, Aymeri refuse de prendre l'intervention de sa femme au sérieux :

« Dame, » dist il, « or avez mal parlé.
Maint bon conseil m'avez vos ja doné,
Mes or sont tuit a folie torné¹³². »

Dans ce passage comme dans les quelques extraits cités précédemment, la femme ne perçoit donc la violence que comme un moyen possible de parvenir à une situation qu'elle estime être plus juste, un outil capable de faire fléchir ceux qui n'entendent pas respecter les systèmes normatifs que la société promet mais non comme un but en soi, ni comme un gage de justice. Ainsi n'hésitent-elles pas à défendre des solutions diplomatiques moins violentes et plus raisonnables lorsqu'elles pensent que la raison et la sagesse sont plus à même de rétablir un ordre social perturbé.

On observera toutefois que ces solutions semblent particulièrement convenir aux situations dans lesquelles la vie d'un être cher, d'un membre de la famille, se trouve être menacée, et qui offrent la possibilité d'une négociation. Dans sa célèbre intervention à la cour de Laon, Aélis adopte cette stratégie afin d'apaiser le conflit qui oppose sa « *desveé* » de mère, errant affolée dans ses appartements à la suite de son altercation avec Guillaume, et son oncle. Parce ce qu'elle est une femme peut-être, Blanchefleur se montre singulièrement sensible aux sages arguments de sa fille :

Dist Aaliz : « Mout par fustes desvee
Quant a mon oncle deïstes ramponee,
Le meilleur home qui onc ceinsist d'espee,
Par cui vos estes roïne coronee,
De toute France damë et avoee,

130. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 203-4, v. 5124-31.

131. *Ibid.*, p. 204, v. 5138-40.

132. *Ibid.*, p. 204, v. 5142-5144.

Q'an cest honor vos a il aleeve. [...]
 Or m'otroit Dex icele destinee
 Que vers mon frere puisse estre racordee,
 Que ceste chose puisse estre pardonee¹³³. »

Face à elle, un homme plein de colère, donc de démesure, effraie la totalité de la cour :

« Vez del deable com a la teste lee!
 Mal esperite li est el cors entree.
 Vez com il a cele chiere embrasee¹³⁴ ! »

Emporté par sa colère, Guillaume ne semble plus capable de raisonner et personne en mesure de le ramener à une tempérance qui permettrait pourtant d'apaiser le conflit et de reprendre la négociation.

Dame Hermengart, la contesse honoree,
 As piez Guillelme s'est si tost presentee,
 Por la roïne li a merci crieie.
 Li quens s'abesse, si l'a amont levee.
 « Dame, » dist il, « buer fussiez onques nee!
 Par cele fois que je vos ai portee,
 Ja ne verroiz enquenuit la vespree
 Qu'avrai del roi abatu la ponee. »
 Or fu Guillelmes en la sale voutie,
 De mautalant a la face rougie
 Et tint l'espee toute nue sachie [...].
 A ses paroles n'i a nul quel desdie.
 Il font que sage, nel mescreez vos mie,
 Quar tex peüst esmouvoir la folie
 Que il fendist del brant jusqu'en l'oïe.
 N'i a si cointe ne de tel baronie
 Qui a sa parole ne sa reson desdie,
 Et Looïs tint sa chiere embronchie¹³⁵.

Face à ce diable extrêmement violent qu'est devenu Guillaume, plus rien n'est possible : le héros touche ici à ses limites en se montrant capable d'une démesure et d'une sauvagerie quasi bestiales. À l'opposé de cet être effrayant,

133. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 242, v. 3241-3257.

134. *Ibid.*, p. 244, v. 3278-3240.

135. *Ibid.*, p. 244-6, v. 3295-3313.

Aélis apparaît comme une figure représentant les plus hautes capacités humaines ; par deux fois le jongleur mentionne le fait que la jeune fille a reçu une éducation particulièrement remarquables :

Atant es vos la pucele ensaignie.
[...]
La demoisele fu mout bien enseignie¹³⁶.

Contrairement à Guillaume, Aélis est placé, du fait de son éducation, du côté de la sagesse ; alors que Guillaume inspire la terreur à tous ceux qui assistent à la scène et fait détourner les regards, la jeune femme concentre sur elle toute l'attention des personnages présents et chacun vient à son rencontre pour la saluer :

Atant ez vos Aaliz la senee ;
Toute la cort est sor li reversee,
François la voient, chascun l'a saluee [...] ¹³⁷.

Comme sa tante avant elle, Aélis essaie de faire fléchir Guillaume¹³⁸ ; l'esprit du comte d'Orange, soumis à la démesure, reste toutefois implacable, quoique légèrement attendri par les paroles de sa nièce. Implicitement justifiée par le silence du jongleur et par l'issue qu'il donne à la scène, la colère de Guillaume finit toutefois par s'atténuer non pas parce que la jeune femme parvient à lui communiquer sa sagesse, mais parce que le roi lui-même, peut-être sous l'influence d'Aélis, finit par retrouver la raison et par reconnaître le bon droit de Guillaume¹³⁹. Rien d'autre n'aurait pu apaiser le comte d'Orange, ni le respect dû à la fonction royale, ni même la solidarité lignagère, détenant d'habitude une emprise si forte sur les personnages de notre corpus :

Et Hermengart mout doucement li prie :
« Biau filz Guillelmes, por Deu le filz Marie,
Ne fere au roi en sa cort vilenie

136. *Ibid.*, p. 246, v. 3317 et 3323.

137. *Ibid.*, p. 244, v. 3290-2.

138. *Ibid.*, p. 246, v. 3324-40.

139. En ce sens, nous reconnaissons après Bernard Guidot que les femmes de notre corpus ne parviennent jamais réellement à influencer le cours des événements, même si, par leur parole, elles « procurent aux protagonistes masculins la vertu apaisante de leur maturité et de leur équilibre » lorsque ceux-ci sont au bord de la révolte ou du désespoir. Voir B. GUIDOT, « Figures féminines et chanson de geste : l'exemple de Guibert d'Andrenas », *op. cit.*, p. 192, 195 et 197.

Por sol ta niece, qui tant est eschevie,
 C'est la plus bele de toute ta lignie. »
 Et Aymeris, ses peres, l'en chastie :
 « Biau filz Guillelmes, lei ester ta rustie,
 Ta volenté sera toute acomplie. »
 Ot le li rois, envers lui s'umilie :
 « Voire voir, sire, tot a sa commandie. »
 Ot le Guillelmes, li cuers li asoplie.
 Dont s'abessa, la pucele a haucie,
 Sa volenté bonement li otrie.
 La demoisele en plirant l'en mercie.
 Or est en lui mout s'ire refroidue
 Et sa raison durement adoucie. [...]]
 Por la roïne a mout tost envoïe
 .II. chevaliers qui sont de sa mesnie [...].
 Li cuens Guillelmes par la main l'a saisie,
 Puis li a dit : « Bele suer, douce amie,
 Forment me poise que vos ai laidengie.
 Issi vait d'ome qui mautalant eigrie,
 Mout a tost fet une grant musardie. [...]]
 - Sire, » dist ele, « ne sui mie marrie,
 Ja n'i avrai honte ne vilenie.
 Mes freres estes, mout en sui repentie¹⁴⁰. »

Dans cette fameuse scène d'*Aliscans*, Aélis parvient donc bel et bien à désamorcer le conflit qui oppose Guillaume aux Français grâce à sa sagesse ; cet exploit verbal et diplomatique ne réussit toutefois pas à atteindre le cœur de son oncle qui, rempli d'une colère que le jongleur ne condamne pas véritablement, ne peut se rendre disponible à ses arguments. Dans cette querelle complexe qui oppose un roi injuste qui ne respecte pas ses engagements féodo-vassaliques, à son vassal si irascible qu'il finit lui-même par se mettre dans son tort en outrageant publiquement son souverain, seules l'éducation et la sagesse particulièrement caractéristiques de la femme épique ont pu combler le manque de tempérance dont Louis aurait dû faire preuve en tant que juge suprême de son royaume.

140. C. RÉGNIER, *Aliscans, op. cit.*, p. 248, v. 3352-3385.

Par leur maîtrise de la parole qui va le plus souvent dans le sens d'un plus grand respect de la sagesse¹⁴¹, les femmes épiques de notre corpus parviennent à dénouer des situations que les hommes, limités par les moyens souvent plus violents que l'éthique chevaleresque et féodo-vassalique met à leur disposition, n'arrivent pas à apaiser. Dans certains contextes militaires notamment, elles deviennent ainsi une sorte de conscience morale pour l'homme qui ne réussit pas à se montrer à la hauteur de ses devoirs et n'agit en ce sens plus en conformité avec la justice.

Si la voix féminine se donne effectivement à entendre sur un mode argumentatif pouvant apporter une plus grande tempérance, davantage de douceur et de sagesse à ceux dont le rôle est d'exercer la justice sur terre, on ne peut pour autant pas la cantonner à l'expression d'alternatives exclusivement plus pacifiques que celles proposées par les hommes¹⁴² : leur but reste toujours d'appliquer une conception de la justice qui découle des différents systèmes normatifs terrestres que la société reconnaît. Contrairement aux hommes, les femmes épiques n'envisagent pas la force et la violence comme unique moyen de parvenir à cette fin ultime ; la sagesse peut également y concourir. Comme si la raison ne pouvait constituer un attribut digne du chevalier épique, notre corpus attache à ses personnages masculins des figures féminines qui, par leur sagesse, amènent la tempérance nécessaire à l'exercice d'une vraie et bonne justice.

III. Conclusions du chapitre

Le juste terrestre ne s'envisage donc définitivement pas en termes juridiques dans notre corpus : absent des chansons que nous étudions, le législateur est remplacé par un justicier dont le représentant le plus emblématique et le mieux reconnu est le roi. Lorsque la personnalité royale a conscience des

141. Le comportement de Blanche fleur dans *Aliscans* va en effet à l'encontre de cette remarque ; voir notamment les passages *in ibid.*, p. 238, v. 3185-88 puis p. 240, v. 3212-20.

142. Les exemples d'Hermengeart dans *Aliscans* et de Guibourc, à la fois dans cette même chanson mais également dans *La Chanson de Guillaume*, nous montrent en effet que cette hypothèse ne tient pas. Il en est de même pour les interventions d'Aélis et de Blanche fleur dans *Aliscans* ; voir *ibid.*, p. 256, v. 3497-3505

exigences morales auxquelles sa fonction la soumet¹⁴³ et qu'elle parvient à se hisser au niveau de l'idéal de vertu qui définit le ministère royal, la complexité du champ normatif vis-à-vis duquel elle doit gouverner - c'est-à-dire, dans notre corpus, juger les cas de litiges - l'oblige à transiger avec les normes institutionnelles et éthiques qui régissent la société et à mettre en place des aménagements politiques allant dans le sens des grandes parentèles du cycle dans le but de garantir la paix du royaume.

Lorsque le roi ne s'avère pas capable d'incarner, du fait de ses choix de gouvernement et de ses jugements, le modèle de vertu qu'il se doit d'être, il écarte lui-même la justice de son royaume et fragilise ainsi l'équilibre si subtile permettant de maintenir la paix sociale. C'est précisément cette fragilité sociale due à une succession de faiblesses de la part de Louis que le cycle de Guillaume d'Orange s'attache à dépeindre dans les divers textes dont il se compose : en décalage avec les attentes attachées à la fonction royale, animé par des principes moraux que la société ne reconnaît pas et affaibli dans ses capacités de coercition par une couardise peu exemplaire mais aussi par son manque d'aura, Louis représente parfaitement cette image royale négative qui, sans être foncièrement et volontairement injuste, provoque des contestations sociales dont les conséquences s'avèrent fâcheuses pour tout le royaume.

Pour le seconder dans sa tâche, le cycle de Guillaume propose au roi l'aide militaire et le soutien moral de Guillaume, lui-même assisté par tout son lignage. Sur ce point non plus notre corpus ne fait pas montre d'un légalisme consciencieux : si Guillaume reste sa vie durant au service de Louis et du ministère royal, c'est moins parce qu'un statut social ou une fonction judiciaire précise aurait exigé un certain type de comportement de sa part, que parce que sa probité et sa loyauté exceptionnelles font de lui le serviteur naturel du successeur de Charles ainsi que des valeurs défendues par l'idéal de justice en œuvre dans notre corpus. Ainsi, lorsque la fonction royale se fait défaillante, soit parce qu'elle ne détient pas le pouvoir de se faire respecter, soit parce qu'elle ne se conforme pas aux exigences de justice et d'équité

143. Le cas concerne principalement Charlemagne puisque Louis n'apparaît que très rarement dans sa fonction de justicier.

défendues par les normes chevaleresques et féodo-vassaliques en place dans la société, Guillaume et les Aymerides acquièrent toute la légitimité qu'il leur faut pour agir comme s'ils étaient eux-mêmes les héritiers du ministère royal. En dehors de ces cadres, tout personnage tentant de participer à l'exercice de la justice publique est taxé d'orgueil et/ou de trahison, dénoncé par ses contemporains et sévèrement puni, d'une mort sociale ou physique. Ce que Guillaume reproche à Arnéis d'Orléans et à Acelin dans *Le Couronnement de Louis* n'est donc pas d'exercer eux-mêmes la justice royale ; il leur reproche de vouloir le faire dans leur intérêt personnel et non dans celui de l'héritier légitime.

Dès lors que ces justiciers reconnus, sans toutefois être officiels, éprouvent des difficultés à voir où se trouve le juste, ils bénéficient dans leur tâche de l'aide de personnages de haute naissance qui leur apportent le service de « *consilium* ». Les barons, chevaliers vaillants et droits qui s'illustrent par un courage au combat qu'ils mettent au service du souverain, ou bien clercs sages et loyaux qui défendent eux aussi le ministère royal par leur parole, sont le plus souvent appelés à aider les justiciers. Comme ces derniers, les barons peuvent à tout moment constituer une puissance militaire contraignant les opposants au roi à plier par la force.

Mais la femme épique peut également participer à la justice temporelle et terrestre qui est défendue dans notre corpus par sa maîtrise verbale, qui la rapproche des personnages de clercs en ce que ces derniers restent exclus des champs de bataille. Lorsque la paix sociale, pour se faire durable, requiert une force coercitive que les chevaliers refusent d'offrir par leur service, la femme épique rappelle aux hommes leurs obligations morales et dénonce leur découragement comme une preuve de leur déshonneur. Lorsque les conflits qui travaillent la société épique ont pour origine une décision injuste de la part du roi, elle parvient par sa sagesse et sa raison à réveiller les consciences morales et à détourner le cours des événements de la solution armée. Dans les deux cas, la femme épique exemplaire se construit l'image d'une justicière dont la force verbale, qui peut à l'occasion inciter à la violence, prouve la vaillance.

* * *

Dépourvu de législateurs et de professionnels du droit s'interrogeant sur ce qui fonde les lois applicables dans la société, notre corpus déplace ce questionnement relatif à la légitimité des normes sociales sur la scène politique et militaire pour en faire l'objet de nombreux conflits sociaux qui viennent vivifier la narration. Une « machine judiciaire », le cycle de Guillaume l'est certainement en ce sens qu'il est perpétuellement travaillé de questions relatives à la justice, mais une machine volontairement grippée du fait d'être confiée à des personnages dont la fonction n'est pas premièrement judiciaire et qui se définissent socialement par un idéal de comportement proprement guerrier et souvent même vindicatif.

Deuxième partie

Multiplicité des sources fondant
la justice temporelle épique :
harmonie et antagonisme
conceptuels

Avec la première partie de notre étude, nous avons souhaité dégager les trois sources principales de la justice humaine épique qui se dégagent de notre corpus ; ces trois fondements, quoique distincts, avaient pour point commun de n'exister que du fait de considérations purement terrestres, c'est-à-dire détachées de toutes préoccupations religieuses et spirituelles. Les éléments que nous allons à présent aborder auront pour but de mettre en évidence la multiplicité des origines conceptuelles se trouvant à la base de la justice appliquée dans notre corpus et en particulier de révéler la part de spiritualité qui anime la conception épique de la justice.

Une courte mise au point lexicale doit à cet égard être faite : par « justice temporelle », nous continuerons d'entendre l'idée d'une justice positive, réellement en vigueur dans nos textes. Comme source de cette justice appliquée dans notre corpus, nous reconnaissons une première branche conceptuelle (qui a fait l'objet de notre intérêt dans la première partie de notre étude) motivée par des principes sociaux purement humains ou encore terrestres, que les personnages respectent non du fait de leur foi religieuse mais simplement parce que ces règles définissent la société dans laquelle ils vivent et qu'ils ne peuvent transgresser ces normes sans subir une mort au moins sociale. Conjointement à ces premiers principes terrestres existe également un fondement de nature spirituelle, due à la croyance en l'existence de Dieu qui instaure elle aussi un certain nombre de règles dans la société épique. Dans la mesure où cette seconde branche exerce une influence manifeste sur la justice effectivement appliquée par les personnages laïcs de notre corpus, le terme « spirituel » ne doit pas s'entendre par opposition à « temporel » ; si les motivations qui fondent cette justice se distinguent de celles qui caractérisent la justice humaine dont nous avons précédemment parlé, c'est presque sur le mode d'opposition révélé par saint Augustin pour distinguer la cité terrestre de la cité céleste :

Deux amours ont donc bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une en effet demande sa gloire aux hommes ; l'autre tire sa plus grande gloire de Dieu, témoin de sa conscience. [...] L'une, dans ses puissants, chérit sa propre

force ; l'autre dit à son Dieu : « Je t'aimerai, Seigneur, toi ma force¹⁴⁴. »¹⁴⁵

Tandis que la première source que nous avons mise en évidence dans la partie précédente de notre étude était effectivement motivée par des aspects de nature purement sociale et terrestre, celle dont nous allons traiter sous l'appellation de « justice spirituelle » est appliquée par les mêmes personnages dans notre corpus mais conformément à des principes métaphysiques qui trouvent leur justification dans la foi dans le Dieu chrétien. Fondues dans le même moule normatif temporel, ces deux sources n'en demeurent pas moins différenciables l'une de l'autre dans la mesure où, dans certains contextes, les personnages explicitent à quel fondement ils recourent pour justifier leurs actes.

Dans la suite de notre étude, nous nous attacherons donc, dans un premier chapitre, à mettre en évidence les éléments sur lesquels la dimension spirituelle prend corps dans la justice temporelle épique appliquée par nos personnages, pour analyser dans un second chapitre les différents points de tension conceptuelle sur lesquels cette justice temporelle bute dans son application du fait de la diversité des sources dans lesquelles elle puise son essence.

144. Psaumes 18, 2 .

145. Voir saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, p. 594, XIV, 28.

Chapitre 4

Influence de principes spirituels sur la justice temporelle épique

Pour faire suite aux premières pistes lancées par nos « Prolégomènes », rappelons qu'à l'origine du droit médiéval tel qu'il se perçoit dans la pensée théologique de l'époque se trouve une source « naturelle » que l'Église chrétienne détourne de l'idole antique pour la fonder sur l'unique volonté de Dieu :

Le paganisme stoïcien et la foi chrétienne semblent ainsi se rejoindre désormais dans l'histoire des idées, non point pour arracher l'idée de droit naturel à son ordre cosmologique grandiose - ce qui eût été contradictoire - mais pour localiser le principe de la nature des choses et de l'ordre du monde dans l'orbe de la loi divine - cette « loi » que Jean Bodin désigne au XVI^e siècle par une somptueuse formule : « la grande loi de Dieu et de Nature. » [...] Pour la tradition chrétienne, le lieu originaire du droit naturel n'est donc rien de moins, en ultime analyse, que l'éminente et toute-puissante volonté divine¹.

Ainsi défini, le droit menant au juste ne se rend plus accessible « par nos lumières naturelles, ainsi que le voulait Aristote, mais dans les textes révélés »². Dans le contexte de production de nos œuvres, cette doctrine exerce une influence certaine sur

1. GOYARD-FABRE, Simone, *Les Embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, J.Vrin, 2002, p. 49 et 51.

2. M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 40.

la première grande Somme du droit du moyen âge [qu']est le *Décret de Gratien*. [...] Elle débute par un exposé des sources du droit, fondé par cette affirmation que la source la plus haute du droit, est le droit naturel. Encore faut-il le définir : le droit naturel, dit Gratien, c'est *ce que contiennent les Écritures*, Ancien et Nouveau Testament [...]. Les Écritures saintes source première, tel est bien le nouveau principe³.

Ainsi mêlés, droit et morale forment un système conceptuel compact dans lequel la nature ne s'envisage plus en dehors de la volonté divine et qui donne à la société épique un projet social dont le but s'aperçoit plus clairement que ce qui motive la justice humaine : accomplir sur terre et dans la société civile plus particulièrement la volonté de Dieu afin d'assurer son salut dans l'au-delà. Si une telle pensée peut ainsi au XII^e siècle effacer les frontières entre ce qui ressort au domaine temporel et ce qui est attaché au domaine spirituel, c'est que depuis longtemps, comme le démontre Henri-Xavier Arquillère, la pensée paulinienne accordant à l'État - même païen - une légitimité intimant aux sujets le respect des lois humaines, avait perdu de sa vigueur sous l'influence de l'augustinisme politique⁴.

Notre but sera donc dans ce chapitre de mettre en évidence les différents points de rencontre entre les principes se situant à l'origine de ce droit surnaturel donnant à la notion de justice une définition qui lui est propre, et ceux qui sont à la source de la justice temporelle terrestre telle qu'elle est appliquée par les personnages de notre corpus, afin de dégager l'autre conception du juste épique que ces éléments dessinent dans le cycle de Guillaume d'Orange.

3. *Ibid.*, p. 40-1.

4. Dans les mesures et récriminations, certes souvent empreintes de déférence, que Grégoire le Grand exprima à l'égard de l'empereur et des rois francs dès la fin du VI^e siècle, l'auteur voit en effet les premiers signes d'un augustinisme politique qui connaîtra son apogée au IX^e siècle :

Au fond, en confiant aux rois une mission religieuse, il conférait à l'institution royale un caractère qui devait non seulement devenir primordial dans une société chrétienne - mais absorber peu à peu son indépendance et son droit naturels. À telles enseignes que cette fonction religieuse du souverain deviendra, aux yeux des théologiens et des papes, sa principale raison d'être. La royauté était orientée par le fait même vers un assujettissement à l'autorité de l'Église. Dans ce mouvement, lent et irrégulier, Grégoire le Grand marque une étape considérable.

H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 141.

I. Appropriation d'une idéologie spirituelle par les structures normatives terrestres

Dans notre corpus, la manifestation de ce rapprochement entre un fondement purement social et humain de la justice temporelle, et une idéologie spirituelle légitimée par Dieu se perçoit à la fois dans une conception quasi-ministérielle de la royauté qui oblige les personnages à envisager sous un autre angle les rapports d'obligations et de dépendances qui les lient au souverain, mais également dans une autre façon de percevoir la chevalerie, notamment en élargissant sa fonction et en permettant ainsi à certains de nos protagonistes d'opérer des incursions dans le domaine du spirituel par des pratiques empruntées aux clercs et adaptées à la figure chevaleresque.

A. Élargissement de la fonction royale

Plutôt que de donner lieu à une forte résistance de la part de personnages laïcs, la présence simultanée d'éléments purement humains et d'autres de nature spirituelle instaurant des normes sociales aux intérêts divergents, rend possible l'appropriation volontaire par les représentants des structures terrestres en place d'une idéologie métaphysique tournée vers Dieu ; sans influence des agents de l'Église sur le pouvoir temporel, nos héros se soumettent en effet bien volontiers à une éthique spirituelle dont ils tirent un profit non négligeable. Cette acceptation de l'absorption du droit naturel dans l'ordre surnaturel se perçoit avant tout dans la redéfinition et l'élargissement de la fonction royale qui, dans nos textes comme dans la réalité historique, est la première à bénéficier, en termes de valeur, de prestige puis de pouvoir, de la légitimité spirituelle qu'elle tire de l'idéal de théocratie royale auquel on la rattache.

En effet, en sus des missions de juge suprême confiant à l'être se trouvant au sommet de la pyramide féodale la responsabilité de juger son peuple « avec équité et justice »⁵, Jonas d'Orléans définit comme le propre du ministère royal le fait d'être

5. J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, chapitre IV, « *Quid proprie ministerium regis* », p. 199.

en premier lieu [...] le défenseur des églises et des serviteurs de Dieu, des veuves, des orphelins et de tous les autres pauvres, et aussi de tous les indigents⁶.

Ainsi résumée, la fonction royale se rapproche de la fonction pontificale et tandis que l'ancien droit naturel reconnu aux États païens confiait à ses chefs la responsabilité d'assurer un ordre permettant à l'homme de se conformer à sa nature profondément sociale⁷, le droit de l'État absorbé par le droit surnaturel chrétien reconnaît au roi la fonction d'assurer le salut de ses sujets par des moyens auxquels l'Église n'a pas accès :

Les princes du siècle occupent parfois les sommets du pouvoir dans l'Église, afin de protéger par leur puissance la discipline ecclésiastique. Au reste, dans l'Église, ces pouvoirs ne seraient pas nécessaires, s'ils ne devaient imposer par la terreur de la discipline ce que les prêtres sont impuissants à faire prévaloir par la prédication. . . . Que les princes du siècle sachent que Dieu leur demandera des comptes au sujet de l'Église confiée par Lui à leur protection⁸.

Du fait de cette mission eschatologique, la fonction royale se démarque de l'autorité temporelle épique telle que nous l'avons perçue dans nos textes à l'occasion de la première partie de notre étude pour devenir le vecteur d'un « idéal de sainteté communicative » :

Le roi juste est donc le conducteur de son peuple, roi pasteur comme ses modèles de la Bible, chef d'armée certes, mais surtout chef moral et spirituel pour qui la justice, parachevée par la charité, a la valeur d'une norme de gouvernement. Cela suppose qu'il cultive en lui des qualités peu communes. Tout d'abord, le souverain doit avoir des mœurs irréprochables, pratiquer la justice et la tempérance, se montrer pacifique. Mes ces qualités supposent la possession de la sagesse, qu'Alcuin définit comme une discipline de l'esprit,

6. *Ibid.*, p. 199.

7. Henri-Xavier Arquillière résume la formule de la façon suivante :

[...] Tout État, païen, chrétien ou neutre, a le droit d'exister, antérieur à l'Église et indépendamment de l'Église. Pourquoi? Parce que ce droit est fondé sur la nature même de l'homme. [...] Dieu, en effet, a créé l'homme essentiellement sociable : il ne peut développer ses aptitudes que par la vie en société. Dès lors, si Dieu l'a ainsi constitué dès l'origine, Il a voulu du même coup, les conditions indispensables à la vie sociale : l'autorité du chef et l'obéissance des subordonnés, puisqu'il n'y a pas d'État, même informe, sans commandement et sans obéissance. C'est sur ce fondement, voulu par Dieu, que reposent les États et les nations, - bien avant l'existence de l'Église.

H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 37.

8. I. de SÉVILLE, *Sententiae*, *op. cit.*, Livre III, 51, 4 et 6, p. 304, traduction de H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 41-2.

une recherche patiente et ferme de la vérité [...] qui pousse l'individu à suivre la voie de Dieu avec humilité : alors seulement la grâce divine rendra efficace les actions royales⁹.

Qu'en est-il dans notre corpus ? Sur le plan théorique, certaines des obligations découlant de la fonction royale sont explicitement reliées à Dieu dans nos textes et vont dans le sens de cet « idéal de sainteté » qu'évoque Dominique Boutet ; c'est bien évidemment « la plus politique des chansons de geste »¹⁰ qui développe avec le plus grand soin la question des devoirs du roi et celle de la mission spirituelle assignée à la fonction royale, en des termes très proches de ceux qu'employaient déjà Jonas d'Orléans dans son miroir :

« Quant Deus fist reis por pueple justicier,
Il nel fist mie por false lei jugier,
Faire luxure, ne alever pechié,
Ne orfe enfant por retolir son fié,
Ne veve feme tolir quatre deniers ;
Ainz deit les torz abatre soz ses piez,
Encontre val et foler et pleissier.
Envers le povre te deis umeliiier [...] »¹¹.

Le texte épique est ici proche des préoccupations théologiques de l'évêque d'Orléans et mêle, comme lui, aux obligations purement politiques d'un bon gouvernement des considérations plus spirituelles dont les tendances à effacer le droit naturel de l'État pour le fonder dans l'ordre surnaturel voulu par Dieu pour le peuple de Dieu vont cependant plus loin que dans notre corpus :

Le ministère royal est tout spécialement de gouverner et de diriger le peuple de Dieu avec équité et justice, et de s'appliquer à lui procurer la paix et la concorde. Il a été placé sur le trône du gouvernement pour administrer des jugements équitables, pour y pourvoir par lui-même et s'informer avec soin afin que nul ne s'écarte de la vérité et de la justice au cours du jugement¹².

Pour être un bon souverain, pour gouverner de façon juste et être un « *bons justiciers* »¹³, le roi épique doit donc constituer un modèle de vertus chré-

9. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 28-9.

10. J. FRAPPIER, *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange*, *op. cit.*, p. 51.

11. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 7, v. 175-182.

12. J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, chapitre IV, « *Quid sit proprie ministerium regis* », p. 199, 1-17.

13. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 5, v. 146.

tiennes offert à l'imitation de ses sujets et s'appliquer à rendre justice à tous ceux qui sont lésés, et plus particulièrement à ceux qui ne peuvent se faire justice eux-mêmes. Le roi est donc assimilé à une autorité publique agissant au nom de l'intérêt général sans qu'aucune victime n'ait besoin de porter plainte comme dans un système accusatoire¹⁴ : la figure royale devient donc gardienne de la paix de Dieu mais aussi de toute justice rétributive qui s'exprime alors principalement sur un mode répressif. Si les prescriptions de Charles à son fils au moment de l'associer au trône ne font qu'indirectement référence à cette exigence d'exemplarité attachée à la personne royale, les fils d'Aymeri la mentionnent plus explicitement lorsqu'ils comparaissent à la cour de l'empereur pour justifier leurs agissements :

« Droiz amperere, merci, por Dieu amor !
 De fere oltrage ne de dire folor
 N'avom talant, par Dieu le criator.
 Car ci n'avom garant ne conduitor
 Fors Jesucrist le verai salveor
 Et vos, frans rois, que tenom a segnor¹⁵. »

Argumentaire fallacieux ? En se plaçant ainsi sous la protection et l'autorité de Jésus et du roi, qui apparaissent ici dans une seule et même formule réunissant les deux figures devant guider les actions des chrétiens, les Aymerides espèrent pourtant échapper aux foudres royales en présentant les modèles sous l'influence desquels ils ont agi.

En outre, la défense des églises s'entend également dans nos textes comme un devoir, pour le roi de France et empereur de Rome, d'assurer l'expansion de la chrétienté en terrassant la menace sarrasine par son action guerrière :

« Filz Looïs, vei ici la corone :
 Se tu la prenz, emperere iés de Rome ;

14. Dans son *Histoire du droit pénal*, Jean-Marie Carbasse rappelle en effet que le système inquisitoire se démarque de la procédure accusatoire en ce que, dans le premier,

le procès est ouvert à l'initiative d'un magistrat (au sens large) qui représente la communauté. Il agit d'office, au nom de l'intérêt général, sans attendre une éventuelle plainte de la victime ou d'un tiers, dès lors qu'il a connaissance d'un délit assez grave pour être considéré comme une atteinte à l'ordre public. Le magistrat recherche donc l'auteur du méfait, réunit des preuves, prononce une peine au nom de la société. La victime passe ainsi au second plan ; tout au plus peut-elle prétendre à une réparation du dommage subi sous la forme d'une indemnité prononcée accessoirement à la peine publique.

J.-M. CARBASSE, *op. cit.*, p. 16.

15. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 105, v. 2802-2807.

Tu puez en ost bien mener cent mile omes,
 Passer par force les aives de Gironde,
 Paiene gent craventer et confondre
 Et la lor terre deis a la nostre joindre.
 S'ensi vuels faire, je te doins la corone [...] ¹⁶. »

À la mission de politique intérieure assignée au roi s'adjoint donc celle d'une politique expansionniste teintée de spiritualité qui fait de la fonction royale un office exigeant dont le représentant doit pouvoir constituer un exemple pour son peuple. La question reste toutefois de savoir ce qui, dans nos textes, donne au roi le pouvoir de constituer ce modèle de vertu pour ses sujets car Louis ne se fait ni oindre ni sacrer lors de son intronisation par Guillaume ¹⁷ : est-ce par le sang et par la naissance que se passe, à l'intérieur du lignage royal ou impérial, une « légitimité d'origine » qui « prédisposerait [le prince] à régner » ¹⁸ du fait d'un « *genus* » ¹⁹ royal ? Et est-ce du fait de cette même confiance dans l'hérédité des compétences royales que les Français se réjouissent à l'annonce de l'association au trône du descendant de Charlemagne ?

Quant cil l'entendent, grant joie en ont mené ;
 Totes lor mains en tendirent vers Dé :
 « Pere de gloire, tu seies mercïez
 Qu'estranges reis n'est sor nos devalez ²⁰ ! »

Le texte ne délivre aucune réponse explicite à ce sujet ; deux autres hypothèses peuvent toutefois expliquer la réaction des Français selon nous. Ou bien l'idée d'un roi étranger leur déplaît parce qu'ils craignent l'indifférence d'un roi immigré au bonheur du peuple français, en soupçonnant à l'avance chez celui-ci une certaine négligence à l'égard de l'exercice de la justice, ce qui amènerait le chaos dans le royaume ; ou bien la succession non héréditaire les mécontente parce qu'elle risque elle aussi de conduire le royaume dans

16. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 3, v. 72-78.

17. La dimension sacerdotale de la mission du roi est par conséquent totalement étrangère à notre corpus ; pour une définition de la royauté liturgique et du caractère sacerdotal du roi, voir KANTOROWICZ, Ernst, « La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit », dans *Politix*, vol. 8 - 32, 1995, p. 5-22, p. 16.

18. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 237-8.

19. D. BOUTET, *Charlemagne et Arthur : ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 53.

20. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 3, v. 57-60.

une période de troubles violents durant laquelle les plus grandes parentèles s'opposèrent pour l'accession au trône. C'est cette deuxième hypothèse que Jean Batany valide à l'occasion de son étude du programme de Louis le Pieux chez Ermold le Noir et dans *Le Couronnement de Louis* :

Prenons garde ici à éviter l'anachronisme. Il ne s'agit pas de « nationalisme », au sens moderne du mot. Sans doute l'*estranges rois* serait un roi venu de l'extérieur ; mais ce qu'on craindrait chez lui, ce ne serait pas tellement la différence de race et de culture que la brutalité de son avènement. *Estrange* est une sorte de superlatif de *novel*, mot si souvent péjoratif au Moyen Âge, et il évoque parfois une espèce de sauvagerie. Le cri de la foule, qui nous étonne un peu aujourd'hui, marque donc surtout la crainte panique d'une rupture des traditions, qui sont alors la seule garantie contre la force²¹.

Toutes ces explications doivent cependant garder leur statut de simples conjectures dans la mesure où le texte ne nous permet pas d'accéder aux motivations des barons présents dans la scène.

Sur celles de Guillaume, la critique s'est considérablement penchée depuis plusieurs décennies²², reconnaissant le plus souvent dans les actions de Fiebreace celles d'un « champion du principe de l'hérédité de la couronne »²³. Incontestablement, Guillaume considère que c'est à Louis, le fils de Charles que la couronne doit revenir ; mais en vertu de quel principe ? C'est ce dont nous traiterons dans le prochain chapitre lorsque nous aborderons la question des problèmes posés par l'initiative de Guillaume ; pour l'heure, nous nous contenterons de souligner l'intérêt que le pouvoir terrestre, à travers ses différents représentants, a eu à utiliser et à s'appropriier le fond de la pensée spirituelle de l'Église dans son exercice de la justice. Sur ce point, nous suivons donc pleinement les conclusions d'Éléonore Andrieu qui voit dans

21. J. BATANY, *art. cit.*, p. 330.

22. À l'occasion de son étude sur « le sang royal et la grâce divine », Dominique Boutet propose un récapitulatif - que nous reprenons ici en partie - des principaux ouvrages que la critique a produit sur la question. Voir D. BOUTET, *Charlemagne et Arthur : ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 53-71 ; R. VAN WAARD, *art. cit.* ; ADLER, Alfred, « The dubious Nature of Guillaume's loyalty in *Le Couronnement de Louis* », dans *Symposium : a journal devoted to modern foreign languages and literatures*, vol. II, 1948, p. 179-191 ; FRAPPIER, Jean, « Note sur la composition du *Couronnement de Louis* », dans *Le Moyen Âge, Revue d'histoire et de philologie*, 1963, p. 281-287 ; *idem*, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », *art. cit.* ; J. BATANY, *art. cit.* ; W. AZZAM, *art. cit.*

23. R. VAN WAARD, *art. cit.*, p. 53.

l'« éloge de la *justise* coercitive et violente » épique telle que nous l'avons perçue à l'occasion de la première partie de cette étude, la défense d'une conception de la justice se démarquant certes de celle que les réformateurs défendaient au XII^e siècle²⁴ mais qui en conserve toutefois certains aspects lorsque ces derniers peuvent se faire à son profit :

De fait, l'activité de *justise* définissant les *chevalers*, soit le premier des ordres sociaux, est une fonction liée au gouvernement idéal de l'ensemble de la communauté non plus par le moine ou le chanoine, mais par le prince. Et le terme de *justise* en ancien français et dans des énoncés de ce type désigne effectivement plutôt « le gouvernement » des hommes maintenus dans le « bon ordre » hiérarchique par la contrainte, elle aussi hiérarchique, et par la bonté, plus égalitaire : *justiser*, *tenir justise*, signifient alors « gouverner » la communauté chrétienne selon l'ordre voulu par Dieu, dans la paix et dans la guerre²⁵.

L'appropriation de valeurs religieuses pour justifier l'ordre terrestre établi autour de la fonction royale dans nos chansons de geste permet donc aux différentes figures d'autorité épiques de s'assurer une légitimité éthique et spirituelle dans leur exercice du pouvoir et de la justice, et de démontrer l'inutilité de recourir aux figures ecclésiastiques pour le gouvernement du royaume²⁶. De cette « sainteté séculière »²⁷ découle donc théoriquement pour le roi une

24. S'appuyant sur les travaux de Philippe Buc, Éléonore Andrieu définit l'opposition conceptuelle - que nous reprendrons à notre compte - de la justice des réformateurs et des laïques en ces termes :

Comme l'a montré Philippe Buc en travaillant sur la formation de la glose biblique au XII^e siècle à partir des textes de Grégoire le Grand qui y sont largement exploités et manipulés, la *potestas* séculière du rhinocéros jugulé est réduite au seul pôle de la *justitia*, qui en ce cas peut se définir comme un pouvoir de remise en ordre fondé sur le « principe hiérarchique », soit comme l'exercice punitif et plus largement hiérarchique du pouvoir *per necessitatem*. En revanche, la *potestas* complète de l'homme spirituel contient à la fois la *justitia* ET le principe de *misericordia*, ou *amicitia*, entendu comme l'exercice égalitaire et humilié du pouvoir amoureux du berger. Ces deux composantes sont idéalement équilibrées dans la *potestas* ecclésiastique (celle du Christ et pasteur), mais inégalement représentées dans la *potestas* laïque.

ANDRIEU, Éléonore, « La *Justise* et la représentation du grand laïc dans quelques textes du XII^e siècle », dans *Amor iustitiae - Les représentations patristiques de la justice : sources et influences*, sous la dir. d'Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOLIC, Bordeaux, Ausonius, 2015, p. 4-5.

25. *Ibid.*, p. 7.

26. Pour une présentation des passages témoignant d'une vision particulièrement négative des clercs et s'attachant à montrer le fossé qui les sépare de l'idéal de vertu nécessaire à l'application de la justice, voir l'annexe A, chapitre 4 de cette étude.

27. Nous recourons ici au concept que Ernst Kantorowicz utilise pour expliquer la

légitimité accrue à exercer la justice terrestre et à intervenir pour défendre la chrétienté à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières du royaume.

Du fait de tous ces éléments en présence, la fonction royale devient un office sacré dont la mission consiste principalement dans l'exercice d'une justice juste rétribuant la totalité des sujets - en particulier les plus humbles et ceux qui ne peuvent se défendre par eux-mêmes - dans le royaume, ainsi que dans la défense de la notion de guerre juste parce que sainte, c'est-à-dire tournée non pas vers la recherche de biens terrestres acquis au prix de conflits internes à la société chrétienne, mais vers un objectif servant « à garantir une unité socio-politique et religieuse »²⁸. Devant s'appuyer sur la force pour asseoir son pouvoir et exercer cette justice dans la société épique, l'autorité royale se présente comme une autorité temporelle indépendante de l'Église mais totalement tributaire de la volonté des grands laïques qui constituent sa principale source de puissance armée et son unique moyen d'exercer un pouvoir de coercition efficace dans le royaume. Pour être respectée et ainsi bénéficier de cette aide militaire dont son gouvernement ne peut se passer, la figure royale doit à la fois se conformer au modèle de justice tel qu'il se définit par les considérations proprement humaines qui nous ont intéressé dans la première partie de cette étude, mais également à celui qui se dessine à travers les considérations plus spirituelles que nous avons mises en évidence dans cette section.

Tirant directement sa légitimité de Dieu, la justice temporelle et spirituelle appliquée dans notre corpus impose aux personnages de la société

nouvelle dénomination de l'empire médiéval en *sacrum imperium* sous Barberousse, phénomène qui, selon lui, relève moins d'une « sécularisation de la sphère spirituelle » que d'« une spiritualisation de la sphère séculière » :

Ce n'est plus l'idée du *Christus domini*, ni de l'autel, ni de l'Église, que le caractère sacré de l'empire et de l'empereur lui-même tire sa force, mais il s'agit désormais d'une sainteté séculière *sui juris et sui generis*, distincte de l'Église.

E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, p. 18.

28. Sur les contradictions qui animent nos personnages épiques dans les contextes de guerre sainte, voir BONANSEA, Marion, « Ambiguïtés de la guerre épique », dans *La Faute dans l'épopée médiévale. Ambiguïté du jugement*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 231-250, (citation p. 232).

épique le respect d'un certain nombre de normes sociales différentes de celles que nous avons précédemment esquissées et qui régissent les relations des individus selon un mode d'opposition aux apparences manichéennes mettant face à face les individus qui respectent la justice et la volonté de Dieu, et ceux qui s'y opposent.

B. Le glaive pour assurer la justice divine sur terre

Pour fonctionner, c'est-à-dire être respectée sur terre, cette justice aux fondements spirituels nécessite, comme la justice humaine, des représentants qui en défendent les valeurs ainsi que des justiciers qui en fassent respecter les principes. Dans notre corpus, ces aspects se trouvent tous les deux assumés par les mêmes personnages de grands laïques que l'on a vu assumer les fonctions juridiques relatives au système normatif purement terrestre : le « tort », qu'il se définisse par une non-conformité aux règles fondées par la logique féodo-vassalique, par l'éthique chevaleresque et par les liens du sang d'une part, ou par opposition à l'autorité et à la légitimité de Dieu d'autre part, est toujours placé dans notre corpus sur un plan juridique autorisant ces personnages à intervenir même brutalement pour corriger les actions de leurs contemporains ; non qu'il y ait confusion des deux justices que nous distinguons ici, mais la prérogative nécessaire à leur exercice relève dans les deux cas de la compétence des chevaliers exemplaires de nos textes.

Avant de définir cette justice et d'observer de plus près le mode de fonctionnement qui la caractérise, nous étudierons dans un premier temps les raisons pour lesquelles elle est associée dans notre corpus à la vocation chevaleresque et non à celle des clercs afin de mettre en évidence les principes qui légitiment des personnages se caractérisant par leur force, voire même leur brutalité, dans une fonction sociale aux lueurs spirituelles.

1. Dimension spirituelle de la vocation chevaleresque

Si l'exercice d'une justice se définissant par conformité à la volonté divine est assurée dans notre corpus par des chevaliers et non des clercs, c'est avant tout du fait de la remarquable droiture morale par laquelle les premiers se

distinguent des seconds dans un grand nombre de chansons de cette geste. Contrairement aux clercs, les guerriers laïcs mis en scène par nos textes attachent en effet à la fonction chevaleresque un idéal moral qui les détourne des biens et plaisirs terrestres pour se consacrer tout entier au service de Dieu.

Contre l'appât du gain et l'amour de la gloire terrestre, Guillaume est l'exemple que les textes exhibent le plus souvent pour montrer l'inefficacité de l'argumentaire païen face à un être dont la loyauté ne peut s'acheter²⁹. Dans certaines circonstances, il se distingue même particulièrement des autres moines qui pâtiennent très généralement d'une mauvaise réputation³⁰ :

29. Voir notamment ce passage dans lequel Guillaume renonce au royaume d'Espagne du fait de sa foi dans le Dieu chrétien :

« Ber, car renoie sainte crestientés,
les fons u fus baptisiés et levés ;
si croi Mahom, que tant est honorés.
Tu seras rois d'Espaigne coronés. »
« Tais toi », dist il, « vis deable malfés !
Miels soit mes cors ocis et traïnés,
que croie en Dieu qui d'or est trejetés ;
si le put on jeter par ces fosés
com un viel chien, se il estoit tüés. »

G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 55, v. 1362-1370. Guillaume opposait le même refus catégorique à Gui l'Allemand lorsque ce dernier lui proposait de régner avec lui sur Rome pour peu qu'il abandonnât Louis :

Ou veit Guillelme, si l'a a raison mis :
« Iés tu ce, va, Guillelme li marchis,
Cil de Narbone, filz al conte Aimeri !
Faisons la paiz et seions bon ami,
Et je et tu avrons Rome a tenir.
- Gloz », dist Guillelmes, « Deus te puist maleïr !
Por preechier ne vin je pas ici ;
Je ne vueil mie mon dreit seignor traïr,
Je nel fereie por les membres tolier. »

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 79, v. 2528-2536. L'image d'un Fierebrace plein de « convoitise » (voir É. ANDRIEU, *art. cit.*, p. 12) ne nous semble donc pas tenir compte de ces passages faisant de Guillaume un être se désintéressant totalement des biens matériels. Nous proposerons notre propre interprétation de l'attitude qui lui est reprochée vis-à-vis de Louis dans le prochain et dernier chapitre de cette étude.

30. À l'occasion d'une étude sur « Guillaume et Rainouart sous l'habit monacal », André Moisan rappelle que « la critique des moines est habituelle au Moyen Âge ; pour le moins, leur goinfrerie, leur paresse et leur richesse sont objet de plaisanteries dans la littérature comme dans le peuple » MOISAN, André, « Guillaume et Rainouart sous l'habit monacal : une rencontre singulière du spirituel et de l'humain », dans *Burlesque et dérision dans les épopées de l'Occident médiéval - Actes du colloque international des rencontres européennes de Strasbourg et de la Société internationale Rencesvals*, sous la dir. de Bernard GUIDOT, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 93-110, (citation p. 105).

« Seignor », fist il, « or en prenez assez,
 Tant que paié soiez a volantez. »
 Quant cil l’enten[dent] si en ont ris assez.
 Li marinier en ont joië mené,
 Dist l’un a l’autre : « Molt est cis moines ber ;
 Gentix hons est et de haut parenté ;
 Si larges moines ne [fu] ainz mes trové³¹. »

Pour ce qui est de notre corpus, nous rejoignons donc les propos de Bernard Guidot qui observait dans ses textes du XIII^e siècle l’image d’« une Église cupide, soucieuse de ses intérêts et prête à toute iniquité pour réduire à néant ceux qui ne tiennent pas assez compte d’Elle, même s’ils sont animés des meilleures intentions³². »

En d’autres occasions, les rares membres du clergé présents dans le cycle se démarquent des protagonistes guerriers par leur amour des plaisirs terrestres et de la bonne vie. Une nette opposition distingue en effet le preux Guillebert, forcé d’abonder dans le sens de la légendaire beauté d’Orable mais rappelant que sans la foi en Dieu, cette beauté ne vaut rien³³, et l’abbé Henri qui renie sa religion pour des motifs peu honorables :

« J’ai renoiet le Pere omnipotent,
 si croi Mahom et son commandement,
 car il nos done et l’oré et le vent.
 N’ai mais que faire de nul habitement,
 ne de canter, ne de matinement ;
 de tel mestier n’en ai jou mais talent.
 Ains croi mout bien Mahom et Tervagant
 de mes deduis ne me faura noient,
 de beles dames et menu et souvent ;

31. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 81, v. 1031-37.

32. B. GUIDOT, *Recherches sur la chanson de geste au XIII^e siècle d’après certaines œuvres du cycle de Guillaume d’Orange*, *op. cit.*, p. 203.

33. Voir le court extrait suivant :

« La dedenz a .XX.M. pariens a lances [. . .]
 Et dame Orable, une roïne gente,
 Il n’a si bele desi en Oriënte,
 Bel a le cors, eschevie est et gente,
 Blanche la char comme la flor en l’ente.
 Dex ! mar i fu ses cors et sa jovente,
 Quant Dex ne croit, le pere omnipotent ! »

C. RÉGNIER, *La Prise d’Orange*, *op. cit.*, p. 50-51, v. 195-207.

qui chou refuse n'a pas bon enseient³⁴. »

Face à l'idéal chevaleresque généralement respecté par les chevaliers de notre corpus, la majorité des figures ecclésiastiques s'illustre par une moralité douteuse³⁵ qui les empêche d'assumer la mission juridico-spirituelle qui leur devrait échoir.

De leur côté, les chevaliers revendiquent pour eux la totale responsabilité de cette justice spirituelle qui, historiquement, incombait à la fois au pouvoir temporel et à l'Église. Nos textes témoignent de cette conscience morale chevaleresque à travers l'expression répétée des devoirs que les protagonistes eux-mêmes mentionnent fréquemment comme un élément définitoire de leur statut ; au cours de sa jeunesse, Guillaume reproche sévèrement à ses frères de ne pas vouloir quitter l'enfance et de ne pas chercher à faire leurs preuves en devenant chevaliers. Or, lorsqu'il les invective, Guillaume fait référence aux devoirs chevaleresques d'abord en terme d'action guerrière tournée vers la lutte contre l'infidèle :

« Fiz a putains, mavais garsons frarins,
La vostre anfance durait ele toz dis ?
Or deüsiés chivelier devenir
Et garoieir paieins et Sarasins. [...]]
N'irai en France l'anpereour servir,
Nen anterai an chanbre, que ne sai faire lis
Ne gardeir robes ne henais maserins [...].

34. La conversion de l'ancien abbé est d'ailleurs si totale que le païen Thiébaud, qu'il se met rapidement à servir par appât du gain, ne tarit pas d'éloges à son égard :

Et dist Tibaus : « Ne fu teus coronés !
Tels renoiés n'en ert jamais trouvés !
Dans abes, sire, maintes merchis et grés.
Se jou vich longes, mout grant preu i arés,
corone d'or en vostre chief arés ! »

Voir G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 143-4, v. 3791-3801 et p. 189, v. 5020-24.

35. L'immoralité des clercs est d'ailleurs une caractéristique qui les rapproche des Sarasins dans l'esprit de Guillaume :

« Pute reïne, pudneise surparlere,
Tedbald vus fut, le culvert lecchere ;
E Esturmi od la malveise chere.
Cil deussent garder Larcham de la gent paene :
Il s'en fuïrent, Vivien remist arere.
Plus de cent prestres vus unt ben coillie,
Forment vus unt cele clume chargee,
Unc n'i volsistes apeler chambrere. »

F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 256, v. 2603-10.

Demain movrai, quant serait esclarcis,
 O moi mainrai mil chivelier de pris,
 Juc'ai Orange ne panrai onkes fin,
 Ne revanrai si avrai tant conkis
 Qui bien porai trois mule hommes tenir³⁶. »

Ici encore, la mission qui leur est confiée est perçue comme une vocation hautement exigeante qui nécessite de se détourner des biens terrestres pour être accomplie. Pour « servir la sainte Église »³⁷ et « défendre la Loi divine »³⁸, le chevalier doit donc non seulement obéir lui-même aux injonctions que lui dicte la religion chrétienne en tant que croyant, mais aussi et surtout assurer le respect des valeurs religieuses chrétiennes qui revêtent alors le statut de normes sociales définissant une autre sorte de justice, conforme à la volonté de Dieu cette fois. Pour ces hommes, l'enjeu est grand puisque c'est par l'exercice de ce pouvoir justicier qu'ils assureront leur Salut éternel³⁹ :

« Sire, » fait ele, « perdu ai mon ami,
 Mon filz Guibert, que j'avoie norri !
 A lor herberges l'ont Sarrazin sessy ;
 I l'ocirront, je le sai bien de fi. »
 « N'an puis mes, dame, » li quens li respondi.
 « Nostre linage l'a en eür ainsi,
 Q'an cemetire n'en a nul enfoï. Mes en bataile et en estor forni,
 Qui la morra, par Dieu qui ne menti,

36. P. HENRY, *op. cit.*, p. 6-7, v. 77-93.

37. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 6, v. 155.

38. Voir notamment ce passage dans lequel Vivien est présenté comme un guerrier exemplaire précisément du fait de sa capacité à bien servir la sainte chrétienté :

En paenisme n'en la crestiënté,
 Ne pout l'om unques mieldre vassal trover
 Pur eshalcer sainte crestiënté,
 Ne pur lei meintenir e garder.

F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 188, v. 1600-1603.

39. Sans relever pleinement du rôle spirituel que Grégoire VII assignait au roi, la fonction que notre corpus donne généralement aux chevaliers en présente certains traits :

Car, dit-il, « les princes rendront compte à Dieu de tous les sujets soumis à leur domination. Si ce n'est pas un mince labeur pour un simple chrétien que de sauver une seule âme c'est-à-dire la sienne, quelle n'est pas la responsabilité des princes qui sont préposés à des milliers d'âmes ! » Donc, le premier devoir des rois est d'ordre spirituel : se sauver et travailler au salut de leurs sujets.

Comme D. Boutet, nous remarquons donc qu'un glissement des fonctions royales est opéré depuis le roi jusqu'à ses vassaux et plus généralement jusqu'à tous les chevaliers. Voir H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 33.

Vilain reproche ne sera dit de lui
 Au grant jor do joïsse. »⁴⁰

Dans ce passage, justice humaine et justice spirituelle se rencontrent pour assurer à l'homme faisant respecter une vraie justice sur terre l'ultime récompense céleste. Dans d'autres textes, l'exercice de cette justice s'assimilant à la lutte armée contre les peuples païens rétribue les hommes par une récompense plus inattendue :

« Amis, » dist Charles, « entant envers moi ça.
 A l'anor Dieu qui le mont estora
 Te doing ce branc - ne vi mellor pieç'a -
 Par tel covant con deviseré ja :
 Que aimes Dieu, qui nos fist et forma ;
 Se tu le sers, au besoig t'aidera
 Et hardement et force te donra ;
 Victoire an terre et anor te croistra,
 Et en la fin t'ame en gloire metra
 Se tu fes son servisse⁴¹. »

Dans cet autre extrait, les deux justices s'amalgament plus harmonieusement puisque le bon exercice de la justice spirituelle se trouve rétribué par une gloire toute terrestre. Ailleurs, Guillaume en vient à souhaiter que les circonstances lui permettent d'accomplir ce service belliqueux envers Dieu à la fois pour prouver sa vaillance mais aussi pour sortir de l'oisiveté ennuyeuse dans laquelle ses hommes et lui sont maintenus contre leur gré⁴² : utile péri-pétie lorsque la société française est trop calme mais aussi lorsqu'elle semble

40. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 172, v. 4385-4395.

41. *Ibid.*, p. 122, v. 3244-3253.

42. C'est toute l'originalité de *La Prise d'Orange* que de s'ouvrir sur une scène trop calme et paisible qui ne donne pas l'occasion aux chevaliers de montrer leur valeur et donc de s'assurer une place parfaitement reconnue :

Bertran apele : « Sire niés, ça venez. [...]]
 Assez avons bons destriers sejournez
 Et buens hauberz et bons elmes dorez, [...]]
 Et pain et vin et char salee et blez ;
 Et Dex confonde Sarrazins et Esclers,
 Qui tant nos lessent dormir et reposer,
 Quant par efforz n'ont passee la mer
 Si que chascuns s'i peüst esprover !
 Que trop m'enuist ici a sejourner ;
 Ensement somes ça dedenz enserré
 Comme li hom qui est enprisonné. »

C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 45, v. 54-69.

être sur le point d'imploser, la menace sarrasine constitue donc un ressort dramatique particulièrement propre et utile à l'épopée en ce qu'elle permet à la fois la célébration de valeurs chevaleresques et sociales propices à la construction d'une unité nationale, mais aussi la glorification de personnages en partie exemplaires du fait de l'idéal chrétien qui les pousse à défendre la chrétienté au péril de leur vie.

Ainsi défini, l'idéal chevaleresque chrétien se nourrit d'une dimension juridico-spirituelle exigeante qui attribue à celui qui le respecte une fonction sociale bien plus honorable et utile que celle que l'on reconnaît aux clercs. Voyons donc à présent de façon plus précise en quoi ce statut chevaleresque constitue dans sa pratique à la fois un soutien à l'égard de l'Église et un début de concurrence pour le clergé.

2. Un sacerdoce chevaleresque ?

Rappelons tout d'abord que dans la droite ligne de la pensée de Grégoire le Grand, Isidore de Séville justifie et légitime au VII^e siècle l'existence du pouvoir temporel par le besoin du recours à la force coercitive pour accomplir efficacement le service de Dieu sur terre :

Cette sentence⁴³ d'Isidore [...] est d'une grande plénitude. Observons que la fonction religieuse des pouvoirs séculiers n'est plus seulement une obligation prééminente mais leur principale raison d'être : « *Non essent necessari : ils ne seraient pas nécessaires !* » Leur droit naturel d'exister, d'exercer le pouvoir sans avoir à protéger l'Église⁴⁴, s'obscurcit et semble disparaître. Leur existence se justifie par le complément indispensable de force que leur glaive apporte à l'action de l'Église, à la prédication du prêtre. Le fondement du pouvoir séculier n'est plus d'ordre juridique, humain, naturel, - il est devenu d'ordre religieux, ecclésiastique⁴⁵.

43. Que nous rappelons ici :

Les princes du siècle occupent parfois les sommets du pouvoir dans l'Église, afin de protéger par leur puissance la discipline ecclésiastique. Au reste, dans l'Église, ces pouvoirs ne seraient pas nécessaires, s'ils ne devaient imposer par la terreur de la discipline ce que les prêtres sont impuissants à faire prévaloir par la prédication. . . Que les princes du siècle sachent que Dieu leur demandera des comptes au sujet de l'Église confiée par Lui à leur protection.

H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 41-2.

44. C'est précisément ce droit de justice terrestre et laïque que nous nous sommes attachée à définir dans la première partie de cette étude.

45. H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 42.

La majorité des considérations exprimées ici par Henri-Xavier Arquillière trouve un écho incontestable dans notre corpus. Mais plutôt que d'intégrer pleinement et de façon primaire cette pensée théocratique, la chanson de geste s'est appuyée sur celle-ci pour faire émerger « un discours laïc spécifique au XII^e siècle » dans lequel la *justitia*, entendue comme « une forme de violence hiérarchique et coercitive, punitive et vengeresse, programmée par l'Église », devient « la fonction définitoire des grands laïcs » qui permet à ces derniers de s'attribuer une place sociale bien plus noble que celle à laquelle les cercles « réformateurs » voulaient les limiter⁴⁶.

Dans des cas très rares, notre corpus peut sembler présenter implicitement cette opposition fonctionnelle qui renvoie dos à dos le clerc et le chevalier :

Ou veit Guillelme, si l'a a raison mis :
 « Iés tu ce, va, Guillelme li marchis,
 Cil de Narbone, filz al conte Aimeri !
 Faisons la paiz et seions bon ami,
 Et je et tu avrons Rome a tenir.
 - Gloz », dist Guillelmes, « Deus te puist maleïr !
 Por preechier ne vin je pas ici ;
 Je ne vueil mie mon dreit seignor traïr,
 Je nel fereie por les membres tolir⁴⁷. »

Évidemment, c'est sur le mode de la dérision que Guillaume renvoie ici à la fonction traditionnelle qui caractérise le clerc. Dans les deux « moniage » de la geste, les abbés rencontrés par Guillaume et Rainouart se conforment à cette image du clerc prêchant et tentant d'apaiser par sa mesure la violence et la colère des anciens chevaliers :

Li moine l'öent parler irieëment
 N'i a celui qui ne s'en espoant
 En-sus de lui s'en-fuiënt erranment,
 L'abes meïsmes vosist estre a Clarvant,
 Mes il parole au conte nequedent :
 « Sire », dist il, « parlez plus doucement !
 Tuit somes frere ça-dedenz voirement ;

46. Sur tous ces aspects, voir l'excellent article d'É. ANDRIEU, *art. cit.*, p. 2 et 3 notamment.

47. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 79, v. 2528-2536.

Ne vos troblez envers nos por noient
Que nos ferons tot vo commandement⁴⁸. »

« Amis », dist l'abes, « un petit m'entendés :
chiens vos estes et rendus et donés.
Or soiés sages et bien amesurés,
si servés Dieu de bone volenté ;
en la semaine .III. fois junérés ;
après vos char la haire vestirés ;
ne jamais, frere, de char ne mangerés⁴⁹. »

La suite des événements tranche toutefois considérablement avec cette image positive des abbés puisque les deux ecclésiastiques, après s'être illustrés par de belles paroles pacifiantes, s'appliqueront par leurs actes à provoquer la perte de Guillaume et Rainouart. Affublés de cette dualité qui les distingue significativement de la franche loyauté chevaleresque⁵⁰, les clercs se trouvent généralement incapables de saisir les vrais mérites de leurs interlocuteurs et donc de les juger en toute justice⁵¹ :

Puis fu Guillelmes en l'ordre longuement,
Obedience tint molt benignement,
Mes ainz li moine, dont plus i ot de .C.,
N'orent a lui amor ne bon talent
Et si ne sevent ne por quoi ne comment⁵².

48. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 62, v. 367-75.

49. G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 14, v. 290-296.

50. Chez les chevaliers, on a déjà noté l'importance d'avoir une parole qui soit en adéquation avec ses actes et qui permette donc de connaître les intentions profondes des hommes ; chez les clercs, l'adéquation entre ces trois éléments n'existe pas puisque si les actes que ces personnages entreprennent sont bien le reflet de leurs intentions, leurs paroles, elles, ne peuvent renvoyer à cette réalité dans la mesure où cela les forcerait à avouer leur malignité.

51. Lorsqu'il arrive au monastère, Guillaume s'attire aussitôt la haine des moines qui, effrayés par son allure, l'associent à l'Antéchrist alors qu'il est celui dont les textes légitiment très majoritairement les actions :

Vint i li abes qui fu viel et chanu,
Virent le conte jus au pin descendu ;
Quant il le voient si sont si esperdu
Mal soit de cel qui li rendist salu ;
En fuie tornent, n'i sont plus atendu [. . .].
Dist l'un a l'autre : « Nos avons tot perdu !
C'est Antecrist qui ci est enbatu,
Par lui serons destruit et confondu ».

N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 54-5, v. 127-136.

52. *Ibid.*, p. 62, v. 388-92.

Du fait de cette incapacité notoire qui les empêche de sonder le cœur des hommes, les clercs sont écartés de l'exercice de la justice dans la très grande majorité des textes formant notre corpus, laissant échoir aux chevaliers la fonction judiciaire, y compris lorsque celle-ci s'entend comme l'activité médiatrice que les prêtres sont censés assurer par leur parole. Nous tenterons donc de montrer ici que les textes qui sont au cœur de notre étude illustrent l'existence d'une double attitude du chevalier chrétien dans son rôle de justicier spirituel : d'une part une attitude violente exerçant un pouvoir coercitif sur les individus qui ne se conforment pas au culte du Dieu chrétien, d'autre part une position plus réfléchie et posée dans laquelle le rôle de la parole du chevalier semble ici se substituer à celle du clerc.

a) La *potestas* persuasive du glaive temporel

Face à tout ce qui s'apparente à une transgression des normes et des commandements édictés par Dieu, le chevalier chrétien que l'on perçoit dans notre corpus réagit souvent de façon impulsive, immédiate et violente. En un mot, en laissant libre cours à cette violence, il semble vouloir dédommager, par une sanction souvent extrême, la société qu'il défend de ce qu'il perçoit comme une violation manifeste des codes qui la régissent⁵³. Par certains des éléments qui le caractérisent, ce comportement semble pouvoir s'assimiler à une simple pratique vengeresse :

Soutenue par une pulsion de mort, [la] vengeance revêt peut-être une apparence de justice, tirée de la réciprocité dont elle se réclame : en réalité, elle reste une voie de fait et décuple la violence au lieu de l'apaiser. Lui fait totalement défaut la prise de distance nécessaire à la réflexion et à la médiation du tiers en dehors desquelles l'œuvre de justice ne saurait se faire jour. La vengeance procède de l'immédiateté : elle surgit d'une impulsion

53. Comme le signale Bernard Guidot dans son article sur le crime dans *La Chanson d'Antioche*, l'attitude sarrasine est en effet perçue par les personnages français comme un crime inadmissible qu'il faut punir :

Le crime majeur, fondamental, rédhitoire, qui ne peut être pardonné et qui mérite la mort sur-le-champ, c'est, pour un Sarrasin, d'avoir violemment combattu la religion chrétienne.

GUIDOT, Bernard, « Le Crime, les hommes et Dieu dans la *Chanson d'Antioche* », dans *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008, p. 44-5.

non refrénée, elle exige une rétorsion immédiate⁵⁴.

En réalité, l'attitude des chevaliers s'apparente souvent moins à une réelle vengeance qui viendrait sanctionner et rembourser la société chrétienne pour les sévices qu'elle aurait subis de la part des païens, qu'à une volonté pure et simple d'éliminer ceux qui, non par nature⁵⁵ mais parce qu'ils ne vouent pas le bon Dieu, ne peuvent accéder à la connaissance de ce qui est bien et mal - donc de ce qui juste et injuste -, tare qui les rend incapables de se conduire dans le respect des normes sociales et spirituelles qui régissent le monde de nos protagonistes. Contre cet état de fait, les Français s'acquittent de leur fonction militaire et optent donc le plus souvent pour une solution radicale et guerrière qui les conduit à mener une guerre juste - synonyme de service à Dieu⁵⁶ -, seule susceptible d'apporter une paix durable dans le royaume et de « dilater »⁵⁷ l'empire :

« Filz Looïs, vei ici la corone :
Se tu la prenz, emperere iés de Rome ;
Tu puez en ost bien mener cent mile omes,
Passer par force les aives de Gironde,
Païene gent craventer et confondre

54. OST, François, *Le Temps du droit*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 104.

55. Renvoyant au célèbre vers de *La Chanson de Roland* qui indique que « *Paien unt tort e chrestiens unt dreit* » (*La Chanson de Roland*, éd. Ian SHORT, Paris, Livre de Poche - Lettres gothiques, 1990, p. 90, v. 1015), D. Boutet et A. Strubel voient en effet dans la nature païenne la raison d'être de cette opposition constante et violente avec les chrétiens ; voir D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 65. Le cycle de Guillaume lui aussi fonctionne en de maintes occasions sur cette opposition simplificatrice que le comte Henri utilise pour nourrir le courage des Français au combat :

« Montjoie ! » escrie, « Diex, aide, et saint Pol,
Ferez François que li droiz en est noz ! »

(N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 172, v. 4060-61).

56. Voir ce passage dans lequel l'amalgame est fait par Charlemagne :

« Tot vostre regne et vostre resgion
Vos claim ge quite antor et environ. [...]]
Mes en Espagne, se Dex plest et son non,
Conquerrai terre a force et a bandon
Sor Sarrazins a coite d'esperon. [...]]
Con Charles l'ot, si dist simple resson :
"Amis, biau frere, tu me sables prodom.
Dex t'en aïst par son saintime non
De fere son servisse !" »

H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 108, v. 2875-85.

57. L'expression est de J. FLORI, *L'idéologie du glaive*, *op. cit.*, p. 53.

Et la lor terre deis a la nostre joindre.
S'ensi vuels faire, je te doins la corone [...] ⁵⁸. »

Notre corpus se conforme donc parfaitement aux recommandations d'Hincmar de Reims qui, au IX^e siècle, dut

mettre l'accent sur cet aspect de la fonction royale [et] par la même occasion réhabiliter le métier militaire, boudé par l'aristocratie de son temps ; pour cela il rappelle, après saint Augustin, qu'une guerre peut être juste si elle est inspirée de Dieu, et qu'alors celui qui tue n'est pas un homicide. [...] Cette protection de la chrétienté, dévolue au roi, peut même justifier *a posteriori* la guerre d'agression, si celle-ci a été bénéfique à la chrétienté ⁵⁹.

C'est d'ailleurs dans cette fonction militaire légitimée par des considérations spirituelles que Louis parvient à jouir d'un portrait un peu plus flatteur que de coutume dans le cycle, notamment lorsqu'il exhorte ses hommes au combat dans *Les Narbonnais* :

Li rois lor dit parole aparceüe :
« Seignor baron, por Dieu qui fist la nue,
Se nos avom un pou de perte eüe,
Ne cornez pas por ce la recreüe.
Mes le matin, con l'aube ert aparue,
Si gart chascun qu'oit la broigne vestue,
S'irons an l'ost sanz plus longue atendue,
Tant que puisons cele gent mescreüe
Avoir trestote desertee et veincue,
Qui nos ont fet mainte descovenue
De nostre gent de France l'asolue.
Puis que avom si grant ost esmeüe
Et jusque ci est nostre gent venue,
Demain sera la bataille ferue
Contre la gent averse ⁶⁰. »

58. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 3, v. 72-78.

59. J. FLORI, *L'idéologie du glaive, op. cit.*, p. 53.

60. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 258, v. 6435-6449.

Dans ce contexte de « génocide joyeux »⁶¹ dans lequel chrétiens et païens multiplient les exactions contre le camp adverse⁶², les chevaliers, en accomplissant d'une seule et même initiative leur devoir militaire et spirituel, apportent leur « indispensable contribution au projet divin »⁶³ tout en entretenant un cycle de violence semblant infini mais qui a néanmoins le mérite de leur attribuer une place sociale reconnue, de même qu'il permet d'alimenter durablement le cours de la narration.

b) Vertus de la parole chevaleresque

Dans d'autres circonstances, certains d'entre eux parviennent toutefois à se détacher de cette colère incontrôlée qui les caractérise très souvent pour se montrer plus tolérants vis-à-vis de ceux qui ont enfreint les lois divines.

Face aux païens, le comportement le plus valorisé par nos textes est celui du chevalier chrétien parvenant à convaincre le païen de renier sa foi pour rejoindre la communauté chrétienne par le baptême, sacre dont nos protagonistes laissent la charge aux membres du clergé qui apparaissent alors, une fois n'est pas coutume, sous un jour moins négatif⁶⁴ :

Dame Guibor fist forment a loer,
 Devant Guillelme fist Renoart mander [...] :
 « Frere, » dist ele, « ne me devez celer
 Se Looÿs t'a fait regenerer.
 - Nenil voir, dame, ainz le me fist vaer. »

61. Concept créé par Jean-Charles Payen in PAYEN, Jean-Charles, « Une poétique du génocide joyeux : devoir de violence et plaisir de tuer dans *La Chanson de Roland* », dans *Olifant*, vol. 6 (3-4), 1979, p. 226-236.

62. Voir notamment ce passage dans lequel Thiébaud, lorsqu'il apprend que Rainouart et son fils sont finalement morts, reprend la ville que le géant au tinel avait « libérée » et massacre les populations passées à l'ennemi pour assouvir sa soif de vengeance :

« Quant rois Tiebaus en sot les verités,
 sur Gadiferne en vint o ses barnés ;
 la terre a arse, les crestiens tüés. »

G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 279, v. 7514-7516 ; voir également le sort que les Sarrasins font subir à Guibelin dans H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 199, v. 5014-23.

63. VALLECALLE, Jean-Claude, « Sacraliser la guerre : remarques sur les révélations surnaturelles dans les chansons de geste », dans *Guerres, voyages et quêtes au Moyen-Âge - Mélanges offerts à Jean-Claude Faucon*, sous la dir. d'Alain LABBÉE, Daniel LACROIX et Danielle QUÉRUEL, Paris, Champion, 2000, p. 429.

64. Pour un autre exemple de baptême effectué par un évêque dans le cycle, voir H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 312, v. 7895-98.

Guiborc l'oï, si comence a plorer.
 Li quens Guillelmes la prist a conforter.
 Isnelement fist uns fonz aprester [. . .].
 Es fonz le metent ; quant l'ont fait enz entrer,
 Sel baptisa l'evesques Aÿmer⁶⁵.

Notre corpus présente peu de conversions de ce genre car le nombre de chevaliers prêchant auprès des ennemis pour le Salut de leur âme reste anecdotique et, même lorsque l'occasion se présente, les essais ne sont pas toujours couronnés de succès. Le plaidoyer pour la conversion des païens reste toujours assez sommaire, peu argumentatif et souvent accompagné de propos violents qui se veulent pour le moins persuasifs :

« Otran, fel rois, Damedex te maldie !
 Se tu creoies le filz sainte Marie,
 Saches de voir, t'ame sera garie ;
 Et se nel fes, ce te jur et afie,
 De cele teste n'en porteras tu mie,
 tot por Mahom, qui ne valt une alie⁶⁶ ! »

La « sincère profession de foi »⁶⁷ prononcée par Otrant⁶⁸ n'atteint pas le cœur de Guillaume qui, fou de rage, traîne sauvagement le païen à terre avant de le défenestrer⁶⁹.

Rainouart semble plus sincère lorsqu'il tente de convaincre l'un des siens, son frère Valegrape, d'embrasser la religion chrétienne afin de sauver son âme dans *Aliscans* :

Dist Renoart : « Une en avez portee.
 Tu es mis freres, c'est verité provee,
 Quar croi en Dieu qui fist ciel et rousee

65. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 502, v. 7983-7995.

66. C. LACHET, *op. cit.*, p. 158, v. 1442-47.

67. B. GUIDOT, *Recherches sur la chanson de geste au XIII^e siècle d'après certaines œuvres du cycle de Guillaume d'Orange*, *op. cit.*, p. 79.

68. Les propos d'Otrant étaient pourtant touchants :

Et dist Otran : « De ce ne sai que die ;
 Tant en ferai com mes cuers en otrie.
 Par Mahomet, ce ne ferai ge mie
 Que vos Deu croie et ma loi deguerpisse ! »

C. LACHET, *op. cit.*, p. 158, v. 1448-51.

69. *Ibid.*, p. 158, v. 1452-60.

Et en Maris qui roïne est clamee.
Se tu le fez, t'ame sera salvee⁷⁰. »

Mais sans intervention divine, l'ex-païen demeure lui aussi incapable de faire accepter la vérité de ses propos à l'infidèle. C'est là tout le paradoxe qui fait que se perpétue entre chrétiens et Sarrasins une haine féroce qui semble ne jamais pouvoir cesser : ne croyant pas en Dieu, les païens n'ont pas accès à la connaissance des choses et sont contraints d'agir de façon injuste dans leur quotidien ; or, sans cette foi en Dieu, ils ne peuvent non plus prendre conscience de tout ce qui se dérobe à leur vue et souhaiter abandonner leur vile condition pour embrasser la foi chrétienne.

Contraint de constater son échec, Rainouart se résout à faire son devoir :

Dist Renoart : « Tu as fole pensee.
Quant tu ne croiz la Virgë henoree,
Je t'ocirai a ma perche quaree⁷¹. »

Une fois la besogne faite, le géant se repent toutefois amèrement d'avoir ainsi agi contre un des siens :

Le paien chiet et un grant bret jeta.
Tot li Archant et la terre en crolla,
Et Renoart mout forment l'esgarda.
Or se repent forment que ocis l'a⁷².

Avec le concours de Dieu, Rainouart parvient cependant à remettre son cousin Bauduc dans le droit chemin dans la suite de la chanson⁷³. Cette fois, aucune parole n'est nécessaire à l'abjuration du païen puisque c'est Dieu lui-même qui intervient dans le combat pour bouleverser le cours des événements. C'est alors Bauduc lui-même qui fait preuve de l'humilité prêchée par les clercs et implore la pitié de son assaillant :

70. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 432, v. 6717-6721.

71. *Ibid.*, p. 432, v. 6724-26.

72. *Ibid.*, p. 432, v. 6738-41.

73. La même faveur est accordée à Guillaume lorsqu'il combat Galafre :

Li cuens Guillelmes est sor lui arrestuz,
Et trait l'espee dont l'aciers fu moluz.
Ja li trenchast le chief desus le bu
Quant Deus i fist miracles et vertuz,
Car mainz chaitis dolenz et irascuz
En fu le jor fors de prison issuz.

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 39, v. 1244-49.

Mes Dex de gloire a le paien sauvé,
 Ne velt que muire, si ait crestienté.
 Bauduc s'escrie par grant humilité :
 « Sire cosins, aiez de moi pitié ;
 Ge cuit que vos m'avez escervelé.
 Aïde moi por Deu de maiesté,
 Tant que je fusse en sainz fonz generé
 Et ge t'afi desus ma leauté
 Que a Orenge m'en irai la cité,
 Mes que ge soie de mon chief reposé.
 Par moi avras Espagne le regné,
 Cordres la riche et de lonc et de lé.
 Paien en ierent a nos loi atorné.
 Servirai toi torjorz a mon aé.
 Mar douteras paien ne amiré.
 Li mielres sui de tot mon parenté⁷⁴. »

Contre les païens, notre corpus présente donc quelques exemples de chevaliers prenant la parole sur le champ de bataille pour tenter de convaincre quelques infidèles de rejoindre la communauté chrétienne.

Dans le camp des chrétiens, Rainouart et Guillaume peuvent également faire preuve d'une certaine miséricorde envers des personnages s'étant pourtant conduits avec injustice. Dans *Le Couronnement de Louis*, Guillaume atténue par exemple la sanction que ses barons lui ont conseillé d'appliquer pour punir les clercs qui ont trahi Louis en son absence⁷⁵. Pour sa part, Rainouart apparaît même sous les traits d'un juge miséricordieux acceptant d'accorder son pardon au vil abbé qui a fomenté contre lui une première trahison :

Renouars a ces sermons escoutés ;
 de ses biaux ious a tenrement ploré
 quant il oï comme Dex a ouvré.
 Dist Renouars : « Avés vous ascouté
 de nostre maistre comment il a parlés ?
 Mout m'esmervel que il seit tant de Dés

74. Dans la suite de la laisse, Bauduc accorde également son pardon à Rainouart pour les coups qu'il lui a assénés et qui auraient pu lui être fatals ; voir C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 470, v. 7417-7432 puis p. 472, v. 7442-44.

75. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 55, v. 1747-76.

que traïson ot en son cuer pensé.
 Ouvrés lui l'uis por amor Damedés,
 le gloriôs de sainte majestés.
 Por soie amor li ai tot pardoné
 quancque il a envers moi meserré.
 Nostre maistre est, si en aions pité ;
 Diex le commande, j'en ai oï parler,
 contre le mal c'on rende le bonté⁷⁶. »

Lorsque l'abbé commettra une deuxième trahison à son encontre, Rainouart n'aura donc plus aucune raison de différer l'issue de sa justice rétributive :

Dist Renouart : « Trop l'avés trainé !
 Par saint Martin mar l'eüstes emblé !
 Dans abes, sire, entendés mon pensé :
 par traïson m'avés mout encombré,
 or vos en ert li guerredon doné.
 Retenus estes, asés avés alé ;
 pendus vos covient estre⁷⁷. »

Dans les quelques extraits que nous avons traités, les deux exemples de Rainouart et Guillaume proposent une image élargie des attributions ordinairement confiées à des « justiciers » laïcs : empiétant sur le rôle de médiateur habituellement attribué aux clercs, ils contribuent à donner une vision plus mesurée des chevaliers qui finissent ainsi par faire preuve de qualités moins guerrières et que l'on attribue plus communément aux clercs et aux juges.

* * *

À travers les exemples évoqués dans cette section, nous percevons quelques aspects sur lesquels justice divine et justice humaine se rejoignent dans notre corpus : en attribuant au pouvoir royal le droit et le devoir d'exercer dans le royaume une justice respectant et faisant respecter des principes d'ordre spirituel, l'Église contribue à l'insertion de normes religieuses dans le domaine temporel. Le roi étant lui-même fortement secondé par ses grands vassaux

76. G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 183, v. 4848-58.

77. *Ibid.*, p. 192, v. 5099-5105. Pour la deuxième trahison de l'abbé, voir également p. 186, v. 4930-46.

laïcs dans nos textes, la fonction spirituelle royale s'insinue dans le quotidien des chevaliers qui, à leur tour, teintent leur fonction judiciaire d'une coloration éthique moralement plus exigeante et qui les distingue du reste de la société épique, en particulier des clercs. Si notre corpus donne parfois l'occasion de voir les premiers empiéter sur le terrain des seconds, la fonction chevaleresque reste toutefois résolument dévolue à des interventions militaires, fréquemment motivées par des considérations morales trouvant leur source dans la volonté divine.

Dans la prochaine section, nous nous attacherons à montrer comment l'appropriation d'une idéologie spirituelle par les pouvoirs temporels concourt par glissement à l'utilisation, par les personnages, de quelques-unes des principales figures de la religion chrétienne pour garantir la légitimité de leurs actions et de leur parole.

II. Le juste et les figures de la religion chrétienne

Dans notre corpus, la présence de certaines autorités chrétiennes apparaissant soit dans le discours des personnages, soit dans la trame narrative des chansons, marque elle aussi une certaine forme d'appropriation d'éléments spirituels par la justice humaine. Dans le premier cas, les protagonistes utilisent ces *auctoritas* dans des contextes où il leur semble nécessaire de renforcer la valeur de la parole donnée ; dans le second, moins fréquent, c'est Dieu qui intervient sur terre dans le but d'arbitrer les conflits qui opposent les hommes entre eux et de valider certaines conduites au détriment d'autres.

A. Figures chrétiennes et engagements

Dans la mesure où de nombreux personnages s'engagent envers d'autres sans instituer entre eux de véritables contrats matérialisant leur promesse et où, nous l'avons vu, la dimension purement juridique des liens entre les individus n'intéresse que très peu les jongleurs du cycle de Guillaume, notre corpus fait revêtir d'une enveloppe morale la plus grande partie des obligations et

devoirs qui y voient le jour ; en procédant ainsi, non seulement les jongleurs n'ont pas à s'embarrasser du respect formel de procédures juridiques dont ils n'ont pas forcément la connaissance et qui, en outre, n'intéresseraient guère leur public, mais ils se donnent également les moyens de créer des situations dans lesquelles leurs personnages auront à assurer eux-mêmes le respect de ce qui leur est dû sans pouvoir passer par une autorité supérieure capable d'atténuer la dimension passionnelle que toute situation d'injustice fait naître. Dans un contexte où de grands lignages puissants se trouvent avoir des moyens de coercition plus importants que le roi, cette force accordée aux devoirs moraux qui obligent les hommes permet enfin de maintenir les grandes parentèles dans un état de soumission auquel le seul droit féodal tel qu'il se perçoit dans nos textes ne pourrait véritablement les obliger.

L'un des procédés communément employés par les jongleurs pour doter les actes et les paroles de leurs personnages de cette enveloppe morale consiste à leur faire régulièrement mentionner des figures ou des principes chrétiens destinés à rappeler que la droiture morale de tout homme sera jugée par Dieu le jour du Jugement dernier. Lorsque les personnages se trouvent dans des situations dans lesquelles ils ne possèdent, semble-t-il, aucun autre moyen de persuader le jureur de garder parole ; la référence à Dieu semble agir comme une menace permettant de contraindre le parjure à respecter ses engagements. Cette évocation souligne en outre la valeur et l'importance de la parole loyale dans une société dans laquelle la place accordée à chacun est fonction de son honneur et où la promesse conditionne la majorité des relations entre les individus.

Bien que ce genre de formules évocatrices soit pléthore dans notre corpus, il est peu de circonstances dans lesquelles on puisse constater l'efficacité réelle qu'elles peuvent avoir sur nos protagonistes. Sur un personnage de traître par exemple, le renvoi aux *auctoritas* chrétiennes n'a aucune prise puisque la colère et la folie qui le caractérisent lui ont déjà fait abandonner Dieu et sa justice :

« - En nom Deu, sire », dient si chevalier,
« En ceste vile n'iert il par vos tochiez,
Car li borgeis li voldrent aidier ;

Traïson n'est pas bone a comencier. »
 Et dist Richarz : « Tant sui je plus iriez⁷⁸. »

Face à des personnages plus moraux tels que Guillaume, on peut constater le même genre de renvoi à ces autorités afin d'exercer une certaine pression sur le héros pour l'inciter à agir de façon plus raisonnable et légitime :

« Merci, Guillelmes, por sainte charité,
 De Looïs vos est petit membré,
 Que morz est Charles, li gentilz et li ber ;
 A Looïs sont les granz eritez.
 Li traïtor l'en vuelent hors boter,
 Un altre rei i vuelent coroner [..]. »
 Ot le Guillelmes, s'est vers terre clinez ;
 Veit l'apostoile, d'une part l'a torné :
 « Sire », fait il, « quel conseil me donez ? »
 Dist l'apostoiles : « Deus en seit aorez ! [..] »
 En peneance vos vueil je comander
 Que Looïs vo seignor secorez. [..] »
 Respont li cuens : « Si com vos comandez⁷⁹. »

Bien que ce second exemple s'achève sur l'observation de ses obligations par Guillaume, l'utilisation de la formule évoquant la « sainte charité » ne semble pas jouer un rôle d'une grande ampleur dans l'argumentaire qui y est développé car l'évocation de figures et de principes chrétiens relève en réalité davantage d'un processus de figement linguistique que d'une utilisation discursive faisant pleinement référence à une autorité que l'on évoquerait pour ses compétences propres ou pour ce qu'elle représente précisément.

Dans un contexte très proche qui amène nos personnages à promettre la mise en place d'une sanction destinée à rendre justice à telle ou telle victime qu'ils ont placée sous leur protection, l'utilisation de ce genre de formules relève là aussi davantage d'une codification linguistique sociale que de l'acte perlocutoire contraignant pleinement celui qui jure à respecter l'engagement qu'il a publiquement et solennellement pris. Si de nombreux exemples montrent que les personnages ayant recours à ce genre de formules respectent

78. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 65, v. 2070-83.

79. *Ibid.*, p. 44, v. 1394-1411.

en effet la parole qu'ils ont donnée⁸⁰, il en est d'autres qui témoignent de l'absence de conséquences graves pour celui qui abjure même publiquement sa promesse passée, y compris lorsqu'une autorité chrétienne est censée garantir la valeur de cette parole. L'exemple le plus probant est peut-être celui de Charlemagne qui, après avoir juré par deux fois qu'il soumettrait les fauteurs de trouble qui sévissent dans sa ville à sa justice royale⁸¹, finit par se rétracter afin de conserver de bonnes relations avec Aymeri et son puissant lignage dans *Les Narbonnais*⁸².

Ces pseudo-serments n'ont donc pas la valeur que prennent certaines promesses que les personnages jurent « *sor la loi* »⁸³ ou encore celle d'un véri-

80. Les Aymerides sont particulièrement friands de ce genre de formules qui annoncent à leurs ennemis l'arrivée imminente de leur châtement :

« Hé! gloz, lechierres, Diex confonde ton chief!
 Por quoi te paines de franc home jugier [. . .]
 Et si te peines de moi molt empirier?
 Par saint Denis a qui l'en vet proier,
 Ainz que t'en partes le te cuit vendre chier. »

C. LACHET, *op. cit.*, p. 102, v. 737-741.

« Cuivert, dist il, Diex te doinst encombrer [. . .];
 Droit li ferez, par le cors saint Richier! »

Guibert d'Andrenas, éd. Muriel OTT, Paris, Champion, 2004, p. 279. Aussi, personne n'ose tenter le diable, Guillaume, lorsque ce dernier certifie :

« Par cel apostre qu'en a Rome requiert,
 Il n'a en France si hardi chevalier,
 S'il prent la terre au petit Berangier,
 A ceste espee tost ne perde le chief. »

C. LACHET, *op. cit.*, p. 74, v. 372-75.

81. Dans les deux passages, le jongleur renvoie au serment de Charlemagne au style indirect, peut-être pour marquer le peu de valeur que le roi leur accordera au final :

Charles l'antent, tot a le sans muë;
 Par maltalant a saint Denis juré,
 Que mout sera chierement comparé.

Charles an jure le voir cors saint Omer
 Et saint Denis, que il doit aorer :
 Ne se savront de si haut reclaimer,
 Que ne lor face hautement amender
 Et de lor cors chierement conparer.

H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 85, v. 2241-43 et p. 94, v. 2492-96.

82. *Ibid.*, p. 103, v. 2756-57 et p. 107, v. 2862-64.

83. Anfélise conseille en effet à son messenger d'utiliser ce gage de sincérité qui semble plutôt fiable en face de Guillaume :

« Lo matinet a Orenges m'alez,
 d'estranges dras soiez desfigurez ;
 de moie part Guillelme saliez :
 gart qu'il ne soit de rien espoantez,
 kar ses messages n'est pas assëurez,

table « *covent* » prenant Dieu à témoin. Le plus célèbre de ces engagements plus solennels est peut-être celui que Vivien prononce lorsqu'il se fait adouber par son oncle Guillaume :

Dist Vivïens : « Beas oncles, entendez.
 Par tes covens m'espee me donez
 Que je promet, voiant vos Damedé,
 Le glorïous, le roi de maïesté,
 Voiant Guibor qui m'a nourri soëf,
 Et voiant vos et voiant toz ces pers,
 Que je fuirai en tretot mon aé
 Por Sarrazin, por Turc, ne por Escler,
 Puis que j'avrai mon hauberc endossez
 Et que j'avrai mon elme el cheif fermé,
 Ja ne serai de Turs tant apresez
 Que je ja fuie por home qui soit nez⁸⁴. »

Plus formel et solennel, ce « *covent* » engagera effectivement pleinement Vivien dans les événements futurs puisque c'est du fait de cette promesse qu'il trouvera la mort dans *Aliscans*⁸⁵. Ce genre de serments jurés devant Dieu ou sur la foi chrétienne semble revêtir une importance telle dans notre corpus que sa valeur peut à l'occasion dépasser celle que les personnages attachent à une cérémonie d'hommage concluant une relation féodo-vassalique en bonne et due forme entre un seigneur et son vassal : dans *La Chanson de Guil-*

secors avra trosqu'a .VIII. jorz passez ;
 s'il ne vos croit, sor la loi li jurez. »

Herbert LE DUC DE DANMARTIN, *Folque de Candie*, éd. O. SCHULTZ-GORA, t. I, Dresde, 1909, p. 466-450, p. 40, v. 888-94.

84. *La Chevalerie Vivien*, éd. Duncan MCMILLAN, t. I, Aix-en-Provence, CUERMA, 1997, p. 206-8, v. 12-22.

85. Bien que le jongleur d'*Aliscans* insiste sur le fait que Vivien n'ait pas trahi son serment (v. 92), la chanson indique toutefois quelques vers plus loin que le personnage a effectivement violé sa promesse et que devant cet état de fait, le héros tente, mais trop tard, de réparer sa faute vis-à-vis de Dieu :

Dont sot il bien passé ot convenant.
 Li gentix quens s'arestut maintenant ;
 Vers Damedeu vet sa colpe clamant,
 De sa main destre aloit son piz batant :
 « Dex, moie colpe, quant je ai foï tant !
 Ne foï mes en trestot mon vivant ;
 Ja comparront paien por sol itan. »

C. RÉGNIER, *Aliscans, op. cit.*, p. 68, v. 94-100.

laume, dénués de chefs⁸⁶, les chrétiens choisissent en effet de ne pas désertier le champ de bataille afin de pouvoir épauler Vivien dans sa lutte, comme s'ils avaient été ses hommes et lui leur seigneur. Bien qu'il soit touché par l'initiative des Français, Vivien proteste en signalant que rien ne les oblige à ce sacrifice :

« Veire, seignurs, de Deu cinc cenz merciz !
 Mais d'une chose i ad grant cuntredit :
 Vuz n'este mens, ne jo vostre sire ne devinc ;
 Sanz tuz parjures me purrez guerpir⁸⁷. »

Les Français décident donc de remédier au problème mentionné par Vivien en formulant devant Dieu une promesse à laquelle ils ne pourront dès lors plus renoncer :

E cil respunent tuz a un cri :
 « Tais, ber, nel dire ; ja t'averun plevi,
 En cela lei que Deus en terre mist
 A ses apostles quant entr'els descendit,
 Ne te faudrun tant cun tu serras vifs⁸⁸. »

Lorsque de tels serments sont ainsi formulés devant Dieu, le Seigneur devient alors l'autorité suprême garantissant l'observance des engagements pris sur la terre par les hommes ; en cas de désaccord, les hommes ne soumettent alors plus les litiges qui les opposent à la justice du roi mais à celle de Dieu. Dans le cas de Vivien et de ses hommes, la justice terrestre se trouve clairement absorbée par la justice céleste dans laquelle les personnages semblent davantage et plus naturellement se fier.

Si de telles pratiques ont cours dans notre corpus, c'est parce que le Dieu chrétien y apparaît sous les traits d'un juge suprême capable d'intervenir sur terre pour garantir le respect de ses commandements et de sa justice par les hommes. Voyons à présent la façon dont ses interventions se manifestent, la place qui leur est faite dans le cycle ainsi que les liens que les personnages établissent entre ces incursions divines et la justice qu'ils défendent.

86. Tiébaut et Estourmi ont en effet abandonné leurs hommes sur le champ de bataille ; voir F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 96, v. 279-81.

87. *Ibid.*, p. 96, v. 301-304.

88. *Ibid.*, p. 96, v. 305-309.

B. Interventions divines dans l'arbitrage des conflits terrestres

Cette croyance dans la possibilité d'une intervention divine dans les conflits opposant les hommes de la société épique se manifeste fréquemment dans notre corpus, dans des contextes beaucoup plus larges que ceux des guerres saintes ; en toute logique, certaines interventions divines se manifestent dans des circonstances où elles ont pour but de protéger les serviteurs de Dieu sur terre :

Li larron öent qu'il einsei se deresne,
 Lors le rasailent a destre et a senestre.
 La fist Dex une miracle bele :
 Onques li quens n'i reçut cop en teste.
 Li gentix [hom] ne se set quel part trere,
 Vuides mains est si ne set preu que fere.
 Or orroiz ja une merveille aperte
 Que li quens fist por desconbrer la presse : [...]]
 Son somier vet, qui el chemin s'areste,
 Li quens le queurt par .I. des piez aerdre
 Si li esrache une des cuisse[s], destre ;
 Et li somiers est cheüz a la terre.⁸⁹

Bien avant le retrait de Guillaume du siècle, Dieu a à l'égard du héros une attitude extrêmement bienveillante qui se traduit par un soutien quasi-constant à son égard : ainsi l'aide-t-il aussi à punir ceux qui bafouent la justice humaine en ne respectant pas les accords de paix qui ont été conclus⁹⁰, ou

89. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 97-98, v. 1566-1578.

90. Lorsque Richard renonce à l'accord de paix qu'il a conclu avec Guillaume et qu'il tend un piège à celui-ci afin de se venger de la mort de son fils, Fierbrace signale en effet que l'issue du combat lui a été favorable grâce à l'aide de Dieu :

« Je encontrei le duc Richart le vieil,
 Qui tote jor m'i aveit espiié ;
 O lui quinzaine de hardiz chevaliers.
 La mort son fill me mist en reprovier
 Et si me volt toz les membres trenchier.
 Tant nos aida li pere dreituriers
 Dis en avons ocis et enchifreniez,
 Et cinc s'en fuient et navré et plaié. »

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 69, v. 2199-2206.

encore ceux qui contestent la légitimité impériale de Louis⁹¹. Suscitée par les circonstances terrestres particulières qui ont mené Guillaume jusqu'aux larrons, l'intervention de Dieu « dévoile le véritable enjeu » de la scène : au même titre que le soutien divin se manifeste lorsque les chrétiens sont opposés aux infidèles, c'est tout naturellement que l'on constate l'intervention divine à l'intérieur même de la société chrétienne, « pour protéger les défenseurs du bon droit et rétablir l'harmonie de la société chrétienne »⁹².

De cette croyance dans l'intervention divine aux côtés des personnages positifs œuvrant pour la justice sur terre découle la présence d'une série de discours connexes rappelant la responsabilité qui incombe à Dieu en cette matière. Parallèlement aux passages témoignant de la crainte qu'éprouvent certains personnages à l'idée que Dieu n'intercède pas en leur faveur⁹³, on trouve en effet à de nombreuses reprises des demandes d'aide de la part de ceux qui se trouvent dans une situation particulièrement périlleuse ; sur le modèle de la « prière épique », encore appelée « prière du plus grand péril », dont Marguerite Rossi, à la suite des travaux de Micheline de Combarieu sur

91. Dieu intervient en effet dans le conflit qui oppose Guillaume à Gui d'Allemagne dans la suite du *Couronnement de Louis* alors que Guillaume avait auparavant assuré à Gui que Rome appartenait de plein droit (« *Par dreit est Rome al rei de Saint Denis*, v. 2521 ») à Louis depuis le combat de Fierebrace contre Corsolt :

Il tint l'espee, dont li branz fu d'acier,
Ou veit Guillelme durement le requiert ;
Grant colp li done par mi l'elme vergié [..] ;
Ne fust la coife del blanc halberc doblier,
Cuens Aimeris fust senz cel eritier ;
Mais Deus nel volt sofrir ne otreier.

Ibid., p. 81, v. 2594-2600.

92. J.-C. VALLECALLE, « Sacraliser la guerre : remarques sur les révélations surnaturelles dans les chansons de geste », *art. cit.*, p. 431.

93. Ce ne sont pas toujours les personnages eux-mêmes qui expriment cette crainte mais parfois aussi le jongleur :

Or est Guillelmes dedenz la tor monté
Et Guillebert et Guëlin le ber,
Lez les puceles desoz le pin ramé ;
A la roïne se desrena soëf.
Felon paien i furent amassé
Por les barons veoir et esgarder
Se Dex n'en pense qui en croiz fu pené,
Encui sera Guillelmes mal mené.

C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 73, v. 738-743.

le sujet, a rappelé la régularité formelle⁹⁴, Guillaume implore fréquemment le secours de Dieu, y compris lorsque c'est son imprudence qui l'a mené dans des situations inextricables⁹⁵. À d'autres occasions, ce sont des tiers qui invoquent la bienveillance de Dieu à l'égard du comte d'Orange⁹⁶ :

Li cuens Guillelmes fist forment a proisier.
 A Looÿs va prendre le congié ;
 Li rois li done de grez et volantiers :
 « Alez, beau sire, au gloriëus del ciel !
 Jhesus de gloire vos doint bien exploitier,
 Et si vos doint sain et sauf repairier⁹⁷ ! »

À la fin de la vie de Guillaume toutefois, les prières formulées par le comte d'Orange changent quelque peu de forme pour ne plus seulement appeler de ses vœux les interventions de nature divine et percevoir dans cette aide une marque d'acquiescement et de jugement positif de la part Dieu, mais pour implorer une place auprès du Seigneur au cas où il aurait à périr lors d'un combat :

« Diex », dist Guillelmes, « sainte Marië bele,
 Qui Deu portastes, sainte Virge pucele !
 Ge ai tant mort de cele gent aversee
 (Des Sarrazins qui Damedeu ne servent)
 Garissiez moi de cez larrons robierres
 Qui tant me font d'annui et de moleste !
 Dex, s'il vos plest que la vië n'en perde

94. ROSSI, Marguerite, « La prière de demande dans l'épopée », dans *La prière au Moyen Âge : Littérature et civilisation*, Paris, Champion, 1981, p. 449–475 ; COMBARIÉU, Micheline de, *L'idéal humain et l'expérience morale chez les héros de chansons de geste : des origines à 1250*, thèse de doct., Paris, Université de Provence, 1979.

95. Voir notamment sa prière dans *La Prise d'Orange* :

« Gloriëus peres, qui tot as a sauver
 Et en la Virge te deignas aonbrer,
 Tot por le pueple que tu vosis sauver,
 Lessas ton cors travaillier et pener
 Et en la croiz et ferir et navrer,
 Si com c'est voirs, par la teue bonté,
 Garis mon cors de mort et d'afoler,
 Ne nos ocient Sarrazin et Escler. »

C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 75, v. 783-790.

96. Mais la diversité des « prières altruistes » est plus large ; voir à ce sujet les passages que nous avons relevés dans l'annexe A, chapitre 4.

97. C. LACHET, *op. cit.*, p. 98, v. 670-675.

Recevez moi en vo regne celestre [...] ⁹⁸. »

Lorsque l'intervention divine atteint son but et que l'entreprise lancée par le protagoniste est couronnée de succès, le bénéficiaire peut éventuellement exprimer sa reconnaissance envers la puissance qui l'a soutenu ⁹⁹, élargissant ainsi la diversité des formules évoquant l'aide de Dieu en matière de justice terrestre :

Voit le Guillelmes, Danledeu en loa,
Lui et sa mere doucement reclama.
De cela hanor forment le mercia ¹⁰⁰.

D'autres formules, beaucoup plus brèves mais aussi plus fréquentes que la prière du plus grand péril, fleurissent également dans notre corpus pour demander à Dieu d'agir à l'encontre de ceux qui font naître un sentiment d'injustice chez nos personnages. Lorsque Acelin trahit Louis et souhaite porter la couronne de France à sa place, le pèlerin que Guillaume rencontre sur son chemin en appelle effectivement à la malédiction de Dieu à l'encontre du traître :

« Li traïtor, que Deus puist maleïr [...] ¹⁰¹. »

Quand Guillaume estime ne pas mériter les reproches formulés par Aymon et devoir réparer l'injustice verbale qui lui a été faite, il utilise lui aussi une formule invoquant une intervention divine contre le « *lechierres* » :

Lors se regarde dan Guillelmes arrier ;
En mi la sale choisi Aumon le vieill.
Quant il le vit, sel prist a ledengier :
« Hé ! gloz, lechierres, Diex confonde ton chief !
Por quoi te paines de franc home jugier
Quant en ma vie ne te forfis ge rien ¹⁰² ? »

98. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 97, v. 1539-1446.

99. Notre corpus se conforme globalement à la remarque de Marguerite Rossi : « Dieu, constamment sollicité, est rarement remercié de ses interventions. ». Loin d'être aussi fréquente que la formulation de demande d'aide, l'expression de remerciements se rencontre à notre connaissance moins d'une dizaine de fois dans notre corpus principal ; voir annexe A ainsi que M. ROSSI, *art. cit.*, p. 451.

100. C. RÉGNIER, *Aliscans, op. cit.*, p. 152, v. 1618-1620.

101. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 46, v. 1463-1465.

102. C. LACHET, *op. cit.*, p. 102, v. 736.

Dans *Le Moniage Guillaume*, le jongleur appelle enfin de ses vœux la malediction de Dieu à l'encontre de ceux qui ne respectent pas leur parole, comme pour conjurer l'influence néfaste que de tels comportements transgressifs exercent sur la société :

Li bers [Rainouart] qui doit desormais reposer,
 Ja de bataille ne vausist plus parler.
 Mais li vilains le dist en reprover :
 De traïson ne se puet nus garder.
 Dex confonde traïtre¹⁰³ !

De ces différentes remarques posées au fil des diverses formules employées par nos personnages pour invoquer l'intervention de Dieu, ressort le constat que Marguerite Rossi avait exprimé dans son article dédié à la prière de demande épique :

Bien que l'étude des sources montre que le motif épique s'inspire de certains textes liturgiques, la prière de demande dans les chansons de geste se développe toujours hors du cadre des offices religieux, elle ne reprend jamais les termes des prières rituelles les plus courantes, comme le *Pater* ; à cette distance marquée par rapport aux rites¹⁰⁴, s'associe le fait que le suppliant épique est presque toujours un personnage extérieur au clergé [..].

Il peut se faire que, malgré les apparences de style, l'objet de la demande ou les circonstances où elle intervient neutralisent de fait la nature religieuse du motif et réduisent la prière à n'être plus qu'un artifice rhétorique¹⁰⁵.

Comme nous l'avons constaté plus haut, les plus brèves formules évoquant Dieu ou toute autre figure chrétienne pour appeler de leurs vœux un châ-timent immédiat sur un personnage transgressant les règles perdent de leur coloration religieuse¹⁰⁶ pour constituer principalement un « moyen de mar-

103. G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 133-134, v. 3518-3522.

104. Signalons toutefois cet extrait se situant en marge du corpus de la prière de demande épique :

Desor le marbre, devant le crucefis,
 La s'agenoille Guillelmes li marchis
 Et prie Deu qui en la croiz fu mis
 Qu'il li enveit son seignor Looïs.

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 53, v. 1679-82.

105. M. ROSSI, *art. cit.*, p. 459.

106. L'important n'est pas de jurer sur une autorité religieuse qui détiendrait une compétence particulière dans la gestion du problème rencontré par le personnage, mais de garantir que l'on tiendra parole en jurant sur une entité envers laquelle on ne veut faillir ;

quer le désir, la prise de conscience d'un problème chez les personnages qui [prononcent ces formules]¹⁰⁷. » Comme le signale Jean-Charles Herbin pour *Gerbert de Metz*, Dieu semble lié à nos protagonistes par « un rapport de type féodal [supposant] une réciprocité de service »¹⁰⁸ ; mais l'appropriation d'éléments d'origine religieuse par des personnages de grands laïcs semble seulement trahir une volonté de leur part d'augmenter la légitimité et la moralité de leurs actions pour remporter une plus grande adhésion parmi leurs contemporains : par ce procédé, ils couvrent leurs démarches d'un voile éthico-spirituel destiné à convaincre leurs interlocuteurs qu'ils se trouvent dans leur bon droit car, quelles que soient les normes vis-à-vis desquelles ce droit est censé se définir,

en choisissant les héros auxquels il s'adresse, [Dieu] marque une préférence.
Il les désigne comme les défenseurs du Bien, et fournit ainsi une justification
à leur action [. . .]¹⁰⁹.

Dans ce contexte, l'appel au jugement de Dieu, pratique encore attestée au XII^e siècle¹¹⁰ pour vérifier la véracité d'un serment prêté¹¹¹ publiquement,

le détournement linguistique d'une de ces formules-type par Rainouart en atteste parfaitement :

Dist Renoart : « Lessiez ma gent ester,
Que, par la foi que doi Giuborc porter,
La fame el monde que je doi plus amer,
Qui en sa chambre me ceint ier le branc cler,
Se vos me fetes envers vos aïrer,
Ja vos iré de mon tinel fraper. »

Rainouart sera d'ailleurs le jouet de « l'expression stéréotypée » de ces motifs lorsqu'il rencontrera le félon abbé Henri auquel il accordera son pardon dans *Le Moniage Rainouart* ; voir C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 346, v. 5158-5163 ; G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 180 à 183, v. 4778-4851.

107. M. ROSSI, *art. cit.*, p. 460.

108. HERBIN, Jean-Charles, « Sarrasins et chrétiens dans la *Geste des Loherains* », dans *La Chrétienté au péril sarrasin*, Aix-en-Provence, CUERMA, 2000, p. 51-76, p. 66.

109. J.-C. VALLECALLE, « Sacraliser la guerre : remarques sur les révélations surnaturelles dans les chansons de geste », *art. cit.*, p. 433.

110. Même si Dominique Barthélémy observe, « après 1100, le recul des jugements de Dieu », voir BARTHÉLÉMY, Dominique, *Chevaliers et miracles*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 251.

111. Bruno Lemesle rappelle en effet qu'« au XI^e siècle, seuls le duel et l'ordalie avaient la capacité d'éprouver le serment ; le jugement de Dieu dévoilait alors aux hommes, par une *lex aperta*, la vérité ou le parjure ». LEMESLE, Bruno, « Le serment promis. Le serment judiciaire à partir de quelques documents angevins des XI^e et XII^e siècles », dans *Crime, Histoire et Sociétés*, vol. 6, 2002, p. 9.

ne constitue pas une nécessité pour les héros de notre corpus ; aussi n'y recourent-ils - à notre connaissance - jamais dans notre corpus : lorsque Guillaume propose aux Sarrasins qui ont découvert son travestissement d'utiliser la procédure pour leur prouver qu'il est celui qui a le plus perdu aux Aliscans, l'offre est immédiatement repoussée par Danebron qui n'entend pas laisser le comte d'Orange s'en tirer à si bon compte :

« Lessiez m'aler, ne vos ai rien tolu :
 Onques n'emblai vaillissant un festu.
 Et se vos ai de neant irascu,
 Droit en ferai de ma main nu a nu,
 Soit a juïse ou a eve ou en fu,
 Qu'en Aleschans ai plus de vos perdu. »
 Dist Danebron : « Ne vos vaut un festu.
 Mon frere as mort, le roi Marchepalu ;
 .M. paien sont par toi mort et vaincu.
 Ja cist damage ne seront mes rendu [. . .]¹¹². »

Si les jongleurs utilisent bel et bien le duel dans le cours de leur narration, c'est en réalité moins pour déterminer laquelle des deux parties en opposition est parjure et décider du sort d'un procès judiciaire, que pour prouver la supériorité de Dieu sur Mahomet¹¹³ et donc pour redonner au conflit terrestre qui oppose deux camps ennemis « une portée spirituelle »¹¹⁴ :

« Gloz », dist Guillelmes, « fol plet avez meü.
 A ceste espee vos ai fet tel salu

112. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 138, v. 1352-61.

113. L'aspect judiciaire relevant de la justice humaine peut toutefois être englobé dans un duel duquel on attend la preuve manifeste de la prééminence de Dieu :

« Ne dites mie que je nul tort vos face
 De la cité qu'est de mon eritage ;
 Prenez un ome apresté de ses armes,
 J'en avrai un de mon riche lignage :
 Por champions les metrons en la place ;
 Se voz Deus a nul poeir qu'il le face,
 Que li miens seit conquis par vo barnage,
 Donc avrez Rome quite et a eritage [. . .]. »

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 16, v. 476-483.

114. Jean-Claude Vallecalle constate en effet que

si [l'intervention divine] n'est pas nécessairement destinée à infléchir le cours des événements et à commander l'action des hommes, [elle] a toujours pour effet, en revanche, de leur révéler, plus ou moins clairement, que leur histoire a une portée spirituelle.

J.-C. VALLECALLE, « Sacraliser la guerre : remarques sur les révélations surnaturelles dans les chansons de geste », *art. cit.*, p. 432.

Dont je vos ai le cuer mout irascu.
 Abatue ai la vostre grant vertu. [...]

Cuvert paien, or a il bien paru

Que mielz vaut Dex que Mahom ne Cahu¹¹⁵. »

Le conflit qui oppose ici, et dans bien d'autres situations, les chrétiens aux païens s'apparente en réalité à une querelle dans laquelle les deux parties en présence ne peuvent parvenir à un accord : chacun est convaincu du bien-fondé de ses croyances et chacun accuse son adversaire d'être atteint d'une folie l'empêchant d'admettre une « *verité prové* »¹¹⁶ lorsqu'il constate la ruine de ses croyances. Le jugement devant déterminer qui a raison et qui a tort est alors confié aux dieux eux-mêmes qui, par l'aide qu'ils fournissent aux combattants, doivent démontrer qui de Dieu ou de Mahomet doit légitimement régner sur la terre. On voit qu'une fois encore, la dimension juridique qui aurait pu être attachée ici au procès est retirée de son milieu d'origine, le droit, pour être utilisée dans un contexte spirituel et moral permettant alors de déterminer où se trouvent non pas le droit et le tort, mais le juste et la légitimité¹¹⁷, dont le garant suprême reste Dieu :

115. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 152, v. 1639-1651.

116. Voir notamment l'argumentation avancée par Aarofle pour convaincre Guillaume :

Dist Aarofles : « Mout as or fol pensé.
 Par Mahomet, ne me vient pas a gré
 Que nus hom croie la sainte Trinité
 Ne le bautesme ne la crestienté
 Ne que Jhesu ait point de poesté. [...]

Je me combat a toi, et sez comment ?
 Crestienté, qu'ele ne vaut naient [...].
 Itel creance vint par enchantement.
 Si com l'ai dit le met en covenant.
 Je sai de voir, si n'en dout de naient,
 Dex est lasus desor son firmament.
 Il n'a ça jus de terre plein arpent,
 Ainz est Mahom a son commandement.
 Icel nos done et l'orage et le vent,
 Le fruit des arbres, le vin et le forment.
 Lui doit on croire et fere son talant. »

Ibid., p. 144-6, v. 1492-1536.

117. Lorsque l'issue du combat a livré les preuves de la supériorité de Dieu sur Mahomet, certains païens finissent par accepter la réalité qui leur fait face et quittent un champ de bataille qui ne peut leur être que défavorable :

Li reis Galafres est de son tref issuz [...];
 Dist a ses omes : « Or ai je trop perdu,
 Quant par tel ome est Corsolz confonduz.
 Li deus qu'il creient deit bien estre creüz ;
 Gardez que tost seit mes tres destenduz :

« Ja dites vos que Deus par est tant chiers
 Cui que il vult maintenir et aidier
 Nuls nel porra honir ne vergoignier,
 Ardeir en feu ne en aive neier. [. . .]
 Se Deus nos vult nostre lei abaissier,
 Bien i puis estre ocis et detrenchier ;
 Mais s'il me vult maintenir et aidier,
 N'a soz ciel ome qui me puisse empirier,
 Ardeir en feu ne en aive neier¹¹⁸. »

De façon générale, nos personnages perçoivent donc la divinité chrétienne comme une autorité soutenant par ses interventions sur terre les individus qui agissent de façon juste¹¹⁹, c'est-à-dire dans le respect des normes admises par la société chrétienne en général. Que ces normes soient fondées sur des principes sociaux purement humains ou qu'elles trouvent leur légitimité dans des principes et des croyances plus spirituels, le but reste toujours pour nos protagonistes de montrer et de démontrer que leur comportement est digne d'une reconnaissance sociale parce qu'il se conforme à des valeurs philosophico-morales positives et qui ont pour but ultime la paix et la concorde sociales.

III. Conclusions du chapitre

Ainsi motivés par des principes et des valeurs légitimes qu'ils ont le rôle de défendre sur terre, les héros épiques de notre corpus se présentent comme les plus dignes représentants d'une idéologie née de « la rencontre de deux univers mentaux », l'un moral et l'autre comprenant « des forces brutes de

Fuions nos en, qu'atendrions nos plus ? »

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 38, v. 1189-1195.

118. *Ibid.*, p. 19, v. 576-587.

119. Les personnages perçoivent en réalité cette aide comme la juste conséquence de leur respect des volontés divines ; comme dans un pacte féodo-vassalique, Guillaume attend donc une réciprocité dans ses relations avec Dieu :

Guillelmes crie : « Voirs Deu, je sui voz hom !
 Garissiez moi encontre cel glouton. »

N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 132, v. 2729-30.

la nature »¹²⁰, et qui, à partir du XII^e siècle, jouera en faveur de la fonction royale.

Loin de subir une pression cléricale visant à juguler le rhinocéros laïc¹²¹ que la chevalerie représente dans notre corpus, nos héros épiques s'approprient le plus naturellement du monde une éthique religieuse qu'ils utilisent à leur profit et dans la mesure qui leur convient pour se justifier pleinement dans la fonction guerrière et justicière qu'ils exercent dans la cité terrestre contre les personnages transgressifs¹²². En se plaçant sous l'autorité de figures chrétiennes permettant de tracer la frontière entre le bien et le mal, ils entendent légitimer toutes les actions qu'ils entreprennent en dehors de leur exercice de la justice humaine et élargissent ainsi par glissement le champ de leurs prérogatives. Peu à peu, le recours à ces *auctoritas* perd de sa substance religieuse, passe dans le langage courant pour ne plus signaler que la volonté, de la part du locuteur, de prouver son honnêteté ou sa bonne foi dans un conflit ou un désaccord qui l'oppose à l'un de ses contemporains.

En dehors des contextes - assez rares - dans lesquels Dieu intervient de lui-même pour départager les chrétiens et les païens, et pour mettre un terme momentanément à leur conflit en appliquant sur terre un début de justice céleste, on ne constate aucune mise en place d'ordalie dans le cadre de la justice humaine appliquée par les personnages : bien que les hommes évoquent fréquemment Dieu pour légitimer leurs démarches auprès de leurs contemporains, ils n'en restent pas moins les uniques juges évaluant les crimes et les délits de leurs pairs et décidant, au nom de Dieu, des châtiments qu'il convient de leur infliger.

* * *

120. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 62.

121. Sur l'utilisation de la métaphore par Grégoire le Grand dans ses *Moralia*, voir É. ANDRIEU, *art. cit.*, paragraphe 6.

122. Comme Jean-Claude Vallecalle le constatait pour l'épopée franco-italienne,

la dimension religieuse et morale qui s'ajoute au caractère criminel de la trahison [...] donne une force nouvelle à la vieille opposition entre le bien et le mal, le *droit* et le *tort*, la norme et la transgression, qui structure depuis le texte d'Oxford l'univers de la chanson de geste.

J.-C. VALLECALLE, « Le traître et son destin dans l'épopée franco-italienne », *art. cit.*, p. 193.

Par les remarques que nous avons posées dans ce quatrième chapitre, nous avons souhaité mettre en évidence les points sur lesquels la justice humaine et la justice spirituelle que nous observons dans notre corpus se recourent grâce à l'appropriation, par les forces temporelles, d'une éthique morale puisée aux sources de la religion chrétienne.

Nos textes ne témoignent cependant pas d'un accord parfait et constant entre les différents pôles qui fondent la justice terrestre que les personnages tentent d'appliquer dans leur quotidien. Dans un ultime chapitre, nous nous attacherons donc à mettre en évidence les lieux de tension qui rendent difficiles, mais également intéressants d'un point de vue narratif, la défense du juste et le combat contre l'injuste par nos protagonistes.

Chapitre 5

Où les différentes sources du juste entrent en tension

Au fil des pages qui précèdent, ont été explicités les différents systèmes normatifs qui régissent la société épique et qui définissent les normes que les personnages ne doivent pas transgresser s'ils ne veulent pas qu'on leur reproche un *tort* ; en creux, cet état des lieux a permis de mettre en évidence les principes auxquels le justicier épique doit se soumettre pour être considéré comme juste : le respect des normes sociales, de l'équité et du principe de juste rétribution des mérites doivent ainsi constituer le centre de ses préoccupations.

Par la transgression des normes opérée par les personnages négatifs du cycle se dessine une première image de l'individu injuste qui, soit par intérêt personnel, soit par faiblesse morale ou encore par incrédulité vis-à-vis de la religion chrétienne, conteste l'ordre social idéal ainsi que la légitimité des pouvoirs institués en faisant du tort à ceux qui ne le méritent pas ou bien en valorisant ceux de ses contemporains qui ont des comportements socialement ou moralement répréhensibles. C'est donc par sa contestation des normes censées être équitables que ce premier type de personnages injustes donne aux jongleurs un matériau narratif considérable leur permettant de mettre en scène une manifestation concrète de l'éternel combat opposant le bien et le mal.

Mais le cycle de Guillaume ne s'est pas arrêté à cette première image du personnage injuste sur laquelle repose la dimension manichéenne épique maintes fois constatée, démontrée et commentée par la critique. À côté de celui-ci apparaît un être à la moralité *a priori* plus droite mais qui, pris dans les méandres des différentes sources auxquelles s'inspire le concept de justice, se trouve contraint de jongler avec les divers principes moraux se situant à la base des systèmes normatifs en place, et par conséquent de transgresser certaines normes sociales pour en respecter d'autres. De cette contradiction normative découle une ambiguïté caractérisant les justiciers épiques qui, alors qu'ils jouissent dans notre corpus d'une image de héros positifs œuvrant pour la justice et la paix sociales, peuvent dans le même temps transgresser un certain nombre de normes et observer, voire même faire respecter ces mêmes normes en d'autres circonstances.

Dans cet ultime chapitre, nous nous attacherons donc à présenter les différentes raisons qui font de l'idéal épique tel qu'il se dessine dans le cycle de Guillaume d'Orange, la justice et la paix sociales, une utopie que les personnages ne peuvent par définition atteindre mais qui alimente durablement la trame des chansons de geste qui le composent. Nous verrons tout d'abord que le caractère utopique de cet idéal tient aux tensions idéologiques qui travaillent une société épique fortement contraintes par des règles qui s'opposent dans leurs principes mêmes. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur les circonstances du couronnement de Louis afin de mettre en évidence les raisons pour lesquelles le modèle monarchique que Guillaume instaure de lui-même ne peut qu'engendrer les malheurs qu'il souhaitait éviter au royaume de France. Enfin, nous verrons dans quelle mesure la justice vindicatoire que nos protagonistes défendent dans nos textes contourne elle aussi les objectifs qu'on lui assigne en fragilisant la paix sociale qu'elle aurait dû installer.

I. Tensions idéologiques contre le manichéisme épique

Loin de ne reposer que sur la très célèbre opposition énoncée par le *Roland*¹ entre païens et chrétiens, le cycle de Guillaume donne à voir un portrait beaucoup plus nuancé des principes se trouvant à la base des systèmes normatifs qui régissent la société qu'il s'attache à dépeindre puisque certaines normes, présentées par ailleurs comme strictement contraignantes, peuvent en effet être légitimement contournées dans la mesure où elles restent toutefois tournées vers l'accomplissement du bien commun². De cette apparente ambiguïté ressort en réalité, nous allons le voir, l'existence d'une classification des systèmes normatifs en présence accordant à certaines obligations juridico-morales la priorité sur les autres selon une hiérarchie que nous nous attacherons à expliciter dans cette section.

A. Contre les obligations féodo-vassaliques et la justice royale

Le premier pôle normatif ayant à pâtir de la concurrence des autres systèmes en présence est celui autour duquel se dessinent les obligations féodo-vassaliques au sens large, c'est-à-dire celles comprenant également les devoirs des personnages envers le roi du fait que ce dernier constitue le sommet de la société féodale. À ces obligations qui s'apparentent le plus à des contraintes purement juridiques, les personnages de notre corpus opposent des devoirs moraux les engageant principalement envers Dieu d'une part et envers les membres de leur lignage d'autre part.

À la fin de sa vie, le plus fidèle vassal de Louis s'éloigne ainsi de son souverain en même temps qu'il abandonne les quêtes territoriales qu'il entreprenait

1. I. SHORT, *op. cit.*, p. 90, v. 1015.

2. La notion romaine est reprise au XII^e siècle par Jean de Salisbury qui, dans un passage du *Policraticus*, « évoque la “justice politique” en affirmant l'obligation qui en découle pour l'individu et le groupe de “servir avec soin l'utilité publique, chacun, précise-t-il, devant recevoir les fruits de la nature et de son industrie en fonction de son seul mérite” » ; cité par Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 264.

pour agrandir la chrétienté pour se consacrer tout entier à son repentir et tenter d'obtenir le pardon de Dieu pour le sang qu'il a fait couler :

Quant morte fu Guibor o le vis cler
 Que molt a morz Sarrazins et Esclers,
 Maint gentil home a fet a fin aler ;
 Or se vorra envers Dieu amender
 S'a molt perdu de son grant parenté
 Ne vorra mes au siecle converser,
 Ainz sera moines beneïz et sacrez³.

Pour payer le tribut qui lui permettra de racheter sa faute et ainsi de purifier son âme, Guillaume se soumet à la justice divine et au jugement de Dieu : en se retirant du siècle, le comte d'Orange se soustrait désormais à la justice terrestre pour ne plus relever que de la compétence divine. Il rompt ainsi les liens qui l'attachaient au roi et met unilatéralement fin à ce qui l'obligeait envers Louis. Rien dans le contexte n'insinue toutefois le caractère injuste et illégitime de l'acte de Guillaume : la priorité est donnée à la salvation.

Dans le contexte des *Narbonnais*, la justice royale et le devoir de soumission au roi sont cette fois concurrencés par la solidarité familiale. Dans cette chanson, le lignage, ce « protagoniste de la geste »⁴, est la cause prioritaire à défendre et rien ne semble pouvoir plus capable d'atténuer les accusations que les Aymerides s'attirent de toutes parts, que la force des liens du sang qui les sauvent par deux fois. Lorsque Garin bat le sénéchal du roi lombard, celui-ci demande en peu de temps à son seigneur de lui faire justice pour l'outrage qui lui a été fait⁵. La sentence tombe rapidement mais la force militaire constituée par les Narbonnais accompagnant Garin contrebalance l'autorité du roi des Lombards, dont les moyens coercitifs n'impressionnent guère les jeunes *bachelor* :

Et dist li rois : « De rien ne vos salu.
 Mon senechal demainne avez bastu
 Et mon poisson par force retenu.
 Ne puet autre estre, vos an seroiz pendu.
 Ja vostre gage n'an sera receü. »

3. N. ANDRIEUX-REIX, *op. cit.*, p. 52, v. 45-52.

4. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 47.

5. Voir le passage déjà cité in H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 60, v. 1544-1555.

« Non, » dist Garins ; « qu'i ne vos ert tandu.
 Que feroit donc mon bon branc esmolu
 Et mi .XX. home, qui sont fort et membru,
 Qui de ma terre sont avec moi venu ?
 Cuidiez nos ore avoir si confondu,
 Por voz Lonbarz qui sont gros et pençu ? [...] »⁶

Devant l'arrogance du jeune homme, Boniface perd patience et le conflit s'envenime ; rien alors ne semble pouvoir éviter le combat armé. Les récriminations du roi Lombard s'évanouissent pourtant soudainement lorsque Garin dévoile son identité et apprend à son accusateur qu'il est son oncle :

« Diex, » dist li rois, « toi puisse gracier !
 Biau sire niés, ne vos devez irier.
 Donez moi triues ! Je vos irai bessier. »
 « Voir, » dist Garin, « bien fet a oltroier. »
 Lors s'antracolent embedui li guerrier,
 Et Lonbart orent joie.
 Quant de Garin fu acordez li rois,
 Au senechal l'acordent demenois⁷.

Plus fiables et efficaces que n'importe quelle argumentation, les liens du sang dissipent miraculeusement les événements passés et effacent les actes d'accusation qui opposaient les deux parties : le sénéchal lui-même, qui jurait pourtant « *Se n'en ai droit, mort sui et confondu* »⁸, oublie sa plainte et l'outrage qui lui a été fait, comme si les liens du sang rendaient par principe impossible tout procès entre les membres d'une même famille.

Dans la suite de cette chanson, la filiation qui relie l'évêque Amauri aux jeunes Aymerides leur permet une nouvelle fois d'apaiser une querelle dans laquelle Hernaut s'apprêtait à en venir aux mains. Lorsque le prélat apprend en effet que ceux qui le menacent appartiennent en réalité au même lignage, il oublie ses craintes et consent à abonder dans le sens du jeune Hernaut :

Ot le l'evesque ; en riant respondi :
 « Amis, biax frerre, por De qui ne menti,
 Puis q'Aymeris le comanda issi

6. *Ibid.*, p. 61, v. 1569-79.

7. *Ibid.*, p. 63-4, v. 1634-41.

8. *Ibid.*, p. 60, v. 1554.

Et que filz estes au preu conte hardi
 Et Hermanjart au gent cors segnory,
 Rien que diëz, por voir le vos afy,
 Ne desdirai, ce sachiez vos de fi.
 Car Hermanjart, par verité le di,
 Est ma cosine ; bien devom estre amy⁹. »

Appartenant à la même famille, le prélat ne peut plus désavouer celui qui, peu de temps auparavant, se préparait à le battre. Dans la suite de la narration, cette même force des liens du sang permet aux Aymerides de bénéficier d'un soutien considérable lors du procès qui s'ouvre contre eux à la cour de Charles ; lorsque l'abbé de Saint-Denis apprend en effet que ceux qu'il est venu sommer de se présenter à l'empereur pour justifier de leurs actes sont en réalité ses cousins germains, son ton change immédiatement : désormais, la justice royale passe après le devoir de solidarité lignagère¹⁰. On sait à quel point l'argumentation de l'ecclésiastique jouera en faveur des jeunes impétueux dans la suite de la scène¹¹ puisque Charles, à l'écoute de ses propos signalant le nom du lignage auquel ils appartiennent, tempérera sa fermeté de jugement sans que quiconque n'exprime la moindre révolte face à ce qui aurait pu s'apparenter à une injustice. Alors que Charles avait un peu plus tôt violemment rejeté la proposition de composition pécuniaire¹² avancée par l'abbé pour « rembourser » les préjudices causés par ses jeunes parents¹³, comme si les outrages commis par les Aymerides avaient mérité un châtement plus exemplaire, il accepte finalement de passer sur sa soif de vengeance et d'accorder sa grâce aux enfants d'Aymeri de Narbonne.

9. *Ibid.*, p. 67, v. 1724-32.

10. Voir notamment les vers suivants des *Narbonnais* dans *ibid.*, p. 98, v. 2600-19.

11. Voir les détails de la scène *in ibid.*, p. 101-3, v. 2695-2757.

12. La pratique, courante dans la société franque jusqu'au XII^e siècle, « remplace la vengeance : elle constitue donc le prix de la renonciation à la vengeance ». La proposition de l'abbé ne relève donc absolument pas de la tentative de corruption mais de la solidarité familiale :

Le paiement des compositions n'incombait pas au seul coupable ; dans une société structurées par les clans, il était naturel que la solidarité familiale puisse jouer.

Dans notre extrait, l'abbé s'engage ainsi d'une façon considérable envers ses parents puisque le montant de la somme du *wergeld* attaché à chaque personnage outragé aurait pu atteindre des sommets. Sur le calcul du *wergeld* attaché aux hommes, voir J.-M. CARBASSE, *op. cit.*, citation p. 97-8.

13. *Ibid.*, p. 97.

Contre l'équité et le sentiment de justice, la solidarité familiale des Aymerides semble jouir d'une priorité légitime qu'aucun personnage présent à la cour de Charles ne songe à contester, pas plus que les victimes des jeunes *bachelers* elles-mêmes. Ou bien les considérations diplomatiques prises en compte par Charlemagne au profit du lignage d'Aymeri ressortent elles-mêmes à une sagesse politique qui consiste à reconnaître la puissance militaire détenue par cette geste (et donc la menace qu'elle pourrait représenter si elle se révoltait contre le pouvoir royal), puissance que tous les personnages, y compris le jongleur, reconnaissent fort volontiers ; ou bien il est évident dans l'esprit de tous que les motivations des Aymerides ne peuvent que se situer du côté de la justice. Dans les deux cas, le poids de la logique et des normes imposées par les structures lignagères s'avèrent dépasser celui du système féodal.

B. Contre la solidarité familiale

Mais les normes relatives à la solidarité familiale se trouvent elles-mêmes concurrencées par d'autres obligations dans bien des circonstances.

Le cas le plus évident est celui des nouveaux convertis qui, dès lors qu'ils sont passés dans le camp des chrétiens, éprouvent une haine soudaine à l'encontre de ceux qui, peu de temps auparavant, étaient pourtant leurs plus proches parents. Rainouart est l'exemple le plus emblématique des ces prosélytes nouvellement chrétiens trahissant leur famille pour aider les Français. Avant même de se faire baptiser à la suite de ses exploits aux Aliscans¹⁴, Rainouart observe auprès des Français un comportement des plus exemplaires¹⁵ allant jusqu'à faire fi des liens de parenté qui l'attachent parfois aux ennemis païens qu'il doit combattre pour eux. Dans *Aliscans*, cette obligation morale envers les membres de la même famille est explicitée par Déramé, le père de Rainouart lui-même, qui, après des années de séparation, en est réduit à ten-

14. Surtout grâce aux soins de Guibourc, in C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 502, v. 7983-8014.

15. Dans les deux oeuvres relatant les hauts faits qui se sont produits durant la bataille des Aliscans, Rainouart apparaît en effet comme l'élément essentiel à la victoire des Français ; cf. *idem*, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 484, v. 7652-7658 ; F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 300, v. 3338-3351.

ter d'attendrir le cœur de son fils afin de le faire fléchir et lui faire retrouver la foi dans le Dieu des Sarrasins :

Dist Desramez : « Renoart, biax amis,
 Tu es mon filz, par foi le te plevis.
 Par tot le monde t'ai ge cerchié et quis.
 Que croi Mahom qui est poesteis!
 Tu seras coronez ainz que past li midis.
 Se je t'ocis, jel feré a envis,
 Pechiés sera, si com dit li escriis¹⁶. »

Tirailés entre la volonté d'agir de façon juste à l'égard de ceux auxquels ils sont liés par les liens du sang et celle de respecter leurs engagements envers la divinité dans laquelle ils placent toutes leurs espérances, Déramé et Rainouart s'en remettent à la divinité qu'ils vouent pour régler leur désaccord et entrent dans un combat qui plongera le roi païen dans un état physique préoccupant :

« Fiuz Renart ! » dist li rois Desramez,
 « Quant te norri, je fis que fol provez,
 Mielz me venist tu fusses enflambe. »
 Dist Renoart : « Vos dites veritez ! »
 Encontremont a le tinel levez,
 A haute voiz a Renoart criez :
 « Par cel Seignor qui en croiz fu penez,
 Je vos ferrai se vos ne vos gardez.
 Mal aiez vos se vos ne m'en creez¹⁷. »

Pensant qu'il a mis un terme à la vie de son père, Rainouart semble quelques vers plus loin reprendre ses esprits et vouloir rejeter définitivement les causes et les principes spirituels et éthiques qui le poussent à s'en prendre à sa parenté :

De son lignage s'est un poi porpensez.
 « A ! las, » dist il, « tant sui maleürez !
 Or ai ocis les miens amis charnez
 Et a mon pere ai brisié les costez.
 Icest pechié ne m'iert ja pardonnez.

16. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 442, v. 6895-6901.

17. *Ibid.*, p. 442, v. 6916-24.

Et qu'ai je dit ? Ce a fait mon tinez.

Mal soit de l'eure que il fu charpentez¹⁸ ! »

Les problèmes de conscience de Rainouart trouvent finalement une issue lorsque, attaqué par la troupe de Haucebier, le géant se voit contraint de se réconcilier avec son *tinel* pour pouvoir garder la vie sauve¹⁹. Ainsi, même tiraillé par des préoccupations contradictoires²⁰ dont le jongleur ne manque pas d'exploiter toute la dimension comique, Rainouart finit par se ranger du côté de la justice chrétienne. À la fin de sa vie toutefois, les mêmes remords que ceux que nous avons observés chez Guillaume pousseront le géant à quitter le siècle et à délaisser son seigneur légitime pour se tourner vers Dieu et implorer son pardon pour toutes les morts infâmes qu'il a eu à infliger à tous les membres de son lignage :

« Moines serai ains ke past li tirs di ;

servirai Dieu, car talens m'en est pris.

Ce poise moi ke tant home ai ocis,

freres, cosins, et parens, et amis.

Qel ke i fuissent, si les ot Diex furnis²¹. »

Malgré sa déloyauté envers son lignage, Rainouart reste aux yeux des Français un atout militaire incomparable et, pour le jongleur, un personnage positif dont on ne remet jamais la parole en cause²². Par rapport aux liens familiaux, ceux qui se créent par la foi détiennent donc aux yeux de nos personnages

18. *Ibid.*, p. 444-6, v. 6954-60.

19. *Ibid.*, p. 446, v. 6968-82.

20. Ce sera de nouveau le cas dans la suite de la chanson, lorsque Guillaume oubliera d'inviter le géant au *tinel* à sa table et que ce dernier menacera les Français de tous les décimer au nom de Mahomet et de tous ceux qu'il a assassinés injustement pour aider les chrétiens, cf. *ibid.*, p. 484, v. 7653-65.

21. G.-A. BERTIN, *op. cit.*, p. 3, v. 8-12.

22. Jean-Claude Vallecalle constate la même attitude bienveillante chez les jongleurs de son corpus vis-à-vis des femmes sarrasines qui se révoltent contre l'autorité masculine de leur famille pour défendre leurs projets amoureux :

En fait, quand elles se dressent contre la tutelle masculine, c'est l'autorité sarrasine qu'elles rejettent en même temps. Et font-elles autre chose que de s'opposer au mal lorsqu'elles maudissent leurs pères, trompent leurs maris, bafouent leurs fiancés, trahissent leur peuple, renient leur religion ? Leur action est jugée louable car elle s'inscrit tout naturellement dans la lutte collective entre les défenseurs des causes justes et les suppôts du mal.

VALLECALLE, Jean-Claude, « Rupture et intégration : l'héroïne révoltée dans les chansons de geste », dans *Charlemagne in the North : Proceedings of the Twelfth International Conference of the Société Rencesvals - Edinburgh 4th to 11th August 1991*, Edinburgh, Société Rencesvals British Branch, 1993, p. 449-461, p. 457.

une importance plus grande. Ainsi, lorsque le neveu de Guibourc, le chevalier Guichart, après avoir renié Mahomet, renie Dieu à son tour, Guillaume maudit celui qu'il venait sauver²³ :

Respunt Willame : « Glut, mar fuissez tu nez !
Tant cum aveies creance e buntez,
Retraisistes a la sainte crestienté ;
Ore es ocis e de mort afole [. . .]²⁴. »

Les liens du sang n'instaurent donc pas le système normatif le plus contraignant dans le cycle de Guillaume d'Orange.

Dans le camp des Français, nos protagonistes eux-mêmes en viennent parfois à s'opposer ouvertement à certains membres de leur famille lorsque les circonstances semblent les y obliger. Ainsi Hernaut s'oppose-t-il à l'autorité du *pater familias* dans *Les Narbonnais* afin de sauver l'honneur de sa mère, outragée publiquement par la gifle qu'Aymeri lui a administrée. Mais le jongleur n'approuve pas le comportement du jeune homme :

Hernaut li rox a sa mere esgardee,
Qui Aymeris dona tele palmee ;
D'ire et de duel a la color muëe,
Par maltalant mist la main a l'espee,
Grant demi pié l'a do fuerre gistee.
« Vellart », fet il, « trop a fet grant posnee
Quant devant nos a no mere adesee.
Par celui Dieu qui mainte ame a salvee,
Se hui mes est ferue ne boutee,
Vos savroiz ja come tranche m'espee!
Alez hors de Nerbone²⁵ ! »

Lorsqu'il voit qu'il ne bénéficiera du soutien d'aucun de ses frères dans sa contestation de l'autorité paternelle, Hernaut formule une nouvelle conclusion à ses invectives de telle sorte que ses propos coïncident finalement avec la décision imposée par son père :

23. À notre connaissance, Guichart est le seul chevalier chrétien qui ose traiter « Dieu lui-même [. . . comme] un seigneur féodal [. . .] parce qu'il ne lui a pas apporté l'aide escomptée » dans notre corpus ; J.-C. HERBIN, « Sarrasins et chrétiens dans la *Geste des Loherains* », *art. cit.*, p. 61.

24. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 162, v. 1202-1205.

25. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 20-1, v. 455-65.

« Vellart, » fet il, « o cors avez la rage
 Quant nostre mere ferites par oltraje.
 Ce n'est pas dame qui doie avoir hontaje ;
 Por moi le di, ne sai autrui corage. [...] »
 Dist a ses freres : « N'i fesom arestaje !
 Prenom les armes, si lessom ce vilage ! [...] »
 Cil vielz nos chace, qui a o cors la rage²⁶. »

Du fait de son caractère ambigu, perceptible à la couleur de ses cheveux, le personnage d'Hernaut semble le seul à pouvoir assumer la contestation de l'autorité paternelle dont « le riche (trop riche) argumentaire [...] fragilise la position du personnage²⁷ ». Le jongleur utilise donc le côté obscur de ce personnage roux pour contester un abus d'autorité auquel tous les autres se soumettent sans pouvoir apparemment exprimer légitimement leur désaccord. Dans cette situation complexe où le bourreau et la victime se trouvent tous deux appartenir au même lignage, la scène stagne un moment, le temps de laisser à un personnage ambigu l'occasion d'exprimer le caractère injuste du geste d'Aymeri qui bafoue publiquement l'honneur de sa femme et de se remettre peu après dans les rangs en suggérant d'appliquer la décision paternelle qui avait fait débiter la querelle.

Dans la suite de la chanson, Guillaume s'opposera cette fois plus ouvertement à son frère lorsque ce dernier envisagera d'employer, comme à son habitude, des méthodes violentes à l'égard de l'évêque qui refuse d'accompagner les frères aymerides jusqu'à Cligny :

Le baston hauce, qui fu gros et forny,
 Par un petit l'evesque n'en fery,
 Con par le braz Guillames l'a sessy,
 Si li a dit : « Qu'est ce, Deu anemi ?
 Je quit que as Damedeu relenqui,
 Qui bastre vex l'evesque beneï²⁸ ! »

Ici la solidarité familiale trouve ses limites dans le fait de respecter les commandements de Dieu ; Guillaume donne donc la priorité aux devoirs spiri-

26. *Ibid.*, p. 21-2, v. 472-86.

27. P. HAUGEARD, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, *op. cit.*, p. 232-33.

28. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 66, v. 1711-16.

tuels sur les devoirs lignagers. Dans *La Chanson de Guillaume*, il s'oppose à sa sœur pour des motifs n'ayant aucune motivation d'ordre religieux : c'est cette fois de son honneur et de son mérite qu'il s'agit puisque la reine accuse Guibourc (et indirectement Guillaume) de vouloir détronner le couple royal pour s'arroger la couronne de France²⁹. La réponse du comte ne se fait pas attendre :

« Pute reïne, pudneise surparlere!
 Mielz li venist qu'il t'eüst decolee,
 Quant tote France est par vus avilee.
 Quant tu sez as chaudes chiminees,
 Et tu mangües tes pudcins en pevrees,
 E beis tun vin as colpes coverclees,
 Quant es colché, ben es acuvetee,
 Si te fais futre a la jambe levee,
 Ces leccheüirs te donent granz colees,
 Et nus en traium les males matinees,
 Sin recevon les buz e les colees,
 Enz en Larchamp les sanglantes testees³⁰. »

Sans l'exprimer en ces termes, Guillaume reproche ici à Blanche fleur les fausses accusations qu'elle exprime à son encontre ainsi que l'iniquité de son jugement qui refuse d'accorder aux guerriers une aide qu'ils méritent du fait des souffrances qu'ils endurent au combat pendant que la reine reste en sécurité et à proximité des tous les plaisirs que le palais peut lui offrir. Aymeri tente d'apaiser le conflit en rappelant précisément les liens du sang qui obligent Guillaume envers sa sœur :

« Sire Willame, laissez ceste melle!
 Vostre sorur est, mar fust ele nee³¹ ! »

Le conflit familial tourne finalement court puisque Louis lui-même intercède en faveur de Guillaume.

On voit donc que si le lignage prend effectivement une place prépondérante dans la narration du cycle de Guillaume d'Orange³², les valeurs reli-

29. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 254, v. 2590-96.

30. *Ibid.*, p. 256, v. 2611-22.

31. *Ibid.*, p. 256, v. 2628-29.

32. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 47.

gieuses ainsi que l'honneur et le mérite chevaleresques restent toutefois plus contraignants et moralement plus importants aux yeux des personnages.

C. Au-delà des oppositions religieuses

Les oppositions religieuses et les normes auxquelles elles donnent naissance trouvent elles aussi leurs limites dans notre corpus puisque les Français acceptent en certaines occasions de ne pas juger les personnages qu'ils rencontrent sur le seul critère de la foi et d'agir envers certains païens de la même façon que s'ils étaient l'un des leurs. La logique de laquelle ce comportement procède leur indique en effet de privilégier dans certains contextes la valeur chevaleresque aux dépens de la haine à laquelle les motifs religieux les incitent pour étendre la foi chrétienne.

Ainsi Aymeri accorde-t-il sa confiance à Clargis, le neveu de l'émir, et à Forrez dans *Les Narbonnais*, lorsque le premier lui propose d'assurer la sécurité des messagers français se rendant à la cour de Charlemagne afin d'obtenir de l'aide militaire pour le siège de Narbonne. Alors qu'il refuse de renier son Dieu, Clargis remporte la conviction d'Aymeri en montrant qu'il respecte les mêmes valeurs chevaleresques :

Ce dist Clairgis a la chiere hardie :
 « Aymeris, sire, ne lerai no vos die :
 Jes conduirai sanz mal et sanz boïdie.
 Par celuy Dieu qui me sotient en vie
 Ne par le ciel o li solaus flanbie,
 Se Mahomet me fet iltant d'aïe
 Que je revoie ma moillier eschevie
 Et mon chier filz et ma bele megnie
 Et mon chier oncle et sa grant compangnie,
 N'en fauseroie por tote Esclavonie ! »
 Son doi en lieve et après li afie.
 Dist Aymeris a la chiere hardie :
 « Amis Clargis, or ne te mescroi mie ;
 Ja n'en feras angin ne tricherie. »
 « Non voir, biau sire, por a perdre la vie !
 Par mi les tantes a la gent paienie

Les conduirai en France³³. »

La loyauté et la courtoisie dont il fera preuve dans la suite des épisodes³⁴ vaudront finalement à Clargis le surnom de « bon païen Clargis » dans le camp des Français. Dans ce contexte, le sens de la parole donnée et de l'honneur concurrencent³⁵ les considérations d'ordre religieux qui obligent généralement les chrétiens à combattre le paganisme et leur permettent de placer légitimement leur confiance dans des individus qui ne croient pas en Dieu sans chercher à tout prix à mettre en application la justice spirituelle dont nous avons précédemment énoncé les normes.

Dans *Folque de Candie*, Louis en vient ainsi à faire l'éloge posthume de Thiébaud parce qu'il reconnaît en lui un guerrier valeureux et un seigneur exemplaire :

« Sire Guillelme », fait Loëys li ber,
 « Morz est li rois qui tant nos puet pener
 et de noz armes travailler et lasser.
 Pluisors foiees m'a fait a vos mesler.
 Que feront ores cil juene bacheler
 qui les ermines soloient traïner,
 les dras de soie vestir et affubler ?
 Il les faisoit as granz corz enorer,

33. H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 215-6, v. 5381-97.

34. Voir notamment ce passage dans lequel il défend l'intérêt des deux Français qu'il mène à Paris avec beaucoup d'attention :

« Qui sont cil dui ? » dist l'amiranz persois.
 « Voir, » dist Clargis, « sire, ce sont François
 Qui m'ont gisté des mains au Nerbonois.
 Vont s'an an France ; ja mes nes reverrois.
 Je lor ai bien afië sor nos lois
 Que vos meïmes vos cors les conduirois. »
 Dist l'amiranz : « Biax niés, ce est bien drois. »
 Li amiranz vint au lit demenois,
 Vint a Guibert, si le prist par l'or frois.
 « Franc, car t'esvelles ! si feras que cortois !
 Si me diras que font li Nerbonois. »
 Dist Clargis : « Sire, s'i vos plest, non ferois !
 Il ont esté .II. nuiz en granz esfrois
 Por moi gister de la o fui destrois. »
 « Donc les leraï, biax niés, » ce dist li rois.
 « Or dorment a fiance ! »

Ibid., p. 219-20, v. 5466-81.

35. Jean-Charles Herbin parle pour sa part de « confusion des valeurs » qui met « sur le même plan [...] la lutte contre les Infidèles et [les] guerres intestines des Chrétiens » ; cf. J.-C. HERBIN, « Sarrasins et chrétiens dans la *Geste des Loherains* », *art. cit.*, p.

les blans haubers vestir et endosser
 et les batailles comencier et finer
 et les coarz des hardiz dessevrer.
 Alons nos en ; bien poons sejourner. [...]]
 Häi ! Tiebauz ! Tant fëis a doter.
 Se Deu crëusses et vousisses amer,
 onques tex princes ne tint terre outremer. »
 A tant comence tenrement a plorer.
 A tex .M. fait lo paien regreter
 qui lo haoient de la teste couper.³⁶

Si la tristesse de Louis apparaît comme légitime et juste alors que la joie exprimée par les Aymerides semble infondée, c'est parce que les valeurs chevaleresques pèsent plus lourdement dans le jugement du souverain que les considérations d'ordre religieux ou encore politique.

L'entente entre Clarion de Valdoine et les prisonniers français retenus dans la prison de Barbastre s'instaure sur ces mêmes bases dans *Le Siège de Barbastre*. De son côté, Clarion exprime sans ambiguïté l'estime qu'il éprouve à l'égard du lignage d'Aymeri dans lequel il admire le respect des codes féodaux et de l'éthique chevaleresque, ce qui l'amène à caresser l'espoir d'être rétabli par eux dans son bon droit et dans son honneur :

« Car pleüst a Dieu, le roy de majesté,
 François seüssent ore mon estre et mon penssé
 Que m'onour me rendissent ensi con j'ai parlé,
 De prison les treroie, ains qu'il fust ajorné. »
 Puis dist a l'autre mot : « Chetis, qu'as tu penssé ?
 François sont si preudome et de grant loiauté,
 Se il avoient ore ce grant palés listé,
 Ne m'en donroient il vaillant .I. aill pelé.
 Nequedent Aymeris est de si grant bonté
 Traÿson ne boisdie ne nulle lascheté
 N'ot homs de son linage, ce sai de verité. [...]]³⁷ »

Si Beuves commence par douter de la bonne foi de Clarion du fait de sa religion³⁸, il finit toutefois lui aussi par passer outre leur différence lorsqu'il

36. H. LE DUC DE DANMARTIN, *op. cit.*, p. 428-9, v. 9418-42.

37. B. GUIDOT, *Le Siège de Barbastre*, *op. cit.*, p. 111, v. 643-53.

38. Paradoxalement, Beuve finit par se fier à Clarion lorsque ce dernier jure sur son Dieu

constate que le païen a tenu parole et qu'il s'avère finalement aussi loyal que n'importe quel véritable baron français :

« Clarion, gentis sires, chevaliers de grant prois,
Honor nous avés fete et grant bien, ce sachoï,
Qui getez nous avés de prison, qui qu'en poist,
Mes ja ne place Dieu qui penés fu en crois,
Quant Judas le vendi as Juïs maleois,
Que ja jour plain pié tiegne de ce qu'avoir devoï,
Ains le vous acroïstrai, certes, en tous endroï³⁹. »

Face aux oppositions religieuses, le respect de l'éthique chevaleresque et des codes féodaux s'avère donc plus efficace pour juger de la droiture morale d'un homme. Ainsi nos chevaliers épiques se fondent-ils en quelques occasions sur ces considérations pour traiter avec les Sarrasins et passer avec eux des pactes destinés à corriger les auteurs de transgressions du code chevaleresque. Dans ces situations, non seulement leur comportement n'est pas taxé d'injustice, mais il peut également apparaître comme un correctif à l'injustice dans la mesure où il est censé mieux prendre en compte la valeur et le mérite réels du chevalier païen⁴⁰. En ce sens, le principe d'équité se fondant sur la valeur che-

qu'il ne le trahira pas :

« Sarrasins, ce dist Bueves, ce corage averai ; Se de ceens nous gietes sour sains te jurerai
Les honors que tu claimes quites te renderai,
Par saint Pol d'Apolice, ja plain pié n'en tenrai.
Ne me traïs tu pas ? Ja païen ne cerai
Jusqua je l'aïe mort ou as poins le tendrai.
- Sire, dist Clarions, sor Mahom vous jurrai
Sor tous hommes en terre ton cors aourerai.
- Hé ! Diex, ce dist Gyrars, quel conpaïgnon ci ai !
- Voire, dist Guielins, ja mes ne li faudrai
A nul jour de ma vie. »

Ibid., p. 112-3, v. 688-98.

39. *Ibid.*, p. 122, v. 958-64.

40. C'est selon nous ce qui peut expliquer l'impression que le jongleur a, comme l'a dit Bernard Guidot à l'occasion du colloque *Crimes et châtements* qui s'est tenu à Orléans en 2008, un « esprit partisan » donnant sans cesse raison aux héros français :

De fait, le crime n'est pas exclusivement sarrasin ; bien au contraire, les chrétiens s'en donnent à cœur joie. Par ailleurs, à un crime ne correspond pas forcément un châtement. Le narrateur fait preuve constamment d'un esprit partisan qui, implicitement ou explicitement, accable les païens ou excuse les chrétiens.

Dans notre corpus, nous avons toutefois pu constater que cette attitude partisane peut en certaines circonstances profiter au prestige des Sarrasins et ainsi combattre l'idée d'un manichéisme épique inconditionnel ; voir *idem*, « Le Crime, les hommes et Dieu dans la *Chanson d'Antioche* », *art. cit.*, p. 30.

valeresque a donc la priorité sur les obligations missionnaires et belliqueuses de nos personnages.

D. La sagesse contre l'idéal chevaleresque

Au fil des remarques posées peu à peu dans cette section apparaît au final la supériorité de l'éthique et des valeurs chevaleresques sur toutes les autres formes d'obligations qui contraignent nos personnages.

Le plus souvent, la force et le courage apparaissent donc comme des dons du Seigneur⁴¹ qui, parce qu'ils signalent indirectement l'approbation divine, s'apparentent à des jugements de Dieu soutenant les chrétiens et défavorisant les païens dans les situations critiques. De fait, la perfidie⁴², la félonie⁴³ et la

41. Rappelons en effet que les personnages chrétiens positifs en appellent fréquemment à la puissance divine lorsqu'ils sont sur le point de commencer un combat afin que celle-ci leur donne la force nécessaire à la victoire :

Quant l'ot Guillames, si respont sanz esfroï.
« Sire, » dist il, « je l'aim bien et otroï.
Cil Damedieu qui tot a desoz soi
Nos doint vertu et force! »

H. SUCHIER, *op. cit.*, p. 266-7, v. 6657-6660.

42. La perfidie est en effet avec la cruauté un des défauts majeurs du Sarrasin tel qu'il est décrit de façon stéréotypée dans notre corpus, en témoigne la description qu'en fait le jongleur des *Narbonnais* :

A la fontaine qui sort desoz le pin,
Ilec estoient li felon Sarrazin,
Qui reperoient a guisse de tapin
De France o orent esté con pelerin
Por espiër Charlon le filz Pepin ;
Mes bien savront li quivert Barbarin
Que mort est Charles et alé a sa fin.

Ibid., p. 222, v. 5515-21.

43. Guielin suppose ainsi très vite que c'est Orable qui a trahi les Français lorsque les Sarrasins arrivent aux portes de Gloriette par les passages souterrains :

Dist Guïelin : « Par le cors saint Hylaïre,
Se Dex m'aïst, traï nos a Orable ;
Et Dex confonde la sarrazine geste! »

C. RÉGNIER, *La Prise d'Orange*, *op. cit.*, p. 92, v. 1188-90 ; dans la même chanson, Orquanois semble également soupçonner la même félonie chez l'émir et tient donc à lui faire répéter son serment avant de s'engager lui-même :

« Amirauz, sire, entendez envers moi.
Car me di ore se de mielz m'en seroit
Se te rendoie Guillelme le François
Qu'en ta prison le peüsses avoir. »
Dist Arragon : « Oïl, en moie foi.
.X. muls chargiez de fin or espanois
En liverroie, mes qu'en me deïst voir. »

couardise⁴⁴ semblent si bien caractériser les Sarrasins que lorsque Guillaume lui-même fuit le champ de bataille et agit à l'encontre de l'honneur chevaleresque, Guibourc ne le reconnaît pas et refuse de lui faire ouvrir les portes d'Orange :

« Voir, » dist Guiborc, « tres bien oi au parler
 Que mar devez Guillelme ressembler,
 Car ainc nel pot nus Turs espoenter.
 Mes, par cel Deu que je doi aorer,
 N'i ferai porte ne guichet deffermer
 Jusque je voie vostre chief dessarmer

Dist Orquanois : « Entendez envers moi ;
 Se la promesse me rendez orendroit,
 G'en penserai, moi ne chaut que en soit. »
 Dist Arragon : « Einsi le vos otroi ;
 Et vos affi loiaument orendroit
 Qu'a vo plesir vos bailleroi l'avoir. »
 Dist li paiens : « Et ge le vos otroi. »

Idem, La Prise d'Orange, op. cit., p. 90-1, v. 1143-57.

44. Les exemples de Sarrasins poltrons abondent dans notre corpus ; nous ne renvoyons donc ici qu'à deux exemples qui illustrent à eux seuls la propension sarrasine aux actions peu honorables. Dans l'extrait suivant, l'ensemble des combattants païens apparaît comme une masse sans intelligence et sans courage :

Païen s'escriënt : « Ne s'en fuie mes nus !
 Cil est tuez qui nos a confondus. »
 Sarrazin cuident que Renoart soit mors.
 Plus de .XX.M. i vient les galos,
 Renoart boutent de lances et de cros.
 Il sailli sus, ausi bret com uns tors.
 Païen le voient, si li tornent les dos
 Et Renoart les suit de mout grant tros.
 De son tinel brise as païens les dos,
 Puis lor escrie et lor dit a briés mos :
 « Filz a putain, mar m'i avez enclos.
 Ne puis avoir un seul jor de repos. »

Dans cet autre extrait, ce sont cette fois les chefs de guerre qui font montre de couardise en s'attaquant à sept contre un au comte d'Orange :

Bien s'en alast li quens a sauveté
 Quant li .VII. roi le ront fort escrié.
 L'un fu Corsubles et l'autre Corboclé,
 Li tierz Orribles et li quarz Aristé,
 Li quint Ebrons, li siste Josué ;
 Le seme apelent d'Odierne Esmeré,
 Filz iert Guiborc, en ses flans l'ot porté,
 Si ert fillatres Guillelme au cort nes.
 Cil ont le conte entr'ex si atrapé,
 De totes parz tres bien environé.
 Or le garisse le Roi de maïesté !
 S'il en eschape, mout avra bien erré.

Idem, Aliscans, op. cit., p. 434, v. 6753-64 et p. 132, v. 1248-59.

Et sor le nes la boce as elz mirer [...] ⁴⁵. »

La retraite constitue bien souvent la marque de la couardise sarrasine mais aussi celle des lâches auxquels le cœur manque lorsqu'elle est à constater dans le camp des chrétiens. Ce défaut est si opposé et contraire aux valeurs chevaleresques défendues par Guillaume qu'il n'hésite pas à libérer de leurs vœux ceux de ses soldats qui manifestent une trop grande peur à l'approche de l'armée païenne dans *Aliscans* :

Li quens Guillelmes voit s'ost espoontee.
Des coarz set le cuer et la pensee. [...] Li cuens Guillelmes fist les coarz sevrer
Et les hardis de l'autre part torner.
Li coart vont a lui congié rover [...].
Cil vont ensemble le congié demander.
Li cuens lor done, ne leur deigna veer,
Par tel covant com vos m'orroiz conter :
Totes leur vies les fist puis apeler
Coarz failliz, si les doit on nomer. ⁴⁶

Sans courage, le chevalier ne vaut rien. Aussi le jongleur de *La Chanson de Guillaume* témoigne-t-il d'une certaine gêne lorsqu'il lui faut traiter du comte d'Orange désertant le champ de bataille pour mettre à l'abri le cadavre de Guichart ⁴⁷. Censée trahir des sentiments peu nobles et indignes de bons chevaliers, la fuite face à l'ennemi est souvent présentée comme un comportement honteux et totalement opposé au code chevaleresque. Dans cet extrait, l'honneur de Guillaume reste toutefois sauf du fait du motif respectable qui l'a poussé à agir de la sorte.

Mais tout en posant ce jugement de valeur négatif sur un comportement qu'ils identifient comme un signe d'infériorité morale caractéristique des païens et qui leur permet de les distinguer des chrétiens par une stigma-

45. *Ibid.*, p. 176-8, v. 2071-78.

46. *Ibid.*, p. 342, v. 5063-94.

47. Voir notamment cet extrait :

Peisit le cors, si turne une part,
E il le redresce od sun senestre braz; [...]
N'en fuit mie Willame, ainz s'en vait ;
Devant li porte Guischard,
Joesdi al vespre,
N'en fuit mie li bons quons Willame.

F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 164, v. 1219-1228.

tisation manichéenne, les jongleurs se plaisent à contourner ces codes et à déjouer les attentes de leur public en faisant varier le thème de la fuite autour de figures positives et chrétiennes qui en retirent alors une profondeur psychologique qui vient enrichir la narration. Dans *Aliscans* par exemple, le jongleur utilise la fuite de Guillaume, qui s'éloigne tristement et discrètement du cadavre de son neveu Vivien, pour donner à voir une dimension très humaine et ordinaire d'un individu qui a l'habitude des victoires militaires :

Soef chevauche, quar forment se douta.
 L'aube est crevee et li jorz esclaira,
 Et Sarrazin Guillelme ont perçut ja. [...]]
 Lors l'acueillirent et deça et dela.
 Et li ber fuit, qui pas ne s'oublia. [...]]
 Li quens Guillelmes a esperons s'en va,
 Enson un val .XV. rois encontra.
 Quant voit li quens que plus paiens n'i a,
 Escordement Damedeu reclama.
 Tres bien s'afiche parmi els s'en ira,
 Et, se Deu plest, outre s'en passera.
 Cuer li revint, hardement recovra,
 Saint Esperit la force li doubla.
 Ne tant ne quant li cuens ne s'esmaia,
 Les .XV. rois un point ne redouta.
 Le cheval broche, la resne li lacha⁴⁸.

Finalement, la rencontre avec les Sarrasins a bien lieu et, du personnage craintif qu'il était quelques vers auparavant, Guillaume se transforme de nouveau en héros exemplaire dont la force ne peut rien de moins que l'amener à vaincre quinze illustres rois païens et « plus de cent Turcs de son épée à la lame ciselée »⁴⁹ ; aussi le jongleur ne manque-t-il pas à la fin de la scène de souligner la valeur de son personnage par une référence aux autorités de l'écrit :

Mes l'en le trove dedenz l'autorité
 Qu'il ne fu hom de la soe bonté⁵⁰.

Dans la suite de la chanson, Guillaume est cette fois contraint de fuir un adversaire de taille dont seul le géant Rainouart peut venir à bout :

48. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 124-6, v. 1104-22.

49. *Ibid.*, p. 135.

50. *Ibid.*, p. 134, v. 1306-07.

« Gloz, » dist Margot, « ta mort est en presant,
 Ja de ton Deu n'avras deffendement. »
 Le flael lieve, encontremont l'estant.
 Li quens li fuit de terre plein arpant.
 N'est pas merveille s'il a cop ne l'atant,
 Car li fleax poise mout durement ;
 Qui le fist fere, ja li suens cors n'ament ! [...]
 Guillelme alast, ce cuit, mout malement,
 Quant Renoart i vint ireement ⁵¹.

Dans cet extrait, le comportement de Guillaume permet à Rainouart d'obtenir un rôle qui lui est propre, ce qui fait des deux héros des personnages complémentaires. Acceptant de voir ses limites et de s'en remettre à un tiers, le comte d'Orange apparaît également plus sage et raisonnable que de coutume, lavé de tout soupçon d'orgueil qu'on lui attache parfois ⁵² puisqu'il reconnaît être lui-même redevable envers autrui ⁵³. Persister dans un combat inégal et dont on sait que l'issue ne pourra qu'être fatale devient donc un signe de *folie* ou d'orgueil et non de courage chevaleresque. Guillaume lui-même développe un argumentaire empreint d'une sagesse que le jongleur valide en faveur de la pratique de la fuite nécessaire au début d'*Aliscans* :

Li quens Guillelmes fu mout de grant aïr.
 Mout par fu saches, quar bien savoit foïr,
 Et au besoï[n]g retorner et guenchir.
 « Ce est proesce, », ce dist, « de lui garir.
 Mauvés torner fet maint home morir.
 Puis que il voit qu'il ne puet efforcir
 Et que sa force ne le puet resbaudir,
 Se plus demeure, por fol se puet tenir,

51. *Ibid.*, p. 394, v. 6031-41.

52. À la suite de sa victoire contre les quinze rois païens, Danebron et Aérofle s'en prennent à lui en l'invectivant de la sorte :

« Gloz orgueilleus, vostre jor sont venu ! »

Ibid., p. 136, v. 1337.

53. Dans la suite de la scène, Guillaume montre effectivement qu'il est conscient de ce qu'il doit à Rainouart et à Dieu dans ce combat :

« Voir, » dist Guillelmes, « si fet cop sont mout gent.
 Renoart sire, .C. merciz vos en rent,
 Car mort m'eüst par le mien esciant,
 Mes Dex et vos m'en a fet vengeance. »

Ibid., p. 394, v. 6055-6058.

Quant por un cop en vet .C. recueillir⁵⁴ ! »

Aussi Vivien revêt-il les traits d'un jeune téméraire que sa jeunesse détourne de la sagesse lorsqu'il jure devant Dieu de ne jamais fuir devant les païens lors de son adoubement par Guillaume :

Dist Vivïens : « Beas oncles, entendez.
 Par tes covens m'espee me donez
 Que je promet, voiant vos Damedé,
 Le glorïous, le roi de maiesté,
 Voiant Guibor qui m'a nourri soëf,
 Et voiant vos et voiant toz ces pers,
 Que je fuirai en tretot mon aé
 Por Sarrazin, por Turc, ne por Escler,
 Puis que j'avrai mon hauberc endossez
 Et que j'avrai mon elme el cheif fermé,
 Ja ne serai de Turs tant apresez
 Que je ja fuie por home qui soit nez⁵⁵. »

Jeune et peu raisonnable, Vivien étonne son oncle qui tente (mais trop tard, le serment est juré) de faire mûrir la pensée du jeune homme en lui apportant le témoignage d'un chevalier expérimenté aux propos plus terre à terre et mesurés :

« S'il aveint chose que en bataille entrez,
 Quant leus sera, beaus nies, si retornez,
 Si con je faz quant je sui encombrez ;
 Je n'atant mie que je soie afolez.
 Qui soi oblie il est musars provez⁵⁶. »

Signe de « *musardie* » plus que de courage, de force ou d'honorabilité, le fait de ne pas fuir alors que la force même ne permettrait pas la victoire est donc perçu de façon négative par le plus exemplaire des chevaliers de notre corpus ; celui qui commet cette faute se rend donc coupable, par sa sottise, d'un orgueil contraire à la mesure et à la sagesse qui définissent dans nos textes le bon *ber*, et s'éloigne du même coup de l'idéal d'humilité prôné par nos guerriers empreints de spiritualité chrétienne. Aussi Vivien est-il rapidement puni de sa témérité, de sa légèreté et de son orgueil qui l'ont poussé

54. *Ibid.*, p. 102, v. 697-705.

55. D. MCMILLAN, *op. cit.*, p. 206-8, v. 12-22.

56. *Ibid.*, p. 208, v. 28-33.

à formuler un serment insensé qu'il ne pourra respecter sans risquer follement sa vie⁵⁷ : contrairement à Guillaume qui donne la priorité au principe de sagesse sur l'éthique chevaleresque, Vivien reste prisonnier des contradictions qui définissent les normes et valeurs contraignant la société épique et se voue ainsi à la mort. Si, comme Jean Subrenat le fait remarquer dans son introduction critique à *Aliscans*, le jongleur prend toutefois la peine de rappeler, par une incursion au style direct des paroles du comte d'Orange, les principes justifiant la conduite de Fierebrace, c'est bien que la fuite semble généralement condamnable lorsqu'elle est effectuée par un chevalier. Ainsi, même si la sagesse, la raison et le simple bon sens⁵⁸ peuvent guider certains personnages dans le cycle, ils ne constituent vraisemblablement pas des principes revêtant une dimension épique et chevaleresque assez forte pour qu'ils puissent apparaître comme des éléments légitimant l'attitude des chevaliers d'une façon évidente pour le public des chansons de geste.

En tant que don de Dieu grâce auquel on ne craint pas de se battre contre les représentants du mal et de l'injustice sur terre, la force de caractère, le courage et les capacités physiques constituent des valeurs permettant indirectement de distinguer les justes des injustes. Pour ne pas être confondue

57. Le jongleur et Guillaume ne cessent en effet de rappeler que Vivien n'a pas trahi son serment ; sur cette question, voir les remarques de Jean Subrenat dans son introduction à l'édition de C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 45-7, puis les passages p. 68, v. 87-94 (passage dans lequel le jongleur se contredit lui-même) puis p. 110, v. 855-56 et p. 114, v. 916-917. Vivien se préoccupe pourtant davantage de cette question du parjure et peine à percevoir la faute initiale qu'il a commise ; cf. notamment p. 120, v. 1000-1010.

58. De même le bon sens et un certain pragmatisme incitent en quelques circonstances nos protagonistes à faire fi de leur honneur chevaleresque pour accepter de mettre en œuvre des tactiques militaires assimilables à la ruse ; voir notamment cet exemple dans lequel la déloyauté de Galafre envers ses anciens confrères est explicitement valorisée par Guillaume parce qu'il lui semble qu'elle va leur permettre d'atteindre leur but :

« Mais or me faites de mes dras despoillier,
 Si me metez sor un guaste somier,
 Et avuec mei un quart de chevaliers,
 Si pres del Teivre que je puisse huchier.
 Trestoz voz omes faites apareillier
 Desoz cel mur, en cel brueil d'oliviers.
 Se Sarrazin se vuelent esforcier
 Que il me vueillent et secorre et aidier,
 Tuit seiez prest as lances abaissier.
 - Deus », dist Guillemes, « par ta sainte pitié,
 Mieldre convers ne puet de pain mangier. »

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 41, v. 1305-15.

avec l'orgueil ou une trop grande confiance en soi, cette force doit toutefois rester dans une mesure que seules la raison et la sagesse peuvent compenser et parfois même contredire. Pour être conforme aux attentes sociales et ainsi se conduire dans les canons de la justice, le personnage épique doit donc se rendre capable de juger les circonstances dans lesquelles la priorité revient à la sagesse et non à l'éthique chevaleresque.

* * *

Dans certains contextes, c'est tout autant du côté des chrétiens que l'on trouve dans notre corpus « les vrais périls qui menacent la Chrétienté »⁵⁹ puisque, tout en étant contraints de respecter et de faire appliquer certaines normes sociales qui définissent les comportements à adopter pour ne pas commettre d'injustices, nos protagonistes sont en effet parfois réduits à transgresser certaines d'entre elles pour continuer à être perçus positivement par leurs contemporains :

[prenant] la mesure de la force et des limites des liens de féodalité, du rôle essentiel joué par la structure parentélaire[,] de la relative faiblesse d'un pouvoir royal qui n'arrive guère à contrôler une féodalité turbulente [mais aussi celle] de plusieurs siècles d'influence de cette vision théologique du politique imposée par les clercs⁶⁰[,]

notre corpus dépeint une société épique qui, pour se faciliter l'exercice d'une justice fort complexe et aux fondements très divers, établit comme de façon instinctive une hiérarchisation sommaire des valeurs et des normes qui la régissent. Loin de poser un système permettant de répondre parfaitement à toutes les situations de conflits de lois, cette hiérarchisation permet toutefois aux personnages de continuer à agir légitimement aux yeux de la société malgré les tensions idéologiques auxquelles ils doivent faire face.

59. À l'occasion de son article sur « Sarrasins et chrétiens dans la *Geste des Loherains* », Jean-Charles Herbin constate que son corpus d'étude exploite parfois plus volontiers les conséquences fâcheuses des défauts inhérents à la société chrétienne que la lutte qui oppose chrétiens et païens ; dans le cycle de Guillaume d'Orange, nous constatons déjà cette même inclination des jongleurs pour l'exploitation narrative de « l'appât du gain, [de] la volonté de puissance des lignages, [de] la démesure des individus » ; voir J.-C. HERBIN, « Sarrasins et chrétiens dans la *Geste des Loherains* », *art. cit.*, p. 51.

60. Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 258-9.

Sans surprise, les obligations purement juridiques et féodales se situent en bas de l'échelle des priorités ; le respect trop formel de ce genre de contraintes aurait abouti à une rapide saturation des possibilités narratives. Les jongleurs s'en libèrent donc souvent en présentant leurs personnages comme des défenseurs d'idéaux plus nobles car plus moraux mais aussi en soulignant la complexité qu'il y a à vouloir appliquer de façon égalitaire une justice répressive dans une société où le mérite personnel et le principe d'équité exigent par définition d'établir des distinctions parmi les individus composant la société. Plus surprenant est l'abandon des valeurs familiales dans notre corpus ; contre la solidarité lignagère, les personnages positifs du corpus opposent des considérations relevant de l'éthique chevaleresque et de la foi chrétienne qui, en définitive, apparaissent comme des critères permettant de mesurer de façon plus pertinente la valeur morale des individus que les simples liens du sang. Ce point est important parce qu'il souligne une nouvelle fois la validité de l'expression d'Alain Corbellari qui écrivait à l'occasion d'un article s'intéressant à l'orgueil de Guillaume que l'« on ne naît pas personnage épique, mais on le devient »⁶¹. Contre les normes spirituelles épiques imposant aux chevaliers chrétiens d'abattre ou de convertir les infidèles, nous avons vu que l'éthique chevaleresque pèse de tout son poids puisqu'elle amène nos protagonistes à éprouver un profond respect pour certains de leurs ennemis et par conséquent à se conduire envers eux en vertu des contraintes normatives qui définissent le code chevaleresque. Mais là encore on s'aperçoit que ces normes ont leurs limites puisque le bon-sens, la raison et un certain sens du principe de réalité conduisent parfois nos protagonistes à bafouer les normes qui font d'eux des guerriers respectables.

Du fait de l'existence de ce système de priorités instauré de façon implicite et respecté de manière toute relative, les contours flous de la notion de justice telle qu'elle nous apparaissait jusqu'ici se brouillent encore pour finalement donner l'impression que nos textes offrent toujours le moyen d'approuver ou

61. Nous ne suivons toutefois pas la totalité de sa thèse puisqu'il estime que c'est justement par l'orgueil qui le caractérise que Guillaume acquiert son statut de personnage épique ; voir CORBELLARI, Alain, « L'orgueil de Guillaume », dans *La Faute dans l'épopée médiévale. Ambiguïté du jugement*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 219–230, p. 221.

de condamner les personnages dont ils donnent à voir les actions, en fonction des nécessités narratives du moment : même si une certaine logique est perceptible dans les principes de priorité dont il vient d'être question, il n'en reste pas moins que ce sont souvent davantage les intentions présidant à l'action des personnages qui justifient et légitiment leurs actes que le respect absolu des normes positives.

Dans la prochaine section, nous nous intéresserons de plus près aux motivations qui ont poussé Guillaume à couronner Louis dans la chapelle d'Aix puisque cet acte constitue également une des sources de tension entre juste et injustice dans notre corpus.

II. Obstacles au modèle monarchique guillau- mien

Lors du couronnement du jeune carolingien se figent en effet bon nombre de liens humains qui définissent dans la suite de la narration le climat social dans la société française qui doit se maintenir de façon plus ou moins pacifique : en posant la couronne sur la tête de Louis, Guillaume donne une nouvelle cible vers laquelle bon nombre d'obligations sociales vont dorénavant devoir tendre. Or, dans la mesure où la succession de Charles par son fils Louis est mise en doute avant même que ce dernier soit couronné et que la suite des événements pose de nouveau la question de la légitimité du jeune carolingien à la tête du royaume, nous nous demanderons ici ce qui fonde en légitimité l'action de Guillaume et en quoi celle-ci se révèle également source de tensions sociales dans la suite de la narration.

A. Logique féodo-vassalique contre principe de sainteté royale

Si le véritable point de tension dramatique du cycle de Guillaume réside dans le moment où Guillaume couronne Louis de ses propres mains dans

la chapelle d'Aix, il semble toutefois nécessaire de prendre en compte les éléments qui se trouvent à l'origine de ce climax narratif dans *Les Enfances Guillaume* pour comprendre les raisons pour lesquelles l'exercice de la justice épique devient alors beaucoup plus difficile à gérer. De là découlent en effet les tensions qui opposent Guillaume à Louis et qui l'amènent à exprimer ses griefs à l'encontre du souverain, comportement qui a pour conséquence de fragiliser la posture de Louis dans sa fonction royale.

1. Hérité ou patrimonialité de la couronne ?

Si l'on se réfère aux *Enfances Guillaume* ainsi qu'aux *Narbonnais*, Guillaume est dès son adolescence impliqué dans une forte relation de confiance avec l'empereur Charles du fait du lien profond, sincère et loyal, que celui-ci semble entretenir depuis plusieurs années avec Aymeri de Narbonne : comme le poids de l'hérité influence d'une façon considérable les représentations de la famille dans les chansons de geste françaises, la relation saine et équilibrée qui est initialement instaurée entre Aymeri et Charles se prolonge dans celle que l'empereur fait naître entre lui et les fils du Narbonnais, en dépit même des débuts quelque peu houleux que les personnages connaissent dans *Les Narbonnais*. Dans *Les Enfances Guillaume*, c'est précisément du fait de cette relation stable et privilégiée qui unit Aymeri à l'empereur que ce dernier adresse au seigneur de Narbonne un message lui proposant d'envoyer à Paris ses quatre fils aînés afin qu'ils y soient faits chevaliers⁶². Après quelques péripéties lors desquelles le tempérament fougueux de Guillaume donne le ton sur lequel il agira dorénavant à la cour royale, le contact direct se fait entre Guillaume et l'empereur ; rapidement, Charles se confie au jeune Aymeride au sujet de ses intentions de quitter le trône pour le laisser à son jeune fils Louis :

62. Aymeri ne cache pas sa joie et sa fierté à l'écoute du message qui est sans ambiguïté :

« Seiz ke te mande Charles, li fiz Pepin ?
 Qui li anvoies les quatre de tes fiz,
 Toz les anneis et toz les plus herdis.
 Quant il avront dous ans ou trois servit,
 Il les ferait chivelier devenir.
 - Deus, » dist li cuens, « per la toie merci ! »

P. HENRY, *op. cit.*, p. 5-6, v. 63-68.

« Amin, biau freire, » dist l'empereres Charles,
 « Tant ai vescu pasceit ait mon aage,
 Ke j'ai vancut mainte fiere bataile
 De Sarrasins et de paiens savaige.
 Je ai un fil, de mout petitet d'aige,
 N'ot ke treze anz an avril après Paikes ;
 Celui lairai mes chastelz et mes marches
 Et ma coronne, se li François li laissent.
 Foi li porteiz, cai ke li autre faissent. »⁶³

À cette demande, Guillaume, qui voulait mériter son équipement de combat et refusait initialement de partir pour la cour royale pour y être fait chevalier sans avoir à prouver sa bravoure contre les Sarrasins, ne peut qu'acquiescer à la demande formulée par Charlemagne :

Respont Guillames : « Mar en avereiz garde.
 Car, per celui ke on requiert an l'arche,
 D'or an un an, se Deuz vie me save,
 Revanrai je a Paris ou a Chartre,
 A Monloon, si oreiz le bernaige
 Ke j'arai fait sor Sarrasins savaige.
 N'ait home en France, tant soit de haut parage,
 Se il li mostre nen orgoil ne folaige
 Ke ne li tranche le chief sor les espales. »
 Mout doucement l'empereres l'enbraice [...].⁶⁴

La parole de Guillaume est alors scellée : il promet de défendre le fils de Charles contre tout orgueilleux qui contesterait le droit de Louis à recevoir l'héritage que Charles mentionnait dans l'extrait sus-mentionné, et tisse entre lui et l'empereur des liens plus profonds et précis que ceux que leur relation féodo-vassalique au sens large n'instaurait entre eux depuis l'adoubement du jeune Aymeride par Charles quelques laisses plus tôt⁶⁵. Obligé par ce serment qu'il respectera au pied de la lettre⁶⁶ en se mettant au service du jeune

63. *Ibid.*, p. 118, v. 2788-96.

64. *Ibid.*, p. 118-9, v. 2797-2805.

65. Voir notamment les laisses LXV à LXVIII *in ibid.*, p. 112 à 116.

66. Constatons toutefois que le serment prononcé par Guillaume ne respecte pas parfaitement la demande de Charles qui posait en effet comme condition « *se li François li laissent* ». En outre, il faut également admettre que Guillaume s'attachera certes à combattre les orgueilleux contestant le pouvoir de Louis, mais pas lorsque ces orgueilleux

Pépinide, Guillaume s'engouffre dans une relation déséquilibrée qui l'oblige moralement envers Louis alors que celui-ci ne prononce aucun engagement à son égard.

Est-ce donc par « fidélité [...] au principe de royauté »⁶⁷, comme le pensait Jean Frappier, que Guillaume place la couronne de France sur la tête de Louis, ou simplement parce qu'il considère que la couronne, comme le fief et l'hommage⁶⁸, est un *honor* héréditaire qui revient de droit à la descendance de celui qui le détient ? Dans ce cas, Guillaume ne serait pas le représentant des partisans de l'hérédité de la couronne mais défendrait l'idée de la patrimonialité du trône, ce qui impliquerait que la couronne puisse légalement et légitimement échapper aux Carolingiens au cas, par exemple, où leur exercice du pouvoir ne se conformerait pas à l'idée que l'on se fait d'un bon gouvernement. Si le texte du *Couronnement de Louis* est évasif sur ce point, celui des *Enfances Guillaume* est très clair :

« Celui lairai mes chastelz et mes marches
Et ma coronne, se li François li laissent⁶⁹. »

La demande de Charles va donc clairement dans le sens d'une patrimonialité de la fonction royale.

2. Guillaume chasse et couronne

L'idée d'une défense sans compromis de l'hérédité de la couronne par Guillaume est en outre affaiblie par le fait que le futur comte d'Orange n'a pas assisté à la scène lors de laquelle le descendant de Charles semble faire la preuve, aux yeux des Français, que les qualités royales du père ne sont pas

seront des membres de sa famille ; voir, à ce sujet, les récriminations de Louis dans *Les Enfances Vivien* :

« Sire Garin, l'empereres respont, [...]]
Ge ne di mie ne soiez buen barons [...],
Mes toz jorz estes orgueilleus et felon,
Moi ne me diz ne prisiez un bouton. »

M. ROUQUIER, *op. cit.*, p. 73?, v. ?

67. J. FRAPPIER, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », *art. cit.*, p. 200.

68. Voir sur ce point notre première analyse dans le chapitre 2, « Transgression de la norme et rupture de l'engagement », ainsi que C. LACHET, *op. cit.*, p. 72-4, v. 337-379.

69. P. HENRY, *op. cit.*, p. 118, v. 2794-5.

parvenues jusqu'au fils⁷⁰. Or, on voit bien dans la suite du cycle que c'est moins l'hérédité de la couronne ou encore l'élection à la fonction royale⁷¹ qui fait du roi un souverain légitime aux yeux de Guillaume⁷² que la capacité de celui-ci à bien gouverner, ce qui implique essentiellement de prendre des décisions justes⁷³. La suite de cette chanson ainsi que tout le cycle après elle, par la contestation quasi-constante des actions de Louis, semblent en outre moins « nourrir un plaidoyer en faveur de la royauté héréditaire »⁷⁴ qu'affirmer la légitimité qu'il y a à dénoncer les abus d'un roi qui ne se conduit pas conformément aux exigences de justice qui sont dues à sa fonction. Dans

70. Il s'agit bien entendu de la scène lors de laquelle Louis refuse de se saisir de la couronne et donne ainsi matière aux accusations de Charles envers sa femme :

« Ha ! las ! », dist il, « come or sui engeigniez !
Delez ma feme se colcha paltoniers
Qui engendra cest coart eritier.
Ja en sa vie n'iert de mei avanciez.
Quin fereit rei, ce sereit granz pechiez. »

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 4, v. 90-4.

71. Guillaume n'accorde effectivement aucune valeur au jugement émis par les Français à l'égard de la proposition d'Arnéis :

Il li demande : « Dont venez vos, bels niés ?
- En nom Deu, sire, de la enz del mostier,
Ou j'ai oï grant tort et grant pechié.
Arnéis vult son dreit seignor boisier :
Sempres iert reis, que Franceis l'ont jugié.
- Mar le pensa », dist Guillelmes li fiers.
L'espee ceinte est entrez el mostier,
Desront la presse devant les chevaliers [. . .].

Ibid., p. 5, v. 116-123.

72. Nous admettons toutefois que le couronnement reste un élément essentiel de la royauté dans l'esprit des personnages et du jongleur lui-même, si essentiel qu'il puisse peut-être justifier que l'on tolère quelques injustices de la part du souverain ; sur le rôle de la couronne, voir cet extrait des *Enfances Vivien* :

« Looÿs ses filz, li preuz et li honestes,
Estoit mout juenes et enfes a cel terme.
La grant corone li mist el chief Guillelmes,
Por quoi le servent li chevalier honeste. »

M. ROUQUIER, *op. cit.*, p. 16, v. 338-41.

73. À plusieurs reprises, Guillaume remet effectivement en question la légitimité de celui qu'il a placé à la tête de la France car Louis n'observe pas le comportement que l'on attendrait de lui du fait de sa fonction ; voir notamment *La Chanson de Guillaume, Aliscans* et *Le Charroi de Nîmes*.

74. Guillaume affirme certes que l'illégitimité d'Acelin réside dans le fait que son père n'eût jamais à porter de couronne (v. 1915) ; mais il paraît clair, d'après la suite de la narration, que si l'élément de filiation paraît important aux yeux de Guillaume, il n'en constitue toutefois pas un critère suffisant à légitimer le roi dans sa fonction. D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 58.

la mesure où se propage au XII^e siècle l'idée selon laquelle ce qui vaut pour l'empereur vaut aussi pour le roi⁷⁵, on pourrait ainsi reconnaître dans la vision que Guillaume a du pouvoir royal la défense du principe de souveraineté populaire qui a vu le jour dans le contexte ardent de la querelle des investitures :

La loi, qui avait été transmise par le *Digeste*, le *Code* et les *Institutes* de Justinien, avançait la thèse selon laquelle l'*imperium*, qui résidait originellement dans le peuple romain et dans sa *maiestas*, avait été conféré par le peuple romain à l'empereur romain. Cet acte était en lui-même à double tranchant, car il touchait à deux principes diamétralement opposés l'un à l'autre. Il pouvait impliquer (et telle était l'opinion du parti impérial) que les romains avaient renoncé à leur pouvoir suprême une fois pour toutes, et l'avaient irrévocablement transmis au prince, ou plutôt à la fonction du prince. À l'inverse, cette même loi permettait aux curialistes de défendre la thèse opposée : à savoir que chaque prince avait été désigné individuellement par le peuple romain en tant qu'administrateur de l'empire, et que cette désignation n'était pas du tout irrévocable. Manegold de Lautenbach (aux alentours de 1085) allait même jusqu'à dire qu'un prince qui manquait à sa fonction de monarque pouvait être chassé exactement de la même manière qu'un fermier pouvait congédier un porcher malhonnête⁷⁶.

Nous verrons en effet que Guillaume conteste à plusieurs reprises l'autorité royale lorsqu'elle lui semble contraire à la justice, que cette contestation peut le mener jusqu'à la révolte⁷⁷, et que si la révolte n'a jamais le temps d'aboutir au conflit armé dans le cycle de Guillaume, c'est moins parce Guillaume respecterait la sainteté spirituelle ou séculière de la fonction royale que parce que d'autres principes normatifs l'incitent à abandonner ses griefs au profit de la paix.

75. Voir E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, p. 19-20.

76. *Ibid.*, p. 11-12.

77. Voir la fureur de Guillaume dans *Les Enfances Vivien* :

Et dist li quens : « Por Deu, quel la ferommes ?
Veez cest roi qui forment nos englote !
Armez vos tuit, mi cosin et mi oncle,
Si assaudrons en cel palés a fondes,
Si abatrons et pilers et colonbes.
De duel morrai se ne nos en venchomes ! »

M. ROUQUIER, *op. cit.*, p. 84, v. 2330-35.

Faut-il voir dans cette légitimation de la contestation du pouvoir exercé par un mauvais roi l'influence d'une pensée augustinienne ou encore augustiniste ? Notre corpus semble trop éloigné de la vision providentielle de saint Augustin pour que l'on puisse y déceler une influence manifeste de la première :

Un principe fondamental soutenait le souple génie d'Augustin [...] : c'est l'idée de la Providence qui gouverne tout, depuis le commencement du monde. [...]

[Dieu] donne les royaumes de la terre aux bons et aux méchants. L'autorité qu'exercent les uns et les autres vient donc de la divine Providence. Le mauvais usage qu'en font les princes infidèles est leur œuvre propre. Mais leur perversité même ne nous dispense pas d'être soumis à leur pouvoir, quand ils ne nous contraignent pas à faire des choses injustes⁷⁸ et impies⁷⁹.

Puisque la contestation du souverain injuste semble être légitimée lorsqu'elle se fait par l'intermédiaire de héros positifs comme Guillaume ou comme d'autres membres de son lignage dans nos textes, notre corpus ne paraît pas pouvoir relever d'une pensée augustinienne. Y a-t-il alors influence de l'augustinisme politique, que Henri-Xavier Arquillère perçoit déjà dans l'initiative lancée en 833 par les évêques réunis à Compiègne pour déposer Louis le Pieux ?

Le droit royal est absorbé dans le droit de l'Église. La royauté n'est plus une institution de droit naturel, indépendante et souveraine. Ce n'est plus la pensée riche et nuancée de saint Augustin ; mais c'est ce que nous avons appelé l'*augustinisme politique*. La tendance augustinienne à absorber le droit naturel de l'État dans le droit ecclésiastique est devenue une doctrine⁸⁰.

Nos textes en sont-ils là ? Pas le moins du monde puisque la conception ministérielle⁸¹ de l'Empire chrétien apparaît en totale opposition avec ce qui

78. « Injuste » doit ici se comprendre comme contraire aux recommandations prescrites par Dieu car si saint Augustin reconnaît aux lois terrestres une certaine utilité, c'est « dans la Bible, dans l'expérience juive, dans l'Évangile même [qu'il] va découvrir un nouveau type de justice, auquel seuls s'appliquent strictement les mots de justice et de droit » ; cf., sur ce point et sur la distinction entre « *uti* » et « *frui* », M. VILLEY, *La Formation de la pensée juridique moderne*, *op. cit.*, p. 120-2.

79. H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 69.

80. *Ibid.*, p. 152.

81. *Ibid.*, p. 124 et 130.

se dessine dans notre corpus. Sur cet aspect, nous suivons donc sans conteste les remarques de Jean Frappier :

Guillaume, on ne saurait trop le remarquer, défend aussi la royauté contre les prétentions cléricales à soumettre l'autorité laïque à celle de l'Église. Dans la scène du couronnement, Charlemagne invite Louis à prendre la couronne et à la poser lui-même sur sa tête. Il ne la reçoit pas des mains du pape. C'est Guillaume, finalement, qui couronne Louis « au nom du roi du ciel » (v. 142-6)⁸².

Si quelques occurrences montrent en effet qu'il peut y avoir assimilation et acceptation de principes religieux par des personnages de laïques ou validation, par des représentants de l'Église, de normes sociales terrestres assimilables à des valeurs chrétiennes⁸³ qui dessinent une certaine vision de la justice, le pouvoir spirituel reste dans nos textes toujours subordonné au pouvoir du « grand laïc *justisier* » qui va jusqu'à détenir le « pouvoir de conférer des sacrements sans clercs »⁸⁴. Pour reprendre les termes d'Ernst Kantorowicz, ce qui est perceptible dans notre corpus est donc moins « la sécularisation de

82. J. FRAPPIER, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », *art. cit.*, p. 199.

83. Certains hauts personnages ecclésiastiques peuvent en effet être amenés à valider les agissements de grands seigneurs laïcs tels Guillaume lorsque ces actions se conforment aux principes chrétiens ; dans l'exemple suivant, le Pape cautionne par exemple la proposition pleine de charité que Guillaume suggère mais sans en référer à la valeur chrétienne qui se trouve ici englobée par le principe chevaleresque de largesse :

De pitié plore Guillelmes Fierebrace ;
 Veit l'apostoile, a un conseil le sache :
 « Sire », fet il, « Por Deu l'esperitable,
 Maint gentill ome a ci nu le corsage ;
 Car lor donons et dras et pels et chapes,
 Or et argent ait chascuns en la place,
 Que retourner s'en puissent en lor marches. »
 Dist l'apostoiles : « Gentilz om onorables,
 A onor faire deit chascuns estre larges.
 Icest conseil est bien dreiz que l'on face. »

E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 42, v. 1337-1346. Seuls des aspects purement laïcs d'*onor* et de *dreiz* justifient ici les actions de Guillaume dans le discours du Pape.

Par un procédé similaire, c'est Dieu qui légitime la « loyauté » féodo-vassalique dans les propos de Guillaume tirés du *Charroi de Nîmes* :

Et dist li cuens : « Vos dites voir, beau niés :
 La leauté doit l'en toz jorz amer.
 Dex le commande, qui tot a a jugier. »

C. LACHET, *op. cit.*, p. 78-80, v. 441-443.

84. É. ANDRIEU, *art. cit.*, p. 11.

la sphère spirituelle [qu']une spiritualisation de la sphère séculière⁸⁵. »

Si l'on est contraint de constater que l'engagement de Guillaume envers Charlemagne pousse ce grand baron à offrir un service militaire fort exemplaire à l'intention de Louis, il semble toutefois erroné de percevoir dans les motivations du comte d'Orange la volonté de défendre le principe d'hérédité de la couronne ainsi que de protéger une fonction royale qu'il estimerait être sainte ou sacrée : Guillaume agit dans le respect des notions aristotéliennes de justice distributive et commutative⁸⁶ (la seconde s'exprimant principalement dans notre corpus sur un mode rétributif accordant à la répression armée une importance capitale) et estime que chacun étant à sa place selon un ordre juste défini et instauré par Dieu, doit accomplir les devoirs qui lui incombent de façon à se justifier dans sa fonction et à recevoir les justes honneurs qui doivent lui revenir. Dans les cas où le roi ne respecte pas ces principes, la perception guillaumienne de la figure royale l'autorise ainsi parfaitement à contester son souverain et à lui exprimer ouvertement tous les griefs qu'il lui reproche⁸⁷.

B. Griefs de Guillaume à l'encontre de Louis

Et Guillaume ne se retient pas d'exprimer ses griefs à l'encontre du roi. Sans réellement chercher à prouver qui de Guillaume ou de Louis est juste et lequel des deux doit être taxé d'injustice, nous nous appliquerons à dégager les principes et les normes en fonction desquels Guillaume se place pour incriminer d'une façon qu'il pense toute légitime les décisions et les actions de son souverain.

85. E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, p. 18.

86. Ces notions sont effectivement connues au XII^e siècles de penseurs tels que Pierre Abélard ou encore Jean de Salisbury « par l'intermédiaire du *De inventione* de Cicéron ». C'est ce qui fait dire à Éléonore Andrieu que Guillaume, lorsqu'il reproche à Louis ses mauvaises rétributions, « témoigne d'une vision bien trop cicéronienne de la *justise* » ; voir Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 264 ; É. ANDRIEU, *art. cit.*, p. 12.

87. Le cycle propose donc la défense d'une conception de la justice très éloignée de la vision ambrosienne et augustinienne, qui se conçoit « comme imitation du Christ, comme respect des préceptes de l'Évangile » Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 264.

1. De la personnalité du roi Louis, ou l'échec de Guillaume

Alors que la fonction de justice définit en grande partie la mission royale et que cette fonction nécessite, dans notre corpus, des capacités de jugement élevées qui semblent ne pouvoir s'acquérir par l'expérience⁸⁸, Guillaume place à la tête de la France un jeune souverain que le *Couronnement de Louis* nous dépeint comme dépourvu des qualités innées nécessaires à l'exercice d'un bon gouvernement. Pensant que le caractère héréditaire de la passation de pouvoir assurera au nouveau souverain la légitimité lui permettant d'être reconnu et soutenu par son peuple, le marquis au court nez place à la tête du royaume un couple royal si ce n'est injuste, qui n'accorde du moins pas les mêmes priorités aux normes qui régissent la société épique et dont les mesures seront à plusieurs reprises attaquées par les Français et Guillaume lui-même : l'entreprise conduit donc inmanquablement à fragiliser ce même roi qu'il se doit cependant de soutenir en vertu de l'engagement qui le lie à Charlemagne.

a) De faibles dispositions à l'exercice du pouvoir

Or, la personnalité de Louis est l'une des principales causes rendant la contestation de son exercice du pouvoir légitime aux yeux des personnages. Rappelons, pour le démontrer, les débuts pour le moins hésitants de Louis à la tête du royaume : Charles pense avoir fait son temps à la tête de l'empire et souhaite de ce fait associer son fils au trône afin de pouvoir s'écarter de cette vie intense qu'il ne peut plus mener à cause de son grand âge⁸⁹. Dans une

88. Au XII^e siècle, des juristes défendent pourtant l'idée qu'un bon gouvernement et qu'une bonne justice ne peuvent exister que par une connaissance précise des lois ; l'influence des *Institutes* de Justinien, dont le proemium s'ouvre sur « une invitation adressée au roi d'avoir à agir en tant que législateur », provoque en effet une lente évolution dans la manière d'envisager l'art politique :

En vérité, le roi-auteur des lois commençait à éclipser le roi-protecteur des lois des siècles précédents, et le *rex legislator* supplante le *rex justus*, dont la coloration était plus religieuse.

Nos textes épiques n'en sont pas là ; l'empereur reste pour eux - ou doit rester - l'idéal de *rex justus* qu'il a du mal à atteindre ; cf. E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, p. 15-16.

89. Voir les propos de l'archevêque :

« Charles li maines a molt son tens usé,
Or ne puet plus ceste vie mener.
Il ne puet plus la corone porter :

atmosphère solennelle qui réunit vingt-six abbés, dix-huit évêques, dix-huit archevêques, le Pape de Rome et pas moins de quatre rois couronnés⁹⁰, Charlemagne énumère publiquement les différents devoirs⁹¹ qui incomberaient à Louis s'il venait à lui succéder pour lui proposer ensuite de se saisir de la couronne à condition d'être certain de vouloir être un bon roi. L'attitude de Louis offre une réponse claire à la demande de Charlemagne :

Ot le li enfes, ne mist avant le pié.⁹²

Déçu et honteux, Charlemagne estime finalement que la couronne doit être écartée de ce fils dont la naissance lui paraît soudainement illégitime :

« Ja en sa vie n'iert de mei avanciez.
Quin fereit rei, ce sereit granz pechiez. »⁹³

Le silence des Français semble appuyer la décision de l'empereur quand Arnéïs d'Orléans prend la parole pour tenter de justifier - d'une façon plutôt convaincante d'ailleurs - le comportement du très jeune Louis :

« Dreiz emperere, faites paiz, si m'oiez.
Mes sire est juvenes, n'a que quinze anz entiers,
Ja sereit morz quin fereit chevalier. »⁹⁴

Si le jongleur ne se retient pas d'accuser Arnéïs d'Orléans (ainsi que tous les membres de son lignage) de se conduire en *losengier*⁹⁵ cherchant à tirer un profit personnel de la situation, l'assemblée, de nouveau, reste muette : l'attitude de Louis semble justifier les propos d'Arnéïs dans la mesure où le jeune prince n'apparaît pas capable de se conformer à l'image idéale du souverain, image qui revêt finalement un caractère normatif contraignant. Les personnages assistant à la scène se retrouvent donc face au dilemme qui opposa le Pape Grégoire IV à ses évêques lorsque celui-ci contestait la façon

Il a un fill a cui la vult doner. »

L'influence de la vision romaine de l'*imperium* renvoyant à l'image de l'empereur comme chef armée trouve évidemment un écho considérable dans nos textes; E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 2-3, v. 53-56; Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 16.

90. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p.2, v. 39-46.

91. Devoirs qui restent très généraux, rappelons-le.

92. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 4, v. 87.

93. *Ibid.*, p. 4, v. 93-4.

94. *Ibid.*, p. 4, v. 102-104.

95. *Ibid.*, p. 4, v. 101 puis v. 111-112.

qu'avait l'héritier de Charlemagne d'exercer sa mission⁹⁶, à ceci près que nos personnages ont encore la possibilité de ne pas couronner le jeune Louis pour éviter un avenir incertain à la France. Qui préférer alors, d'un roi à la personnalité peu assurée et qui recule devant le récit des combats qu'il aura à mener, ou d'un homme d'âge mûr et à l'assurance plus grande qui propose de stabiliser provisoirement le royaume en s'en constituant le garde temporaire ? Visiblement, rien ne permet aux personnages de soupçonner chez Arnéïs d'Orléans les intentions retorses que le jongleur lui prête ; le jongleur ne l'accuserait-il pas que parce qu'il a besoin de justifier l'action à venir de son héros ?

Ignorant la plupart des tenants et aboutissants de la situation parce qu'il était parti à la chasse⁹⁷, Guillaume clôt le débat qui ne s'était vraisemblablement pas explicitement ouvert, en expédiant le jugement qu'il porte sur Arnéïs par une justice de nouveau répressive et violente et en couronnant le jeune Louis :

Veit la corone qui desus l'altel siet :
Li cuens la prent senz point de l'atargiez,
Vient a l'enfant, si li assiet el chief⁹⁸.

Dès lors, le problème des Français prend une autre forme puisque le comportement de Guillaume pose alors la question de la légitimité de la déposition d'un roi et futur empereur de Rome. Dans l'esprit de Guillaume, la question ne semble toutefois pas devoir se poser tant que le seul reproche que l'on ait à faire au nouveau roi concerne sa personnalité peu vaillante.

Mais Guillaume ne manque toutefois pas d'exprimer ces reproches envers Louis ; estimant, comme le jongleur du *Couronnement de Louis*, que

Reis qui de France porte corone d'or
Prodom deit estre et vaillanz de son cors [...].⁹⁹

le comte tentera de remettre Louis dans la norme.

96. Sur cette question, voir H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 178-9, ainsi qu'un extrait de la lettre de réponse de Grégoire IV à ses évêques dans les annexes.

97. E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 4, v. 113-4.

98. *Ibid.*, p. 5, v. 142-4.

99. *Ibid.*, p. 1, v. 20-21.

Que reproche-t-on au juste au jeune souverain ? Louis apparaît tout d'abord comme le négatif même du bon chef militaire vaillant et audacieux, et ce dès les premiers instants de son règne, ce qui le pousse à se mettre rapidement sous la protection de Guillaume, sur les conseils de son père¹⁰⁰. Dans la suite de la narration, Louis fait clairement la démonstration de ses faiblesses guerrières ainsi que de sa pusillanimité qui l'empêche même d'assurer sa propre sécurité :

Une broïne comence a espeissier,
 Qu'on ne poeit veoir ne chevalchier ;
 Onques Franceis ne s'i sorent guaitier,
 Tant que Romain se sont es tres fichié :
 Chevals en meinent, s'ocient escuiers,
 De la cuisine en portent le mangier,
 Et si ocient le maistre despensier.
 Et Looïs s'en vait fuiant a pié,
 De tref en autre se vait por tot mucier ;
 A sa voiz crie : « Bertrans, Guillelme, ou iés ?
 Filz a baron, car me venez aidier.
 Si Deus m'aït, or en ai grant mestier. »¹⁰¹

Incapable de dissimuler ses défauts, Louis ne trompe guère longtemps les Français qui l'acclamaient dans la chapelle d'Aix et qui hésitent alors à s'engager pour lui et à le servir par les armes :

« Signor baron, entendez mon langage :
 Gui d'Alemaigne me mande grant oltrage ;
 Par noz dous cors me mande la bataille [...] ;
 A il Franceis qui por mon cors le face ? »
 Quant cil l'oïrent, s'embronchent lor visages.
 Veit le li reis, a pou que il n'enrage ; [...]]
 A tant es vos Guillelme Fierebrace, [...]]
 Tot armez entre en la tente de paile
 Et veit le rei qui sospire en granz laïrmes [...].¹⁰²

100. À l'issue de cette scène, la situation est en réalité la même que celle que proposait Arnéïs d'Orléans à ceci près que Guillaume ne se fait pas couronner à la place de Louis comme le fait Arnéïs ; la nuance est de taille puisqu'en agissant ainsi, Guillaume reste à sa place et l'ordre naturel n'est ainsi pas bouleversé. Voir *ibid.*, p. 8, v. 218-224.

101. *Ibid.*, p. 72, v. 2304-15.

102. *Ibid.*, p. 75-6, v. 2405-17.

La faille sociale s'agrandit : puisque le roi n'est pas conforme à la norme, autrement dit à ce qu'il devrait être, pourquoi, dès lors, agir envers lui selon ce qu'exige la norme, et négliger cet état de fait des plus évidents ? Une fois encore absent lors de la scène, Guillaume s'informe de la situation mais en ne se basant que sur les dires de Louis :

« Gui d'Alemaigne m'a mandé grant oltrage.
 Par noz dous cors me requiert la bataille,
 N'i a Franceis qui por mon cors le face [. . .].
 - Reis », dist Guillelmes, « li cors Deu mal te face!
 Por vostre amor en ai fait vint et quatre :
 Cuidiez vos donc que por ceste vos faille ?
 Nenil, par Deu ! Je ferai la bataille.
 Tuit vo Franceis ne valent pas meaille. »¹⁰³

Dans la mesure où Guillaume est encore un des rares personnages à considérer Louis comme un roi conforme aux attentes, il réagit lui-même en conformité avec les normes qui fixent ses obligations envers le carolingien, en ne manquant toutefois pas de le bousculer quelque peu afin de lui faire prendre conscience du fait que les Français n'agissent pas convenablement et qu'il lui reviendrait donc de prendre des mesures à l'encontre de ceux qui se mettent ainsi dans leur tort.

À la fin du *Couronnement de Louis*, Guillaume ne semble toujours pas avoir pris conscience du décalage qu'il y a entre la personne royale et l'idéal auquel elle devrait se conformer ; ainsi Fierebrace poursuit-il sur sa lancée :

Ot le Guillelmes, s'est vers terre clinez,
 Et Looïs comença a plorer.
 Veit le Guillelmes, le sen cuide desver :
 « Hé, povre reis, lasches et assotez,
 Je te cuidai maintenir et tensor
 Envers toz cels de la crestienté,
 Mais toz li monz t'a si coilli en hé
 En ton servise vueil ma jovente user
 Ainz que tu n'aies totes tes volentez. »¹⁰⁴

103. *Ibid.*, p. 76, v. 2424-33.

104. *Ibid.*, p. 70-1, v. 2246-54.

Il faudra finalement que Guillaume voie de ses propres yeux la distance qui sépare Louis du modèle idéal royal dans *Le Charroi de Nîmes* pour que le comte se place finalement dans le camp des contestataires au pouvoir : victime des « injustices » du roi, Guillaume sera alors tiraillé entre le respect d'un roi qu'il a lui-même couronné parce qu'il était le fils de Charlemagne, et la contestation d'un souverain qui ne se conforme pas au même système de priorité établi pour atténuer la concurrence normative que l'on observe dans notre corpus.

b) Des injustices royales ?

C'est ainsi souvent sur ce décalage normatif que reposent les « injustices royales » dénoncées par Guillaume et interprétées comme telles par les jongleurs. De son côté, persuadé qu'il est d'avoir « *essalcié* »¹⁰⁵ le lignage des carolingiens dans la chapelle d'Aix, Guillaume attend du jeune souverain qu'il réponde au principe de justice commutative impliquant une relation de réciprocité entre les individus¹⁰⁶ :

« Looÿs, frere, dit Guillelmes le ber,
Ne t'ai servi par nuit de tastoner,
De veves fames, d'enfanz desheriter ;
Mes par mes armes t'ai servi comme ber [...] ;
Quant Challemaine volt ja de vos roi fere,

105. *Ibid.*, p. 5, v. 148-9.

106. Guillaume exprimera le même reproche envers sa sœur dans *Aliscans*. Alors que Blanche fleur a elle aussi bénéficié de la puissance et de la valeur de Guillaume dans la mesure où c'est en effet grâce à son frère qu'elle fut mariée à Louis et couronnée reine de France dans *Les Narbonnais* (p. 309, v. 7785-90), elle se désolidarise publiquement de son frère dans *Aliscans* en protestant contre l'offre que Louis fait à Guillaume et qui la priverait, suppose-t-elle, de son titre royal :

Blancheflot l'ot, s'est en hat escriee :
« Voire, dist ele, s'iere desheritee !
Or ont deable fete ceste acordee.
Mau chief puist prendre par qui est porparlee. »

(Voir C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 238, v. 3185-88 ; la situation est peu ou prou la même dans *La Chanson de Guillaume*, voir notamment p. 254, v. 2590-2601 puis v. 2611-22, si ce n'est que Blanche fleur mentionne explicitement les origines païennes de Guibourc comme un argument *ad hominem* censé renforcer son réquisitoire).

Lorsqu'il voit que le couronnement de Louis ainsi que celui de sa sœur le desservent finalement autant, Guillaume enrage et semble une nouvelle fois très près de prendre conscience de son erreur ou de l'échec de son entreprise :

Et la corone fu sus l'autel estable [. . .]
 François le virent que ne valoies gaire :
 Ferent en voloient clerç ou abé ou prestre [. . .].
 Passai avant si com la cort fu large, [. . .]
 Pris la corone, sor le chief l'en portastes.
 De cest servise ne vos membre il gaires,
 Quant vos sanz moi departistes voz terres¹⁰⁷. »

Mais un autre grief point dans les propos de Guillaume :

« Looÿs sire, dist Guillelmes li prouz,
 Dont ne te membre du cuvert orgueilleous
 Qui deffier te vint ci en ta cort ?
 “N’a droit en France”, ce dist il, oiant toz.
 En ton empire n’eüs un seul baron,
 Droiz empereres, qui deïst o ne non,
 Quant me membra de naturel seignor.
 Passai avant, tant fis plus estolt,
 Si le tuai a un pel com felon ; [. . .]
 De cel servise ne vos membrë il prou,
 Quant vos sanz moi des terres fetes don. »¹⁰⁸

Alors que Guillaume fut le seul de ses vassaux à le soutenir contre les prétentions d’Acelin, Louis rétribue en priorité d’autres barons, aux dépens de celui qui semble finalement mériter le plus la reconnaissance du roi ; Bertrand ne s’insurge pas contre autre chose que cette incompréhensible iniquité au tout début du *Charroi*¹⁰⁹ :

« Pute mauvese, vil lisse abandonnee,
 Mout avez hui ma parole blasmee
 Et vers le roi m’aïe destornee.
 Li vif deable vos ont or coronnee. »

(Voir *ibid.*, p. 240, v. 3205-08).

Alors que Claude Régner voit dans l’exclamation de Guillaume « *Li vif deable vos ont or coronnee* » (p. 241, note 132 de son édition d’*Aliscans*) un amusement de l’auteur « à présenter ces deux couronnements comme des fautes tragiques pour la France », nous interprétons cette réaction comme un aveu plus sérieux mais implicite de la part du comte d’Orange de la responsabilité personnelle qu’il a dans le très réel délitement du royaume de France depuis la mise en place de Louis à sa tête.

107. C. LACHET, *op. cit.*, p. 50 et 58, v. 64-67 puis v. 163-181.

108. *Ibid.*, p. 60, v. 186-202.

109. Guillaume reprochera la même iniquité aux Français qui, sans tenir compte des avantages dont ils bénéficient uniquement grâce aux actes de Guillaume, se concentrent sur les désagréments que les entreprises trop ambitieuses du héros font subir à la fine fleur

« Nostre empereres a ses barons fievez :
 Cel done terre, cel chastel, cel citez,
 Cel done vile selonc ce que il set ;
 Moi et vos, oncle, i somes oublié.
 De moi ne chaut, qui sui un bacheler,
 Mes de vos, sire, qui tant par estes ber
 Et tant vos estes traveilliez et penez
 De nuiz veillier et de jorz jeüner ¹¹⁰. »

Si ce passage donne souvent à la critique l'occasion de dénoncer l'ingratitude de Louis vis-à-vis de celui qui l'a toujours *essalcié*, Éléonore Andrieu, pour sa part, voit dans le comportement insistant de Guillaume un signe traduisant son désir d'« apaisement de sa convoitise et la rétribution de son service féodal ¹¹¹. » Guillaume ne nous semble pourtant pas correspondre, dans les centaines de vers durant lesquels il reproche à Louis son iniquité puis son manque de bon sens politique, à cette image de héros avide voire cupide qui rechercherait pour lui seul la gloire et les biens terrestres. Au contraire, s'il semble ainsi motivé dans l'ouverture du *Charroi* par l'appât du gain, c'est davantage parce qu'il sait à quel point ses contemporains sont sensibles aux bénéfices terrestres et qu'il sent comme de façon prémonitoire encore ¹¹² que c'est de sa largesse que dépendent sa puissance et son honneur :

« Dex ! dist li cuens, qui en croiz fus penez,
 Com longue atente a povre bacheler
 Qui n'a que prendre ne autrui que doner ¹¹³ ! »

de France pour justifier leur refus de lui venir en aide dans *Aliscans* :

Dist a Sanson : « Alez, si vos seez,
 Que ja par moi ne sera regardez.
 As vis deables soit il hui commandez,
 Tant nos avra traveilliez et penez.
 Ce n'est pas hom, ainz est uns vis mafez.
 Maudahez ait et el col et el nes
 Qui ce est bel que il est arivez. »

Ibid., p. 220, v. 2831-2836.

110. *Ibid.*, p. 48, v. 36-43.

111. É. ANDRIEU, *art. cit.*, p. 12.

112. Claude Régner parle en effet de « réflexion prémonitoire » pour caractériser la clairvoyance de Guillaume qui sent déjà que Louis va chercher à se soustraire à son devoir seigneurial dans C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 210, note 105.

113. C. LACHET, *op. cit.*, p. 50, v. 80-2.

Ce qu'il reproche à Louis, c'est finalement de le maintenir dans un état qui ne lui permet pas de s'illustrer dans le rôle de seigneur - peut-être là aussi parce que Louis sent bien la concurrence que Fierebrace peut représenter pour lui - alors qu'il a déjà fait montre de ses qualités, en agissant envers le roi comme s'il avait été son seigneur. . . Une fois encore, Louis n'est donc pas capable de percevoir les mérites de ses contemporains et de leur accorder la place sociale qui leur revient naturellement.

Dans *Aliscans*, le comte utilise de nouveau cette question du mérite injustement rétribué pour contester l'attitude du roi et de la cour à son arrivée à Laon :

« Dex, » dist li quens, « com or puis enragier,
Quant cil se peine de moi contralier
Qui me deüst aloser et proisier,
Et desor toz amer et tenir chier ¹¹⁴. »

Or, si le reproche pouvait sembler naturel dans *Le Charroi de Nîmes*, il s'insère ici dans une situation toute différente puisque le refus qu'oppose Louis à la demande militaire de Guillaume va cette fois à l'encontre du serment que le souverain avait prononcé lorsqu'il confia à Guillaume et ses neveux le gant pour tenir de lui des terres conquises en territoire païen ¹¹⁵. Le désaccord qui oppose Guillaume à Louis aurait donc dû se concentrer sur le parjure du second puisqu'il constitue le nœud dramatique de leur mésentente ; mais lorsque Guillaume parvient à la cour, la querelle est détournée de la demande initiale que Guillaume venait formuler pour finalement se concentrer sur l'injuste déshonneur que la cour fait subir au comte d'Orange alors que tous auraient eu des dettes à reconnaître envers le comte d'Orange :

Li quens Guillelmes fu mout bien conneüz,
Mes povrement fu entr'ex receüz.
Por ce qu'il ert so povrement vestuz,
Onc n'i ot hom qui li deüst saluz,
Nis la roïne, dont fu tres bien veüz,
Qui essaucier et amer le deüst. ¹¹⁶

114. *Ibid.*, p. 224, v. 2914-17.

115. *Ibid.*, p. 90-2, v. 585-93.

116. *Ibid.*, p. 230, v. 3000-3005.

Une fois déshonoré de la sorte, Guillaume n'est en réalité plus capable de raisonner et de convaincre calmement ses adversaires : il ne s'agit dès lors plus pour le comte d'amener Louis à respecter ses engagements, mais de venger l'outrage qui lui est fait, en particulier celui qu'il est contraint de subir devant son lignage. À cet outrage, Fierebrace répond par une offense au roi :

« Jhesu de gloire, li rois de paradis,
Sauve celi de cui je fui nasquis,
Et mon chier pere, mes freres, mes amis,
Et il confonde cel mauvés roi faillis
Et ma seror, la pute meretris,
Par cui je fui si vilment recuillis
Et a sa cort gabez et escharnis¹¹⁷. »

Au conflit de nature plus formelle qui reposait sur le non-respect de sa promesse par Louis se superpose une querelle dans laquelle chacun va finalement chercher à rétablir son honneur d'une manière pacifique si cela est possible, en faisant prononcer à l'autre des paroles destinées à « *faire droict* », c'est-à-dire à payer l'injure qu'il a subie, ou bien, si cela est nécessaire, par le conflit armé ; outragé, Louis maintient ses positions parce qu'il estime, comme les Français, que Guillaume aura finalement davantage contribué à décimer le royaume qu'à agrandir sa puissance :

« Quex vis deable porroient sofrir tant ?
Onc n'i alerent tant chevaliers vaillant
C'onc puis en France en fust uns reperant.
Mar accointames Guillelme et son boubant¹¹⁸. »

Dans cette situation, le désaccord qui oppose Guillaume aux Français et à Louis tient au fait que les deux parties se réfèrent à des systèmes de valeurs distincts et même opposés : de son côté, Guillaume se bat pour l'honneur, la gloire et l'expansion de la chrétienté qui ne semblent possible que par la défense et l'affermissement du royaume de France ; de l'autre, les Français s'avèrent en réalité plus préoccupés par le confort, la sécurité et la vie terrestre que par la mise en pratique d'idéaux. De nombreux passages montrent

117. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 232, v. 3059-65.

118. *Ibid.*, p. 236, v. 3115-18.

d'ailleurs avec insistance la condamnation de cette « bonne vie » par le jongleur de la chanson. Lorsque Guillaume arrive dans le palais de Laon notamment, l'attention est ainsi centrée sur la description des biens matériels somptueux et luxueux qui entourent et caractérisent la cour de Louis, ce qui accentue le fossé qui oppose ce monde à celui de Guillaume :

Cil chevalier avalent les degrez
 Cui li quens ot les garnemenz donez,
 Les piax de martre, les hermins engolez, [...]]
 L'or et l'argent, les deniers moneez,
 Les palefroiz, les destriers sejournez.
 Quant il le virent qu'il iert si deramez,
 Onques n'i fu baisiez ne acolez,
 Mauvesement fu li quens saluez.
 Mes par contraire fu assez apelez,
 Et d'uns et d'autres escharniz et gabez.
 Soventes foiz fu li quens ramponez.
 Ausi com d'ome qui chiet en povretez,
 Jamés n'i ert ne cheriz ne amez. [...]]
 Ancui savra dant Guillelme au cort nes
 Com povres hom est de riche gabez,
 S'il est avant ou ariere boutez.
 Et de ce dist li vileins veritez :
 « Qui le suen pert cheüz est en viltez ¹¹⁹. »

Dans la suite de la scène, l'argumentation de Guillaume, exprimée sur un ton de rage accusant ceux qui le méprisent injustement, insiste sur l'importance qu'il y a à s'attacher à sa vraie valeur et non seulement à son apparence :

« Dex, » dist li quens, « qui tot puez justicier,
 Come est honis qui il convient prier!
 Se ge portasse et argent et or mier,
 Cist m'enorassent et tenissent plus chier.
 Por ce qu'il voient que d'aïe ai mestier,
 Me tienent vil com autre pautonnier,
 Nis establer ne volent mon destrier. » ¹²⁰

De son côté, Louis apparaît à la tête de cette cour futile comme un souverain d'apparat qui n'accepte pas de remplir la totalité du rôle qui lui incombe.

119. *Ibid.*, p. 220-222, v. 2839-81.

120. *Ibid.*, p. 222-4, v. 2887-93.

L'interprétation de la fonction royale qu'Andrea Fasso propose en utilisant les concepts issus de la théorie de la trifonctionnalité¹²¹ de Georges Dumézil est à ce titre éclairante :

[Le roi] doit posséder non seulement la force et le courage, mais aussi la sagesse et la mesure (I^e fonction), grâce auxquelles il saura administrer aussi bien la guerre que la paix, aussi bien l'usage de la force (II^e fonction) que celui de la richesse et de l'amour (III^e fonction). C'est bien le souverain qui réunit les trois fonctions dans sa personne¹²².

Or, dans tout le passage décrivant la cour de Laon, Louis ne se caractérise que par la troisième fonction, la moins noble, à savoir celle qui se concentre sur les plaisirs et les biens terrestres, tandis que Guillaume semble de nouveau plus digne que le roi¹²³.

Guillaume obtient finalement gain des deux causes lorsqu'il rappelle enfin à Louis la promesse qu'il lui avait faite lors de son investiture :

« Quant tu veïs que je t'oi fet monter,
Par droite force la corone porter,
Toz tes barons fis a ton pié aler,
N'i ot si cointe qui l'osast deveer.
Tu me vousis France quite clamer
Et la moitié d'outre en outre doner,
Mes je ne voil envers toi meserrer,
Ainz me lessasse toz les membres coper.
Tu me juras, que l'oïrent ti per,
Se en Orenge m'asailloient Escler,
Ne me faudroies por les membres coper,
Mes or te voi envers moi parjurer. »¹²⁴

Ému par les propos de Guillaume, Louis change de ton :

121. Pour un bref résumé de la trifonctionnalité appliquée aux structures indo-européennes, voir notamment DUMÉZIL, Georges, *Mythes et dieux des indo-européens*, Paris, Flammarion, 1992, chapitre II, 12, p. 95-6.

122. FASSO, Andrea, « Le petit cycle de Guillaume et les trois péchés du guerrier », dans *La Chanson de geste e il ciclo di Guglielmo d'Orange, Atti del Convegno di Bologna*, sous la dir. d'Andrea FASSO, t. 21, Rome, Salerno, 1997, p. 421-440, p. 437, citée par GALLÉ, Hélène, *Le Cycle de Guillaume d'Orange, Couronnement de Louis*, Paris, Atlande, 2014, p. 91.

123. Voir, à ce sujet, l'article de Wagih Azzam qui fait du surnom de Guillaume « le nouveau symbole de la royauté ». W. AZZAM, *art. cit.*

124. C. RÉGNIER, *Aliscans, op. cit.*, p. 258, v. 3528-39.

Looïs l'ot, si commence a plorer,
 Par grant amor commença a parler :
 « Sire Guillelmes, mout fetes a loer.
 Por vostre amor ferai m'ost asembler,
 De par ma terre venir et amasser.
 .C. milliers d'omes porrez o vos mener.
 Je n'i puie mie a ceste foiz aller,
 Grant mestier ai de ma terre garder.
 Vostre merci, ne vos en doit peser. »¹²⁵

À la violence du geste de Guillaume qui estimait imposer par la force la légitimité de Louis, le souverain répond donc par son *amor* et redonne ainsi à la relation qui unit les deux hommes un équilibre qu'avait bouleversé le mauvais accueil de Guillaume au début de la scène. C'est donc finalement lorsque Guillaume démontre à Louis qu'il se déshonore en refusant à son vassal d'accomplir la promesse qu'il lui avait faite, que le roi accepte de désamorcer le conflit en consentant à l'effort militaire. Une fois encore, les deux hommes s'opposent sur ce même motif : tant que Fierebrace se place sur un terrain moral exigeant de Louis une reconnaissance à la hauteur des actes qu'il a entrepris pour ce dernier, il rencontre de la part du souverain une résistance qui peut sembler légitime dans la mesure où l'héritier de Charles ne lui a en réalité jamais rien demandé d'autre que la protection de sa personne durant un combat. De son côté, Louis préfère s'en tenir à un respect beaucoup plus formel de ses obligations presque juridiques, donnant peut-être à voir un des traits de la figure du *rex legislator* qui tend à s'imposer au XII^e siècle aux dépens de celle du *rex justus*¹²⁶.

Généralement présenté comme un couard injuste qui n'a cure d'exprimer sa reconnaissance envers ceux qui l'aident et le soutiennent¹²⁷, Louis s'avère en réalité plus complexe et moins foncièrement injuste qu'on pourrait le croire dès lors que l'on perçoit la part de responsabilité¹²⁸ que Guillaume

125. *Ibid.*, p. 258, v. 3540-48.

126. E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, p. 16.

127. Voir notamment le commentaire de Wagih Azzam en ouverture de son article in W. AZZAM, *art. cit.*, p. 163.

128. La colère de Guillaume semble aller dans le sens d'une prise de conscience de cet échec par le comte à la fin de sa vie :

endosse dans les problèmes que la France connaît, et que l'on voit que les deux hommes se réfèrent à des systèmes de pensées, de normes et de valeurs différents. Si les torts sont partagés dans la mesure où Guillaume a commis un *pechiez* en donnant à Louis une place qui ne lui convient pas et où ce dernier ne manifeste effectivement aucune gratitude envers celui qui tente sans réserve - du moins dans *Le Couronnement de Louis* - de le soutenir, la bienveillance du jongleur revient toutefois systématiquement à Guillaume, ce héros si épris de justice qu'il essaie de substituer au mauvais gouvernement du roi le sien propre afin de maintenir un ordre social visiblement voué à l'échec : pris dans la contradiction entre ses obligations et ses devoirs, qui lui imposent d'un côté de soutenir la fonction royale, symbole autour duquel la cohésion sociale est possible, et de l'autre de suivre ce que lui dicte sa conscience, qui lui fait reconnaître - mais trop tard - la valeur réelle de celui qu'il a couronné, Guillaume parvient toutefois à se tracer une destinée chevaleresque d'autant plus exemplaire que le personnage n'est pas dénué de défauts ni de péchés, destinée dont l'existence semble finalement conditionnée par la dimension tragique qui caractérise notre protagoniste.

Pour donner plus de force à ce tiraillement intérieur qui donne à leur personnage un tempérament que l'on retrouvera dans les héros cornéliens, les jongleurs tirent pleinement partie des concurrences normatives qui travaillent Guillaume en le menant en certaines occasions jusqu'aux limites de la révolte dans le but de défendre son lignage.

Li quens Guillelmes le maine en son vergier.
 Oëz del conte comme il a exploitié :
 En sa main tint .I. grant pel aiguisié ;
 Vient a ses gerbes qu'il ot edefié,
 Ainz n'i remest ne rose ne rosier
 Ne flor de liz ne cele d'eglantier,
 Ainz n'i remeste perressi ne peschier
 Ne flor de glai, pytre ne olivier
 Ne bones herbes tant facent proisier ;
 Tot a li quens a son pel defroissié,
 Puis les esrache ausi comme aversier,
 Par mautalent les giete en .I. fumier,
 Enz el cortil n'en volt nule lessier.

2. Le dilemme des Narbonnais et le dilemme royal

Aux yeux de la critique, la geste de Narbonne est traditionnellement perçue comme un lignage très positif dont la loyauté et la vaillance mises au service du roi et de la chrétienté semblent inégalables¹²⁹ ; la présentation de Bertrand de Bar-sur-Aube dans son prologue du *Girart de Vienne* a probablement influencé cette vision très élogieuse des Narbonnais :

La tierce geste, qui molt fist a prisier,
 fu de Garin de Monglenne au vis fier.
 De son lingnaje puis ge bien tesmongnier
 que il n'ot .I. coart ne lannier,
 ne traïtor ne vilein losangier ;
 einz furent sage et hardi chevalier,
 et combatant et nobile guerrier.
 Einz roi de France ne vodrent jor boisier ;
 lor droit seignor se penerent d'aidier,
 et de s'annor en toz leus avancier.
 Crestienté firent molt essaucier
 et Sarrazins confondre et essillier¹³⁰.

Mais si les Aymerides consentent volontiers à l'effort de guerre que le roi doit mener pour remplir la mission qui lui incombe, ils n'en attendent pas moins, nous l'avons vu, une juste reconnaissance pouvant parfois se traduire par des privilèges, voire des passe-droits, consentis par Louis aux membres du lignage. Lorsque les circonstances l'exigent selon eux, Guillaume et Aymeri n'hésitent ainsi pas à rappeler à Louis l'échange de bons procédés qui doit caractériser toutes les relations féodo-vassaliques instaurées dans leur société et à lui signaler que tout roi de France qu'il est, le carolingien ne peut en aucun cas se dégager de toute contrepartie envers ceux qui le soutiennent le plus.

À ce titre, la situation posée par *Aliscans* semble tout à fait remarquable : nous avons vu, précédemment, que Guillaume se voit contraint de rappeler très explicitement à Louis la promesse qu'il lui avait faite et dont le lecteur

129. Voir notamment le nombre important de Narbonnais intervenant dans la bataille des *Aliscans* et s'exclamant « *Montjoie!* » dans leur effort C. RÉGNIER, *Aliscans, op. cit.*, p. 74-6, v. 213-229 ainsi que p. 70, v. 130-2.

130. B. de BAR-SUR-AUBE, *op. cit.*, p. 5, v. 46-57.

détient un témoignage par la lecture du *Charroi de Nîmes*, pour que le roi finisse par accepter de lui venir en aide. Mais pourquoi Guillaume n'en vient-il pas au fait plus rapidement ? Pourquoi le jongleur détournerait-il ainsi le conflit de son propos pour le centrer sur une question subsidiaire de reconnaissance de mérite ? Probablement parce que l'objet de la contestation du roi par Guillaume n'est en réalité pas le serment violé et méprisé par le souverain mais l'inexistence, chez ce dernier, d'un sentiment de gratitude entier qui ferait naître chez lui le désir de rétribuer de façon juste - c'est-à-dire de façon proportionnelle aux efforts consentis par le comte - les services rendus inconditionnellement par Guillaume. Les hésitations de Louis¹³¹, qui diffèrent la réponse à la demande de soutien de Guillaume, sont donc aux antipodes de cette vision radicale, idéale et entière d'une justice que l'on doit rendre sans compromission :

Guillelmes l'ot, si taint comme charbon,
De mautalant en froncist le guernon.
« Comment, deable ! » dist il, « si plaideron ?
Ce est la fable du tor et del mouton.
Mout a a fere qui plessier veut felon. »¹³²

Le courroux de Guillaume tranche ici avec l'attitude plus réfléchie et posée du roi Louis :

Il s'abessa, si a pris un baston
Et dist au roi : « Vostre fié vos randon,
N'en tendrai mes vaillissant un bouton
Ne vostre amis ne serai ne vostre hom,
Et si vendrez, ou vos voilliez ou non. »¹³³

131. La réponse de Louis est tout d'abord évasive, car le souverain souhaite un délai de réflexion

Li quens Guillelmes mist le roi a reison :
« Que pensez vos, » dist il, « le filz Charlon ?
Secorras moi vers la jeste Mahon ?
Ja deüst estre li olz a Carrion. »
Dist Looÿs : « Et nos en parleron
Et le matin savoir le vos feron,
Ma volenté, se je irai ou non. »

C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 254, v. 3462-68.

132. *Ibid.*, p. 254, v. 3469-73.

133. *Ibid.*, p. 254, v. 3474-78.

Au XII^e siècle, la force coercitive du glaive temporel est perçue dans les milieux de juristes et de penseurs comme un mal nécessaire qui ne doit cependant pas être confondu avec une violence débridée et vengeresse qui irait à l'encontre du sentiment de justice que le roi se doit de respecter afin d'imposer la paix sociale; dans son *Policraticus*, Jean de Salisbury opère ainsi une distinction implicite et non formulée en ces termes entre la violence vindicatoire légitime que le roi doit imposer afin d'établir par son autorité la justice et la paix sociales, et la violence vindicative et vengeresse que seule la colère anime et qui est susceptible d'apporter le chaos :

Car ce glaive est glaive et espee de coulou qui guerroe sanz fiel d'amertume et fiert sanz courrouz et quant il bataille, il ne recoit quelconques amertume pour ce que, aussi comme la loy si persecute et bat les pechiez sanz haine des personnes. Aussi le juge punist tres justement les faillanz et pecheurs. Non pas par mouvement de courrouz mais par la franchise de la tresdouce loy¹³⁴.

En contexte épique, les hésitations de Louis sont toutefois moins le signe d'une sagesse et d'une tempérance positives qui honorerait le roi dans sa fonction de juge, que la marque d'une personnalité faible et craintive dont les peurs la rendent indigne de la fonction royale. Devant cette preuve manifeste de l'illégitimité de Louis à la tête du royaume, Guillaume n'hésite finalement plus à se désolidariser de son « *naturel seignor* ». Les Narbonnais se trouvent alors tiraillés entre la tentation d'abandonner un roi illégitime parce qu'il n'est pas conforme à ce que l'on attend de lui et celle de rester soumis à l'autorité dont il jouit du fait de sa fonction. La deuxième solution est défendue par le moins positif des membres du lignage, Hernaut, « à la barbe rousse »¹³⁵ :

134. Jean de SALISBURY, *Le Policratique de Jean de Salisbury*, éd. Charles BRUCKER, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1985, Livre IV, chapitre 2, 24, p. 11.

135. Une fois de plus, le jongleur mentionne la rousseur d'Hernaut avant d'introduire les propos de ce dernier au style direct, et ici encore, le frère de Guillaume s'oppose à celui qui apparaît comme le justicier incontestable du cycle (la mention de sa rousseur ne surprend donc guère). Pourtant, les circonstances, nous allons le voir, pourraient tout autant mettre en accusation le comte d'Orange, qui n'hésite pas à rabrouer publiquement son souverain - attitude maintes fois condamnée par Guillaume lui-même dans d'autres passages du cycle - que son frère Hernaut, qui choisit ici de s'opposer à son aîné dans le but de le calmer et de le faire revenir à des décisions plus mesurées... Cf. C. RÉGNIER, *Aliscans*, *op. cit.*, p. 254, v. 3479.

Hernaut se dresce, qui rous ot le menton.
 Dist a Guillelme : « Or oiez ma reison.
 Li rois dira son talent et son bon.
 Retien ton fié et nos tuit t'aideron.
 Je et mi frere ensemble o toi iron ¹³⁶. »

La suggestion paraît mesurée puisqu'elle préfère au conflit ouvert et à la révolte une issue plus pacifique qui ne ferait pas de Guillaume un rebelle. Mais la proposition est immédiatement rejetée par Aymeri, qui reprend à son compte l'argumentaire de Guillaume pour accuser publiquement le roi d'être un lâche :

Dist Aymeris : « Fieblement en parlon.
 Bien deüst estre Francë en son bandon.
 Seneschaus est, s'en a le gonfanon.
 Aidier li doivent par fine egardoison
 Et qui li vee, s'en prangne vangoison.
 Trop est mes filz a escharnir hauz hon.
 Mes, par l'apostre qu'en quiert en Pré Noiron,
 Se n'en avoient mi oir retration,
 Qu'en nel tenist a fine traïson,
 Des plus hauz homes de France le roion
 Feroie metre .VII.XX. en ma prison.
 Tex est or sires qui sembleroit guiton.
 Plessier doit l'en orgueilleus et felon! » ¹³⁷

Le juste ne consiste donc pas à passer outre l'indétermination du roi, qui peut être signe de sagesse, et à se soumettre à son autorité, mais il s'agit de faire fléchir Louis afin qu'il se conforme à l'image idéale du roi, c'est-à-dire d'un roi qui respecte ses devoirs : le juste selon Aymeri et Guillaume renvoie donc au plus strict respect de la norme ainsi que dans l'application de contraintes coercitives armées pour corriger les déviances de tout individu transgressant les règles normatives.

L'emportement des deux Aymerides donne à la scène une force et une énergie considérables, mais toute cette vigueur tournée contre Louis immobilise paradoxalement la cour entière qui semble comme prise en otage par

136. *Ibid.*, p. 254, v. 3479-83.

137. *Ibid.*, p. 254-6, v. 3484-96.

les Narbonnais, et livrée à leur jugement. Tétanisé face à la geste puissante de Guillaume qui semble former un cercle menaçant se resserrant autour de lui¹³⁸, Louis apparaît comme un roi que l'on a dépouillé de son pouvoir de décision et qui ne parvient pas à incarner la dignité de la figure royale :

Looïs l'ot, si commencer a plorer,
 Par grant amor commença a parler :
 « Sire Guillelmes, mout fetes a loer.
 Por vostre amor ferai m'ost asembler,
 De par ma terre venir et amasser. [...] »¹³⁹

Les Narbonnais se retrouvent donc face à un dilemme normatif insoluble sans le fléchissement de Louis : ou bien ils renoncent à leur honneur par respect envers l'autorité royale et se privent ainsi d'une partie de l'ascendant qui fait de leur lignage une puissance qui sert de repère social traçant la limite des frontières à ne pas franchir ; ou bien ils restent fidèles à leurs principes parce qu'ils estiment qu'ils sont les seuls véritables garants d'une justice légitime et se révoltent contre un seigneur incapable de reconnaître le juste là où il se trouve. Dans ces deux cas contradictoires, les Narbonnais risquent le déshonneur : ou bien celui qui incombe aux faibles qui n'ont pas le courage de fouler l'injustice au pied, ou bien celui du rebelle et de l'orgueilleux qui contestent la souveraineté de leur seigneur et, partant, la mettent en péril. Si le jongleur du *Charroi de Nîmes* récuse le comportement de Guillaume en signalant qu'il se trouve en contradiction avec l'honneur chevaleresque¹⁴⁰, celui d'*Aliscans* ne se formalise pas le moins du monde de

138. La scène est manifestement construite dans ce but :

Quant Looÿs ot Aymeri parler,
 Riens que il voille ne li ose veer,
 Car il le crient, sel velt mout agreer.
 Guillelme vit, si commence a penser,
 Car mout le vit esprandre et enbraser.
 S'il ot poor, ne l'estuet demander,
 Car son lignage voit entor lui ester.
 Le chief enbronche, si commence a penser.

Ibid., p. 256-8, v. 3508-15.

139. *Ibid.*, p. 258, v. 3540-44.

140. Voir cet extrait dans lequel il qualifie les propos de Fierebrace d'outrage :

De grant outraige commença a parler
 Vers Looÿs, quar servi l'ot assez.
 Les granz batailles et li estor champel.

l'attitude des Narbonnais qui concurrencent pourtant le pouvoir royal¹⁴¹ par leur attitude et tire pleinement profit de l'intérêt narratif que représente pour lui ce dilemme narbonnais. On voit d'ailleurs que le récit gagne en profondeur et en force du fait du tiraillement intérieur que vivent les protagonistes lorsque l'on compare le traitement de cette scène à celui qui en est fait par le jongleur de *La Chanson de Guillaume* : au refus immédiat que Louis oppose à la demande d'aide de Guillaume, le comte réagit tout aussi soudainement par

Dans la suite de la narration, le roi reste un personnage vaguement positif auquel le jongleur renvoie par des épithètes sobrement laudatives telles que « *Looijs li frans* », « *Looijs li prouz* ». Constatons toutefois que le jongleur semble moins réfuter la vision des choses adoptée par Guillaume que contester le fait qu'il mette à mal son entente avec le roi en poussant ce dernier à la colère :

« Looÿs, sire, dit Guillelmes li fers,
 Ne me tenissent mi per a losangier,
 Bien a un an que t'eüsse lessié,
 Que de Police me sont venu li briés
 Que me tramist li riches rois Gaifier
 Que de sa terre me dorroit un quartier,
 Avec sa fille tote l'une moitié.
 Le roi de France peüsse guerrier. »
 Ot le li rois, le sens cuide changier.
 Dist tex paroles que bien deüst lessier.
 Par ce commence li maus a engreignier,
 Li maltalanz entr'eus a enforcier.

Voir également la définition à l'article « outre » du *Dictionnaire historique de la langue française*, 2010 ; C. LACHET, *op. cit.*, p. 54-6, v. 129-132, p. 52, v. 94-105 puis, pour les épithètes, p. 66, v. 278, p. 68, v. 294 et enfin v. 300.

141. Dans *La Chanson de Guillaume*, cette concurrence est soulignée par les propos du jongleur qui mentionne à plusieurs reprises la valeur royale de Guillaume ; voir notamment :

Plaist vos oïr des nobles baruns,
 Cum il severerent del real cunpaignun ?
 Plaist vos oïr des nobiles vassals,
 Cum il severerent del chevaler real ?

F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 158, v. 1132-35 ; Voir également, dans *Le Charroi de Nîmes*, l'attitude de Guillaume qui fait cette fois lui-même référence à sa valeur royale lorsqu'il rappelle à Louis qu'il n'a aucun pair dans le royaume :

Et dist Guillelmes : « Dan rois, vos i mentez.
 Il ne sont mie en la crestienté,
 N'i a fors vos qui estes coroné.
 Par desus vos ne m'en quier ja vanter.
 Or prenez cels que vos avez nomez,
 Tot un a un les menez en cel pré
 Sor les chevaus garniz et conraez ;
 Se tant et plus ne vos ai devïez
 Ja mar avrai riens de tes heritez,
 Et vos meïsmes, se aler i volez. »

Dans la suite de la narration, Guillaume ne se prive pas non plus de renvoyer indirectement au roi en parlant de *male gent* et de *mauvés seignor*, voir C. LACHET, *op. cit.*, p. 68, v. 282-293 puis v. 297 et p. 70, v. 303.

une *exfestucatio*¹⁴² ne donnant lieu à aucun compromis :

« Lowis, sire, ci vus rend voz feez,
N'en tendrai mais un demi pé ;
Qui que te plaist le refai ottrier¹⁴³ ! »

Le centre d'intérêt de la scène dévie alors sur la démonstration exemplaire de la solidarité familiale narbonnaise¹⁴⁴ dont les conséquences se font sentir quelques vers plus loin, lorsque Baudoin rappelle à Louis les dangers auxquels l'attaque sarrasine expose la cour de Laon et démontre l'ampleur de l'aide que les Narbonnais fourniront à Guillaume¹⁴⁵.

Dans *Les Enfances Vivien*, chanson également plus tardive que *La Chanson de Guillaume*, l'orgueil de Guillaume et des Aymerides est là aussi davantage exploité par le jongleur qui aime à montrer ses personnages manifestant une attitude de révolte qu'on ne leur connaît guère. Dans cette chanson néanmoins, le dilemme narbonnais n'exige plus des protagonistes qu'ils choisissent entre une parfaite soumission à la fonction royale et le respect de la justice en tant qu'équité, mais qu'ils privilégient cette fois la solidarité familiale aux dépens de l'autorité et du pouvoir royal. Le centre névralgique du conflit reste le niveau de reconnaissance que Louis devrait éprouver à l'égard de Guillaume dans la mesure où c'est grâce à ce dernier que l'héritier de Charles fut placé à la tête du royaume ; cette fois, l'argument n'est toutefois pas utilisé par Guillaume mais par son frère, Garin, qui attend de Louis qu'il envoie des hommes à Luiserne afin d'apporter de l'aide à Vivien, assiégé par les Sarrasins :

142. Voir l'étude de Jacques Le Goff, notamment sur ce qui différencie l'*exfestucatio* du déguerpissement dans J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 362-365.

143. F. SUARD, *La Chanson de Guillaume*, *op. cit.*, p. 250, v. 2535-37.

144. L'élan de solidarité est lancé par Rainaud de Poitiers, un neveu de Guillaume qui conseille à son oncle de rester sous l'autorité de Louis et de bénéficier de l'aide de ses parents :

« Nel faites, uncle, pur les vertuz del ciel!
Fiz a barun, retien a tei tun fé!
Si Deu me aït, qui le pople maintient,
Jo ne larrai pur home desuz ciel
Que ne t'ameine quatre mille chevalers
A cleres armes e a alferanz destrers. »

Ibid., p. 250, v. 2544-49.

145. *Ibid.*, p. 254, v. 2575-89.

« Droiz empereres, dist Garins li cortois,
 Dites vos dont què au secorz n'iroiz
 De Vivien dont miens est li destroiz ?
 Ge vos vi ja tresbuchier et chaoir,
 La fleur de France et li bruiz vos falloit,
 Quant dant Guillelmes mes freres, li cortois,
 Vos redreça, fust a tort fust a droit,
 La grant corone vos fist el chief soir.
 Par lui vos servent Alemant et Tyois
 Et Borgoingnon, Angevin et François
 Et Berruier et tuit li Herupois ;
 Mes par celui qui haut siet et loing voit,
 Se vos ce dites qu'au secors ne vaignoiz
 De Vivien, dont mien est li sordois,
 Ge vos deffi et Dieu et de moi ¹⁴⁶ ! »

Une fois de plus, un représentant du lignage de Guillaume se sert du couronnement de Louis comme d'un outil de persuasion et de pression censé faire naître un sentiment de culpabilité et de reconnaissance chez le souverain. Mais pour une fois, Louis sort de son silence et argumente à son tour en reconnaissant ce qu'il doit aux Aymerides tout en leur rappelant la limite qu'il ne faut pas franchir par excès d'orgueil :

« Sire Garin, l'empereres respont,
 sanz nul arest et sanz autre reson
 m'avez fet honte et fet rougir le front.
 Se vos lignages me destruit et confont
 et tret arrieres et si me grieve mout,
 ge ne di mie ne soiez buen barons,
 et si m'ont fait maint servise et maint dons
 et maint riches home giter en ma prison.
 Se de l'amor ne trovasse felon,
 en nule terre n'eüst meillor baron,
 mes toz jorz estes orgueilleus et felon,
 moi ne mes diz ne prisiez un bouton ¹⁴⁷. »

146. M. ROUQUIER, *op. cit.*, p. 72, v. 1974-88.

147. *Ibid.*, p. 72-3, v. 1990-2001.

L'argumentation de Garin piétine¹⁴⁸ ; pour faire avancer la scène, le jongleur fait intervenir un Bernard de Brabant plus virulent qui n'hésite pas à menacer le roi¹⁴⁹ ; mais contre cette offense, Elias de Saumur ose prendre la parole pour condamner les propos de Bernard ; allant à l'encontre du principe de justice commutative que les Narbonnais défendent et prenant la défense du roi, Elias de Saumur se voit qualifier de « *max traïstres* » et de « *cuverz mescreüz* » par le jongleur et subit les foudres de Bertrand qui l'abat violemment et en pleine cour¹⁵⁰ : la justice rétributive des Aymerides est donc rendue à l'insu même du roi. Contrairement à ses habitudes, Louis n'entend pourtant pas laisser mourir le conflit par crainte envers Guillaume ; comptant sur la probité du comte d'Orange, il utilise à son tour l'acte de Bertrand pour exiger que justice soit faite et pour différer son aide militaire :

« Sire Guillelmes, Bertrans est vostre niés ;
 ci m'a fet honte, voiant mes chevaliers.
 Ge puis bien dire et por voir tesmoignier
 autre foiee m'a il fet correlié :
 entant m'ocist Pinel mon despensier.
 Quant je me plaing, vos nel volez touchier,
 ferir ne batre, nel volez chastier.
 Mon seneschal m'a ci mort a mes piez.
 Sachiez de fi, mout m'en puet anuier.
 Del grant secors estoie apareilliez
 que ge feïsse de gré et volantiers,
 et Vivien alasse gē aidier.
 Mes par l'apostre qu'en a Rome requiert,
 nē irai mes si passera fevrier.
 De droit a fere vos semoing a Poitiers
 ou a Orlens ou la ou ma cort iert. »
 Guillelmes l'ot, s'en fu mout corrociez¹⁵¹.

148. Il s'agit en outre de la même argumentation que celle que développait Guillaume dans *Charroi*, si ce n'est que Garin formule ses griefs d'une façon plus explicite que Guillaume :

« Male merite en redez hui a nos,
 quant vos ce dites, de vos n'avrons secors. »

Ibid., p. 73, v. 2009-10.

149. *Ibid.*, p. 74, v. 2035-542.

150. *Ibid.*, p. 75, v. 2072-76.

151. *Ibid.*, p. 76, v. 2090-2106.

De nouveau, le conflit qui oppose les Aymerides au roi est détourné de son origine et la colère anime dorénavant tous les acteurs en jeu. Pour une fois néanmoins, Louis n'obéit pas si docilement aux exigences des Aymerides car sa promesse a été tenue, les mérites de Guillaume reconnus, et l'orgueil de la « fidèle » geste attestée¹⁵². Les Narbonnais se trouvent donc face à un nouveau dilemme dans lequel l'honneur de leur geste concurrence celui d'un roi qui se bat lui aussi pour que justice soit faite. De son côté, le roi est lui aussi contraint de choisir entre la perte d'une alliance qui affermit considérablement son pouvoir, son honneur et garantit la paix et l'équilibre de la société, et la soumission pure et simple aux Aymerides, solution qui ne serait pas sans conséquence pour la valeur royale et donc, indirectement, pour l'ordre social.

Pour préserver l'image positive des Aymerides tout en respectant le prestige d'une figure royale qui côtoie rarement d'aussi près l'idéal qu'elle se doit d'imiter et qui reste la garante officielle d'un ordre social tellement recherché¹⁵³, le jongleur fait intervenir un tiers personnage plus humble et tem-

152. Guillaume lui-même semble admettre cet excès qui les caractérise tant lorsqu'il tente de justifier le comportement de son neveu auprès de Louis, qui lui réclame justice :

« Voir, dist Guillelmes, vos l'avez correccié !
 Lessiez Bertran, mout est vers vos irié
 et noz lignages ; ce savez vos mout bien
 quë en sorfere est il toz jorz legier
 mes enaprés i est le recovrier. »

ibid., p. 80, v. 2206-10. En contestant ainsi l'autorité de son roi et en lui demandant si instamment de plier à la volonté de son lignage, on pourrait, comme Jean-Charles Herbin, s'estimer

en droit de se demander ce que les Sarrasins font de pire que les Chrétiens et si la démesure de certains individus ou de certains lignages de la Chrétienté ne menace pas celle-ci infiniment plus que des Sarrasins de pacotille que les poètes jettent dans l'action pour illustrer inlassablement la prouesse des héros francs.

(J.-C. HERBIN, « Sarrasins et chrétiens dans la *Geste des Loherains* », *art. cit.*, p. 71) Mais la suite des propos de Guillaume semble proposer une réponse à cette interrogation, du moins pour ce qui est de notre corpus :

« Ainz rois de France ne fu par nos boisié :
 si home somes et au vill et au chier.
 Merci, bons rois, por Deu le droiturier,
 ne vos devez pas faillir, mais aidier ! »

M. ROQUIER, *op. cit.*, p. 80-1, v. 2211-14.

153. Alors que Jean-Claude Vallecalle constate dans son article sur l'héroïne révoltée que

Les trouvères, malgré toute la sympathie qu'ils éprouvent pour leurs héroïnes, ne sauraient approuver systématiquement des personnages qui mettent l'ordre social en danger,

on voit ici que l'instabilité sociale instaurée par Guillaume et ses parents ne suffit pas au jongleur des *Enfances Vivien* pour condamner explicitement le comportement de la geste.

péré qui permet à la scène de sortir du modèle répressif que les Narbonnais cherchaient à faire appliquer pour l'amener vers un modèle conciliatoire qui détourne la querelle de toute vengeance privée¹⁵⁴ :

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

 Quant li dus Naymes fu venuz a la cort,
 Adont monta sus el palés hautor.
 Le roi salue, voiant toz les barons :
 « Cil Damedex qui forma tot le mont,
 Il saut et gart le fill au roi Challon. »

 Dist Looÿs : « Dex beneïe vos ! [...]

 Naymes, dist il, je sui mout dolanz hom !
 Mout mal me maine Guillelmes et si barons :
 li filz Bernart, Bertran li orgueilleous,
 mon seneschal me tïa l'autre jor.
 Ge me faignoie voirement del secors :
 Or irai ge por l'amistié de vos¹⁵⁵. »

Conscient de ce qu'il doit à Naymes sans que ce dernier ait à lui rappeler et à l'humilier publiquement, Louis peut enfin consentir à rendre le service que les Aymerides exigeaient de lui sans entacher son propre honneur.

La justice épique, grippée par le fait que le roi soit juge et partie à la fois, trouve finalement une issue grâce à l'intervention d'un personnage certes doué des deux valeurs qui caractérisent peu Guillaume, la tempérance et l'humilité, mais dont la personnalité, moins forte et moins tranchée que celle du comte d'Orange, ne lui permet toutefois pas de remplir un rôle dramatique d'une très grande ampleur.

* * *

Les occasions montrant un Guillaume adoptant les attitudes qu'il dénonce lui-même chez d'autres personnages ne manquent donc pas dans le cycle et

Voir J.-C. VALLECALLE, « Rupture et intégration : l'héroïne révoltée dans les chansons de geste », *art. cit.*, p. 451.

154. J.-M. CARBASSE, *op. cit.*, p. 17.

155. M. ROQUIER, *op. cit.*, p. 85, v. 2336-55.

entretiennent à maintes reprises une narration qui aurait autrement trop rapidement pu tourner court. En mélangeant et en multipliant les systèmes de normes et de valeurs selon lesquels il se place pour juger des situations dont il est le témoin et pour apprécier le comportement de ses contemporains, le comte d'Orange se constitue une réserve fournie d'arguments plus ou moins juridiques ou moraux sur lesquels il s'appuie tour à tour, au gré des circonstances ou des réactions de ses opposants, mais il augmente également, pour sa geste comme pour lui, les probabilités de se trouver face à des dilemmes de conscience difficiles à résoudre. Malgré tous ces éléments, Guillaume reste globalement, pour les jongleurs et la critique, un personnage positif

qui onc n'ama prometre sanz doner,
ne veve fame ne volt desheriter,
mout essaüça sainte crestienté¹⁵⁶.

Par ailleurs, il nous est apparu très clairement que le couronnement de Louis par Guillaume constituait l'origine principale d'une majorité des ressorts dramatiques exploités par les jongleurs dans la mesure où c'est principalement en référence à cette scène que Guillaume, puis ses proches, entreprennent leurs actions illustres. Dès lors que le service dû au roi est ou bien contesté par le personnage même qui a institué Louis à la tête du royaume, ou bien détourné de son but pour servir à l'occasion les intérêts de la famille de Narbonne, la monarchie héréditaire apparaît comme un instrument de pouvoir fort délicat : tant que la personnalité royale est exemplaire et parvient, par l'application d'une justice juste et l'exercice d'un bon gouvernement, à affirmer son autorité et son pouvoir, le royaume semble préservé des conflits. Lorsque tel n'est pas le cas, le roi lui-même contrevient à la justice, faute de sagesse, de tempérance et d'humilité, et donne ainsi matière à une contestation sociale et politique constante. En ayant couronné Louis et en exigeant ensuite de lui une reconnaissance sans bornes sous peine d'humiliations publiques, Guillaume provoque les faiblesses d'une royauté qu'il souhaitait au départ affermir par respect pour Charles.

156. *Ibid.*, p. 12, v. 248-250.

III. Conclusions du chapitre

Contre l'idée d'un manichéisme épique constant, les tensions normatives plaçant nos protagonistes les plus illustres dans des situations complexes pouvant aller jusqu'au dilemme font la preuve d'une réalité épique plus profonde que soupçonnée : le bien peut côtoyer le mal, le juste devenir injuste et ce qui est digne d'honneur provoquer la honte. Par ce constat, l'idée qu'il aurait pu y avoir deux camps distincts opposant les personnages fourbes, traîtres et injustes, à ceux qui se caractérisent par leur loyauté, leur honnêteté et qui prennent inmanquablement de justes décisions, est totalement mise à mal : la représentation du juste et de l'injuste dans le cycle ne peut se concevoir par la seule observation des comportements des personnages positifs d'une part et celle des attitudes des personnages négatifs d'autre part puisque de mêmes actions, tantôt jugées favorablement et tantôt défavorablement par le jongleur, sont observables de part et d'autre de cette frontière conceptuelle. S'ils portent généralement un jugement élogieux à l'égard de Guillaume, c'est parce que ce dernier constitue le plus parfait représentant d'une éthique chevaleresque qui mêle aux exigences guerrières de vaillance et de courage, une droiture morale qui n'accepte pas les compromis. Contrairement à la figure royale, le chevalier exemplaire se doit en quelque sorte de ne pas manifester les mêmes qualités de réserve, de nuance et de tempérance qui atténueraient de fait la force et la cohérence qui caractérisent tout héros littéraire.

Le caractère et la personnalité du comte d'Orange ne sont toutefois pas à l'abri de conflits intérieurs, rendus inévitables par la concurrence des systèmes de normes et de valeurs qui régissent la société dans laquelle il évolue. Les scènes dernièrement étudiées montrent néanmoins que la teneur des dilemmes qui le travaillent n'est en réalité pas réductible au constat généralement relayé par la critique : Guillaume et la geste de Narbonne ne constituent pas un lignage parfaitement loyal et juste qui agirait exclusivement par considération pour la fonction royale et qui seraient partagés entre le respect dû à la fonction royale et la volonté de corriger voire d'écarter du trône la personnalité de Louis qui serait trop pusillanime pour l'exercice du pouvoir. Si le respect pour le roi peut en effet guider leurs actes dans nombre de circons-

tances, on a vu que se cache derrière cet intérêt pour le souverain le désir profond de se rendre digne d'un honneur chevaleresque qui seul fait la valeur des hommes dans la société épique. Dans d'autres contextes, les Narbonnais peuvent donc à l'occasion s'exprimer et agir à l'encontre de l'intérêt royal afin même de conserver cet honneur. Le modèle monarchique guillaumien, que l'on a souvent cru être héréditaire et défini par une loyauté immaculée, contient donc en son point d'origine les germes de son échec.

Habité par ces contradictions normatives et conceptuelles internes¹⁵⁷ qui offrent une matière narrative considérable aux jongleurs, le cycle de Guillaume d'Orange détenait donc les moyens d'offrir aux lecteurs une figure héroïque attachante car réaliste en ce sens qu'elle n'est pas dépourvue de défauts propres à la nature humaine, mais également exemplaire car sans cesse tournée vers la réalisation d'un idéal social exigeant qu'elle ne peut par définition atteindre.

157. Il nous semble que ce sont précisément ces contradictions internes qui font dire à Philippe Haugeard que

La littérature épique décrit une société féodale où, en matière de droit, tout semble pouvoir se discuter [...].

Si, du fait des divergences conceptuelles qui opposent les normes de la société épique, le plaid épique tient une place importante dans les cycles de chansons de geste, il ne nous semble toutefois pas justifié de penser que les « principes généraux susceptibles d'interprétations variées » qui fixent les règles s'imposant à nos personnages ne proposent en aucun cas un système normatif et juridique tangible et clair en fonction duquel nos protagonistes régissent le quotidien de leur société; voir P. HAUGEARD, « Formes et enjeux du plaid épique : pratique du droit et mentalités pré-juridiques (XII^e siècle) », *art. cit.*, paragraphe 19.

Conclusion générale

Au terme de notre parcours, il convient de conclure à l'hyper-normativité de la société épique dépeinte dans le cycle de Guillaume d'Orange, dans la mesure où normes juridiques et valeurs morales se relaient sans cesse pour contraindre les personnages que nous voyons évoluer dans notre corpus, en définissant comme modèles à leurs agissements et jugements quotidiens des idéaux auxquels ils doivent se conformer pour assurer et maintenir une paix sociale pérenne. Contrairement à de simples usages ou à des habitudes, ces normes ont fait l'objet de notre attention du fait que leur transgression donne lieu à une contestation quasi-systématique de la part des personnages positifs du cycle qui, parce qu'ils perçoivent ces manquements à la norme comme des injustices niant leurs droits, leur bon droit ou encore le principe même de justice, et désavouant leurs mérites en les privant de ce qui leur est dû, se lancent dans des querelles dont une issue potentielle reste toujours le conflit armé. Si ces normes ne fixent pas nécessairement les frontières entre ce qui est perçu comme le Bien et le Mal, elles fixent néanmoins la mesure en fonction de laquelle tous les comportements sociaux se trouvent jugés et donc potentiellement punis par les autorités détenant le pouvoir d'exercer la justice.

Contrairement aux normes modernes qui circonscrivent le champ des obligations et des devoirs de nos contemporains, celles que le cycle de Guillaume reconnaît ne se scindent pas en deux catégories bien distinctes qui placeraient d'un côté les règles juridiques formant le droit positif, et de l'autre les normes morales auxquelles rien d'autre que la conscience morale ne contraindrait. Notre regard s'est donc porté sur la totalité des normes astreignant les actes de nos personnages, que celles-ci constituent une représentation littéraire - donc forcément biaisée - des normes juridiques des XII^e et XIII^e siècles, ou qu'elles relèvent uniquement du champ de la morale. Nous avons d'ailleurs réaffirmé la porosité des frontières qui distinguent au Moyen Âge les règles de droit positif de celles de la morale puisque le droit médiéval ne peut se concevoir sans le concept de justice, qui s'apparente lui-même à un idéal de vertu extrêmement exigeant (dont on pense qu'il pré-existerait au droit). Interpréter les manifestations littéraires de notre corpus en fonction d'une distinction entre droit positif et morale nous aurait par ailleurs obligée à un examen plus précis de l'influence des droits savants et coutumier

sur notre corpus, tâche qui eût nécessité une connaissance plus pointue du droit médiéval et qui aurait peut-être dénaturé la démarche littéraire dans laquelle nous inscrivions notre projet. Au reste, si la distinction opérée entre droit positif et morale restait envisageable dans une perspective d'histoire du droit, elle perdait tout son sens dès lors que l'on constatait que les personnages de notre corpus n'en font aucun cas : la présence et la puissance de Guillaume ainsi que de son lignage imposent en effet à la société épique de notre corpus le respect égal de toutes les normes que nous avons définies, leur donnant *de facto* un statut équivalent à nos règles de droit. En approfondissant notre connaissance des normes juridiques et morales, des principes et des valeurs dictant aux personnages le comportement à observer en diverses circonstances, nous souhaitions apporter une définition plus précise de ce que les concepts de juste et d'injuste recouvrent dans les chansons de notre corpus. En dépit de l'existence de ces nombreuses règles censées régir, ordonner et pacifier la société épique, autour d'un idéal de justice supposé universel, nous partions du constat d'un échec au moins apparent des systèmes normatifs mis en place dans la mesure où les relations conflictuelles abondent dans le cycle de Guillaume d'Orange comme dans tout texte épique. Pour justifier cet état de fait, nous envisagions l'hypothèse d'une opposition trop importante entre les différentes sources normatives qui fondent les obligations et les devoirs que les personnages se sentent contraints de respecter.

Pour vérifier notre postulat, nous avons donc cru bon de présenter les différents systèmes normatifs épiques en opérant une distinction fondée sur les diverses origines que nous leur reconnaissons, distinction que l'histoire des XI^e et XII^e siècles offrait à notre regard : nous étions donc amenée à différencier les normes se justifiant par des valeurs ou des principes humains, dénués de tout caractère spirituel mais renvoyant à des logiques de dépendance, d'obligations et de devoirs définis par des groupes communautaires stables d'une part, de celles qui se trouvent légitimées par des motifs de nature religieuse et qui appuient, par le recours à des considérations ressortissant au domaine de la foi, un certain nombre de normes alors présentées comme découlant de la volonté divine d'autre part.

Du côté des normes humaines, nous avons pu constater que le caractère formel des règles juridiques ayant pu influencer les jongleurs ne les a que rarement intéressé et a tout aussi peu conditionné leurs choix narratifs ; à la précision historique et à la véracité, les poètes ont manifestement préféré un réalisme normatif restant dans le domaine du vraisemblable qui leur permettait de créer, tout en le modulant selon les besoins de la narration, un sentiment d'identification aux personnages parmi leurs lecteurs/auditeurs : en ancrant leurs narrations dans une atmosphère axiologique sommairement connue et reconnue du public, ils s'assuraient en effet l'intérêt du public en suscitant chez lui une implication émotionnelle ne s'embarrassant pas de détails purement formels. En ne versant pas dans l'exigence véridique, les jongleurs se préservaient aussi le droit d'adapter les normes suivies par leurs personnages au caractère entier - parfois même outrancier - et à l'idéalisme qui définissent par ailleurs la personnalité de leurs héros épiques. Par ce juste milieu, ils rendaient possible un jeu de résonances morales et émotionnelles entre leurs personnages et leur public, faisant des premiers des êtres admirables mais aussi terrifiants¹⁵⁸ pour les seconds.

Lors de notre étude des normes perçues par les personnages comme émanant de Dieu, nous avons pu constater que notre corpus ne se conformait absolument pas à l'opposition historique qui a placé en concurrence, durant le contexte de Réforme grégorienne, le pouvoir temporel au pouvoir spirituel. Plutôt qu'une influence des institutions religieuses amenant à une spiritualisation subie par le domaine temporel, notre corpus met davantage en scène l'appropriation d'éléments de nature spirituelle par les pouvoirs temporels qui, en élargissant le champ de leurs prérogatives judiciaires et en assumant une certaine part de la mission eschatologique devant incomber aux clercs, gagnent en légitimité et affermissent ainsi leur autorité. En illustrant une appropriation partielle d'éléments spirituels généraux destinés à montrer, là encore, l'exemplarité de personnages épiques rejetant les biens et les honneurs terrestres pour eux-mêmes pour leur préférer leur mission de nature spirituelle, notre corpus semble avoir suivi la tendance qui se faisait sentir

158. En ce sens, le héros épique se distingue donc quelque peu du héros tragique aristotélicien qui doit selon le philosophe inspirer terreur et pitié au lecteur.

sous le règne de Louis VII et qui a amené l'Église, avec l'ordonnance de 1155 et la réglementation du concile de 1157¹⁵⁹, à reconnaître au pouvoir temporel le devoir d'assurer la justice dans tout le royaume.

Cette démarcation entre système normatif humain et spirituel nous a tout d'abord permis de constater que le second n'existe en réalité pas indépendamment du premier dans notre corpus. Alors que le XII^e siècle offrait une opposition claire entre le droit romain et le droit canon, dont les prérogatives respectives ne devaient en théorie pas se recouper, notre corpus semble au contraire chercher à présenter une vision du juste épique plus resserrée, peut-être plus cohérente et évidemment beaucoup plus partielle (une étude plus précise de l'influence de la conception normative des droits savants pourrait à ce titre nous permettre de dire si nos chansons peuvent avoir subi une quelconque autre influence de leur part) : seules les normes revêtant une dimension morale s'accordant facilement avec la vigueur et le caractère tranché des héros épiques ont intéressé les jongleurs et ont donc trouvé une place dans leur univers. La concurrence pouvant s'instaurer entre ces différentes normes toutes reconnues par leurs personnages mettait à la portée des jongleurs une source considérable de rebondissements narratifs. Or, si nous avons pu observer que quelques normes issues du système normatif humain pouvaient, de manière prévisible, s'opposer aux considérations religieuses qui influencent la société épique, il nous est également apparu que la concurrence normative se perçoit en réalité tout autant à l'intérieur des divers systèmes terrestres eux-mêmes qu'entre les ensembles humain et spirituel ; même si une certaine hiérarchisation des valeurs dictant les normes peut justifier que quelques personnages positifs du cycle agissent parfois de façon injuste, c'est-à-dire en niant les droits de certains de leurs contemporains parce qu'ils respectent des principes laïcs que l'Église dénonçait, il reste des situations dans lesquelles la logique présidant à l'action de nos héros se trouve difficilement explicable par cette seule opposition entre justice temporelle et justice spirituelle.

À la source de ces attitudes qui peinent à se faire légitimer se trouve le geste de Guillaume qui, pour respecter l'engagement qu'il avait conclu

159. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE et Y. SASSIER, *op. cit.*, p. 274-5.

avec Charlemagne au début de leur relation dans *Les Enfances Guillaume*, couronne Louis dans la chapelle d'Aix sans se soucier des capacités du jeune homme à assumer la fonction royale. Loin d'expliquer l'attitude de Guillaume, le caractère héréditaire de la couronne est présenté dans le cycle comme un objet politique complexe et potentiellement dangereux pour la société lorsque la figure royale est privée de la valeur ou du pouvoir¹⁶⁰ qui sont nécessaires à sa fonction. Louis ne possède ni l'un, ni l'autre, et c'est précisément ce qui crée des tensions permanentes et internes à la société française dépeinte dans notre corpus. S'il avait en effet su montrer aux Français qu'il souhaitait, par l'exercice de la force, se conformer aux exigences de justice et de bon gouvernement qui permettent aux rois de jouir d'un règne sans heurt¹⁶¹ car affermi par la légitimité, Louis n'aurait pas été contesté et concurrencé¹⁶² par d'autres chevaliers puissants avant même le début de son règne. On ne peut toutefois pas déduire de cet état de fait la nécessité de l'aide de Guillaume et de son lignage car, si le roi avait tenu entre ses mains le pouvoir de coercition indispensable à la charge qui lui revient, les Narbonnais n'auraient pu exploiter la reconnaissance que Louis leur devait afin de servir les intérêts de leur lignage.

Ainsi, le cycle de Guillaume d'Orange souligne tout autant l'importance qu'il y a à placer à la tête du royaume un être qui saura faire les preuves de sa conformité à l'idéal royal, que celle qu'il y a à se soumettre à une autorité suprême garante de l'utilité publique et devant, de ce fait, être protégée des menaces conflictuelles dans lesquelles elle peut s'insérer et qui menacent de l'affaiblir. Par son traitement des concepts de juste et d'injustice, le cycle de Guillaume d'Orange fait donc ressortir la nécessité d'une institution judiciaire détachée du domaine politique pour garantir à la société l'équilibre et la paix

160. Sur la distinction entre valeur et pouvoir royaux, voir D. BOUTET, « Les chansons de geste et l'affermissement du pouvoir royal (1100-1250) », *art. cit.*

161. Alcuin mais aussi Jonas d'Orléans influencent sans conteste cette vision idéale de l'exercice du pouvoir ; voir notamment J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, chapitre III, « *Quid sit rex, quid esse quidue debeat cauere* », 48-82, p. 188-190.

162. Charles l'informe en effet que c'est à condition de respecter les plus faibles et de rabaisser les orgueilleux, autrement dit d'appliquer une justice synonyme d'équité en donnant à chacun selon ses mérites et non selon sa puissance ou ses richesses, qu'il se fera respecter des Normands ; voir E. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 7, v. 186-203.

auxquels elle aspire. Pour continuer à s'alimenter, notre corpus doit toutefois entretenir le déséquilibre social qui justifie la présence et la place de ses héros épiques.

Mais dès lors que la renaissance juridique du XII^e siècle commençait à attribuer aux juristes une place de plus en plus centrale dans la gestion du royaume¹⁶³, les chevaliers constituant l'entourage du roi et exerçant pour lui une violence coercitive cadrée furent peu à peu écartés de l'exercice du gouvernement, processus qui peut lui aussi expliquer la lente agonie de notre épopée française¹⁶⁴ : si la *militia armata* triomphe dans nos textes épiques de la faible *militia celestis* qui a vu son pouvoir s'affaiblir jusqu'au point de devoir concéder aux pouvoirs temporels des prérogatives d'ordre spirituel, la chevalerie traditionnelle allait devoir bientôt, elle aussi, laisser sa place à une nouvelle force sociale, la *militia legum*¹⁶⁵, qui permettait, par son savoir et sa force rationnelle, de stabiliser et de pacifier plus durablement la société médiévale.

* * *

Le sujet qui nous a été proposé et que nous avons eu plaisir à traiter aurait nécessité l'étude de deux aspects que nous n'avons pu mener dans le cadre de ces premiers travaux de recherche : nous regrettons en premier lieu de n'avoir pu effectuer une observation plus précise des rapports étroits que notre corpus institue entre l'exercice de la justice et la violence. Pour traiter cette question et en faire ressortir des éléments qui pourraient enrichir la première esquisse que nous avons souhaité tracer ici, une étude lexicologique plus précise et plus systématique permettant d'établir le réseau de relation entre le *droit*, le *tort*, la *justise* et le *vengement* aurait dû être menée. À ce

163. Ernst Kantorowicz montre en effet comment la nouvelle doctrine du droit qui a émergé au XII^e siècle a augmenté l'influence des juristes sur le roi en même temps qu'elle n'a pas cessé de constituer « un soutien de l'absolutisme royal » ; voir E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, (citation p. 7).

164. Dominique Boutet et Armand Strubel pensent quant à eux que c'est le déclin de la pensée augustinienne au profit de la vision thomiste « qui explique à la fois l'essor et l'agonie de la chanson de geste » ; D. BOUTET et A. STRUBEL, *op. cit.*, p. 67.

165. Sur l'influence grandissante que les juristes ont exercé sur le roi et sur leur revendication au titre de chevalier, voir E. KANTOROWICZ, *art. cit.*, p. 7-8.

titre, les outils informatiques et les méthodes du traitement automatique de la langue permettraient d'offrir aux médiévistes littéraires et philologues des opportunités d'étude considérables qui reposeraient sur la confection et l'annotation de corpus permettant de prendre en compte des champs de données extrêmement vastes.

Mais pour démultiplier l'intérêt de cette première étude, il aurait également été intéressant de comparer le traitement du juste et de l'injuste fait par les jongleurs de notre cycle à celui qu'en ont fait les prosateurs du *Roman de Guillaume d'Orange* afin de voir à quel point la définition de ces notions est dépendante du genre dans lequel elles se manifestent.

* * *

Au terme de ce projet, nous espérons toutefois avoir fourni une matière à réflexion utile à ceux qui nous succéderont et qui, à leur tour, auront à se pencher avec bonheur sur nos textes médiévaux littéraires qui restent de précieux et admirables témoins de l'évolution de la pensée humaine retransmise au moyen de l'art.

Bibliographie

I. Bibliographie primaire

1. Œuvres du corpus

- Aliscans*, éd. Claude RÉGNIER, Paris, Champion, 2007.
La Chanson de Guillaume, éd. François SUARD, Paris, Garnier, 1999.
La Chevalerie Vivien, éd. Duncan MCMILLAN, t. I, Aix-en-Provence, CUERMA, 1997.
La Prise d'Orange, éd. Claude RÉGNIER, Paris, Klincksieck, 2005.
Le Charroi de Nîmes, éd. Claude LACHET, Paris, Gallimard, 1999.
Le Couronnement de Louis, éd. Ernest LANGLOIS, Paris, Champion, 1925, p. 169.
Le Moniage Guillaume, éd. Nelly ANDRIEUX-REIX, Paris, Champion, 2003.
Le Moniage Rainouart, éd. Gerald-A. BERTIN, t. I, Paris, A. & J. Picard & Cie, 1973.
Les Enfances Guillaume, éd. Patrice HENRY, Paris, Société des anciens textes français, 1935.
Les Enfances Vivien, éd. Magali ROUQUIER, Genève, Librairie Droz, 1997.
Les Narbonnais, éd. Hermann SUCHIER, Paris, F. Didot, 1898, p. 250.

2. Autres œuvres médiévales et antiques citées et consultées

a) Littérature et correspondances

- Guibert d'Andrenas*, éd. Muriel OTT, Paris, Champion, 2004.
La Chanson de Roland, éd. Ian SHORT, Paris, Livre de Poche - Lettres gothiques, 1990.
Le Siège de Barbastre, éd. Bernard GUIDOT, Paris, H. Champion, 2000.
Raoul de Cambrai, chanson de geste du XII^e siècle, éd. Paul MEYER et Longnon AUGUSTE, Paris, SATF, 1882.
Bertrand de BAR-SUR-AUBE, *Girart de Vienne*, éd. Wolfgang VAN EMDEN, Paris, Société des anciens textes français, 1977.
Fulbert de CHARTRES, « Lettre au Duc Guillaume V d'Aquitaine », dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. X, Farnborough, Gregg Press, 1967.
Herbert LE DUC DE DANMARTIN, *Folque de Candie*, éd. O. SCHULTZ-GORA, t. I, Dresde, 1909, p. 466–450.

b) Écrits philosophiques, théologiques, historiques et/ou juridiques

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Livre de Poche - Classiques de la philosophie, 1992.
- saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éd. Lucien JERPHAGNON, t. 2, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2000.
- *Œuvres de saint Augustin. 1^e série : opuscules. I. La Morale chrétienne*, éd. Gustave BARDY, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.
- Isidore de SÉVILLE, *Etymologiae II*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- *Etymologiae VII*, éd. Jean-Yves GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- *Sententiae*, Paris, Brepols, 1998.
- Jean de SALISBURY, *Le Policratique de Jean de Salisbury*, éd. Charles BRUCKER, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1985.
- Jonas D'ORLÉANS, *Le Métier de roi*, éd et trad. Alain DUBREUCQ, Paris, Éditions du Cerf, 1995.
- Philippe de BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis*, éd. Amédée SALMON, t. 2, Paris, A. Picard, 1900.

II. Ouvrages et articles critiques

3. Usuels, dictionnaires et encyclopédies consultés

- Dictionnaire historique de la langue française*, 2010.
- Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, sous la dir. de Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Fayard, 1999.
- Le Nouveau Petit Robert*, éd. Josette REY-DEBOVE et Alain REY, Paris, Le Robert.
- Vocabulaire d'esthétique*, sous la dir. de Étienne SOURIAU, Paris, Presses universitaires de France, 2006.
- ALLAND, Denis et RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.
- BOULNOIS, Olivier, « Amour », dans *Dictionnaire encyclopédique du Moyen âge*, sous la dir. d'André VAUCHEZ, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
- CHIFFOLEAU, Jacques, « Droit(s) », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, sous la dir. de Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Fayard, 1999.
- GODEFROY, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècles*, Paris, Bouillon, 1898.

MERKL, Adolf, *Juristischen Encyclopädie*, Berlin, De Gruyter, Walter, Inc., 1913.

4. Histoire

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *L'augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1955, p. 206.

BARTHÉLÉMY, Dominique, *Chevaliers et miracles*, Paris, Armand Colin, 2004.

BATANY, Jean, « Propagande carolingienne et mythe carolingien : le programme de Louis le Pieux chez Ermold le Noir et dans le *Couronnement de Louis* », dans *La Chanson de geste et le mythe carolingien, Mélanges René Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, p. 313–340.

BLOCH, Marc, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939.

BOURNAZEL, Éric et POLY, Jean-Pierre, *Les Féodalités*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

CARBASSE, Jean-Marie et LEYTE, Guillaume, *L'État royal, XII^e-XVIII^e siècle. Une anthologie*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 2004.

DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

FLORI, Jean, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1998. — *L'idéologie du glaive*, Paris, Droz, 1984.

GANSHOF, François-Louis, *Qu'est-ce que la féodalité ?*, Paris, Hachette, 1982.

GILLINGHAM, John, « Conquering the Barbarians : War and Chivalry in Twelfth-Century Britain », dans *Haskins Society Journal*, vol. 4, 1992.

GIORDANENGO, Gérard, *Le droit féodal dans les pays : l'exemple de la Provence et du Dauphiné, XII^e-début du XIV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1988.

GROSSE, Ralf, *Du Royaume franc aux origines de la France et de l'Allemagne 800-1214*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014.

GUILLOT, Olivier, RIGAUDIÈRE, Albert et SASSIER, Yves, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, t. 1, Paris, Armand Colin, 1994.

LE GOFF, Jacques, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977.

LETT, Didier, *Famille et parenté dans l'occident médiéval (V^e-XV^e siècle)*, Paris, Hachette, 2000, p. 255.

POLY, Jean-Pierre et BOURNAZEL, Éric, *La Mutation féodale - X^e-XII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.

SASSIER, Yves, *Royauté et idéologie au Moyen Âge : Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XII^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 2001.

TELLIEZ, Romain, *Les institutions de la France médiévale*, Paris, Armand Colin, 2009.

5. Droit

Lettres et lois - Le droit au miroir de la littérature, sous la dir. de François OST, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2002.

Raconter la loi - Aux sources de l'imaginaire juridique, sous la dir. de François OST, Paris, Odile Jacob, 2004.

ATIAS, Christian, *Philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

BILLORE, Maïté, MATHIEU, Isabelle et AVIGNON, Carole, *La Justice dans la France médiévale, VIII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2012.

BOULET-SAUTEL, Marguerite, « Équité, justice et droit chez les glossateurs du XII^e siècle », dans *Recueil des Mémoires et travaux publiés par la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit*, t. 2, Montpellier, Faculté de droit et des sciences économiques de Montpellier, 1951.

CARBASSE, Jean-Marie, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

CARBASSE, Jean-Marie et LEYTE, Guillaume, *L'État royal, XII^e-XVIII^e siècle. Une anthologie*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 2004.

CORNU, Gérard, *Vocabulaire juridique, 7^e édition*, 2005.

DRUFFIN-BRICCA, Sophie, *L'essentiel de l'introduction générale au droit*, Paris, Gualino Éditeur, 2011.

DUFOUR, Alfred, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 1991.

GEONGET, Stéphan et MÉNIEL, Bruno, *Littérature et droit, du Moyen Âge à la période baroque : le procès exemplaire*, Paris, Champion, 2008.

GOURON, André, « Les "Quaestiones de juris subtilitatibus" : une œuvre du maître parisien Albéric », dans *Revue historique*, vol. 618,

GOYARD-FABRE, Simone, *Les Embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, J.Vrin, 2002.

JESTAZ, Philippe, *Les sources du droit*, Paris, Dalloz, 2005.

KANTOROWICZ, Ernst, « La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit », dans *Politix*, vol. 8 - 32, 1995, p. 5-22.

KELSEN, Hans, *Théorie générale des normes*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 1996.

— *Théorie pure du droit*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1999.

- KRYNEN, Jacques, « Avant-propos », dans *Le droit saisi par la morale*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse, 2005.
- LEMESLE, Bruno, « Le serment promis. Le serment judiciaire à partir de quelques documents angevins des XI^e et XII^e siècles », dans *Crime, Histoire et Sociétés*, vol. 6, 2002.
- OST, François, *Le Temps du droit*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 2003.
- RIPERT, Georges, *La Règle morale dans les obligations civiles*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1949.
- SCHELER, Max, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1991.
- STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954.
- VILLEY, Michel, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.
- *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1962.

6. Littérature

a) Ouvrages généraux sur l'épopée médiévale française

- BÉDIER, Joseph, *Les légendes épiques : recherches sur la formation des chansons de geste*, Genève, Slatkine.
- BOUTET, Dominique, *La Chanson de geste*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- « La politique et l'histoire dans les chansons de geste », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 31, 1976.
- COMBARIEU, Micheline de, *L'idéal humain et l'expérience morale chez les héros de chansons de geste : des origines à 1250*, thèse de doct., Paris, Université de Provence, 1979.
- GALLÉ, Hélène, *Le Cycle de Guillaume d'Orange, Couronnement de Louis*, Paris, Atlande, 2014.
- GAUTIER, Léon, *Les épopées françaises : étude sur les origines et l'histoire de la littérature nationale*, Osnabrück, O. Zeller, 1865.
- GRISWARD, Joël H, *Archéologie de l'épopée médiévale : structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le cycle des Narbonnais*, Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1981.
- GUIDOT, Bernard, *Recherches sur la chanson de geste au XIII^e siècle d'après certaines œuvres du cycle de Guillaume d'Orange*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1986.

RYCHNER, Jean, *La chanson de geste : essai sur l'art épique des jongleurs*, Genève, Droz, 1955.

SUARD, François, *Guide de la chanson de geste et de sa postérité littéraire, XI^e-XV^e siècles*, Paris, Champion, 2011.

b) Autres ouvrages généraux de littérature

BOUTET, Dominique, *Histoire de la littérature française du Moyen Âge*, Champion, Paris, 2003.

BOUTET, Dominique et STRUBEL, Armand, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

LANSON, Gustave, *Méthodes de l'histoire littéraire : études morales et littéraires*, Paris, Genève, Slatkine Reprints, 1979.

MORAN, Patrick, « La poétique et les études médiévales : accords et désaccords », dans *Perspectives médiévales ; Revue d'épistémologie des langues et littératures du Moyen Âge*, vol. 35, 2014.

PARIS, Gaston, *Histoire poétique de Charlemagne*, Librairie, Paris, 1865.

POIRION, Daniel, *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen-Âge*, t. 1938, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

VINAVER, Eugène, *À la recherche d'une poétique médiévale*, Paris, Nizet, 1970.

WOLFZETTEL, Friedrich, « La littérature française du Moyen Âge : perspectives sociologiques (1970-2000) », dans *Perspectives médiévales, numéro jubilaire : Trente ans de recherche en langues et en littératures médiévales*, Paris, SLLMOO, 2005.

ZUMTHOR, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

c) Études thématiques

Crimes et châtiments dans la chanson de geste, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008.

Discours juridique et amours littéraires, sous la dir. de Jean-Pierre DUPOUY et Gabriele VICKERMANN-RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2013.

Droit et éthique dans les discours littéraires du Moyen Âge aux Lumières, sous la dir. de Bénédicte BOUDOU et Bruno MÉNIEL, Paris, Classiques Garnier, 2012.

Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge, eds. Philippe HAUGEARD et Muriel OTT, Paris, Classiques Garnier, 2013.

- La Faute dans l'épopée médiévale. Ambiguïté du jugement*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- « Le droit et son écriture : la médiatisation du fait judiciaire dans la littérature médiévale », dans *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 25, 2013, sous la dir. de Joël BLANCHARD et Renate BLUMENFELD-KOSINSKI.
- Le Roi fontaine de justice. Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, sous la dir. de Silvère MENEGALDO et Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2012.
- Mythes et représentations de l'hospitalité*, éd. Alain MONTANDON, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1999.
- ADLER, Alfred, « The dubious Nature of Guillaume's loyalty in *Le Couronnement de Louis* », dans *Symposium : a journal devoted to modern foreign languages and literatures*, vol. II, 1948, p. 179–191.
- ANDRIEU, Éléonore, « La *Justise* et la représentation du grand laïc dans quelques textes du XII^e siècle », dans *Amor iustitiae - Les représentations patristiques de la justice : sources et influences*, sous la dir. d'Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, Bordeaux, Ausonius, 2015.
- AZZAM, Wagih, « Guillaume couronné : la royauté dans *Le Couronnement de Louis* », dans *L'Épopée romane au Moyen Âge et aux Temps Modernes : actes du XIV^e colloque international de la Société Rencesvals*, sous la dir. de Salvatore LUONGO, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2001, p. 163–171.
- BATANY, Jean, « Propagande carolingienne et mythe carolingien : le programme de Louis le Pieux chez Ermold le Noir et dans le *Couronnement de Louis* », dans *La Chanson de geste et le mythe carolingien, Mélanges René Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, p. 313–340.
- BENNETT, Philip E., « Le Refus d'aide : déni de justice », dans *Actes du XI^e Congrès international de la Société Rencesvals, (Barcelone, 22-27 août 1988)*, t. I, Barcelona, Real Academia de Buenas letras, 1990.
- BEZZOLA, Reto Raduolf, « Les Neveux », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, t. I, Paris, Librairie Droz, 1970, p. 89–114.
- BONANSEA, Marion, « Ambiguïtés de la guerre épique », dans *La Faute dans l'épopée médiévale. Ambiguïté du jugement*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 231–250.
- BOUTET, Dominique, *Charlemagne et Arthur : ou le roi imaginaire*, Paris, Champion, 1992.
- « Le prince au miroir de la littérature narrative (XII^e-XIII^e siècles) », dans *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Rouen, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007.

- BOUTET, Dominique, « Les chansons de geste et l'affermissement du pouvoir royal (1100-1250) », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. vol. 37, 1982.
- CORBELLARI, Alain, *Guillaume d'Orange ou La naissance du héros médiéval*, Paris, Klincksieck, 2011.
- « L'orgueil de Guillaume », dans *La Faute dans l'épopée médiévale. Ambiguïté du jugement*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 219–230.
- FASSO, Andrea, « Le petit cycle de Guillaume et les trois péchés du guerrier », dans *La Chanson de geste e il ciclo di Guglielmo d'Orange, Atti del Convegno di Bologna*, sous la dir. d'Andrea FASSO, t. 21, Rome, Salerno, 1997, p. 421–440.
- FRAPPIER, Jean, « Les thèmes politiques dans *Le Couronnement de Louis* », dans *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, vol. 2, 1964, p. 195–206.
- « Note sur la composition du *Couronnement de Louis* », dans *Le Moyen Âge, Revue d'histoire et de philologie*, 1963, p. 281–287.
- GALLÉ, Hélène, « Les scènes d'adoubement dans le *Departement des enfanz Aymeri* », dans *Le Souffle épique ; l'esprit de la chanson de geste. Études en l'honneur de Bernard Guidot*, sous la dir. de Sylvie BAZIN-TACHELLA, Damien de CARNÉ et Muriel OTT, Dijon, Presses universitaires de Dijon, 2011, p. 63–70.
- GUIDOT, Bernard, « Figures féminines et chanson de geste : l'exemple de Guibert d'Andrenas », dans *Mélanges de philologie et de littératures romanes offerts à Jeanne Wathelet-Willem*. Sous la dir. de Jacques de CALUWE, Marche romane, Liège, Association des romanistes, 1978, p. 189–205.
- « Le Crime, les hommes et Dieu dans la *Chanson d'Antioche* », dans *Crimes et châtiments dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008.
- HAUGEARD, Philippe, *Du « Roman de Thèbes » à « Renaut de Montauban » : une genèse sociale des représentations familiales*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.
- « Formes et enjeux du plaid épique : pratique du droit et mentalités pré-juridiques (XII^e siècle) », dans *Cahiers de recherches médiévales - Le droit et son écriture : la médiatisation du fait judiciaire dans la littérature médiévale*, vol. 25, 2013.
- « Introduction », dans *Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge*, sous la dir. de Philippe HAUGEARD et Muriel OTT, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- « Un baron révolté est-il un hors-la-loi ? », dans *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 18, 2009, p. 279–291.

- HERBIN, Jean-Charles, « *Garin le Loherain, une machine infernale* », dans *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008.
- « Sarrasins et chrétiens dans la *Geste des Loherains* », dans *La Chrétienté au péril sarrasin*, Aix-en-Provence, CUERMA, 2000, p. 51–76.
- LANGENBRUCH, Beate, *Images de l'Allemagne dans quelques chansons de geste des XII^e et XIII^e siècles*, thèse de doct., Université de Rouen, 2007.
- MARTIN, Jean-Pierre, *Les Motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (discours de l'épopée médiévale)*, thèse de doct., Villeneuve-d'Ascq, Université Lille-III, 1992.
- MENENDEZ PIDAL, Ramon, *La chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, A. et J. P., Paris, 1960.
- MÉNIEL, Bruno, « La colère dans la poésie épique, du Moyen Âge à la fin du XVI^e siècle », dans *Cahiers de recherches médiévales*, vol. 11 spécial, 2004.
- PAYEN, Jean-Charles, « Une poétique du génocide joyeux : devoir de violence et plaisir de tuer dans *La Chanson de Roland* », dans *Olifant*, vol. 6 (3-4), 1979, p. 226–236.
- RIBÉMONT, Bernard, « Christine de Pizan, la justice et le droit », dans *Le Moyen Âge, Revue d'histoire et de philologie*, vol. CXVIII, 2012.
- « La chanson de geste, une “machine judiciaire” ? (en guise d'avant-propos) », dans *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008.
- « Le sage et juste roi Salomon dans la littérature médiévale », dans *Le roi fontaine de justice. Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 2012.
- ROSSI, Marguerite, « La prière de demande dans l'épopée », dans *La prière au Moyen Âge : Littérature et civilisation*, Paris, Champion, 1981, p. 449–475.
- VALLECALLE, Jean-Claude, « Le traître et son destin dans l'épopée franco-italienne », dans *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, sous la dir. de Bernard RIBÉMONT, Paris, Klincksieck, 2008.
- « Rupture et intégration : l'héroïne révoltée dans les chansons de geste », dans *Charlemagne in the North : Proceedings of the Twelfth International Conference of the Société Rencesvals - Edinburgh 4th to 11th August 1991*, Edinburgh, Société Rencesvals British Branch, 1993, p. 449–461.
- « Sacraliser la guerre : remarques sur les révélations surnaturelles dans les chansons de geste », dans *Guerres, voyages et quêtes au Moyen-Âge - Mélanges offerts à Jean-Claude Faucon*, sous la dir. d'Alain LABBÉE, Daniel LACROIX et Danielle QUÉRUEL, Paris, Champion, 2000.

- VAN WAARD, R., « *Le Couronnement de Louis* et le principe d'hérédité de la couronne », dans *Neophilologus*, t. 30, Pays-Bas, Groningen J.B. Walters, 1916, p. 52–58.
- WATHELET-WILLEM, Jeanne, « Charlemagne et Guillaume », dans *Charlemagne et l'épopée romane. Actes du VII^e Congrès International de la Société Rencesvals (Liège, 28 août-4 septembre 1976)*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- WOLF-BONVIN, Romaine, « À la cour de Laon : le furor sarrasin de Guillaume », dans *Chanter de Geste. L'art épique et son rayonnement. Hommage à Jean-Claude VALLECALLE*, Paris, Champion, 2013, p. 473–489.

Table des matières

Remerciements	iii
Introduction	3
Chapitre 1 – Prolégomènes	27
I. Le juste de nos jours	28
A. La conception positiviste du juste : sphère juridique et judiciaire	29
1. La loi	33
2. La coutume	36
B. Éthique du juste moderne	39
1. Des principes de « révélation laïque » amenant aux droits naturels et universels de l’homme	42
2. Une doctrine philosophique	42
II. Spécificités de la conception médiévale du juste	47
A. Contexte historique : légiférer sans État	47
1. Suprématie de la coutume : héritage de la proto-féodalité ¹⁶⁶ carolingienne	48
2. La justice comme principal enjeu de pouvoir	50

166. Nous reprenons ici le concept de « proto-féodalité » établi par É. Bournazel et J.-P. Poly pour nuancer l’approche de Marc Bloch qui distinguait, dans *La Société féodale*, deux périodes féodales pour le royaume de France. Sur cette discussion et pour un historique des débats qui ont entouré la notion de « féodalité », voir BLOCH, Marc, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939 ; ainsi que BOURNAZEL, Éric et POLY, Jean-Pierre, *Les Féodalités*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, Introduction générale, p. 3 à 12.

B. Contexte idéologique : prédominance de la pensée théologique chrétienne	55
1. Une source divine à la source du droit naturel	55
2. Droit divin et pouvoir	59
a) Missions théoriques du pouvoir royal	59
b) Récupération politique et temporelle de l'idéologie théocratique pontificale	64
III. Conclusions du chapitre	65
Première partie :	
Éléments d'un système normatif terrestre	69
Chapitre 2 – Fondements sociaux et humains	75
I. Logique féodo-vassalique épique	77
A. Création du lien féodo-vassalique	78
1. Symbolisme du rite vassalique	78
2. Stratégie de contournement du formalisme juridique dans le cycle de Guillaume	80
3. Dissémination épique de la logique féodo-vassalique	84
B. Normes fixées par la logique féodo-vassalique épique	89
1. Les obligations du vassal envers son seigneur	90
a) Assurer la protection de son seigneur	90
b) Augmenter la valeur, le prestige et l'honneur de son seigneur	92
2. Les obligations du seigneur	97
a) Défendre son vassal	98
b) Honorer son vassal par de justes récompenses	101
C. Transgression de la norme et rupture de l'engagement	105
II. L'idéal chevaleresque épique	112
A. Gloire chevaleresque et altruisme	114
1. Ne pas s'en prendre aux faibles	114
2. Solidarité chevaleresque	116
3. Être fidèle à sa parole	117

4. Faire preuve d'hospitalité	120
B. Agir en preux guerrier	121
III. Influence des structures lignagères	129
A. Entraide militaire	130
B. Privilèges lignagers	132
IV. Conclusions du chapitre	137
Chapitre 3 – Justice terrestre en actes	143
I. Dénonciation des transgressions	146
A. Le non-respect des obligations, devoirs et droits subjectifs	148
B. Manquements à l'équité, au bon sens et à la raison	151
II. « Faire droit » et « faire jostisse »	157
A. La fonction royale	159
1. Un roi épique justicier ?	161
2. Le conseil des barons	169
B. Défense de la justice terrestre par les vassaux : le cas de Guillaume et les siens	175
1. Attachement des Aymerides à la justice royale	175
2. Guillaume fidèle et protecteur du royaume	178
C. Une femme épique justicière ?	184
III. Conclusions du chapitre	192
Deuxième partie :	
Multiplicité des sources fondant la justice temporelle épique :	
harmonie et antagonisme conceptuels	197
Chapitre 4 – Spirituel et temporel épiques	203
I. Idéologie spirituelle et justice terrestre	205
A. Élargissement de la fonction royale	205
B. Le glaive pour assurer la justice divine sur terre	213
1. Dimension spirituelle de la vocation chevaleresque	213
2. Un sacerdoce chevaleresque ?	219

a) La <i>potestas</i> persuasive du glaive temporel	222
b) Vertus de la parole chevaleresque	225
II. Juste et figures chrétiennes	230
A. Figures chrétiennes et engagements	230
B. Interventions divines dans l'arbitrage des conflits terrestres	236
III. Conclusions du chapitre	244
Chapitre 5 – Tensions conceptuelles	249
I. Contre le manichéisme épique	251
A. Contre les obligations féodo-vassaliques et la justice royale	251
B. Contre la solidarité familiale	255
C. Au-delà des oppositions religieuses	261
D. La sagesse contre l'idéal chevaleresque	265
II. Obstacles au modèle monarchique guillaumien	274
A. Logique féodo-vassalique contre principe de sainteté royale	274
1. Hérité ou patrimonialité de la couronne ?	275
2. Guillaume chasse et couronne	277
B. Griefs de Guillaume à l'encontre de Louis	282
1. De la personnalité du roi Louis, ou l'échec de Guillaume	283
a) De faibles dispositions à l'exercice du pouvoir	283
b) Des injustices royales ?	288
2. Le dilemme des Narbonnais et le dilemme royal	297
III. Conclusions du chapitre	309
Conclusion générale	313
Bibliographie	323
I. Bibliographie primaire	325
1. Œuvres du corpus	325
2. Autres œuvres médiévales et antiques citées et consultées	325
a) Littérature et correspondances	325

<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	341
b) Écrits philosophiques, théologiques, historiques et/ou juridiques	326
II. Ouvrages et articles critiques	326
3. Usuels, dictionnaires et encyclopédies consultés	326
4. Histoire	327
5. Droit	328
6. Littérature	329
a) Ouvrages généraux sur l'épopée médiévale française	329
b) Autres ouvrages généraux de littérature	330
c) Études thématiques	330
Annexes	345
Annexe A – Tableau des motifs	345
Annexe B – Lettre de Fulbert de Chartres	365
Annexe C – Extrait de l'Ordonnance de 1155	369
Annexe D – Extraits du <i>Métier de roi</i>	371
I. Extrait du chapitre 3	371
II. Extrait du chapitre 5	373
Annexe E – Extrait de la lettre de Grégoire IV	377

Annexes

Annexe A

Tableau des motifs

Dans la mesure où, dans le fil de notre raisonnement, nous n'avons pu étudier la totalité des occurrences qui ont éveillé notre intérêt lors de notre première phase de recherche, nous avons souhaité transmettre au lecteur un tableau annexe répertoriant par thèmes les motifs qui auraient pu être analysés dans le cadre de notre sujet. Nous les présentons donc ici afin de donner une vision plus globale des passages pouvant se rapporter aux thèmes du juste et de l'injuste dans notre corpus.

Le répertoire est organisé selon la logique que nous avons donnée à notre raisonnement dans le fil du texte : les occurrences apparaissent donc en fonction du chapitre dans lequel elles seraient susceptibles d'être étudiées.

Chapitre 2 - Fondements humains au système normatif terrestre

Section I : Logique féodo-vassalique

1) Contournement du formalisme des cérémonies d'hommage

Le Charroi de Nîmes

Pages 90-2, vers 580-591.

Le Moniage Rainouart

Page 276, vers 7435-7443.

Les Narbonnais

Page 110, vers 2947-2948. Pages 112-113, vers 3001-3020. Page 116, vers 3083-3085 et 3086-3103.

2) Obligations du vassal envers son seigneur

La Chanson de Guillaume

Page 162, vers 1202-1218. Pages 186-8, vers 1564-1587.

Le Charroi de Nîmes

Page 50, vers 64-70. Pages 72-4, vers 337-364. Pages 74-6, vers 380-403. Pages 78-80, vers 421-443. Page 86, vers 512-537. Pages 94-6, vers 635-667.

Le Couronnement de Louis

Page 5, vers 135-141. Page 42, vers 1333-1346. Page 44, vers 1403-1412. Page 46, vers 1470-1477. Pages 47-8, vers 1509-1514. Page 48, vers 1540-1543. Page 68, vers 2168-2172. Page 69, vers 2210-2214.

Les Enfances Guillaume

Page 6, vers 76-93.

Les Narbonnais

Page 122, vers 3244-3253.

3) Obligations du seigneur envers son vassal

Aliscans

Page 220, vers 2816-2823. Page 382, vers 5816-5832. Page 504, vers 8021-8033 et 8033-8095. Page 510, vers 8135-8146.

La Chanson de Guillaume

Pages 146-7, vers 976-998. Page 146, vers 966-968. Page 242, vers 2422-2431. Page 246, vers 2466-2492. Page 248, vers 2496-2503. Page 250, vers 2532-2537. Page 256, vers 2630-2634. Pages 302-4, vers 3361-3421. Page 310, vers 3474-3502.

Le Charroi de Nîmes

Pages 90-2, vers 580-593.

Le Couronnement de Louis

Page 13, vers 398-99. Page 42, vers 1334-1346. Page 84, vers 2689-2695.

Le Mariage Guillaume

Page 53, vers 74-82. Page 81, vers 1007-1037.

Les Enfances Guillaume

Page 25, vers 535-538.

Section II : Idéal chevaleresque

1) Ne pas s'en prendre aux faibles

Aliscans

Page 446, vers 6983-7018.

2) Solidarité chevaleresque

La Chanson de Guillaume

Page 252, vers 2561-2587.

Le Charroi de Nîmes

Pages 70-74, vers 305-376. Page 74, vers 367-379.

Les Narbonnais

Pages 228-9, vers 5671-5681.

3) Justice, fidélité et honneur

Chanson de Guillaume

Page 188, vers 1586-1614. Page 288, vers 3157-3167.

Charroi de Nîmes

Pages 68-9, vers 294-308. Page 100, vers 703-719.

La Prise d'Orange

Page 99, vers 1351-1356. Pages 119-120, vers 1852-1861.

Le Moniage Guillaume

Page 212, vers 5435-5437.

Le Moniage Rainouart

Pages 186-8, vers 4925-5009.

Les Narbonnais

Page 97, vers 2581-2586. Pages 112-113, vers 3001-3016.

4) Faire preuve d'hospitalité

La Prise d'Orange

Pages 48-9, vers 131-170. Page 65, vers 551-557.

5) Agir en preux guerrier

Aliscans

Page 132, vers 1243-47. Pages 246-8, vers 3317-3370. Pages 270-2, vers 3749-3790.

La Chanson de Guillaume

Pages 170-2, vers 1316-1360.

La Prise d'Orange

Page 85, vers 1008-1015.

Le Charroi de Nîmes

Pages 92-4, vers 604-626.

Les Enfances Guillaume

Page 139, vers 3300-3311.

Les Narbonnais

Page 31, vers 742-748. Pages 34-8, vers 825-925. Pages 62-3, vers 1607-1637.

Section III : Influence des structures lignagères**1) Les relations avunculaires***La Chanson de Guillaume*

Page 248, vers 2507-2515.

La Prise d'Orange

Page 102, vers 1421-1430. Pages 114-5, vers 1733-1748.

Le Charroi de Nîmes

Page 92, vers 594-603.

Les Narbonnais

Pages 178-9, vers 4540-4565. Pages 203-204, vers 5117-5135.

2) Autres motifs*Aliscans*

Pages 96-98, vers 620-632. Page 232, vers 3049-3055. Page 236, vers 3127-3152. Page 442, vers 6895-6901.

La Chanson de Guillaume

Page 148, vers 999-1002.

Le Charroi de Nîmes

Pages 92-4, vers 612-626.

Le Moniage Rainouart

Pages 68-69, vers 1704-1750. Pages 100-1, vers 2622-2651. Page 271, vers 7309-7313.

Les Enfances Guillaume

Page 9, vers 150-155. Page 141, vers 3354-3362.

Les Narbonnais

Pages 65-67, vers 1670-1744. Pages 77-78, vers 2027-2042. Pages 116-117, vers 3109-3118. Page 190, vers 4817-4828. Pages 282-3, vers 7092-7117. Page 291, vers 7312-7322. Pages 308-9, vers 7785-7794.

Chapitre 3 - La justice terrestre en actes

Section I : Dénonciation des transgressions

1) Justice, équité et mérite

Aliscans

Page 382, vers 5823-5841.

La Chanson de Guillaume

Page 190, vers 1626-1671.

Le Charroi de Nîmes

Page 58, vers 153-156. Pages 72-74, vers 335-370.

Le Couronnement de Louis

Page 50, vers 1605-1608.

Le Moniage Guillaume

Page 165, vers 3842-3856.

Le Moniage Rainouart

Page 144, vers 3818-3820.

Les Narbonnais

Pages 105-107, vers 2787-2867. Page 152, vers 3979-3987. Page 161, vers 4161. Page 168, vers 4301-4330. Pages 192-193, vers 4855 et 4886.

2) Injustice et erreur de jugement

Aliscans

Page 242, vers 3241-3251. Page 310, vers 4500-4505.

La Chanson de Guillaume

Page 300, vers 3343-3352.

Le Charroi de Nîmes

Pages 72-74, vers 328-370.

Le Moniage Guillaume

Pages 204-205, vers 5136-5187.

3) Injustice, orgueil et envie

Chanson de Guillaume

Page 188, vers 1592-1595.

La Prise d'Orange

Page 116, vers 1760-1765.

Le Charroi de Nîmes

Pages 68-70, vers 296-304. Page 68, vers 282-293. Page 98, vers 678-695.

Le Moniage Guillaume

Page 225, vers 5854-5860.

Les Enfances Guillaume

Page 72, vers 1671-1694.

4) Justice, sagesse et raison

Aliscans

Page 182, vers 2175-2182.

La Chanson de Guillaume

Pages 224-226, vers 2162-2168. Page 288, vers 3150-3151.

La Prise d'Orange

Page 44, vers 25-35. Pages 106-107, vers 1519-1538. Page 120, vers 1867-1872.

Le Charroi de Nîmes

Page 66, vers 261-271.

Le Couronnement de Louis

Pages 63-64, vers 2025-2028. Page 64, vers 2056.

Le Moniage Guillaume

Page 77, vers 894-908.

Le Moniage Rainouart

Page 56, vers 1411-1517.

Les Enfances Guillaume

Page 48, vers 1105-1106. Page 56, vers 1287-1298. Page 71, vers 1653-1658. Page 79, vers 1838-1841.

Les Narbonnais

Page 105, vers 2787-2788.

5) Injustice et folie

Aliscans

Page 146, vers 1493-1516.

La Prise d'Orange

Pages 54-59, vers 283-396. Pages 80-81, vers 904-922. Page 98, vers 1337-1341. Pages 107-108, vers 1543-1565.

Le Charroi de Nîmes

Pages 72-74, vers 340-370.

Le Couronnement de Louis

Page 64, vers 2056.

Les Enfances Guillaume

Page 46, vers 1060-1069.

Les Narbonnais

Page 77, vers 2000-2016. Page 97, vers 2576-2586. Page 100, vers 2659-2673.

6) Contre les couards, les rebelles et les traîtres

Aliscans

Pages 342-44, vers 5087-5100.

La Chanson de Guillaume

Page 163, vers 1189-1202.

Le Couronnement de Louis

Page 4, vers 99-112. Pages 64-5, vers 2056-2069. Page 75 puis 76, vers 2406-2412 puis. Page 83, vers 2657-63.

Le Mariage Rainouart

Pages 159-160, vers 4207-4212. Page 189, vers 5020-24.

Les Narbonnais

Pages 94-5, vers 2517-2525.

Section II : Faire droit et justice

1) Le roi justicier

Le Couronnement de Louis

Page 3, vers 57-60 et 62-68 puis v. 81 et 73-77. Page 5, vers 145-6. Pages 6-8, vers 174-214. Page 6, vers 155-6. Page 12, vers 361-365. Pages 56-57, vers 1777-1787 puis 1804-1808. Page 83, vers 2667-2672.

Le Mariage Guillaume

Pages 202-3, vers 5093-95.

Les Enfances Guillaume

Page 71, vers 1638.

Les Narbonnais

Pages 84-85, vers 2226-2256. Pages 93-94, vers 2465-2502. Pages 209-210, vers 5252-5262. Page 230, vers 5710-5713. Page 258, vers 6435-6449.

2) Le rôle de conseiller

La Prise d'Orange

Pages 74-5, vers 754-767. Pages 89-90, vers 1119-1170. Page 111, vers 1651-1654.

Le Couronnement de Louis

Page 7, vers 204-213. Pages 12-3, vers 366-375. Page 44, vers 1403-1412. Page 55, vers 1747-1755. Page 60, vers 1916-1930. Page 66, vers 2107-2124. Pages 83-4, vers 2665-2674.

Les Narbonnais

Pages 100-1, vers 2672-2690. Page 103, vers 2742-2757. Page 203, vers 5123-5135. Page 228, vers 5655-5665. Page 230, vers 5693-5713. Pages 233-4, vers 5793-5816. Page 266, vers 6641-6650.

3) Fidélité de Guillaume

Page 63, vers 2009-2010 puis 2018-2019.

Aliscans

Page 130, vers 1197-1203.

Les Narbonnais

Page 276, vers 6922-6935. Page 279, vers 6991-7008.

4) Application d'une justice rétributive

Pages 61-2, vers 1946-1952 puis 1965-1976.

Aliscans

Pages 260-262, vers 3575-3608. Page 478, vers 7541-7553.

La Prise d'Orange

Page 77, vers 824 et 839. Page 118, vers 1816.

Le Charroi de Nîmes

Page 52, vers 94-105. Pages 106-107, vers 794-804.

Le Couronnement de Louis

Pages 60-61, vers 1931-1941.

Le Mariage Guillaume

Pages 204-205, vers 5161-5187. Page 223, vers 5780-5794.

Les Enfances Guillaume

Pages 96-98, vers 2273-2329. Page 100, vers 2357-2367 et 2365-2367. Pages 103-4, vers 2433-2523.

Les Narbonnais

Pages 60-63, vers 1544-1639. Pages 70-71, vers 1809-1851.

5) La violence comme moyen de faire justice*Aliscans*

Page 236, vers 3127-46. Pages 242 puis 246-8, vers 3241-49 puis 3324-40 ; 3358-67. Page 482, vers 7616-26. Page 484, vers 7653-65 ; 7682-84. Pages 488-90, vers 7766-68. Page 490, vers 7775-83 ; 7793-95. Page 498, vers 7917-27.

La Prise d'Orange

Pages 106-7, vers 1513-16 ; 1519-35.

Le Couronnement de Louis

Page 51, vers 1611-14. Page 59 ; 60, vers 1870-73 puis 1905-10 ; 1923-30.
Page 61, vers 1931-41 puis 1950-52. Page 62, vers 1967-76. Page 67, vers 2138-2140.

Le Moniage Guillaume

Page 99, vers 1630 et 1546.

Le Moniage Rainouart

Page 165, vers 4340-45. Page 192, vers 5099-5105 puis 5112-14.

Les Enfances Guillaume

Page 48, vers .

Les Enfances Guillaume

Page 87, vers 2029-31 puis 2036-45.

Les Narbonnais

Page 71, vers 1837-53. Page 85, vers 2233-43. Page 94, vers 2492-96.

6) Une femme épique justicière ?

Aliscans

Pages 190-2, vers 2325-2345. Page 236, vers 3125-3152. Pages 238-40, vers 3185-3220. Page 242, vers 3241-3257. Pages 246-50, vers 3317-3406.

La Chanson de Guillaume

Pages 170-172, vers 1319-1362.

Les Narbonnais

Page 12, vers 249-262. Page 16, vers 359-373. Pages 18-20, vers 398-454.
Page 204, vers 5136-5153. Pages 209-210, vers 5252-5262.

Chapitre 4 - Influence de principes spirituels sur la justice temporelle épique

Section I : Le glaive pour assurer la justice divine sur terre

1) Vision négative des clercs

La Chanson de Guillaume

Page 256, vers 2603-2610.

Le Couronnement de Louis

Page 13, vers 398-402. Page 46, vers 1466-69. Page 53, vers 1690-1701.
Pages 55-56, vers 1748-58 puis 1768-76.

Le Moniage Guillaume

Pages 54-55, vers 116-131 puis 135-145. Page 60, vers 309-325. Page 62, vers 372-392. Pages 63-64, vers 422-444. Page 77, vers 891-906. Page 81, vers 1009-16 puis 1031-37. Pages 108-9, vers 1932-51.

Le Moniage Rainouart

Pages 14-15, vers 290-327. Pages 138-9, vers 3653-69. Page 186, vers 4930-96. Page 189, vers 5020-24.

2) Oppositions religieuses*Aliscans*

Page 68, vers 68 puis 78-102. Page 102, vers 718-725. Page 114, vers 912-917. Page 120, vers 1000-1010. Page 124, vers 1104-1110. Page 134, vers 1273-80 et 1273-1280. Pages 144-145, vers 1487-1516. Pages 144-146, vers 1492-1509. Page 158, vers 1770-1772. Page 164, vers 1861. Pages 216-8, vers 2763-2783. Page 294, vers 4218-4221. Page 326, vers 4815-4816. Page 394, vers 6031-6041. Page 438, vers 6824-30.

Couronnement de Louis

Page 16, vers 499-502.

La Chanson de Guillaume

Pages 96-98, vers 301-313. Page 164, vers 1219-1228. Page 172, vers 1336-1340. Page 174, vers 1371-1377. Page 188, vers 1599-1603. Page 222, vers 135-6. Page 224, vers 2155-2157 et 2157. Page 230, vers 2249-2255. Page 234, vers 2305-6.

La Prise d'Orange

Pages 50-1, vers 202-207. Pages 78-9, vers 865-871. Page 79, vers 876-878. Page 119, vers 1849-1851.

Le Couronnement de Louis

Page 11, vers 334-339. Page 55, vers 1739-1741. Page 79, vers 2528-2536.

Le Moniage Guillaume

Page 172, vers 4055-4062.

Le Moniage Rainouart

Page 55, vers 1366-1370. Page 279, vers 7514-7516.

Les Enfances Guillaume

Page 51, vers 1158-1165.

Les Narbonnais

Page 172, vers 4392-95. Page 199, vers 5014-5023. Pages 266-7, vers 6657-6660.

3) Vision stéréotypée des païens

Aliscans

Page 132, vers 1248-59. Pages 144-6, vers 1492-1536. Pages 174-6, vers 2054-61. Page 434, vers 6753-64.

La Prise d'Orange

Page 47, vers 112-123. Pages 51-2, vers 227-238. Page 61, vers 450-53. Pages 90-1, vers 1143-57. Page 92, vers 1188-90.

Le Charroi de Nîmes

Pages 156-8, vers 1431-1460.

Le Couronnement de Louis

Page 16, vers 474-489 puis 495-502.

Le Moniage Rainouart

Page 273, vers 7346-7366.

Les Narbonnais

Page 174, vers 4433-4440. Pages 222-3, vers 5515-5539.

4) Application d'une justice rétributive

Le Couronnement de Louis

Page 4, vers 93-94. Page 5, vers 117-8. Page 42, vers 1337-1346.

Le Moniage Rainouart

Pages 55-56, vers 1391-1397.

Les Narbonnais

Page 105, vers 2802-2807. Pages 266-7, vers 6657-6667.

4) Pouvoir persuasif du glaive temporel

Aliscans

Page 432, vers 6718-6726 et 6736-40. Pages 470-2, vers 7417-7444. Page 502, vers 7983-7995.

Le Charroi de Nîmes

Page 158, vers 1441-1460.

Le Moniage Guillaume

Page 52, vers 45-52.

Section II : Le juste et les figures de la religion chrétienne

1) Jurer sur un apôtre

Aliscans

Page 234, vers 3103-3109.

Le Couronnement de Louis

Page 67, vers 2136.

2) Jurer sur un saint

Aliscans

Page 156, vers 1724-1726. Page 344, vers 5124-5128.

Le Moniage Guillaume

Page 97, vers 1547.

3) La place de Dieu dans l'exercice de la justice terrestre : jurements, miracles et jugements de Dieu

Aliscans

Page 132, vers 1231-1232 et 1256-1259. Page 138, vers 1352-1357 et 1352-1357. Page 150, vers 1578-1579. Page 210, vers 2691-2696. Page 404, vers 6235-6245. Pages 422-424, vers 6574-6583. Page 470, vers 7408-7418.

Chanson de Guill.

Page 206, vers l.122. Page 278, vers l.169.

La Prise d'Orange

Page 53, vers 264-266 et 268-270. Page 87, vers 1057-1059. Page 100, vers 1379-1383. Page 114, vers 1720-1724.

Le Couronnement de Louis

Page 5, vers 117. Page 6, vers 171. Page 7, vers 185. Page 8, vers 218. Page 9, vers 256. Page 19, vers 583-587. Page 34, vers 1083-1084. Page 38, vers 1191-1195. Page 39, vers 1235-1237 et 1244-1249 et 1246-1249. Page 62, vers 1975-1980. Page 68, vers 2174 et 2177. Page 69, vers 2194 et 2209. Page 72, vers 2315. Page 73, vers 2320. Page 81, vers 2600.

Le Moniage Guillaume

Page 97, vers 1568. Page 101, vers 1703. Pages 126-127, vers 2547. Page 127, vers 2580.

Le Moniage Rainouart

Page 167, vers 4404-4453. Page 271, vers 7301-7303.

Les Enfances Guillaume

Page 68, vers 1583-1584.

4) Dieu et les menaces

Aliscans

Page 164, vers 1841-1846. Page 172, vers 1988-1994. Page 202, vers 2524-2530. Page 260, vers 3581-3583.

La Prise d'Orange

Page 63, vers 491-495. Pages 64-65, vers 534-537. Page 78, vers 847-849. Page 86, vers 1044-5. Page 88, vers 1073-1082. Page 110, vers 1622-1624 et 1625-1630.

Les Narbonnais

Page 82, vers 2158. Pages 83-84, vers 2185-2204. Page 90, vers 2377.

5) Croyance que Dieu a le pouvoir d'exercer la justice sur terre*Aliscans*

Page 130, vers 1203-1209. Page 138, vers 1375-1378. Pages 148-150, vers 1551-1586. Page 164, vers 1845-1846. Page 168, vers 1944. Page 436, vers 6799-6803 et 6808-6809. Page 512, vers 8175-8182.

Chanson de Guillaume

Page 92, vers l.21. Page 222, vers l.134.

Enfances Guillaume

Page 111, vers 2628.

La Prise d'Orange

Page 47, vers 111-116. Page 49, vers 158-162. Page 64, vers 513-514. Page 69, vers 640-644. Pages 74-75, vers 768-771. Page 74, vers 744-745. Page 97, vers 1291-1295.

Le Couronnement de Louis

Page 19, vers 583. Page 55, vers 1739-1741.

Les Narbonnais

Page 79, vers 2009-2060. Page 82, vers 2166-2172. Page 91, vers 2412-2414. Page 260, vers 6490-6497.

6) Prières du plus grand péril*Aliscans*

Pages 96-98, vers 620-632. Page 130, vers 1203-1206. Page 140, vers 1422-1424. Page 158, vers 1756-1758 et 1762-1768. Page 214, vers 2749-2751. Page 440, vers 6861-6866.

La Prise d'Orange

Page 63, vers 498-509. Page 65, vers 540. Page 75, vers 782. Page 76, vers 804-817.

Le Couronnement de Louis

Page 10, vers 298. Page 11, vers 337 et 337. Pages 22-25, vers 694-789. Page 30, vers 956-957. Pages 31-33, vers 976-1029. Page 46, vers 1470-1473. Page 48, vers 1540. Page 80, vers 2563-2566. Page 82, vers 2615.

Le Moniage Guillaume

Page 97, vers 1539. Pages 130-131, vers 2670-2677. Page 132, vers 2729-2730. Page 133, vers 2770-2775.

Les Enfances Guillaume

Page 66, vers 1518-1519.

Les Narbonnais

Page 266, vers 6658-6660.

Moniage Rainouart

Page 55, vers 1391.

7) Prières altruistes

Aliscans

Page 132, vers 1256-1258. Page 148, vers 1573. Page 162, vers 1820-1821. Page 168, vers 1930-1931 et 1950-1952. Page 182, vers 2161-2165. Page 232, vers 3059-3065. Page 486, vers 7714-7715.

La Chanson de Guillaume

Page 220, vers 2083-2085.

La Prise d'Orange

Page 73, vers 735-737. Page 78, vers 859-864. Page 85, vers 1022-1024. Page 107, vers 1542.

Le Couronnement de Louis

Page 22, vers 680. Page 30, vers 938-939. Page 46, vers 1466-1469. Page 53, vers 1679-1682.

Le Moniage Guillaume

Page 101, vers et 1679.

Le Moniage Rainouart

Page 57, vers 1441 et 1445. Page 77, vers 1971.

Les Enfances Guillaume

Page 50, vers 1146-1156. Page 51, vers 1184-1188.

Les Narbonnais

Pages 165-166, vers 4254-4276.

8) Prières malveillantes

Aliscans

Page 232, vers 3059-3065. Page 486, vers 7714-7716.

Guibert d'Andrenas

Pages 279-280, vers 1114-1140.

La Prise d'Orange

Page 68, vers 631-634. Page 74, vers 746-747.

Le Charroi de Nîmes

Page 102, vers 736.

Le Couronnement de Louis

Page 5, vers 135. Page 26, vers 803. Page 46, vers 1463-1465. Page 48, vers 1515-1516. Page 59, vers 1876. Page 62, vers 1966. Page 67, vers 2141 et 2155. Page 79, vers 2533. Page 80, vers 2571. Page 81, vers 2588.

Le Moniage Guillaume

Page 59, vers 273-285. Page 131, vers 2680 et 2695.

Le Moniage Rainouart

Page 77, vers 1974.

9) Remerciements à Dieu

Aliscans

Pages 150-152, vers 1616-1620.

La Prise d'Orange

Page 117, vers 1797-1799 et 1803-1804.

Le Couronnement de Louis

Page 49, vers 1571. Page 50, vers 1586. Page 69, vers 2209.

Moniage Rainouart

Page 277, vers 7472-7479.

Chapitre 5 - Tensions entre les différentes sources de justice

Section I : Contre le manichéisme épique

2) Des ennemis remarquables et exemplaires

Les Narbonnais

Pages 168-9, vers 4301-4334. Pages 219-21, vers 5466-72 puis 5488-5502. Pages 224-5, vers 5561-79.

3) Les convertis : des traîtres justes

Aliscans

Page 442, vers 6895-6903 puis 6916-24. Pages 444-6, vers 6954-60. Pages 470-2, vers 7420-36 puis 7458-63. Page 474, vers 7482-97.

La Prise d'Orange

Page 68, vers 623-627. Page 70, vers 666-669. Pages 72-3, vers 719-724 puis 731-33. Pages 82-3, vers 941-957. Pages 94-6, vers 1229-49. Pages 99-

101, vers 1360-1383 puis 1392-1409. Pages 104-5, vers 1470-87. Page 120, vers 1867-1885.

Le Couronnement de Louis

Page 41, vers 1300-1315.

Les Narbonnais

Page 313, vers 7880-7901.

4) Repentances contre idéal chevaleresque

Le Mariage de Guillaume

Page 111, vers 2015-2027. Page 205, vers 5183-5187. Page 212, vers 5428-5429.

5) Tiraillements de conscience

Aliscans

Page 226, vers 2932 ; 2936-7. Pages 228-30, vers 2996-3005. Page 260, vers 3563-73. Page 262, vers 3621-27.

La Chanson de Guillaume

Page 162, vers 1186-1208. Pages 212-214, vers 1961-1978. Page 246, vers 2466-2495. Pages 250-2, vers 2538-2566. Page 256, vers 2626-2629. Page 314, vers 3549-3554.

Le Charroi de Nîmes

Page 50, vers 64-72. Page 66, vers 268-71.

Le Couronnement de Louis

Page 5, vers 125-127. Page 67, vers 2128-2140.

Le Mariage de Guillaume

Page 52, vers 45-52. Page 77, vers 897-99. Page 111, vers 2015-25. Page 196, vers 4872-80. Pages 212-3, vers 5435-43 puis 5472-76.

Le Mariage de Rainouart

Page 3, vers 8-12. Pages 112-3, vers 2967-75. Pages 116-7, vers 3069-87. Page 155, vers 4088-91. Page 173, vers 4583-4. Page 183, vers 4848-55.

Les Narbonnais

Pages 19-21, vers 455-465. Page 66, vers 1711-1721. Page 83, vers 2188-2195. Page 94, vers 2497-2502. Page 95, vers 2520-2539. Pages 97-8, vers 2595-2619. Page 111, vers 2962-77. Pages 113-4, vers 3029-3040. Page 172, vers 4392-95.

6) Fuir le combat

Aliscans

Page 164, vers 1861. Page 190, vers 2303.

La Chevalerie Vivien

Page 208, vers 23-33.

7) Utilisation de la ruse

Aliscans

Page 138, vers 1347-1366. Page 162, vers 1805-1830. Pages 432-434, vers 6742-6758.

La Chanson de Guillaume

Pages 172-176, vers 1350-1397.

La Prise d'Orange

Pages 57-58, vers 365-381. Pages 62-63, vers 475-497. Page 70, vers 670-672. Page 79, vers 879-887.

Le Charroi de Nîmes

Pages 116-120, vers 918-973.

Le Moniage Guillaume

Page 71, vers 698-756. Page 203, vers 5112-5115.

8) Les injustices de Guillaume

Aliscans

Pages 482-4, vers 7647-65.

La Chanson de Guillaume

Page 300, vers 3343-52.

Section II : Obstacles au modèle monarchique guillau- mien

1) Guillaume chasse et couronne

Le Charroi de Nîmes

Pages 54-6, vers 119-121 puis 129-132. Page 58, vers 153-8 puis 163-5 ; 176-9. Page 60, vers 186-94.

Le Couronnement de Louis

Page 2, vers 27-38. Pages 4-5, vers 94 puis 102-110 ; 111-113 puis 117-120 ; 142-9. Page 8, vers 217-224. Page 70, vers 2246-54. Page 72, vers 2304-15. Page 76, vers 2416-33. Page 83, vers 2642-51 puis 2657-63.

Le Moniage Guillaume

Pages 207 puis 211-2, vers 5289-5302 puis 5494-5428.

Les Enfances Guillaume

Pages 118-9, vers 2788-2805.

Les Narbonnais

Pages 213-4, vers 5331-47.

1) Les « injustices » du couple royal

Aliscans

Page 210, vers 2686-96. Pages 220-2, vers 2839-57. Page 220, vers 2831-37. Pages 222-4, vers 2887-93. Page 222, vers 2677-81. Page 224, vers 2914-25. Page 230, vers 3002-05. Pages 238-40, vers 3170-81 puis 3185-88. Pages 266-8, vers 3680-3714.

La Chanson de Guillaume

Page 254, vers 2590-2602 puis 2611-2622.

Le Charroi de Nîmes

Page 48, vers 33-43. Pages 54-6, vers 129-132. Page 54, vers 112-114. Page 72, vers 328-332 puis 337-349.

2) Guillaume concurrence le pouvoir et la puissance du roi

Aliscans

Page 134, vers 1287-1307. Page 214, vers 2742-53. Page 218, vers 2786-95. Page 250, vers 3399 puis 3420-24. Page 290, vers 4143-56. Page 516, vers 8257-60.

Le Couronnement de Louis

Page 54, vers 1708-46. Page 83, vers 2642-51.

3) Statut ambigu de Guillaume

Aliscans

Pages 216-8, vers 2760-2785. Page 238, vers 3153-63.

Le Charroi de Nîmes

Page 54, vers 123-8.

Le Mariage Guillaume

Page 54, vers 105-113.

4) Dilemme des Narbonnais

Aliscans

Pages 74-5, vers 213-229. Page 229, vers 2976-2984. Pages 254-6, vers 3462-78 puis 3484-96. Pages 256-60, vers 3508-10 puis 5340-51.

La Chanson de Guillaume

Page 158, vers 1132-5.

Le Charroi de Nîmes

Page 52, vers 94-101 et 94-101. Pages 54-6, vers 129-132. Pages 58-66, vers 162-8 puis 176-181 ; 201-2 ; 237-39 ; 243-54. Pages 68-70, vers 282-93 puis 296-7 ; 302-4.

Annexe B

Lettre de Fulbert de Chartres au Duc d'Aquitaine

Ad Willelmum Ducem Aquitanorum.

Mutuae obligationes clientis et domini.

Gloriosissimo Duci Aquitanorum Willelmo, Fulbertus Episcopus orationis suffragium. De forma fidelitatis aliquis scribere monitus, haec vobis quae sequuntur breviter ex Librorum auctoritate notavi. Qui domino suo fidelitatem jurat, ista sex in memoria semper habere debet : incolume, tutum, honestum, utile, facile, possibile. Incolume, videlicet ne sit domino in damnum de corpore suo. Tutum, ne sit ei in damnum de secreto suo, vel de munitionibus per quas tutus esse potest. Honestum, ne sit ei in damnum de sua justitia, vel de aliis causis, quae ad honestatem ejus pertinere videntur. Utile, ne sit ei in damnum de suis possessionibus. Facile vel possibile, ne id bonum, quod dominus suus leviter facere poterat, faciat ei difficile ; neve id quod possibile justum est ; sed non ideo casamentum meretur : non enim sufficit abstinere a malo, nisi fiat quod bonum est. Restat ergo ut in eisdem sex supradictis consilium et auxilium domino suo fidelitate, quam juravit. Dominus quoque fideli suo in his omnibus vicem reddere debet. Quo si non fecerit, merito censebitur malefidus : sicut ille, si in eorum praevaricatione vel faciendo vel consentiendo deprehensus fuerit, perfidus et perjurus. Scripsissem vobis latius, si occupatus non essem cum aliis multis, tum etiam restauratione civitatis et Ecclesiae

nostrae, quae tota nuper horrendo incendio conflagavit : quo damno etsi aliquantisper non moveri non possumus, spe tamen divini atque vestri solatii respiramus¹.

1. F. de CHARTRES, *op. cit.*, p. 463.

Annexe C

Extrait de l'Ordonnance de 1155

Louis, par la grâce de Dieu, roi de France... À la demande du clergé et avec l'assentiment des barons, nous avons institué la paix pour tout le royaume. À cette fin, en 1155, le 4^e ides de juin [=10 juin], nous avons tenu réunion solennelle à Soissons ; ont été présents les archevêques de Reims, sens et leurs suffragants ; de mêmes des barons : comtes de Flandre, de Troyes, de Nevers et beaucoup d'autres, et le duc de Bourgogne. En nous fondant sur leur accord, nous avons ordonné qu'à partir des prochaines Pâques et pour dix ans toutes les églises du royaume et toutes leurs possessions, mais aussi tous les paysans avec leurs troupeaux de gros et de petit bétail et, sur les chemins de sûreté, tous les marchands où qu'ils soient et les voyageurs quels qu'ils soient [...] aient, absolument tous, paix et pleine sécurité. En réunion plénière et devant tous, par le verbe royal, nous avons dit que nous maintiendrions cette paix sans faiblir ; et que s'il se trouvait des violateurs de la paix ainsi décrétée, nous ferions d'eux justice de tout notre pouvoir. Pour que cette paix soit observée, ont juré : le duc de Bourgogne, le comte de Flandre, le comte Henri, le comte de Nevers, le comte de Soissons et le reste du baronnage présent. Et de même le clergé : les archevêques, les évêques, les abbés, placés devant les reliques sacrées, ont promis qu'ils maintiendraient cette paix de toutes leurs forces ; et ils ont promis qu'ils [nous] aideraient de tout leur pouvoir afin que justice soit faite des violences¹...

1. CARBASSE, Jean-Marie et LEYTE, Guillaume, *L'État royal, XII^e-XVIII^e siècle. Une anthologie*, Paris, Presses universitaires de France, Léviathan, 2004, p. 189-190.

Annexe D

Extraits du *Métier de roi* de Jonas d'Orléans

I. Extrait du chapitre 3 : « Ce qu'est le roi, ce qu'il doit être et ce qu'il doit éviter »

[...] Mais nous ne doutons pas que les enseignements des saints qui règnent avec le Seigneur, enseignements transmis par la faveur du Saint-Esprit, ont davantage de valeur dans le cœur des auditeurs que les paroles de notre infime personne. C'est pourquoi nous avons inséré dans cet opuscule de notre petitesse certaines paroles, en petit nombre, du martyr du Christ saint Cyprien, que nous offrons à Votre Sérénité pour qu'elle les ait sous la main, qu'elle les lise souvent et les étudie, afin que dans ses paroles comme dans une sorte de miroir vous contempriez en permanence ce que vous devez être, ce que vous devez faire ou éviter. Voici ses paroles : « Le neuvième degré d'abus, dit-il, est le roi injuste ; en effet, il convient que le roi ne soit pas injuste, mais qu'il soit au contraire le correcteur des injustes. C'est pourquoi il doit dans sa propre personne veiller à maintenir la dignité de son nom. En effet, le nom de roi comporte dans sa signification même le fait que la charge qu'il exerce est la direction de tous les sujets. Mais comment pourra-t-il corriger les autres, celui qui ne corrige pas sa propre conduite pour éviter qu'elle soit injuste ? Car la justice du roi élève le trône et la vérité renforce le gouvernement des

peuples. En vérité, la justice du roi c'est de ne pas se servir de son pouvoir pour opprimer quiconque, c'est de juger sans acception de personne entre un homme et son prochain, c'est d'être le défenseur des étrangers, des orphelins et des veuves, d'empêcher les vols, de punir les adultères, de ne pas glorifier les injustes, de ne pas entretenir des impudiques et des bouffons, d'éliminer de la terre les impies, de ne pas laisser vivre les parricides et les parjures, de défendre les églises, de sustenter les pauvres par des aumônes, de nommer des gens justes aux affaires du royaume, d'avoir des conseillers âgés, sage et sobres, de ne pas prêter attention aux superstitions des mages, des devins ou des voyantes, de différer sa colère, de défendre sa patrie avec courage et loyauté contre ses adversaires, de vivre en Dieu en toutes choses, de ne pas se glorifier des succès, de supporter avec patience toutes les infortunes, de professer en Dieu la foi catholique, de ne pas laisser ses fils agir de façon impie, de s'adonner à la prière à des heures déterminées, de ne pas prendre de nourriture avant les heures convenables. Car "malheur au payx dont le roi est un enfant et dont les princes festoient dès le matin." Voilà ce qui fait la prospérité d'un royaume dans le moment présent, et ce qui conduit le roi aux royaumes célestes, qui sont meilleurs.

De fait, celui qui n'administre pas son royaume selon cette loi permet assurément que surviennent de nombreuses difficultés pour son gouvernement. En effet, c'est souvent pour cette raison que la paix est rompue entre les peuples et même que surgissent des obstacles au sein du royaume, que les produits de la terre également diminuent et que les services dus par les peuples sont entravés. Qui plus est, beaucoup de souffrances ternissent la prospérité du royaume, la mort des êtres chers et des enfants apporte la tristesse, les incursions des ennemis dévastent entièrement les provinces et mettent en pièces les troupeaux de gros et petit bétail; des tempêtes en été et en hiver gênent la fécondité des terres et les métiers de la mer, et parfois les coups de la foudre détruisent les moissons et les fleurs des arbres ainsi que le pampre de la vigne. Mais par dessus tout, l'injustice du roi ne fait pas qu'assombrir le visage de l'empire actuel, mais elle porte aussi son ombre sur les fils et les petits-fils du roi, de sorte qu'ils n'aient pas après lui l'héritage du royaume. C'est en effet à cause de l'impiété de Salomon que le Seigneur

ôta le gouvernement de la maison d'Israël des mains de ses fils ; et c'est à cause de son mérite que le roi David laissa à jamais derrière lui la lumière de sa descendance à Jérusalem.

Voici maintenant qu'il apparaît clairement aux regards à quel point la justice du roi fortifie son siècle : elle est la paix des peuples, le rempart de la patrie, la sauvegarde du peuple, la forteresse de la nation, la guérison des maladies, la joie des hommes, la clémence de l'air, la sérénité de la mer, la fécondité de la terre, la consolation du pauvre, la succession pour ses fils, et, pour lui-même, l'espérance du bonheur à venir. Mais il faut qu'il sache que, si sur le trône il est établi comme le premier des hommes, de même il aura la première place dans les tourments s'il n'exerce pas la justice. En effet, tous les pécheurs qui sont dans le moment présent au-dessous de lui seront dans la même mesure au-dessus de lui dans ces tourments futurs¹. »

II. Extrait du chapitre 5 : « Du danger que court le roi, et de son devoir de récompenser ceux qui agissent bien, d'user de son autorité contre ceux qui agissent mal, et de faire entrer à son audience la cause des pauvres »

[...] Avec qui encore le roi doit partager le fardeau de son gouvernement, c'est ce que montre le Livre de l'Exode, dans lequel on lit : « Et tu distingueras dans tout le peuple des hommes de valeur, craignant Dieu, dignes de confiance, incorruptibles, et tu établiras parmi eux des chefs de milliers, des chefs de centaines et des chefs de cinquantaines, qui jugeront le peuple en permanence. Tout ce qui a de l'importance, ils te le présenteront, mais ce qui en a moins, ils le jugeront eux-mêmes. Allège ainsi ta charge : qu'ils la portent avec toi ! Si tu fais cela, tu accompliras la volonté du Seigneur, tu pourras faire face à ses commandements et tout ce peuple retournera chez

1. J. D'ORLÉANS, *op. cit.*, p. 189-193.

lui en paix.” Ayant entendu cela, Moïse fit tout ce qu’il avait dit. Dans tout Israël, il choisit des hommes de valeur et les plaça à la tête du peuple comme chefs de milliers, de centaines, de cinquantaines et de dizaines. ils jugeaient le peuple en tout temps, mais soumettaient à Moïse tout ce qui était grave. »

Il faut en vérité que le roi fasse entrer à son audience la cause des pauvres et l’examine avec diligence ; nous sommes amenés à le comprendre quand nous lisons que dans les temps anciens les juges siégeaient, pour juger, à la porte de la ville, afin que nul citoyen n’ait de difficulté d’accès ou ne doive supporter la violence ou la calomnie. C’est ainsi que Jérusalem fut appelée la cité du juste, aussi longtemps qu’on y rendit la justice, car les juges n’y laissaient pas subsister l’iniquité. De fait, le roi doit élever les bons et châtier les mauvais, c’est ce qu’enseignent les paroles de l’apôtre Pierre : « Soyez soumis à toute institution, à cause du Seigneur : soit au roi, en sa qualité de souverain, soit aux ducs, délégués par lui pour punir les malfaiteurs et louer les gens de bien. » Bède commente ainsi ces paroles : « Ce n’est pas parce qu’ils sont les envoyés du roi que tous les ducs savent punir les malfaisants, ou louer les bons ; mais il montre simplement ce que doit être la conduite d’un bon duc : contraindre les malfaisants et récompenser ceux qui agissent bien. » Il est dit aussi dans l’histoire païenne que les Romains avaient coutume d’« épargner les soumis et de réduire les orgueilleux. »

Quand des juges malhonnêtes sont placés au dessus du peuple de Dieu, la faute en revient à celui qui les a établis ; c’est ce que montrent les paroles d’Isidore. Il dit : « C’est une faute pour les princes que de placer des juges malhonnêtes au dessus de peuples fidèles. En effet, de même que l’existence de mauvais princes est la faute du peuple, de même l’existence de juges iniques est le péché du prince. Le bon juge est celui qui ne sait pas nuire aux citoyens, de même qu’il sait être utile à tous. En effet, il porte sur les uns la rigueur de la justice, et il accueille les autres par la bienveillance de son jugement, sans acception de personne. La flamme de la cupidité n’affaiblit pas sa justice, et in le cherche pas à prendre à autrui ce qu’il désire pour lui-même. Les bons juges ne se chargent de la justice que pour obtenir le salut éternel, et ils ne la dispensent pas en échange de cadeaux. Ainsi, dans la mesure où ils ne cherchent pas à tirer d’un juste jugement des bénéfices temporels, ils

s'enrichissent d'une récompense éternelle. »

Ce qui précède montre clairement que ceux qui, après le roi, doivent diriger le peuple de Dieu, c'est-à-dire les ducs et les comtes, doivent, pour être choisis, avoir des qualités telles que leur désignation ne constitue pas un danger pour celui qui les a établis : ils doivent savoir qu'ils sont là pour reconnaître le peuple du Christ comme leur égal par nature, pour le protéger par leur clémence, et pour le diriger avec justice, et non pour dominer, opprimer et considérer le peuple de Dieu, pour le mettre sous leur dépendance pour leur propre gloire, ce qui ne conduit pas à la justice, mais plutôt à la tyrannie et à la domination injuste. En effet, puisque le roi lui-même devra rendre compte au plus juste des juges du ministère qui lui a été confié, il faut absolument qu'il surveille chacun des subordonnés établis sous son ministère avec la plus grande attention, afin de ne pas encourir à cause d'eux le châtement divin. [..]

Le roi et ses ministres doivent peser ces paroles, ainsi que les précédentes, avec attention plutôt que distraitement, et faire preuve à propos du ministère qui leur a été confié d'un zèle tel qu'il leur vaille du Seigneur non pas la damnation éternelle mais la récompense de la félicité².

2. *Ibid.*, p. 207-211.

Annexe E

Extrait de la lettre de Grégoire IV aux évêques réclamant sa soumission à l'héritier de Charlemagne

[...] Vous me dites, poursuit le pape, qu'après vous être réjouis de notre arrivée, vous avez été accablés de chagrin en écoutant le récit de quelques-uns, ce qui manifeste un esprit instable... Mais parmi ces fluctuations, vous avez été par trop stupides si vous nous avez jugé oublieux de notre ministère pastoral... Vous ajoutez, ce qui est digne de honte, avoir peur que nous ne soyons venu pour porter sans raison une excommunication présomptueuse, outrageante et avilissante pour l'autorité impériale... Mais je vous le demande, quelle est la portée de ces paroles? Qu'est-ce qui est plus avilissant pour la puissance impériale : ou d'accomplir des œuvres dignes de l'excommunication, ou de subir la sentence elle-même?... Mais parce qu'il est pénible de ressasser vos paroles, qui donnent la nausée, je vous demanderai seulement comment, dans cette affaire, l'honneur du Siège apostolique peut rester intact, alors que vous ne trouvez dans mon attitude que des motifs de répréhension et de blâme. Il n'y a pas moyen, en effet, d'avilir injustement le représentant du bienheureux Pierre, sans que son Siège lui-même n'en soit

déshonoré... C'est dont à tort que vous prétendez abaisser un pontife fidèle et pieux, sans porter atteinte à son Siège. Vous ajoutez, il est vrai, que je dois me souvenir du serment de fidélité que j'ai prêté à l'empereur. Si je l'ai fait, je veux précisément éviter d'être parjure en lui dénonçant tout ce qu'il comment contre *l'unité et la paix de l'Église et du royaume*. Si je n'agissais pas ainsi, c'est alors que je serais parjure, comme vous... Mais vous qui, sans aucun doute, avez juré et rejuré de vous comporter en tout fidèlement à son égard, et qui le voyez ainsi agir contre la foi et se précipiter vers sa perte, en ne le rappelant pas à son devoir, autant qu'il est en vous, vous devenez parjures, parce que vous ne travaillez pas à son salut selon la promesse que vous lui en avez faite. [...] ¹

1. H.-X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 181-182.

Sonia MARTEAU

Le juste et l'injuste dans le cycle de Guillaume d'Orange

Par les thèmes centraux qui l'animent sans relâche – honneur, devoir, trahison, châtement, vengeance, ... –, le cycle de Guillaume d'Orange entretient avec le droit médiéval d'étroits rapports thématiques que les jongleurs n'ont cessé d'exploiter pour nourrir la trame narrative relatant les hauts faits de la famille de Narbonne. Nées dans un contexte historique, politique et social particulièrement dense, propice aux innovations en matière de réflexion éthico-juridique, les chansons du cycle de Guillaume imposaient de s'interroger sur la nature profonde de ces liens afin de mieux saisir ce qui constitue la représentation épique du juste et de l'injuste. Comme cette opposition n'apparaît jamais en ces termes dans notre corpus, notre souci premier fut d'adapter aux mentalités et aux préoccupations inhérentes au contexte de production du cycle de Guillaume les outils conceptuels qui allaient fonder notre démarche : plutôt que de rechercher les manifestations du juste et de l'injuste selon une opposition moderne en distinguant les obligations découlant du droit positif des devoirs imposés par la morale, nous avons choisi de nous intéresser à toutes les normes sociales dont la présence, plus ou moins implicite dans nos textes, impose toutefois à nos personnages épiques une impérieuse restriction d'action, tant dans la sphère privée que sur la scène publique. Au terme de notre parcours, il est apparu que les normes enjointes à la société épique du cycle de Guillaume d'Orange ne s'organisaient pas autour des deux pôles normatifs (terrestre et humain d'une part, spirituel et divin d'autre part) qui avaient constitué notre hypothèse de départ : c'est une hiérarchisation normative bien plus floue et bien plus relative – dont l'existence trouve sa source en outre dans l'épisode central du couronnement de Louis par Guillaume – qui régit la société de notre corpus et permet ainsi aux jongleurs des potentialités dramatiques aussi riches que nombreuses.

Mots clés : chanson de geste, cycle de Guillaume d'Orange, épopée, droit et littérature.

Justice and injustice in the Cycle of William of Orange

Through the central, ubiquitous themes that animate it – honor, duty, betrayal, retribution, vengeance – the cycle of William of Orange maintains close thematic links with medieval law, links that the jugglers never ceased to use in order to provide a narrative framework to relate the exploits of the Narbonne family. The songs of the cycle of William were born into an especially intricate historical, political, and social context conducive to innovations in ethical-juridical reflection, and so had to wrestle with the profound nature of these links in order to grasp more deeply the epic representation of the just and the unjust. Since this opposition never appears in our corpus in these terms, our first concern was to calibrate the conceptual tools intended to ground our method to the mentalities and preoccupations inherent in the context of the production of the cycle of William: rather than seeking the manifestations of the just and the unjust according to a modern opposition by distinguishing obligations that flow out of positive law from duties imposed by morality, we decided to concern ourselves with all the social norms whose presence, more or less implicit in our texts, nevertheless demands of our epic characters an urgent restriction of action, as much in the private sphere as in the public. At the end of our investigation it appeared that the norms enjoined upon the epic society of the cycle of William of Orange were not organized around the two normative poles which had constituted our initial hypothesis (terrestrial and human on the one hand, spiritual and divine on the other): it is a normative hierarchization much more fluid and relative – whose existence finds its source, moreover, in the central episode of the coronation of Louis by William – that reigns over the society of our corpus and that thus grants the jugglers dramatic possibilities as rich as they numerous.

Key words: chanson de geste, cycle of William of Orange, epic, law and literature.



POLEN

