



## King's Research Portal

### *Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication record in King's Research Portal](#)

### *Citation for published version (APA):*

Rachetta, M. T. (2014). La Bible d'Herman de Valenciennes et le problème du genre littéraire. *Critica del testo*, 17(1), 53-103.

### **Citing this paper**

Please note that where the full-text provided on King's Research Portal is the Author Accepted Manuscript or Post-Print version this may differ from the final Published version. If citing, it is advised that you check and use the publisher's definitive version for pagination, volume/issue, and date of publication details. And where the final published version is provided on the Research Portal, if citing you are again advised to check the publisher's website for any subsequent corrections.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the Research Portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognize and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the Research Portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the Research Portal

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact [librarypure@kcl.ac.uk](mailto:librarypure@kcl.ac.uk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# Critica del testo

XVII / 1, 2014

viella



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

Maria Teresa Rachetta

## La *Bible* d'Herman de Valenciennes et le problème du genre littéraire\*

*La Bible de Herman de Valenciennes est la plus ancienne et diffusée parmi les réécritures en vers de l'histoire sainte en ancien français. Certaines contributions récentes ont proposé de la définir comme le produit d'une hybridation de genres littéraires, c'est-à-dire l'adaptation à des contenus religieux des marques formelles typiques de la chanson de geste. Notre contribution vise à discuter la plausibilité historique de cette reconstruction en relation soit à sa cohérence avec le texte d'Herman soit à ses implications les plus larges. À travers le cas de la Bible nous montrerons les limites du concept de genre littéraire en tant que outil heuristique dans un domaine, celui de la narrative religieuse, très relevant du point de vue historique et typologique.*

À partir de la moitié du XII<sup>e</sup> siècle on observe la naissance et le développement d'une production continue de mises en vers de la Bible en langue d'oïl.<sup>1</sup> Il s'agit d'un corpus textuel très varié, com-

\* Lo stato attuale di questa ricerca deve molto al consiglio e all'incoraggiamento di Stefano Asperti, Sylvia Huot, Nicola Morato, Gioia Paradisi, Arianna Punzi. Anna Costantinidis ha dedicato pazienza e competenza alla revisione del mio francese. Devo inoltre un ringraziamento particolare ad Alberto Várvaro per aver accettato di discutere con me alcuni punti di questo lavoro sulla base di una prima stesura.

1. La première identification de ce groupe de textes en tant que *corpus* relativement homogène est due au travail fondateur de J. Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français du Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1884. C'est ensuite avec J. R. Smeets, *Les traductions, adaptations et paraphrases de la Bible en vers*, dans *GRLMA*, 6/1, pp. 48-57 et 6/2, pp. 81-96 que les connaissances érudites sur ces textes se sont développées. Très récemment, une mise à jour des données a également été fournie dans *Translations Médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, sous la dir. de C. Galderisi, Turnhout, Brepols, 2011, II/1, pp. 121-160. Dans ces synthèses, la littérature d'ascendance

prenant des ouvrages d'intentions et de niveaux fort différents. Ce sont dans la plupart des cas des réécritures de sections, comme les différentes versions de l'Apocalypse<sup>2</sup> ou encore *La délivrance du peuple d'Israël* octosyllabique.<sup>3</sup> Nous trouvons aussi des ouvrages de plus grande ampleur, visant à réécrire une partie considérable de la Bible, ou une large sélection d'épisodes visant à exposer l'histoire du salut dans son intégralité. Parmi ces derniers textes, nous dénombrons des ouvrages très significatifs: entre autres, la *Genèse* d'Évrat,<sup>4</sup> le *Poème anglo-normand sur l'Ancien Testament*,<sup>5</sup> et la plus ancienne *Bible* d'Herman de Valenciennes, dont il sera question dans la présente contribution. Outre leur dimension, ces poèmes varient également beaucoup dans le choix des contenus: on trouve des textes caractérisés par le développement de l'allégorie, comme l'*Eructavit* champenoise<sup>6</sup> ou le *Cantique des Cantiques* du manuscrit du Mans,<sup>7</sup> mais aussi des récits plus strictement narratifs comme l'*Estoire Joseph* anonyme du XII<sup>e</sup> siècle.<sup>8</sup> Globalement, nous pouvons observer dans ce corpus la façon dont les auteurs ont exploité une bonne partie des possibilités offertes par la source biblique, tant du point de vue narratif qu'exégétique.<sup>9</sup> Notons que la production

biblique est considérée comme distincte de l'hagiographie, ce qui est discutable et qui peut résulter, sous certains points de vue, plutôt réducteur. Dans notre étude, nous verrons que nous dépasserons parfois cette frontière.

2. Voir B. A. Pitts, *Versions of the Apocalypse in Medieval French Verse*, dans «*Speculum*», 58 (1983), 1, pp. 31-59.

3. Publiée dans W. Eickhoff, *La délivrance du peuple d'Israël*, München, Hueber, 1970.

4. Publiée dans W. Boers, *La Genèse d'Évrat*, Brive-la-Gaillarde, Éditions du Ver luisant, 2002.

5. Publié dans P. Nobel, *Poème anglo-normand sur l'Ancien Testament*, Paris, Champion, 1995.

6. Publiée dans T. Atkinson Jenkins, *Eructavit: an Old French Metrical Paraphrase of Psalm 44 Published from All the Known Manuscripts and Attributed to Adam de Perseigne*, Dresden, Gesellschaft für romanische literatur, 1909.

7. Publié dans C. E. Pickford, *The Song of Songs. A twelfth-century French Version, edited from Ms. 173 of the Bibliothèque municipale of Le Mans*, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1974.

8. Publiée dans E. Sass, *L'estoire Joseph*, Dresden, Gesellschaft für romanische literatur, 1906.

9. Nous ne pouvons pas aborder ici la question capitale de l'identification – ou plutôt de la possibilité d'une identification –, dans la littérature parabiblique

versifiée est également caractérisée par une certaine diversité formelle: bien que la plupart des textes soient composés en couplets d'octosyllabes, on compte aussi des textes qui adoptent des structures strophiques (une ancienne traduction du Psautier en hexasyllabes *aabaab*)<sup>10</sup> et en laisses, comme la *Bible* d'Herman de Valenciennes. C'est surtout en raison de cette caractéristique métrique que ce dernier ouvrage a souvent été lu et étudié comme un exemple d'épopée biblique en ancien français.<sup>11</sup>

vernaculaire en vers et en prose, d'une traduction de contenus exégétiques caractéristiques, c'est-à-dire la question de l'identification d'une série de constantes qui pourraient permettre de dresser une typologie des sujets et des méthodologies de l'"exégèse vernaculaire" (qui seraient subordonnées aux sources latines tout en ayant leur propre identité). Il s'agit d'une recherche de longue haleine, qui reste encore entièrement à faire. Pour des ouvertures en ce sens, voir D. A. Trotter, *The Influence of Bible Commentaries on Old French Bible Translations*, dans «Medium Aevum», 56 (1987), pp. 257-275, et G. Paradisi, *La Parola e l'Amore. Studi sul Cantico dei Cantici nella tradizione francese medievale*, Roma, Carocci, 2009.

10. Inédit, voir R. J. Dean, M. B. M. Boulton, *Anglo-Norman Literature. A guide to Texts and Manuscripts*, London, Anglo-Norman Text Society, 1999, n. 449, pp. 243-244.

11. Nous nous sommes engagés dans la présente recherche dans le cadre de notre thèse de doctorat, actuellement en cours de rédaction, concernant une étude de la tradition de la *Bible* d'Herman de Valenciennes et une nouvelle édition critique. Nous disposons aujourd'hui de deux éditions de cette oeuvre. La première, fruit d'un travail d'équipe entrepris à Greifswald sous la direction d'E. Stengel, est malheureusement restée incomplète: le volume qui devait contenir les 176 laisses initiales du poème n'a jamais paru et le texte pourvu a été établi sur la base d'un nombre de manuscrits limité. Nous lisons cette édition dans: O. Moldenhauer, *La Bible von Herman de Valenciennes. Teil II (von Josephs Ankunft in Ägypten bis zum Schluss des alten Testaments)*, Greifswald, Adler, 1914; H. Burkowitz, *La Bible von Herman de Valenciennes. Teil III (von Marias Geburt bis zu Christi Berufung der Jünger)*, Greifswald, Adler, 1914; E. Kramers, *La Bible von Herman de Valenciennes. Teil IV (von der Speisung der Fünftausend bis zum Einzug in Jerusalem)*, Greifswald, Adler, 1914; E. Martin, *La Bible von Herman de Valenciennes. Teil V (von Christi Einzug in Jerusalem bis zur Himmelfahrt)*, Greifswald, Adler, 1914 et C. A. Strate, *De l'Assumption Notre Dame von Herman de Valenciennes*, Greifswald, Adler, 1913. La deuxième, I. Spiele, *Li romanz de Dieu et de sa mère d'Herman de Valenciennes chanoine et prêtre (XII<sup>e</sup> siècle)*, Leyde, Presse universitaire de Leyde, 1975, est basée sur un seul manuscrit. Dans cette contribution, nous citerons l'édition de l'équipe de Greifswald, étant donné que le manuscrit de base choisi par Ina Spiele, le BNF fr. 20039, transmet une version de l'ouvrage marquée par des innovations notables. Nous recourrons à l'édition Spiele pour les passages

La *Bible* d'Herman est un ouvrage remarquable: il s'agit d'une composition en laisses rimées d'environ 7000 alexandrins avec quelques sections en décasyllabes. Composée au cours du XII<sup>e</sup> siècle,<sup>12</sup> cette œuvre est le plus ancien poème français comprenant l'intégralité de l'histoire sacrée et le seul dont nous ayons les traces d'une large circulation au Moyen Âge. En effet, nous en connaissons aujourd'hui 35 manuscrits, répartis presque à égalité entre copies françaises et copies insulaires, produits du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>13</sup> La complexité de la documentation manuscrite<sup>14</sup> est à l'origine du manque actuel d'une interprétation globale de la tradition et donc

qui manquent dans l'édition moins récente, en l'indiquant explicitement. Dans les citations, nous avons gardé les graphies des éditions.

12. La datation de la *Bible* est un sujet très débattu et difficile à trancher. Dans tous les cas, elle conserve sa primauté chronologique, qu'on la fasse remonter aux environs de 1140 comme Bonnard, *Les traductions* cit., pp. 32-37 et S. Cingolani, *Conservazione di forme, adattamento e innovazione. Note preliminari sulla metrica della letteratura religiosa francese fra XI e XIII secolo*, dans «Cultura Neolatina», 48 (1985), pp. 23-44, p. 33, ou qu'on préfère la dater aux environs de 1190, comme P. Meyer, *Notices sur quelques manuscrits français de la Bibliothèque Phillipps, à Cheltenham*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et d'autre bibliothèques*, Paris, Imprimerie nationale, 1891, XXXIV, pp. 149-258, pp. 198-209, *Spiele, Li romanz* cit., p. 3, A. de Mandach, *À quand remonte la Bible de Herman de Valenciennes (État présent des recherches)*, dans AA. VV., *Valenciennes et les anciens Pays-Bas. Mélanges offerts à Paul Lefrancq*, Valenciennes, Cercle archéologique et historique, 1976, pp. 53-69 et G. Lobrichon, *La poésie biblique, instrument théologique. Les paraphrases bibliques (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, dans *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Atti del Convegno (Firenze, 26-28 giugno 1997), sous la dir. de F. Stella, Bottai (Impruneta), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 155-176, p. 159 n. 8.

13. Pour des renseignements plus détaillés sur la tradition manuscrite et les problèmes qu'elle implique, voir notre contribution à paraître dans les Actes du XXVII<sup>e</sup> Congrès International de Linguistique et de Philologie Romane (Nancy, 15-20 juillet 2013). Ce succès est accru par une postérité considérable en moyen anglais: de longues sections de la *Bible* ont été traduites dans le poème historique du début du XIV<sup>e</sup> siècle connu sous le nom de *Cursor Mundi* (voir L. Borland, *Herman's «Bible» and the «Cursor Mundi»*, dans «Studies in Philology», 30 [1933], pp. 427-444 et P. Buehler, *The «Cursor Mundi» and Herman's «Bible»: Some Additional Parallels*, dans «Studies in Philology», 61 [1964], pp. 485-499).

14. Voir, pour une ouverture partielle mais significative: M. Boulton, *La Bible d'Herman de Valenciennes: texte inconstant, texte perméable*, dans *Mouvances et Jointures. Du manuscrit au texte médiéval*, sous la dir. de M. Mikhaïlova, Orléans, Paradigme, 2005, pp. 86-96.

de l'ouvrage; notre recherche, à commencer par la contribution présente, vise à combler cette lacune.

Le succès de l'ouvrage à l'époque médiévale a été suivi d'une certaine reconnaissance par la critique moderne. Celle-ci reconnut l'efficacité de la *Bible* d'Herman, et l'expliqua par le caractère plus littéraire de cette œuvre par rapport à d'autres similaires. Les savants qui ont étudié la *Bible* ont décrit les caractéristiques de l'engagement littéraire et rhétorique d'Herman de Valenciennes comme le résultat d'une opération d'adaptation des formes et du style de la chanson de geste aux matériaux narratifs bibliques. La *Bible* a été définie par D. Robertson comme une «œuvre mixte», dans laquelle «le discours de la chanson de geste a été (...) délibérément choisi» dans une sorte de récupération savante de la technique jongleresque afin de mettre en place une médiation de contenus empruntés à des sources écrites déclarées.<sup>15</sup> Très récemment, M. Boulton a parlé d'un exemple «of how clerical writers appropriate the genres of secular literature for religious purposes», en concluant, d'après son analyse du style de la *Bible*, que «Herman de Valenciennes cast his poem in epic form even as he adapted that form to a subject matter not conducive to the use of epic formulas and that the techniques were not completely familiar to him».<sup>16</sup> De façon similaire, B. Milland-Bove a supposé que le motif du *credo* épique, c'est-à-dire la scène d'invocation de l'aide de Dieu que l'on retrouve fréquemment dans la chanson de geste, pouvait être identifié comme la «matrice poétique de base» de l'œuvre d'Herman, où le style de la chanson de geste serait utilisé en tant que «langue sûre de ses moyens, de sa relation à la tradition et au sacré».<sup>17</sup>

15. D. Robertson, «*Or escoutez, signor... si com lisant trovon*»: La chanson biblique d'Herman de Valenciennes, dans *L'épopée romane*, Actes du XV<sup>e</sup> Congrès international Rencesvals (Poitiers, 21-27 août 2000), Poitiers, Université de Poitiers – Centre d'Etudes supérieures de civilisation médiévale de Civilisation médiévale, 2003, II, pp. 1001-1008, p. 1001. Nous reviendrons sur cette hypothèse ci-dessous, au § 5.

16. M. Boulton, *Herman de Valenciennes and the Invention of Pious Epic*, dans «*Moult a sans et valour*». *Studies in Medieval French Literature in Honor of William W. Kibler*, sous la dir. de M. L. Wright, N. J. Lacy et R. T. Pickens, Amsterdam-New York, Rodopi, 2012, pp. 21-37, pp. 21 et 35.

17. B. Milland-Bove, *Le style épique dans le Roman de Dieu et de sa mère d'Herman de Valenciennes. Langue de soi ou langue de l'Autre?*, dans *Langue de*

Tous ces modèles de description sont basés sur la même conception de la *Bible*, bien que présupposée et parfois implicite: cet ouvrage serait le résultat de l'emprunt et de l'application d'un système d'élaboration stylistique (celui de la chanson de geste) à une matière (les contenus narratifs de l'Ancien et du Nouveau Testament) différente de celle pour laquelle ce système a été initialement conçu. Cette opération aurait été conduite par les savants, les «clerical writers», en s'appropriant de la technique des jongleurs, et serait à l'origine d'un épisode d'hybridation de genre littéraire, une «œuvre mixte». L'hypothèse à la base de toutes ces interprétations est celle d'un processus de mise en forme textuelle qui se fonde sur l'adoption d'un système de marques formelles et structurelles empruntées à des ouvrages pourvus d'un prestige littéraire établi, afin de bénéficier d'une certaine façon de ce prestige même à des fins nouvelles et originales (dans ce cas, donc, se servir du style épique à des fins de didactique religieuse). Nous proposons d'appeler ce modèle interprétatif, qui a été le seul exploité jusqu'ici, comme «littérialisation de deuxième degré»; cette catégorie est nécessaire pour définir de façon synthétique l'hypothèse que nous mettrons en discussion et essayerons de dépasser dans notre contribution.

L'idée d'une «littérialisation de deuxième degré», c'est-à-dire d'un emprunt délibéré à la forme épique fait par Herman de Valenciennes, est, bien évidemment, tout simplement une conjecture de type sociologique. Elle se fonde, encore une fois de façon implicite, sur le postulat de l'existence d'un groupe social (d'un public) qui demandait des contenus réinterprétés dans le système de référence de l'épique. Ce système devait donc être à son tour assez organique, solide et distinctif pour être emprunté et donner naissance à des épisodes d'imitation ou à des formes mixtes (ce qui est une autre hypothèse). Il nous semble, toutefois, qu'avant de tenter d'expliquer *comment* cette réinterprétation a eu lieu, il faut se demander si son existence est la seule explication possible, ou la plus probable. Comme nous le verrons, en réalité, tous les aspects qui sont déjà ressortis, avec d'autres qui résultent d'une nouvelle lecture critique de la *Bible*, peuvent aussi

*l'autre, langue de l'auteur. Affirmation d'une identité linguistique et littéraire aux XII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de M.-S. Masse et A.-P. Pouey-Mounou, Genève, Droz, 2012, pp. 167-181, pp. 180-181.



être considérés, plutôt que comme les résultats de cette hypothétique “littérialisation de deuxième degré”, comme les manifestations de l’articulation d’un langage formel vif et capable de s’adapter à des discours variés, avec des procédés énonciatifs n’étant pas nécessairement liés à une imitation systématique d’une typologie de texte particulière mais, au contraire, flexibles et ouverts à l’innovation. Nous proposons de désigner ce modèle différent comme “littérialisation de première degré” et chercherons à montrer comment cela permet de mieux interpréter l’objet constitué par la *Bible* d’Herman de Valenciennes.

Tout d’abord, nous reviendrons aux origines de l’idée du genre littéraire mixte désigné comme «*epos* biblique» dans les études sur la littérature latine, et nous montrerons comment cette définition a été revue par une approche sociologique. Ensuite, nous verrons que les prémisses d’une telle approche sont aussi identifiables dans le domaine de la littérature en ancien français, même si les textes et contextes sont extrêmement différents. Nous nous engagerons dans une analyse de l’œuvre d’Herman qui nous permettra de confirmer et de préciser l’utilité d’une telle méthode. Enfin, nous discuterons le statut de notre choix par rapport à une démarche d’orientation structuraliste, qui n’a jamais été appliquée de façon précise au corpus de la littérature parabiblique française du Moyen Âge, mais qui a fortement influencé la discussion, comme nous le verrons, du point de vue tant général que particulier.

## 1. La poésie biblique latine de l’Antiquité tardive et le problème du genre littéraire

La mise en vers de la Bible – et la grande variété de ses réalisations, tant du point de vue des contenus exégétiques que de celui des options formelles – est un phénomène constant dans toutes les littératures chrétiennes,<sup>18</sup> à commencer par les ouvrages hexamétriques latins de l’Antiquité tardive.<sup>19</sup> La définition de cet «*epos* biblique»

18. Pour un cadre global et mis à jour, voir *La scrittura infinita* cit. Voir aussi, pour une vision d’ensemble de la phénoménologie au Moyen Âge, F. Gambino, *Epica biblica: spunti per la definizione di un genere medievale*, dans «La parola del Testo», 5 (1999), pp. 7-44.

19. Les ouvrages majeurs de ce corpus sont: l’*Evangeliorum Libri* de Juven-cus (IV<sup>e</sup> siècle; publiés dans Iuvencus, *Evangeliorum libri*, ed. J. Hemer, Pragae-

en tant que genre littéraire est à l'origine d'une discussion désormais classique.<sup>20</sup> E. R. Curtius avait réservé un jugement sévère à l'intégralité de cette production, en affirmant que l'épopée biblique «est restée toute sa vie – de Juvenecus à Klopstock – un genre hybride, un genre faux», c'est-à-dire une production disharmonique car tirant ses outils formels d'une tradition différente. Cette dérivation, en outre, serait très loin d'être réussie: l'histoire sainte «ne tolère pas d'être coulée dans un moule pseudo-antique. Non seulement elle perd ainsi son autorité, son caractère intrinsèque, mais encore elle se trouve falsifiée par le genre emprunté au classicisme antique et par les conventions métriques et linguistiques qu'il comporte».<sup>21</sup> Curtius a fondé sa dépréciation esthétique sur un reproche historique (voire descriptif): celui de l'absence d'une capacité de création (ou de sélection) d'une stratégie communicative plus efficace.<sup>22</sup> Mais il ajoute: «Si l'épopée biblique jouissait malgré tout d'une grande faveur, c'est qu'on

Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Tempsky-Freytag, 1891 [*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 24]), le *Metrum super Heptateuchum* de Cyprianus Gallus (V<sup>e</sup> siècle, publié dans Cyprianus Gallus, *Heptateuchos, Fragmenta, De Sodoma, De Iona propheta*; Pseudo Hilarius, *In Genesim ad Leonem papam, De martyrio Maccabaeorum, De evangelio*, ed. R. Peiper, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Tempsky-Freytag, 1891 [*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 23], pp. i-xxix, 1-211), le *Carmen Paschale* de Coelius Sedulius (V<sup>e</sup> siècle; Sedulius, *Carmen paschale, Opus paschale, Epistulae*, ed. Huemer, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Tempsky-Freytag, 1885 [*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 10], pp. 14-146), l'*Aletheia* de Claudius Marius Victor (V<sup>e</sup> siècle, publiée dans Commodianus, *Instructiones*; Cl. Marius Victorius, *Carmen de duo populis; Aletheia*, ed. J. Martin; P. F. Hovingh, Turnhout, Brepols 1960 [*Corpus Christianorum Series Latina*, 128], pp. 115-193 et 269-297), le *De Spiritualis Historia* d'Avit de Vienne (V<sup>e</sup> siècle; publiée par R. Peiper dans *MGH, AA*, 6/2, pp. 201-274) et l'*Historia Apostolica* de Arator (IV<sup>e</sup> siècle; publiée dans Arator Subdiaconus, *De actibus apostolorum (Historia apostolica)*, ed. A. P. McKinlay, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1951 [*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 72]).

20. Renseignements et mise au point critique dans A. V. Nazzaro, *Poesia biblica come espressione teologica: fra tardoantico e altomedioevo*, dans *La scrittura infinita* cit., pp. 119-153.

21. E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, (éd. or. Bern 1948), p. 567.

22. La conception de la poésie biblique comme genre hybride proposée par Curtius demeure une prémisse constante dans une importante partie des études ultérieures, y compris les études monographiques: voir R. Herzog, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike: Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, München,

avait besoin d'une littérature religieuse capable de s'opposer à la littérature antique. On obtenait ainsi une solution de compromis». <sup>23</sup> On peut observer que, dans cette évaluation de la poésie biblique, Curtius ne conçoit pas la notion de genre littéraire de façon rigide: il se sert de désignations qui ont une réalité historique en tant que traditions de contenus et de formes, mais ne conçoit pas un système cohérent de genres comme outil de description et d'interprétation de la phénoménologie littéraire du passé. Son idée d'un «genre hybride» et inefficace demeure cependant problématique même dans un contexte théoriquement faible: le succès important et continu de cette «falsification» devait être justifié. L'explication de Curtius se situe au niveau des dynamiques sociales: il se fonde sur l'hypothèse de l'existence d'un groupe, de haut niveau culturel, qui exigeait une telle réécriture de la Bible dans un style rhétoriquement élaboré. Notons que cette lecture était, par ailleurs, la *communis opinio* des érudits de l'époque. Ceux-ci conféraient à ces textes une fonction primaire de nature apologétique en direction des milieux cultivés païens, c'est-à-dire à un public critique et particulièrement lié à la culture scolaire antique.

La mise en discussion de cette idée est devenu le sujet le plus débattu dans les recherches ultérieures, à travers l'étude du contexte concret de production et de la fonction sociale des poèmes. Un pas considérable dans cette direction a été fait par J. McClure, qui a problématisé de façon systématique l'idée d'une fonction apologétique. Selon McClure, bien que nous sachions que des reproches de nature stylistique aient été formulés à l'encontre des Évangiles dans l'opposition antichrétienne du IV<sup>e</sup> siècle, <sup>24</sup> il est très difficile de supposer que des réécritures métriques aient constitué une réponse efficace à des critiques complexes et profondes, qui n'étaient pas «merely generalised condemnations of unsophisticated language», mais impliquaient «pointed and detailed criticism of the contents of

Fink, 1976 et M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, Cairns, 1985.

23. Curtius, *La littérature* cit., p. 567.

24. P. Courcelle, *Anti-Christian Arguments and Cristian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose*, dans *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, sous la dir. de A. Momigliano, Oxford, Clarendon, 1963, pp. 151-192.

the Old and New Testaments, the relationship between them, and the interpretations of various passages».<sup>25</sup> La réécriture métrique était impuissante face à cette opposition, et risquait même d'être encore plus exposée aux mêmes reproches. En outre, la tendance la plus explicite de l'apologétique était de persuader les païens d'apprécier le style de la Bible.<sup>26</sup> D'autres arguments sont avancés par McClure. D'abord, nous ne disposons d'aucun témoignage prouvant l'implication des auteurs de poèmes bibliques dans l'activité pastorale ou dans les *controversiae*; ensuite, nous n'avons pas d'indices d'une production exégétique qui leur soit attribuable.<sup>27</sup> De plus, les poèmes n'étaient pas utilisés dans le débat exégétique proprement dit, qui se développait principalement par le biais des commentaires en prose. Cette littérature spécialisée semble avoir été longtemps presque imperméable à la production poétique: la première citation d'un poème dans un ouvrage exégétique est la mention de Sedulius dans l'*Expositio Psalmorum* de Cassiodorus.<sup>28</sup> Quoique les caractères exégétiques de tels poèmes soient indiscutables et souvent fort originaux, il semble qu'ils n'aient été que très marginaux, voire absents, dans l'ancien débat critique.<sup>29</sup> Les données de McClure ont donc montré combien il est difficile de situer la réalisation de la fonction apologétique des poèmes bibliques – si cette fonction a existé – dans les contextes concrets auxquels on l'associe généralement. Il fallait donc explorer d'autres contextes et peut-être, même, d'autres publics. Une nouvelle enquête s'imposait.

25. J. McClure, *The Biblical Epic and its Audience in Late Antiquity*, dans *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, sous la dir. de F. Cairns, Liverpool, Cairns, v. III, 1981, pp. 305-321: dans le cas par exemple de Porphyre de Tyr, «his arguments against the currently accepted authorship of the book of Daniel were so well founded that they have been elaborated and retained by modern biblical scholars» (p. 309).

26. *Ibid.*, pour le cas de Lactance.

27. *Ibid.*, p. 310.

28. *Ibid.*, p. 313.

29. *Ibid.*, p. 315: «By the beginning of the sixth century the audience of biblical paraphrases seems to have been a critical one, with knowledge of the Scriptures and some at least of their exegesis, but the works themselves still belonged to the periphery of the study of the Bible, at least in the minds of its principle exponents».

Plus tard, G. Malsbary a restreint de façon ultérieure les cadres descriptifs possibles relatifs aux poèmes anciens en mettant en doute une autre hypothèse, qui faisait de la poésie biblique un produit d'école. Une telle idée impliquait, d'un point de vue descriptif, le manque total de fonctionnalité de l'ouvrage: la composition hexamétrique, imitation de Virgile, aurait été essentiellement un exercice formel. Or, il semble que la réécriture en vers de textes en prose n'était pas prévue parmi les modalités de la paraphrase scolaire pratiquée pendant l'Antiquité tardive. Selon Malsbary, la pratique (qui remontait à l'Hellénisme) de réécriture en vers épiques de textes en prose, que leur argument soit d'ordre scientifique, historique ou philosophique, bien que sans doute en grande partie liée à une compétence apprise dans les écoles, a toujours eu lieu en dehors de celles-ci: «the practical training of the epic poet was a deeply personal and traditional process, bound up with the use of the hexameter, and it was not the responsibility of either the grammatical or rhetorical schools».<sup>30</sup> Cette place donnée à l'activité de production dans un contexte non institutionnalisé porte Malsbary à proposer une description de l'*epos* biblique ancien qui dépasse le concept traditionnel d'hybridisme: il devient «a collective and personal achievement of cultural synthesis».<sup>31</sup> Selon Malsbary, la finalité de l'*epos* biblique se situerait dans l'actualisation des contenus scripturaux<sup>32</sup> au sein de contextes éducatifs non institutionnalisés. Ces contextes étaient complémentaires de ceux propres aux sermons liturgiques ou aux traités exégétiques, coïncidant avec ceux de la «group *paideia*»<sup>33</sup> et touchant «a mental and emotional world of leading importance within ancient society».<sup>34</sup> Cette opération était basée sur un aspect de la production épique négligé dans les études précédentes, à savoir «the highly serious and socially central educative function of the ancient

30. G. Malsbary, *Epic Exegesis and the Use of Vergil in the Early Biblical Poets*, dans «Florilegium», 7 (1985), pp. 55-83, p. 59.

31. *Ibid.*, p. 55.

32. Cette activité poétique doit être interprétée comme «a genuine manifestation of a (...) Judaeo-Christian educational tradition (...): the actualization for a contemporary audience of the sacred history of God's dealings with mankind, first with the Jews but after Christ with all humanity» (*ibid.*, p. 60).

33. *Ibid.*, p. 58.

34. *Ibid.*, p. 61.

epic, a function which had remained relatively constant from before Homer to late antiquity, and which was consciously assumed by the Christian poets».<sup>35</sup> De cette façon,

the tradition of Greco-Roman epos thus made possible a new (...) kind of Christian exegesis which gave special emphasis to the historical narrative, while the Judaeo-Christian tradition of scriptural interpretation made possible a new kind of Classical epic which brought personal devotion and theological teaching to the fore.<sup>36</sup>

L'accent mis sur la fonction *actualisante* et *didactique* dans un *contexte non institutionnalisé*, distinct de la liturgie ainsi que de l'école, a contribué de façon décisive à clarifier la fonction de cette production.<sup>37</sup> Il nous semble qu'il s'agit d'une acquisition remarquable et d'une sérieuse hypothèse à vérifier dans notre domaine de recherche, la production en langue d'oïl, en la considérant en premier lieu dans certains cas spécifiques.

## 2. Une approche sociologique récente du corpus français: résultats et perspectives

Malgré l'obscurité substantielle de certaines parties de la tradition manuscrite, des résultats considérables ont déjà été obtenus dans l'étude sociologique du corpus en langue d'oïl. Cette approche a été promue et abordée, indépendamment de la réflexion sur le genre littéraire, par J. Leclercq, relativement à la phénoméno-

35. *Ibid.*, p. 57.

36. *Ibid.*, pp. 61-62.

37. Cette nouvelle conception de la poésie biblique comme forme d'exégèse, donc de réflexion active sur les contenus bibliques en même temps que véhicule de divulgation, a également déterminé un changement terminologique. En élargissant l'angle de la discussion théorique à la considération de formes non hexamétriques ainsi qu'à la variété des choix exégétiques, la dénomination plus générale de «paraphrase biblique» (qui figure dans notre résumé de la question) a été adoptée: «La "parafrafi" (...) continua a designare ogni tipo di composizione che comporta una *traslatio* da una lingua all'altra, ovvero, nell'ambito della medesima lingua, da uno stile all'altro, da un metro all'altro, dalla poesia alla prosa e viceversa. (...) Essa non è pertanto un determinato tipo di composizione letteraria, ma una particolare tecnica della mimesi» (Nazzaro, *Poesia biblica* cit., p. 120 n.7). Cette désignation se veut purement descriptive, et donc dépourvue de tout lien avec la pratique scolaire antique.

logie des traductions bibliques en langue vulgaire pendant tout le Moyen Âge. Il concluait: «Il paraît certain que, spécialement parmi les laïques, celles-ci n'atteignirent qu'une minorité de chrétiens, et cela resta vrai jusqu'à la fin du moyen âge, même si leur proportion s'accrut». <sup>38</sup> Le caractère exceptionnel (voire, sous certains points de vue, expérimental) de cette veine a été précisé par A. Vårvaro à propos de la production française en vers du XII<sup>e</sup> siècle:

Le versioni bibliche sono dovute, prima ed accanto all'iniziativa di gruppi marginali o eterodossi (questi sì di popolo minuto), alla sensibilità di alcune famiglie dell'aristocrazia (donne, come Aëliz [*de Cundé*] o Marie [*de Champagne*], ma anche uomini, come Baldovino di Guines), che si sono volute dotare di alcune parti della Bibbia in una lingua comprensibile a loro e ai loro figli. Non abbiamo invece indizi che ci permettano di pensare che alcune traduzioni nascano dal progetto clericale di indirizzare l'educazione spirituale dell'aristocrazia. <sup>39</sup>

Les résultats de Vårvaro nous montrent comment, de façon similaire à la production de l'Antiquité tardive, il s'agit ici de textes qui ont été produits et ont circulé en dehors des milieux institutionnalisés. Par conséquent, l'étude de la dimension sociale dans de tels cas est fortement tributaire de la possibilité (parfois très faible) d'identifier

38. J. Leclercq, *Les traductions de la Bible et la spiritualité médiévale*, dans *The Bible and the Medieval Culture*, sous la dir. de W. Lourdaux et D. Verhelst, Leuven, Leuven University Press, 1979, pp. 263-277, p. 276. Mais Leclercq continue ainsi: «Et cependant, par l'intermédiaire de cette élite, elles exercèrent de l'influence, soit directement, soit à cause de l'usage qu'on faisait d'elles en des écrits qui n'étaient point, eux-mêmes, des traductions bibliques» (*ibid.*): une production donc d'abord marginale d'un point de vue quantitatif mais très influente du point de vue de l'histoire de la culture.

39. A. Vårvaro, *Le traduzioni in versi della Bibbia nella letteratura francese del sec. XII: committenti, autori, pubblico*, dans *La scrittura infinita* cit., pp. 493-509, p. 503. On peut respectivement associer aux trois personnages cités les *Proverbes de Salomon* de Samson de Nanteuil (publié dans C. Isoz, *Les Proverbes de Salomon by Samson de Nanteuil*, London, Anglo-Norman Text Society, 1988-1994), l'*Eruclavit* et la *Genèse* d'Evrat, et d'une paraphrase du *Cantique* mentionnée dans l'*Historia comitum Ghisnensium*. Cet ouvrage a été identifié dans C. E. Pickford, *The Song of Songs* cit., p. XVIII, avec la paraphrase du Mans, mais l'opinion opposée de T. Hunt nous semble plus convaincante: voir *The Old French Commentary on the Song of Songs in MS Le Mans 173*, dans «Zeitschrift für romanische Philologie», 96 (1980), pp. 267-297, pp. 268-271, avec la datation de 1200 et l'attribution au même auteur que la *La délivrance du peuple d'Israël*.

ces milieux de façon précise (et pas seulement typologique). Il est peut-être envisageable malgré tout d'exploiter ces données culturelles pour formuler des hypothèses d'ordre plus général. Les épisodes de censure des traductions rédigées par les milieux hérétiques, et en particulier celui du bûcher des traductions liturgiques vaudoises à Metz en 1190,<sup>40</sup> témoignent uniquement du contrôle exercé par l'Eglise sur l'orthodoxie, et non de la condamnation de la pratique de la traduction *per se*, qui était permise et constamment pratiquée.<sup>41</sup> Donc:

Ciò che è in discussione non è dunque se sia lecito tradurre la Bibbia, che è scontato, ma chi e come debba tradurla; il che per converso rafforza la mia convinzione che le traduzioni volgari della seconda metà del sec. XII che ci sono note provengano, con l'eccezione di quelle che chiamo marginali [*en tant que eterodoxes, voir supra*], da ambienti sufficientemente selezionati e controllati da non porre neppure il problema della loro legittimità, vale a dire da alcuni ambienti dell'aristocrazia francese, dove non c'era alcun rischio di eterodossie popolari.<sup>42</sup>

Dans son essai, Vårvaro prend aussi position sur la question terminologique, en réagissant à la proposition de G. Lobrichon qui, suite à la réflexion des latinistes, venait de suggérer l'adoption du terme «paraphrase» en la préférant au terme de «traduction» utilisé par J. R. Smeets dans le *GRLMA*.<sup>43</sup> D'après Vårvaro, nous avons deux raisons de préférer la désignation traditionnelle:

da un lato, alcuni degli autori parlano proprio di traduzione («metre [...] vuel en romanz», «de latin l'a en romanz traite», dice il poeta dell'*Eructavit*, vv. 18

40. Voir *supra*, n. 37; G. De Poerck, avec la coll. de R. Van Deyck, *La Bible et l'activité traductrice dans les pays romans avant 1300*, dans *GRLMA*, VI/1, pp. 21-48, p. 34, et IV/2, pp. 54-80, pp. 55-65.

41. Voir L. E. Boyle, *Innocent III and vernacular Versions of Scripture*, dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, sous la dir. de K. Walsh et D. Wood, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 97-107, et E. Dekkers, *L'Eglise devant la Bible vernaculaire. Ouverture de principe et difficulté concrètes*, dans *The Bible and the Medieval Culture* cit., pp. 1-15. Sur la vaste tradition des traductions pendant le XIII<sup>e</sup> siècle voir E. Burgio, *I volgarizzamenti oitanici della Bibbia nel XIII secolo (un bilancio dello stato delle ricerche)*, dans «Critica del Testo», VII (2004), 1, pp. 1-40.

42. Vårvaro, *Le traduzioni* cit., p. 505.

43. Lobrichon, *La poésie biblique* cit., pp. 156-157. Pour la discussion de l'approche du *GRLMA*, voir *infra*, § 5. La dénomination de «traduction» était déjà celle choisie par Bonnard, *Les traductions* cit.



e 139), così come altri parlano di esegesi (Sansone de Nantuil al v. 198 usa il verbo *declarer*), anche se le operazioni che compiono sono analoghe; d'altro canto, coloro che nel sec. XII 'traducono' in volgare altri testi, si comportano con la stessa libertà dei nostri 'parafrasti'. Insomma, tradurre e parafrasare non sono per quell'epoca cose diverse, sicché non vedo ragione per non usare il termine consueto, che ha il vantaggio di porci esplicitamente il problema di cosa significhi, allora, traduzione.<sup>44</sup>

Nous sommes d'accord avec Vârvaro sur la nécessité de ne pas oblitérer la description explicite que les auteurs donnent de leur travail, que, comme leur public, ils percevaient évidemment surtout comme une médiation de nature linguistique. Il est toutefois nécessaire, à ce point de la discussion, de comprendre les raisons et les logiques par lesquelles des ouvrages très novateurs par rapport à leurs sources (comportant un travail de sélection des matériaux, des ajouts et des interpolations non occasionnels, une réécriture interprétative profonde, une mise en vers) pouvaient être perçus par leurs auteurs et leur public avant tout comme des opérations linguistiques. Herman de Valenciennes ne constitue pas une exception: dans la définition de son entreprise, il mentionne à plusieurs reprises qu'il s'agit d'une traduction. La première fois, cette description est donnée par la Vierge, qui apparaît comme la commanditaire de l'œuvre: «Garde la moie mort n'i soit pas oublïee, / *De latin en romanz soit toute transpousee* !» (éd. Spiele, vv. 457-458). Ensuite, c'est Herman même qui confirme cette qualification de sa tâche: «Seignour, or escoutés! Parole orrés senee. / Ele est trestoute vraie, et n'est pas contreevee, / Estraitte est d'evangile et *en romans torneee*» (vv. 4623-4625); «Jel truis en l'evangile, le lettre entent et sai, / La mort la traïson de lui vous conterai, / *De latin en romant si le translaterai*» (vv. 4757-4759); «Or oés le miracle tant douch a escouter! / Il [*Jean evangeliste*] le fist en latin, ja l'orrés translater» (vv. 4914-4915) et «Pour amour dieu le fais pour amender la gent, / Que lise le romans qui le latin n'entent» (vv. 5694-5695). Notons que nous trouvons, dans ces passages, toutes les occurrences du mot *romanz* que nous pouvons attribuer à Herman. Les contextes de ces occurrences, dans lesquels nous le trouvons en opposition constante à *latin*, nous portent à croire qu'il entendait ce mot dans le sens, très largement

44. Vârvaro, *Le traduzioni* cit., p. 493.

attesté, de “langue vulgaire”.<sup>45</sup> Nous verrons comment Herman, en se référant à son ouvrage, le qualifiait de *chançon*, selon un sens qui (exactement comme celui de *romanz*) doit être précisé, et qui était problématique pour certains copistes.

Selon Vârvaro, la cause du caractère libre et, de notre point de vue, infidèle, de ces traductions, doit être recherchée principalement dans le fait que, pour les traducteurs du XII<sup>e</sup> siècle, l'exégèse est implicite dans la lettre. L'intégration de sections exégétiques n'était donc pas perçue comme une déviation du modèle biblique.<sup>46</sup> Un deuxième facteur d'innovation est à rechercher dans la tendance à l'actualisation des contenus,<sup>47</sup> que nous pouvons considérer comme une autre forme

45. L'usage d'Herman est aisément intégrable au cadre de la sémantique du lemme tracée par Au. Roncaglia, «*Romanzo*». *Scheda anamnestică d'un termine chiave*, dans *Il romanzo*, sous la dir. de M. L. Meneghetti, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 89-106, pp. 89-97. Les occurrences dans la *Bible* ne semblent pas attester le sens équivoque de “langue vulgaire / discours en langue vulgaire / texte composé en langue vulgaire” qui est bien documenté au moins à partir de 1140. Étant donné que le glissement sémantique en question n'est pas documenté par Herman, nous ne pouvons pas suivre Ina Spiele dans le choix de désigner l'ouvrage d'Herman comme *Romanz de Dieu et de sa Mere* (voir Spiele, *Li romanz*, cit., p. 160). Il faut préciser, à la suite de Roncaglia, qu'au XII<sup>e</sup> siècle «*romanz* non designa ancora uno specifico “genere letterario”, ma qualsiasi “opera in volgare”. L'opposizione pertinente non è ancora tra “romanzo” e, poniamo, “canzone di gesta”, ma semplicemente fra “testo volgare” e “testo latino”» (Roncaglia, «*Romanzo*» cit., p. 96). On peut confirmer cette idée, au sujet de l'usage d'Herman de Valenciennes, en examinant les autres occurrences du mot *latin*. Il figure dans deux autres passages: dans le premier, au début de l'ouvrage, Herman identifie la source première de sa matière: «Nous trovon en escrit, en latin, en ebreu» (éd. Spiele, v. 4); dans le deuxième, qui est très tourmenté par la tradition manuscrite, Herman semble introduire le vers suivant, dans lequel il traduit l'incipit du cantique *Magnificat*, qui devait être bien connu à son public dans sa forme latine «*Magnificat anima mea Dominum*»: «Dont respondi Marie, en latin le diron / “Mes sires ait de m'ame magnification !” (vv. 3409a-3410). Dans les deux cas, le contexte nous amène également à confirmer pour *latin* le sens spécifique de “langue latine”, complémentaire à celui de *romanz*.

46. Vârvaro, *Le traduzioni* cit., pp. 506-507: «il traduttore che integra la glossa ritiene di rispettare il testo almeno altrettanto di chi non lo fa, e forse di più».

47. *Ibid.*, p. 507. Vârvaro en cite un cas limite, le poème sur les Macchabées du manuscrit Bern, Burgerbibliothek, 113, fragment en lettres publiées par E. Stengel, *Frammenti di una traduzione libera dei libri dei Maccabei in decasillabi antico francesi*, dans «*Rivista di filologia romanza*», 2 (1895), pp. 82-90, qui est un (rare) exemple d'une production qui a emprunté de façon massive et systématique les conventions narratives de la tradition épique, et qui peut donc être décrit en termes

d'exégèse, parfois automatique. Ces deux outils, l'*exégèse* et l'*actualisation*, produisaient des versions vernaculaires équivalentes au texte source quant au sens véhiculé, mais caractérisées par des différences notables du point de vue des contenus narratifs et conceptuels explicites, ainsi que de la forme choisie. Ce qui nous semble une liberté du traducteur serait donc, au contraire, le résultat de l'effort de véhiculer un vieux message à un nouveau public de la façon la plus efficace possible, en ajoutant des explications ou en transférant les contenus dans un système de fonctions et de valeurs en partie différent de celui de départ, et plus familier au public immédiat.

Ce qui unit l'approche de Malsbary et McClure d'une part, et celle de Vârvaro de l'autre, est la recherche, dans le panorama historique concerné, du public et des finalités, par rapport à ce public, de l'ensemble des mises en vers de la Bible. L'enquête des deux savants anglo-saxons est née de la mise à l'épreuve de l'hypothèse classique liée au modèle que nous avons défini comme "littéralisation de deuxième degré" impliqué dans le concept de genre littéraire mixte. Leurs résultats ont contribué à l'idée, plus nuancée, de ce que nous proposons de définir comme une "littéralisation de premier degré", c'est-à-dire l'intégration des contenus bibliques dans un registre formel littéraire encore ouvert – au moins en partie –, correspondant à la langue et aux conventions de la didactique non institutionnalisée. Nous pouvons préciser ici la différence substantielle entre les deux modèles de littéralisation que nous avons proposé d'identifier. La "littéralisation de deuxième degré", c'est-à-dire le modèle de processus historique qui est la condition historique à la base de la théorie du genre mixte, est possible dans un contexte caractérisé par l'existence de ce que nous pouvons définir, en termes modernes, comme une vraie conscience littéraire, dans laquelle des modèles fournis par des auteurs et transmis par une tradition donnent la possibilité de qualifier un objet textuel d'objet littéraire.<sup>48</sup> Dans ce modèle, les textes littéraires

de "littéralisation de deuxième degré". Sur la figure héroïque de Judas Maccabée dans la littérature française, voir D. A. Trotter, *Judas Maccabaeus, Charlemagne and the «Oriflamme»*, dans «Medium Aevum», 54 (1985), pp. 127-131.

48. La spécificité littéraire d'une tradition visant à préserver un modèle littéraire à imiter, qui se configure du point de vue de notre documentation comme essentiellement manuscrite, peut manifester différents degrés et modalités de conscience littéraire, c'est-à-dire d'attribution d'un certain prestige à un corpus

res représentent une partie limitée des textes composés, par écrit ou oralement. Ce que nous avons caractérisé comme le modèle de “litté-ralisation de premier degré” est un processus qui implique une typologie de textes beaucoup plus large, qui comprend tous les textes qui, par leur importance (actuelle ou potentielle) dans un certain milieu culturel, ont fait l’objet d’une conservation et ont ainsi été arrachés à leur caractère fugace, momentané. Nous pouvons ranger dans cette catégorie tous les textes oraux pourvus d’un degré de formalisation du discours et des contenus tels qu’ils permettent leur reproductibilité, et donc leur permanence. De la même façon, la plupart des textes mis par écrit (qui, pour le Moyen Âge, sont tout ce que nous pouvons observer et décrire) doivent être considérés comme des textes littéraires de premier degré. Selon notre définition du texte susceptible d’être conservé et transmis car culturellement important, en réalité, ceux-ci sont littéraires *ex post*, car enregistrés par écrit, et *ex ante*, car composés selon des conventions linguistiques, métriques et narratives, en partie déterminées par l’opération même de mise par écrit, et en partie liées aux aspects d’oralité qui étaient constamment impliqués par la pratique de la lecture publique.<sup>49</sup> Bien évidemment, il y a une continuité entre les objets littéraires de premier et de deuxième degré,

de textes du passé: l’exemple classique, et peut-être le plus avancé, est représenté par les opérations de réinterprétation et systématisation à fonction modélisante que nous trouvons dans la tradition de la lyrique – voir, pour le cas éloquent (mais sous plusieurs aspects limité à son tour en tant que modèle) des troubadours, S. Asperti, *La tradizione occitanica*, dans *Lo spazio letterario del Medioevo*, 2, *Il Medioevo volgare*, dir. P. Boitani, M. Mancini, A. Vàrvaro, II, *La circolazione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 2002, pp. 521-554, pp. 536-539. Mais la typologie peut être plus large et diversifiée: la cyclisation des *chansons de geste*, par exemple, peut être interprétée comme un processus de systématisation (en tant que sélection, harmonisation et raccord) d’un patrimoine narratif pourvu de prestige historique et significatif herméneutiquement par rapport au domaine de la réalité politique (voir, sur cet aspect de signification de la chanson de geste, S. Kay, *The «Chanson de geste» in the Age of Romance: Political Fictions*, Oxford-New York, Clarendon, 1995). Même dans le cas d’un domaine de la littérature médiévale où une tradition modélisante a indubitablement existé, il s’agit de toute façon d’une seule modalité d’interprétation des textes, parmi tant d’autres possibilités de réception: voir, par rapport à la lyrique, l’étude de A. Butterfield, *Medieval genres and modern genre theory*, in «Paragraph», 13 (2000), pp. 184-201.

49. Pour les prémisses de cette distinction, voir S. Asperti, *Origini romanze. Lingue, testi antichi, letterature*, Roma, Viella, 2006, pp. 30-33.

qu'elle soit typologique (ils ne se distinguent pas par des caractéristiques objectives, par exemple métriques, mais par la perception de leurs caractéristiques dans un milieu donné) ou historiques (la "littéralisation de deuxième degré" est un processus qui se base sur l'imitation des textes qui étaient à l'origine des objets littéraires de premier degré et qu'un milieu particulier sélectionne, interprète et systématise en tant que modèles). Notons en outre que notre distinction n'est pas d'ordre chronologique, mais qu'il s'agit plutôt d'une différence dans le degré de conscience littéraire entre des milieux donnés qui peuvent être contemporains.

L'hypothèse de typologie que nous avons désignée comme "littéralisation de premier degré" a montré sa validité dans la critique du statut de l'*epos* biblique ancien comme un «genre mixte»; elle nous paraît potentiellement encore plus valide dans le domaine de la littérature en ancien français, comme nous le verrons. Une partie considérable de la littérature française du XII<sup>e</sup> siècle, en effet, semble avoir été produite et consommée dans des contextes non institutionnalisés. Les cas contraires vérifiés sont limités et caractérisés par des particularités notables de production et de circulation, comme dans le cas des Psautiers anglo-normands.<sup>50</sup> Les conditions favorisant le développement d'une conscience littéraire capable de donner lieu à des phénomènes de "littéralisation de deuxième degré" font donc figure d'exceptions. En réalité, la possibilité d'interpréter la formalisation des contenus et de l'expression comme un phénomène destiné à la conservation du texte et déterminé en partie par les circonstances concrètes de sa composition et de sa circulation – donc comme une "littéralisation de premier degré" – met à mal l'hypothèse du mélange des genres littéraires, puisqu'il rend plus difficile de postuler une conscience littéraire modélisante. La possibilité d'une "littéralisation de premier degré" à l'origine de tout processus de formalisation peut parfois se révéler suffisante pour expliquer les aspects formels d'un ouvrage donné; pour les mêmes aspects, l'hypothèse de l'emprunt à une tradition établie et prestigieuse peut se révéler peu plausible sur la base des données historiques, et onéreu-

50. I. Short, M. Careri, C. Ruby, *Les Psautiers d'Oxford et de Saint Albans: liens de parenté*, dans «Romania», 128 (2010), pp. 29-45 et *Id.*, *Livres et écritures en français et en occitan au XI<sup>e</sup> siècle*, Roma, Viella, 2011, p. 22.

se du point de vue logique. Il est important de préciser que nous ne voulons pas totalement nier l'existence d'objets pourvus de prestige formel pouvant donc constituer une possible source d'imitation dans la littérature narrative française au cours du XII<sup>e</sup> siècle (existence qui n'est pas, en toute logique, réfutée par la difficulté d'en trouver des preuves); nous souhaitons simplement inviter à une plus grande prudence sur ce sujet, en montrant que le cas d'Herman de Valenciennes est aussi (et peut-être mieux) explicable sur la base du modèle de "littérialisation de premier degré".

Pour ce faire, donc, nous nous intéresserons aux traits originaux que la *Bible* présente par rapport à la source biblique, et nous nous demanderons si ceux-ci peuvent avoir eu une fonction communicative concrète, indépendante d'une volonté d'imitation stylistique. Cette démarche se propose de poursuivre l'approche traductologique suggérée par Vârvaro en tenant en compte des aspects concrets de "littérialisation de premier degré" que nous venons de proposer. Notre attention se portera en premier lieu sur l'adaptation et la sélection des matériaux, considérées dans leur relation inextricable avec la méthode exégétique choisie par Herman, qui est à son tour liée à ses intérêts concrets en tant que divulgateur. Enfin, nous illustrerons le statut des choix stylistiques d'Herman dans le contexte de la langue littéraire française du XII<sup>e</sup> siècle.

### 3. L'exégèse d'Herman de Valenciennes: les raisons d'une adaptation

Certains aspects des formes et des contenus de l'exégèse narrative dans les paraphrases médiévales ont été analysés par G. Lobrichon dans son étude portant sur les principaux ouvrages français et latins du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècles.<sup>51</sup> Il a procédé à une analyse de la production en langue d'oïl principalement en la comparant avec l'*Aurora* de

51. Lobrichon, *La poésie biblique* cit., pp. 162-176. La contextualisation de la *Bible* d'Herman fournie par Lobrichon garde également sa valeur car il considère que la citation du *Roman du Saint Graal* de Robert de Boron, dont il est question à la p. 171, est due en réalité au copiste du BNF fr. 20039, manuscrit de base de l'éd. Spiele, et pas à Herman de Valenciennes. Au sujet des modalités concrètes de cette interpolation, voir B. Milland-Bove, *Bible et romans: quelques contacts à la faveur d'interpolations*, dans *Le Texte dans le texte. L'interpolation médiévale*, sous la dir. de A. Combes et M. Szkilnik avec la coll. de A.-C. Werner, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 85-104.

Pierre Riga, une paraphrase en latin très diffusée tant parmi les clercs que parmi les laïcs, et qui allait imposer un modèle de narration fondé sur un usage très développé de la démonstration typologique, afin de rapporter la totalité de l'histoire sainte à la figure du Christ. Lobrichon relève qu'Herman et les autres auteurs vernaculaires<sup>52</sup> sont en général beaucoup plus sobres dans l'explicitation de connexions de nature typologique, ainsi que dans le développement du sens spirituel, restant plus attachés au sens littéraire et historique de la narration: «Le chanoine de Reims s'adressait à ses pairs et ses élèves, tous des connaisseurs. Ses émules écrivaient en “romanz” pour se faire mieux entendre de cercles qui n'avaient pas fréquenté l'université: ils devaient prêcher l'essentiel, c'est-à-dire le noyau de la foi chrétienne».<sup>53</sup> On peut peut-être nuancer la distinction entre écrivains et public, qui, dans le cas d'Herman, n'est pas nécessairement due à une formation de l'auteur de type universitaire. Néanmoins, le constat de la dissymétrie entre la compétence d'Herman et des autres traducteurs d'un côté, et de leur public de l'autre, constituera un aspect fondamental de notre analyse. Herman adopte une variété linguistique, la langue d'oïl, et un code métrique, la laisse d'alexandrins, qui étaient connus et familiers à son public, et parvient à élaborer une structure narrative présentant des similarités objectives avec les autres formes du genre narratif vernaculaire (par lesquelles il a peut-être été en partie influencé),<sup>54</sup> mais le sens de son discours, le contenu donnant forme à son ouvrage, est original et tout à fait cohérent avec les objectifs immédiats qu'il poursuit par rapport au public qu'il vise.

La modération dans l'explicitation des connections typologiques et des interprétations allégoriques dans la *Bible* d'Herman est

52. Surtout dans Macé de la Charité (voir *La Bible de Macé de la Charité*, éd. J. R. Smeets, A. Prangmsma-Hajenius, H. Van der Krabben et R. Loops, Leiden, Brill, 1967-1986) et l'anonyme du BNF fr. 763 (voir *La Bible anonyme du Ms. Paris, B. N. F. fr. 763, édition critique*, éd. J. C. Szirmai, Amsterdam, Rodopi, 1985).

53. Lobrichon, *La poésie biblique* cit., p. 166.

54. Voir, à titre d'exemple, la similarité typologique entre la logique de cohérence interne à l'œuvre d'Herman, dont il sera question *infra*, et la technique romanesque: selon Robertson, «*Or écoutez*» cit., p. 1006, il s'agit d'«une cohérence pour ainsi dire “horizontale”, comme celle d'un roman; une *conjointure*, dans laquelle le poète cherche la signification des événements, plutôt que de les interpréter “verticalement” selon les techniques de l'exégèse».

en réalité une fonction de la forte unité et de la cohérence qui caractérisent le texte. Herman laisse systématiquement et délibérément de côté l'interprétation allégorique parce qu'il ne souhaite pas expliquer les Écritures Saintes *en tant que texte*. Il s'agissait en fait d'un corpus ancien et culturellement lointain, difficile à comprendre par les savants eux-mêmes, abstraction faite de la langue dans laquelle il était lu. Herman choisit donc d'opérer sa médiation sur un plan éminemment narratif. Ce qui l'intéresse, c'est la vérité historique des événements capitaux de l'Ancienne Alliance et de la vie et des miracles du Christ et leurs conséquences métahistoriques. Les miracles,<sup>55</sup> parallèlement aux évidences concernant la vérité de la parole des prophètes et son accomplissement,<sup>56</sup> fondent la vérification des hypothèses herméneutiques de la foi chrétienne. Il s'agit d'un récit de *facta* et non de *dicta*, qui cherche à montrer de façon concrète les aspects historiques de la vérité de la foi chrétienne et leur cohérence. Cette logique d'interprétation et de composition de la *Bible* demeure la plupart du temps implicite. Elle se configure comme un ensemble d'absences plutôt que de présences: choix minimalistes délibérés d'une part, et déclarations explicites mais épisodiques, qui vont se perdre dans une longue narration continue, de l'autre. Nous nous engagerons à essayer de la décrire et de l'expliquer.<sup>57</sup>

55. Ils constituent l'essentiel de l'histoire du Christ narrée par Herman. L'activité de Jésus comme prédicateur est illustrée aux vv. 4310-5348, où sont rapportées les reproches qu'il adresse aux Juifs concernant la mort de Jean le Baptiste. Cette scène de prédication n'a pas pour but d'illustrer l'éloquence du Christ en tant que telle, mais bien de documenter le début de sa vie publique: «Quant Jehans fu ochis ichil saintismes hon, / Et damedieu le sot, si en fist un sermon, / (...) De chel jour commença sa predication» (vv. 4313-4318). En général, la parole de Jésus est rapportée comme simple échange dialogique avec les disciples et avec les Juifs. Cet aspect peut être dégage non seulement par l'identification des passages, bibliques ou non, traduits par Herman (identification qui a été réalisée, bien que sur la base d'un manuscrit fort innovant, par F. Mehne, *Inhalt und Quellen der Bible des Herman de Valenciennes nach der Maihinger Handschrift und dem ms. B. N. fr. 2162*, Halle, H. John, 1900), mais peut aussi être vérifié en considérant les modalités concrètes de traduction et la position que les épisodes de prédication occupent dans le système narratif.

56. En premier lieu les prophéties sur la Vierge, voir ci-dessous.

57. Notre analyse sélective de l'ouvrage d'Herman, qui se concentre sur les modalités d'adaptation des contenus exégétiques, n'est pas la seule approche possible. Voir, par exemple, la problématisation exemplaire des aspects concernés par la représentation dramatique dans la *Bible* dans C. Van Coolput-Storms, *Démarche*



Herman, il faut le rappeler, en tant que chanoine, était chargé de certaines responsabilités pastorales. Il explicite parfois sa tâche d'édification au moyen de préceptes moraux, mais il s'agit d'un aspect peu important au regard de l'ampleur de l'ouvrage.<sup>58</sup> Dans la plupart des cas les remarques auctoriales se situent sur des plans différents de la morale sociale: Herman propose à son public un horizon de vie spirituelle et un parcours individuel déterminés et garantis par le sacrifice du Christ. La laisse que nous citons ci-dessous est assez caractéristique de ce ton:

Mont devroit creature son creator amer.  
 Quant il est fais de terre et il le fait parler,  
 Discretion li done le mal del bien sevrer.  
 Bien set que il morra, longues ne puet durer,  
 Premet<sup>59</sup> sil bien le sert, bien a guerredoner;  
 Mais nous caitif dolent n'i volons pas penser,  
 Parfitement devons nostre signor amer  
 Qui del siege son pere cha vint pour nous sauver,  
 Ens el corps a la vierge se laissa aombrer,  
 De la char a la virge se laissa encharner,  
 Le jur que il dut neistre ne laissa pas passer, (5744a)  
 Mes nuls hom ne poet dire ne oïr ne penser, (5744b)  
 Nient plus de son eissir que de son entrer. (5744c)  
 Par l'oreille a la belle deigna Jhesus entrer;  
 Si com avés oï cha devant reconter,  
 Se laissa nostre sires baptisier et lever  
 Et pour le mont raiembre ens en la crois pener.

(vv. 5735-5748)

*persuasive et puissance émotionnelle: le Romanz de Dieu et de sa Mere d'Herman de Valenciennes*, dans «Lors est ce jour grant joie nee». *Essais de langue et de littérature françaises du Moyen Âge*, Leuven, Leuven University Press, 2009, pp. 71-96.

58. Herman conclut ainsi l'épisode de Sodome et Gomorrhe: «S'envisiez tex pechiez, certes vos perirez, / Au naturel pechié des femes vos tenez, / D'espouses; de parentes, signor, bien vos gardez!» (éd. Spiele, vv. 395-397).

59. Nous corrigeons ici l'édition de Greifswald. Dans Martin, *La Bible* cit., p. 25, en fait, on lit «Preinet (!)» avec une faute de lecture du manuscrit de base Augsburg, Universitätsbibl., Fürstliche Oettingen-Wallersteinische I.4.f<sup>o</sup>.1 (f. 35r).

Herman fait appel au libre arbitre de l'homme (v. 5735) et invite à la foi dans le Dieu chrétien grâce à une énonciation synthétique des aspects théologiques de l'Incarnation (il recourt, par exemple, au motif très ancien et très répandu de la *conceptio per aurem*: «Par l'oreille a la belle deigna Jhesus entrer» v. 5745).<sup>60</sup>

Toutefois, Herman porte parfois des jugements explicites dans des contextes douteux du point de vue moral qui nous semblent constituer des indices révélateurs de son attitude concernant les implications des contenus bibliques. En introduisant l'épisode de la bénédiction réservée au fils aîné que Jacob reçut d'Isaac à la place d'Ésaü (Gn, 27), l'auteur cherche à prévenir les probables reproches de son public à propos de la ruse que Rébecca échafaude et conseille à Jacob:

La mere Esaü a la parole oïe;  
 Entant que Ysaac ira de mort a vie;  
 Ne voet pas d'Esäü que il le beneïe;  
 Adont s'est porpansee d'une molt grant voidie.  
 Plusors dient entr'ax qu'ele fist vilonie  
 Qant gaba son signor et dut estre s'amie.  
 Qui que le taingne a blame, jel tieng a cortoisie.  
 Ainçois fu prex et sage s'apela son anfant...

(éd. Spiele, vv. 789-796)

Si, donc, certains pourraient considérer l'action de Rébecca comme répréhensible («vilonie», v. 793), blâmable (v. 788), c'est au contraire, selon Herman, une «cortoisie» (v. 795). Il prend une position forte, d'autant plus forte qu'elle n'est pas argumentée, en défense de ce comportement frauduleux. Dans les vers qui suivent, Jacob hésite à obéir à sa mère, craignant la malédiction de son père. Il cède finalement aux instances de Rébecca, dans un passage qui n'est pas une traduction de la Vulgate, mais un développement dû à Herman.<sup>61</sup>

60. Voir, pour la vaste diffusion littéraire et iconographique de la *conceptio per aurem*, L. Steinberg, "How Shall This Be?". *Reflections on Filippo Lippi's Annunciation in London*, dans «Artibus et Historiae», 16 (1987), pp. 25-44.

61. Après avoir narré la réalisation et le succès du piège et décrit le désespoir de Jacob (éd. Spiele, vv. 824-925), Herman passe à l'épisode du rêve de l'échelle, qu'il raconte très brièvement et sans l'expliquer (Gn, 28:10-22; éd. Spiele vv. 926-

«(...) Miex voldroie estre morz ou noiez enz el Toivre  
 Que por beneïcom maleïçon reçoive  
 Que les yaues d'enfer sont pullents a boire.

Mais neporquant, ma mere, ne te corrececai,  
 Que soéf m'as norri, tout ton commant ferai»

(éd. Spiele, vv. 819-823)

Dans son ensemble, toute cette section montre comment l'auteur affronte le problème que représente ce passage, en l'identifiant d'un côté en tant que tel et en orientant l'interprétation au moyen de son autorité de narrateur et interprète du récit, de l'autre, en la développant du point de vue de la mise en scène, par l'explicitation de la crainte de Jacob quant à la légitimité du conseil de Rébecca. En revanche, Herman ne fait pas appel à une interprétation allégorique et spirituelle. Pourtant, l'épisode de la relation entre Isaac et ses fils jouissait d'une tradition longue et solide, selon laquelle Isaac représentait la figure du Père, Rébecca la grâce du Saint-Esprit, Ésaü les Juifs et Jacob la chrétienté.<sup>62</sup> Herman aurait pu se servir de cette in-

940). Juste après, il évoque la lutte énigmatique de Jacob avec l'ange de Dieu (Gn, 32, 22-32; éd. Spiele, vv. 941-957), avant de passer aux événements relatifs à la permanence de Jacob chez Laban. Au-delà de cette section concernant sa jeunesse, Jacob demeure un des personnages les plus remarquables dans l'économie de l'ouvrage: sa présence culmine dans le long discours de bénédiction qu'il prononce au moment de sa migration en Égypte, après avoir retrouvé Joseph (voir éd. Spiele, vv. 1944-1981, et K. Bartsch, *Chrestomathie de l'ançien français*, revue par L. Wiese, Leipzig, Vogel, 1913<sup>11</sup>, pp. 74-75, vv. 151-183).

62. Dans la tradition de la *Glossa Ordinaria*, en effet, nous lisons: «*ystice. Isaac portat imaginem dei Patris, Rebecca Spiritus sancti, Esau populi prioris et zabuli, Jacob Ecclesiae et Christi. (...) Rebecca plena Spiritu sancto, sciens quod futurum esset noverat in Christo, ante meditabatur in Jacob, loquitur ad filium minorem "Vade ad gregem et affer mihi duos haedos optimos;" praefigurans carneum Salvatoris adventum, in quo eos liberaret qui peccatis tenebatur obnoxii*» (*PL, Liber Genesis, 27, 1-2*; vol. 113, p. 150; cf. aussi *Biblia latina cum glossa ordinaria*, Strasbourg, Rusch, 1480-1481, vol. I, c. 34, consultable dans la section *Ressources documentaires* du portail *Gloses et Commentaires de la Bible au Moyen Âge* à l'adresse [www.glossae.net](http://www.glossae.net)). Voir également les *Postillae* par Hue de Saint-Cher: «*Isaac, Deus: Esau primogenitus, Judaicus populus, primus in cultu Dei. (...) Jacob, gentilis populos, ultro conversus, (...) Nec valet cibus, nisi Rebecca praepararet, i. gratia, quia sine fide impossibile est placere Deo*» (*Postilla Hugonis de Sancto Charo*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana, 1703, vol. I, p. 34v, aussi à l'adresse [www.glossae.net](http://www.glossae.net)). La pré-connaissance de Rébecca par rapport aux événements de la vie de Jacob et Ésaü, qui se manifestait aussi dans Genèse 27,42

terprétation. Nous avons d'ailleurs de bonnes raisons de penser qu'il en avait connaissance, et qu'il ne voulait donc manifestement pas s'en servir. En effet, dans une précédente section, en parlant de la lutte entre Jacob et Ésaü dans le ventre de Rébecca, il traduit un passage qui est explicitement prophétique et qui constitue le précédent logique de l'interprétation spirituelle de la ruse: Rébecca, étonnée par la lutte des jumeaux dans son ventre, en demande explication à Dieu. Selon la Vulgate, il répond: «*Duae gentes in utero tuo sunt et duo populi ex ventre tuo dividentur populusque populum superabit et major serviet minori*»<sup>63</sup>. Voici la réécriture d'Herman:

Ce respont notre sires: «Bele, n'aies poor,  
Ne plorer, bele amie, escoute ton signor:  
Je sai bien qu'il te font assez mal et dolor,  
Nel tien pas a merveille car andui sont signor;  
En icele bataille chalangent grant honor,  
Saches que li petiz si vaintra le grignor  
Et qant il iert vaincuz s'emportera l'onor.

Escoute, bele suer, je te dirai grant sens:  
Li anfant que tu portes senefient grantz genz;  
La bataille est molt grantz et tu les cols en senz.  
Ne t'en esmaier mie, nel sofferas lonc tens,  
Mais je voil que tu aies tres bien en ton porpens  
Qant ce vendra au naistre liquex ert premeranz;  
Arriere le traira cil remaindra dedanz;  
Einsi par le petit sera vaincus li grantz.»

(éd. Spiele, vv. 699-713)

Herman développe le verset dans un long passage de deux *laissez*. Le passage biblique rapporte une prophétie qui concerne, dans son sens littéral, des événements de l'histoire d'Israël et des conflits

(«*Nuntiata sunt haec Rebecae: quæ mittens et vocans Jacob filium suum, dixit ad eum: Ecce Esau frater tuus minatur ut occidat te*»), était problématique sur le plan du sens littéral, et faisait donc l'objet de *quaestiones*, voir G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2008, p. 133.

63. Gn, 25, 23; nous citerons dorénavant la *Vulgate* selon R. Weber, R. Gryson, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem editionem quintam emendatam retractam*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

entre les descendances de Jacob et Ésaü.<sup>64</sup> Comme nous l'avons déjà signalé, selon l'interprétation spirituelle figée de ce passage durant le Moyen Âge, les figures des deux frères représentaient les Juifs et les Chrétiens, les deux peuples qui s'affronteront. Herman connaissait la possibilité de cette interprétation: il le déclare par le recours au verbe *senefier*: «Li anfant que tu portes senefient granz genz» (v. 707). Toutefois, le caractère explicitement prophétique de la parole divine est modéré par Herman, qui explique l'annonce par la personnalité future des jumeaux d'abord («andui sont signor», v. 702), puis, dans la deuxième laisse, par l'épisode à venir de leur naissance, dans laquelle Jacob sort du ventre de Rébecca la main agrippée au talon d'Ésaü (Gn 25, 25).<sup>65</sup> Dans le récit d'Herman, donc, Dieu n'annonce pas la guerre entre les deux peuples, au sens ethnique ou au sens spirituel, mais celle entre les deux personnes de Jacob et Ésaü, deux *signor* qui s'engageront dans un conflit qui sera longuement narré dans le poème français.<sup>66</sup> Ces aspects de l'histoire de Jacob montrent l'absence, dans la Bible, d'explicitation de l'altérité textuelle et culturelle de l'Écriture sainte. Ici comme ailleurs, Herman n'essaye pas d'atteindre une médiation entre son public et la logique de la narration biblique comme elle était conçue à son époque: il n'explique pas que la ruse de Rébecca peut être justifiée car elle était mue par la préconnaissance du fait que Jacob jouissait de la grâce. Il ne fait pas recours à des explications externes au développement syntagmatique de son récit. Il laisse inexplicé ce qui est inexplicable (et même scandaleux) et laisse de côté ce qui est certes prophétique, mais secondaire dans la hiérarchie des contenus à véhiculer.

Des passages ultérieurs nous permettent d'approfondir la description de cet ensemble narratif conceptuellement clos et de son développement syntagmatique. Il s'agit surtout des jugements à porter sur les actions des Juifs par rapport à l'histoire du Christ.<sup>67</sup> Ce

64. La référence exacte de l'allusion biblique est très discutée. Pour une contribution récente voir I. J. Yuval, «*Two Nations in Your Womb*». *Perceptions of Jews and Christians in late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley-London, University of California Press, 2006, pp. 3-10.

65. Les vv. 710-713 montrent que Herman a contaminé cet épisode avec celui, similaire, de la naissance de Pérets et Zérach (Gn 38, 27-30).

66. Éd. Spiele, vv. 714-1115.

67. Voir, avec une contextualisation dans un cadre plus large, M. Boulton, *Anti-Jewish Attitudes in Anglo-Norman Religious Texts. Twelfth and Thirteenth*

qu’Herman juge plus important dans l’interprétation de leur comportement est leur refus conscient de reconnaître une vérité, la divinité du Christ, en dépit de tous les éléments et des preuves que les prophètes, et la vie même du Sauveur, au moyen des miracles, avaient mis à leur disposition. Selon Herman, donc, les Juifs sont en premier lieu malhonnêtes du point de vue intellectuel:

Or oés des Judex, com furent deputaire,  
 Encontre lor escript com estoient contraire !  
 Che distrent lor escript, si com moi est viaire,  
 Que d’eus naistra Cristus et rois et emperere  
 Et naistra d’une vierge et si n’avra nul paire.  
 Neïs Jehans lor dist cil qui fu fis Zaqaire (5164a)  
 Et androit lor mostra que ce est lor sauvaire; (5164b)  
 Onques a droite voie nes pot Jehans estraire, (5164c)  
 Ne Jesus, pour miracle que il lor seüst faire.  
 Or oés quel envie ! Qui onques ot maire ?

(vv. 5160-5166)

Ce qui fait la différence entre le modèle vers lequel le Chrétien doit tendre et dont les Juifs se sont éloignés, est la reconnaissance de la substantialité historique de la divinité de Jésus, et de sa portée métahistorique. Dans ce passage, ce sont les reproches concrets qui révèlent le mieux la méthode d’argumentation d’Herman. L’affirmation: «Che distrent lor escript, si com moi est viaire» (v. 5162), sera expliquée plus loin dans le long passage (vv. 5354-5403) au cours duquel Herman met en scène la discussion sur l’origine de Jésus tirée de l’Évangile de Jean (Io, 7, 25-36 et 40-52). Nous trouverons ici des références explicites aux *escritz*, qui dérivent des allusions faites par les Juifs, dans ce passage de la Vulgata, à la *scriptura*:

Nous conissons Josef et Jesus est ses fis.  
 Si sont de Galilee; n’en doit pas estre Cris,  
 Ains naistra d’un castel dont fu nés rois David;  
 De quel ? De Bethlëem, che nous dit li escrips.

(vv. 5359-5362)

*Centuries*, dans *Christian Attitudes toward the Jews in the Middle Age. A casebook*, sous la dir. de M. Frassetto, New York-London, Routledge, 2007, pp. 151-165.

De la même façon, l'allusion à Jean le Baptiste (v. 5164a) constitue aussi un renvoi interne à l'ouvrage, étant donné que son histoire et le récit de sa prédication relative à l'identité messianique du Christ représentent une partie importante de la réécriture du Nouveau Testament par Herman.<sup>68</sup> Le passage: «Ne Jesus, pour miracle que il lor seüst faire» (v. 5165), est également particulièrement éloquent. Dans son accusation des Juifs, Herman ne formule pas de reproches topiques. Bien entendu, les Juifs sont à plusieurs reprises appelés *felon* et *deputaire*: Herman partage le mépris général envers ceux-ci. Mais, dans son argumentation, il ne fait pas allusion à ce reproche en tant que *topos* largement partagé, mais toujours en tant qu'élément déjà illustré dans son discours. Ils ne leur reproche pas une malveillance générale, mais au contraire les manques qu'il a illustrés dans sa narration, c'est-à-dire le fait de n'avoir pas reconnu la vérité en dépit des *escrits*, des témoignages directs et d'autorité, et des miracles.

Cette conception de l'ouvrage comme un organisme clos faisant système, tendant autant que possible vers l'autonomie par rapport au macrotexte que représente la culture biblique et parabiblique, ne concerne pas seulement les interprétations morales. Dans une certaine mesure elle touche aussi le plan des contenus narratifs. Cet aspect est illustré de façon efficace par une pratique récurrente dans la technique narrative d'Herman, c'est-à-dire l'usage de récapitulations des événements déjà narrés dans la *Bible* même, parfois confiées aux personnages, parfois formulées par le narrateur.<sup>69</sup> Voi-

68. Voir les vv. 3887-3931, qui développent la rencontre entre Jean le Baptiste et les Pharisiens de Io 1, 19-28. En particulier, voir le v. 3926 «Li sires est venus cui sers sui et sera»: d'après Herman, Jean semble déclarer explicitement le fait d'avoir reconnu le Messie en Jésus.

69. Cette structure récurrente a été étudiée dans la perspective d'une confrontation avec le motif du *credo* épique dans P. Nobel, *Credo épique, Credo biblique*, dans *L'Épique: fins et confins*, sous la dir. de P. Frantz, avec la coll. de C. Cazanave, F. Jacob et P. Nobel, Besançon-Paris, Presses universitaires franc-comtoises-Belles Lettres, 2000, pp. 105-126. Dans Spiele, *Li romanz* cit., pp. 130-136, et, plus systématiquement, dans Milland-Bove, *Le style épique* cit., pp. 178-181, le *credo* épique est considéré comme l'amorce de l'imitation de la chanson de geste faite par Herman. Comme nous allons voir, toutefois, les ressemblances entre la pratique d'Herman et le *credo* sont très faibles: le *credo* épique est une demande de grâce prononcée par un personnage en péril qui, à travers

ci, à titre d'exemple, une récapitulation prononcée par Caïphe à un moment très avancé de la narration. Il s'agit d'une restitution fort originale de Io 11, 47-53. Dans l'Évangile de Jean ce passage suit immédiatement la résurrection de Lazare; Herman choisit de le faire précéder par la narration de l'entrée de Jésus à Jérusalem et de son acclamation par le peuple de la ville.<sup>70</sup>

Li Judeu qui l'entendent [i.e. *l'acclamation*] en ont les sans müés,  
 Tel duel en font entr'els, a poi n'en sont desvé,  
 A l'ostel Caÿphas sont trestuit assemblé  
 Ce dit li uns a l'autre: «Mout somes mal mené,  
 Se nous le laissons si, que il ne soit tüés,  
 Trestuit querront en li, che est la verités».

«Seignour,» dit Caÿphas «de che sui mont dolant,  
 Chist Jhesus est mont sages, prus est et mont vaillant.  
 Bien pruef que tous li mons est a lui atendant;  
 Car onques a nul siecle, puisque, fu fait Adans,  
 De sa moillier Evam engendra deux enfans...  
 Quant il fu en cest mund ou il suffri tant hanz  
 Nori les, quant né furent. Des que il furent grans,  
 Caÿm ochist Abel nuls ne len fu garant.  
 Li halt sires del ciel qui la sus est manant  
 Nel volt al pere rendre qui mont estoit dolant,  
 (Tuit noia fors Noël avec lui ses anfanz)

un choix d'épisodes bibliques, fait profession de foi à un Dieu identifié par ses interventions dans l'histoire plutôt que par ses attributs théologiques. Il s'agit d'un motif épisodique bien que récurrent. Les passages de la *Bible* d'Herman en question sont, au contraire, des énumérations qui ont une fonction argumentative et rhétorique dans le discours du narrateur ou d'un personnage et qui, en tant que moments de récapitulation de la narration, possèdent une fonction structurale cruciale. Même si nous considérons le *credo* épique (en tant que révision du *Credo* liturgique orientée vers l'histoire, donc une liste d'événements plutôt que de concepts théologiques) comme une création de la chanson de geste (étrangère par exemple à la prédication), les rapports avec les récapitulations d'Herman sont à interpréter comme des similarités formelles dans un cadre de polygenèse plutôt que comme une trace d'influence directe de l'épopée.

70. Io 12, 12-16; vv. 5553-5632; l'entrée du Christ en Jérusalem et les discussions sur son sort à l'intérieur du Sanhédrin sont en effet narrées par Jean comme contemporaines.



Et cris el tamps Noé noia les nonsachant.  
 Il ne garda que uit, en l'arche sont manant.  
 Quant fu mors dant Noé, si vint dant Abrehant,  
 (Neïs des neiez n'en fud puis parlanz)  
 Jsaac et Jacob et Joseph le vaillant»  
 «Trestout ichil sont mort, ne est un seul remés,  
 Mont profitables furent, mont par furent amés;  
 Mais puisque furent mort, ne sont resuscité,  
 Desq'au jour de juïse que le mons ert finés  
 Or est uns hons venus, bien savons dont est nés,  
 Mortex est com nous sommes, merveilles fait assés;  
 Dedevant nous meïsmes, dis liepreus a savés,  
 Dant Ladre de Bethaine a il resuscités,  
 Puant quadriduan de la terre getés.  
 Pour ce est toz li mondes a chest home tornez.  
 Or oés mon conseil, et soit bien escoutés!  
 Ch'est voirs que par chestui est tous li mons dampnés,  
 Or sit icist ocis et toz li mons sauvez!»

(vv. 5641-5673)

Herman donne d'abord une traduction fidèle de l'argument de la discussion dans le Sanhédrin: «Mout somes mal mené, / Se nous le laissons si, que il ne soit tûés, / Trestuit querront en li, che est la verités.» (vv. 5644-5646).<sup>71</sup> Il s'agit ici d'une question de pouvoir religieux et politique. Dans les deux laisses qui suivent, toutefois, Herman présente des arguments religieux, en se détachant de la *Vulgate*.<sup>72</sup> Dans ce passage nous observons que le récapitulatif, qui s'étend sur toute la première laisse citée, n'est autre que la base (que nous pouvons définir comme “documentaire”) de l'argumentation de Caïphe en direction d'une interprétation de la figure du Christ comme subversive par rapport à la physionomie de la divinité qu'il fait ressortir de l'Ancien Testament: si le Dieu des Juifs, en fait, n'a pas arraché à la mort les Patriarches, qui «mont par furent amés» (v.

71. Io 11, 48: «Si dimittimus eum sic omnes credent in eum et venient Romani et tollent nostrum et locum et gentem.»

72. Io 11, 49-50: «Unus autem ex ipsis Caiphas cum esset pontifex anni illius dixit eis vos nescitis quicum nec cogitatis quia expedit nobis ut unus moriatur homo pro populo et non tota gens pereat.»

5662), les miracles de guérison et la résurrection de Lazare, miracles dont la réalité factuelle ne peut pas être remise en cause (ils ont été accomplis «de devant nous meïsmes», v. 5666), sont à interpréter comme des actes destructeurs et dissolvants: «par chestui est tous li mons dampnés» (v. 5672). Herman a perçu la continuité entre la problématique historique et politique examinée par le Sanhédrin et une argumentation théologique; il a opté pour l'évocation de cette dernière, en se servant d'un récapitulatif comme fondement de l'argumentation (cela bien qu'il soit, ici, contraire à la foi chrétienne).

Les récapitulatifs représentent, donc, du point de vue de leur place dans les événements mis en scène, une modalité d'expression rhétorique et argumentative. Du point de vue de la structure du récit, il s'agit vraisemblablement d'un outil visant à secourir la mémoire du public, qui devait écouter l'ouvrage d'Herman en plusieurs séances de lecture ou de récitation.<sup>73</sup> Sous ce dernier aspect, ils représentent la principale marque formelle du caractère strictement syntagmatique de l'organisation du récit et un indice précieux du fondement de son unité dans une fonction rhétorique: Herman veut rappeler les événements narrés non seulement en tant que précédents narratifs, mais aussi en tant que fondement et articulation de l'argumentation.

La tendance à l'autonomie conceptuelle et de contenu qui se dégage de la structure narrative de la *Bible* peut sembler étonnante vu l'ampleur et la centralité de la culture biblique au Moyen Âge, et l'étendue de sa circulation parmi les illettrés, au moins au moyen de l'iconographie et de la prédication. Cette autonomie, certes relative mais significative, devient explicable si nous considérons qu'elle repose non pas sur une originalité des contenus et des interprétations – qui serait bien entendu impossible –, mais sur l'unité de sens (d'un

73. «(...) le public médiéval (...) ne pouvait demander au jongleur de lui répéter l'histoire qui lui avait plu, et qui de toute façon, était soumise à la linéarité de l'énonciation orale. Le seul remède à la progression irréversible de la parole était le recours à la mémoire. Puisque les séances de récitation orale étaient par définition limitées dans le temps, le public était évidemment à même de se rappeler tous les faits racontés dans la portion de texte qu'il écoutait lors de la même séance», A. Vârvaro, *Élaboration des textes et modalités du récit dans la littérature française médiévale*, dans Id., *Identità linguistica e letterarie nell'Europa romanica*, Roma, Salerno Editrice, 2004, pp. 285-355, p. 327 (déjà paru dans «Romania», 119 [2001], pp. 1-75).

sens précis et bien défini) qu'Herman a voulu donner à sa réécriture. C'est cette unité de sens, si difficile à créer et à reproduire, qui est selon nous à l'origine du succès de la *Bible*. Ce sens défini est à rechercher dans la consistance métahistorique de l'interprétation historique adoptée par Herman. Cela repose sur la typologie, c'est-à-dire sur un cadre interprétatif de la réalité fondé sur la réalité factuelle de la réalisation de la prophétie.<sup>74</sup> Dans les passages structurellement plus délicats de sa narration, c'est-à-dire dans la transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, Herman doit expliquer de façon compréhensible à son public le fonctionnement de ce mécanisme. Il choisit de le faire de la façon la plus concrète, à travers la figure de la Vierge, qui s'inscrit dans la droite ligne de l'histoire des Patriarches et des Rois. Elle est introduite par la mention des prophéties qui l'avaient annoncée, au moyen du développement du thème de la verge fleurie d'Aaron et de la prophétie d'Isaïe, ainsi que par la mention de Jérémie, Joël et Élie (vv. 2658-2769). Au début de ce long passage, nous lisons:

Or escutés, seignour, que dix vous beneïe  
 Qui fu fix a la dame par cui avons aïe!  
 Che dit dix au dyable que formee est s'amie.  
 Bien sot dix que par fame ert mainte ame perie,  
 Or velt dix qu'ele soit desoremais garie.  
 Seignour, des ichel jor commença prophetie.

(vv. 2658-2663)

Ce rôle de la Vierge dans la structure interprétative et narrative de la *Bible* est en accord avec la place notable qu'elle occupe dans l'œuvre en tant qu'actrice des circonstances métalittéraires de celle-ci: Herman déclare écrire non seulement sur son invitation, et après avoir reçu une grâce de sa part (la guérison d'une grave blessure), mais aussi sous son commandement et avec son assistance;<sup>75</sup> en tant

74. Sur cet aspect de vérité et de signification profonde par rapport aux événements futurs impliqués dans la typologie, c'est-à-dire véritablement prophétiques, cf. l'étude fondamentale d'E. Auerbach, *Figura*, dans «Archivum Romanicum», 22 (1938), pp. 436-489 (en français dans E. Auerbach, *Figura*, préf. et trad. par D. Meur, Paris, Macula, 2003).

75. Voir éd. Spiele, vv. 398-466: le passage se termine, après le commandement de la Vierge, avec cet échange: «Dites, ma bele dame, ice comment ferai?

que personnage, le récit de sa vie, tiré de sources apocryphes, constitue une partie capitale de l'ouvrage.<sup>76</sup> C'est dans son introduction de la figure de Marie qu'Herman place tout le poids de la justification théorique de l'histoire sainte,<sup>77</sup> alors que la figure du Christ et l'événement de son incarnation sont en revanche presque dépourvus de la logique narrative qui donne sa forme à la *Bible*.

Avant de nous engager dans la mise en contexte de la *Bible*, il nous semble utile de rappeler les résultats auxquels nous sommes arrivés. Nous avons montré comment le choix des contenus et leur réinterprétation par Herman étaient vraisemblablement déterminés par son intention de restituer l'unité de l'histoire du salut dans une forme narrative close par rapport au contexte culturel de la connaissance biblique. Le recours à une structure close, nous l'avons dit, ne peut pas être la conséquence d'une absence de connaissances bibliques chez son public, qui en connaissait certainement une grande partie, par l'iconographie et surtout la prédication. Au contraire, la limitation des références d'Herman nous semble due à la volonté de faire comprendre que l'histoire de l'humanité est marquée par des événements, en partie métahistoriques, qui avaient produit et produisaient des conséquences réelles dans la vie des hommes, et qui devaient être connus et produire des réactions responsables. Si les histoires de Jacob, de Joseph, de la Vierge et du Christ étaient bien connues, leur interprétation sous cet angle était par contre loin d'être courante. Elle représente le sujet précis sur lequel repose l'asymétrie

/ Onques itel mestier certes ne commençai / Et je sui si malades; ja, ce cuit, ne garrai." / "Quant le commenceras, ensamble o toi serai, / G'iere commancementz et sel definirai» (vv. 459-463).

76. L'histoire de la vie de la Vierge se lit aux vv. 2743-3308 et dans l'*Assumption*, section finale de la *Bible* qui est parfois considérée, nous croyons de façon erronée, comme un ouvrage à part (voir notre contribution à paraître dans les actes du CILPR 2013).

77. Ce choix devrait être évalué dans le contexte très vif du XII<sup>e</sup> siècle, qui vit un grand débat théologique centré sur l'institution du dogme de l'Immaculée Conception. Comme on le sait, ce débat a donné l'impulsion pour une production novatrice de textes religieux en français: cf. l'exemple très notable de la vie de la Vierge écrite par Wace: voir G. Paradisi, *Le passioni della storia. Scrittura e memoria nell'opera di Wace*, Roma, Bagatto, 2002, pp. 39-54, et D. Ruini, *La Conception Notre Dame di Wace. Edizione critica*, thèse de doctorat (Université de Sienne, 2009-2010).

entre Herman et son public. Herman choisit de combler une partie de cette asymétrie au moyen d'une longue argumentation narrative, qui construit sa cohérence (et donc son efficacité persuasive) sur le plan syntagmatique de la narration. La typologie, dans ce cadre, prend la forme de la prophétie historique (et non d'une méthode explicative), ce qui se traduit encore une fois par un recours minimal à l'exégèse.

#### 4. La Bible d'Herman de Valenciennes en contexte: narrer l'histoire biblique en français au XII<sup>e</sup> siècle

À présent, nous pouvons donc essayer de donner une réponse à la question que nous nous sommes posé au §2: comment l'auteur conçoit-il les mots *transposer* et *translater*, par lesquels il décrit son opération? Herman, nous l'avons vu, opère une sélection très rigoureuse des matériaux et met en œuvre une large réécriture, une véritable réinterprétation. Pourquoi donc la définir en des termes apparemment si réducteurs? Nous pouvons essayer d'apporter une réponse à cette question en précisant le contexte linguistique de son opération. Les sociétés médiévales étaient caractérisées par une diglossie généralisée: elles étaient des réalités plurilingues dans lesquelles l'usage d'une variété plutôt que d'une autre était déterminé par le public et le moyen d'expression envisagés.<sup>78</sup> Dans la France du Nord, au XII<sup>e</sup> siècle, le latin et la langue d'oïl, que nous devons entendre comme deux systèmes complexes, stratifiés et différenciés, mais réciproquement perméables, étaient utilisés par les mêmes groupes dans des contextes différents. Même les illettrés, qui ne connaissaient pas le latin, entraient en contact avec cette variété, par exemple dans la liturgie, et étaient donc conscients de l'existence de cette alternative en fonction du contexte. L'opposition entre *latin* et *romanz* n'était donc pas seulement une opposition entre deux variétés linguistiques, mais aussi une opposition (flottante bien entendu, car en évolution) entre des contextes communicatifs.<sup>79</sup> Par son caractère de réécriture

78. C. A. Ferguson, *Diglossia*, dans «Word. Journal of the Linguistic Circle of New York», 15 (1959), pp. 325-340.

79. Voir B. Grévin, *L'historien face au problème des contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Espace ouvert à la recher-

d'un contenu exégétique à des fins explicatives, l'œuvre d'Herman de Valenciennes est le résultat d'un ensemble d'opérations de médiation, dont la traduction ne constitue qu'un volet. Nous l'avons déjà dit, la nécessité de médiation des contenus de la Bible, plutôt que liée à l'usage de la langue latine, découle surtout du caractère très ancien de ce texte, produit dans une culture lointaine, stratifiée et extrêmement complexe. Toutefois, du point de vue d'Herman, le trait le plus caractéristique et descriptif de son travail (celui qui était le plus remarquable pour son public et certainement la principale raison de son entreprise) était le changement de contexte communicatif, la transposition des contenus bibliques pour un public d'illettrés. Dans sa culture, cette transposition coïncide avec le changement de code linguistique, et il l'identifie explicitement en ces termes, apparemment réducteurs mais en réalité très précis.

Si nous proposons de caractériser ainsi la *Bible*, il faut que nous nous demandions comment contextualiser les choix stylistiques d'Herman dans la langue littéraire française de son temps. Il s'agit d'une partie de l'analyse qui nous porte de nouveau sur la question des modalités de littéralisation. Nous avons suivi la voie traductologique jusqu'ici, ce qui nous a permis d'éclaircir certains des choix d'Herman par rapport à sa personnalité de médiateur. À présent, nous devons aborder la mise en contexte de la *Bible* non seulement dans la réalité linguistique, mais aussi dans le panorama des niveaux et des possibilités de littéralisation. C'est ici que se pose le problème, délicat, des rapports avec la littérature en laisses et donc, principalement, avec la chanson de geste.

À l'origine, la laisse était un des éléments qui constituaient la rhétorique commune entre la littérature épique et la littérature religieuse, ce que C. Segre a décrit en termes de continuité technique et esthétique:

identità di mezzi tecnici della *Chanson de Roland* e dei poemetti e diversità del loro impiego stilistico. Ciò che nella *Passion* o nel *Saint Léger* costituiva una densa nervatura di sostegno, che superava l'ispirazione retorica senza

*che. L'exemple de l'application de la notion de diglossie, dans La résistible ascension des vulgaires, contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien, dans «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 117 (2005), pp. 447-469.*

trasfigurarla, diviene nella *Chanson de Roland*, come già nel *Saint Alexis*, espediente espressivo adatto a particolari circostanze narrative e sentimentali, impiegato per locali necessità costruttive.<sup>80</sup>

Que l'usage de la laisse soit un aspect stylistique et non une marque d'appartenance à un genre est confirmé par la continuité de cette forme métrique avec la forme strophique dont elle dérive.<sup>81</sup> Le fait qu'un niveau structural, ici la métrique, soit, à un moment donné ouvert, flexible, en fonction des nécessités de l'expression, et communique avec d'autres formes, signifie qu'il jouissait, dans la perception des auteurs et de leur public, d'une marge d'indifférence, d'interchangeabilité, qui correspondait à l'espace de l'innovation fonctionnelle. Il s'agirait donc d'un élément d'une *langue* partagée entre ouvrages structurellement et thématiquement bien distincts, d'un outil formel lié à la conservation du texte et, suivant notre proposition, d'un aspect de "littéralisation de premier degré". Cet élément est bien connu et indubitable en ce qui concerne la littérature en langue d'oïl des origines. Cerner les permanences (ou les effacements) de cet aspect dans le contexte du XII<sup>e</sup> siècle est beaucoup plus problématique. Il s'agit d'une période de grandes innovations tant au niveau des contenus que des formes, qui vont parfois dans la direction d'une modélisation. La définition du statut des différents niveaux de l'expression (quant à leur pertinence au niveau structural dans un ouvrage isolé ou au niveau de la *langue* poétique) est très difficile à établir. Au. Roncaglia avait considéré la question pour le cas du cycle d'Alexandre, constitué de textes en laisses qui montrent, toutefois, l'usage d'une technique rhétorique et descriptive semblable à celle du roman, et qui est donc problématique dans l'optique de la distinction entre ces deux genres. Si l'*Alexandre* d'Alberic est caractéristique d'une phase antérieure à la spécialisation de la laisse comme mètre de la chanson de geste, les versions du XII<sup>e</sup> siècle représenteraient des «exceptions (...) significatives de la lutte entre l'ancienne [*la laisse*] et la nouvelle [*le cou-*

80. C. Segre, *Il «Boeci», i poemetti agiografici e le origini della forma epica*, dans Id., *La tradizione della «Chanson de Roland»*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. 14-62, p. 43.

81. A. Monteverdi, *La laisse épique*, dans *La technique littéraire des chansons de geste*, Actes du Colloque de Liège (septembre 1957), Paris, Belles Lettres, 1959, pp. 127-159.

plet d'octosyllabe] technique. Elles nous montrent que la séparation entre chanson de geste et roman ne se fit pas d'un seul coup, mais après maint tâtonnement». <sup>82</sup> D'un point de vue évolutif, donc, la laisse doit être considérée comme une forme archaïsante, ou en tout cas connotée et perçue comme une tradition plus ancienne par rapport au couplet. <sup>83</sup> Si on passe d'une reconstruction évolutive à une dimension synchronique, il est clair que, dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, la laisse pouvait être utilisée dans un texte sans que celui-ci soit inséré automatiquement dans une tradition prédéfinie (une "littéralisation de deuxième degré"): il s'agissait alors simplement d'un choix rhétorique, allant peut-être dans le sens d'une archaïsation, mais indépendamment de la tradition épique (un processus, donc, de "littéralisation de premier degré").

82. Au. Roncaglia, *L'Alexandre d'Alberic et la séparation entre chanson de geste et roman*, dans *Chanson de geste und Höfischer Roman. Heidelberger Kolloquium, 30 Januar 1961*, Heidelberg, Winter, 1963, pp. 37-60, p. 51; aujourd'hui aussi dans Id., *Epica francese medievale*, éd. par A. Ferrari et M. Tyssens, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012, pp. 251-268.

83. Ce qui peut avoir influencé l'interprétation de la laisse d'alexandrins comme la marque d'un style soutenu (dans un système basé sur la *convenientia rerum* du type de la *Rota Vergilii*) dans la *Bible* de Jean Malkaraume, et explique ainsi l'insertion dans sa composition en couplet d'octosyllabes d'une laisse de 40 vv. dédiée à l'illustration du lignage de la Vierge (*La Bible de Jehan Malkaraume*, éd. par J. R. Smeets, Assen, Van Gorcum, 1978, vv. 8115-8117 et 8123-8126): «Or escoutés que je dirai, / car ma rime müer voudrai / com apertient chanter de roi (...) / J'ai ma rime muee, il est drois et raison, / Je la dois bien müer, car c'est roiaus chanson: / Car ce est la racine et se sont tuit li tron / De qui nasquist Marie que nous vierge disons». La définition de la laisse comme «cousteuse et plus fort» dans une continuation du *Partenopeu de Blois* est peut-être due, plus qu'aux laisses *per se*, à leur longueur, qui atteint, dans le passage en question, les 92 vv. Dans le passage suivant (J. Gillea, *Partenopeu de Blois: a French Romance of the Twelfth Century*, Villanova, Villanova University Press, 1967, v. 1429). Pour une analyse de ces témoignages et une ébauche de théorisation («questo materia = stile sembra essere, almeno a partire degli ultimi anni del XII secolo, un rapporto a doppio senso, privo di precise valenze culturali e letterarie, in quanto di volta in volta è la scelta di un determinato livello d'espressione a spingere la preferenza verso l'uno o l'altro tipo di materia, e viceversa. Questo anche in relazione al modo di diffusione che si è scelto per la propria opera e alla conseguente aspettativa del pubblico»), voir Cingolani, *Conservazione di forme cit.*, pp. 34-36. Sur la perception esthétique liée à l'alexandrin, voir aussi J. Cerquiglioni-Toulet, *La question de l'alexandrin au Moyen Âge*, dans *Formes strophiques simples / Simple Strophic Patterns*, sous la dir. de L. Seláf, P. Noel Aziz Hanna et J. van Driel, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2010, pp. 59-72.



Notre hypothèse doit être mise à l'épreuve en considérant l'usage de la laisse en dehors de la chanson de geste "tout court" (et pas seulement en concurrence avec le couplet d'octosyllabes). S. M. Cingolani s'est penché sur l'usage de la laisse dans la littérature religieuse, lorsqu'il a étudié les aspects métriques de cette importante partie de la production en langue d'oïl. Il a fondé ses conclusions sur un vaste répertoire, comprenant des textes hagiographiques et didactiques mais aussi des sermons et un grand nombre de prières.<sup>84</sup> Cingolani observe que la laisse est une forme «estremamente adatta alla preghiera e alla litanìa».<sup>85</sup> Ce qui est particulièrement remarquable dans l'usage de la tirade monorime dans la littérature religieuse c'est sa brièveté par rapport à la chanson de geste.<sup>86</sup> Cet aspect, ainsi que l'utilisation très modérée de l'enchaînement des laisses, a été à l'origine de la proposition de J. R. Smeets à propos de la *Bible* d'Herman. Smeets a proposé de considérer cet ouvrage comme un «poème de transition», un degré de l'évolution stylistique intermédiaire entre les poèmes hagiographiques en strophes et la chanson de

84. Voir Cingolani, *Conservazione di forme* cit., pp. 30-39, pp. 30-31. Parmi les textes hagiographiques en laisses d'alexandrins recensés par Cingolani nous rappelons ceux publiés dans: F. Spencer, *The legend of St. Margaret*, dans «Modern Language Notes», 4 (1889), pp. 197-201 et 5 (1890), pp. 71-75, 107-111; E. C. Fawtier Jones, *Les Vies de Sainte Catherine en ancien français*, I, *Le texte de Manchester*, dans «Romania», 56 (1930), pp. 80-104; P. Meyer, *Fragments d'une ancienne Histoire de Marie et de Jesus*, dans «Romania», XVI (1887), pp. 248-262; A. R. Harden, *La Vie de Saint Auban*, Oxford, Blackwell, 1968; P. Meyer, *Fragment d'une Vie de Saint Eustache en alexandrins monorimes*, dans «Romania», 26 (1907), pp. 12-28; R. T. Hill, *Two Old French Poems on Saint Thibaut*, New Haven 1936, pp. 75-131. Pour les textes didactiques voir P. Meyer, *Notice du ms. 25970 de la Bibliothèque Phillips*, dans «Romania», 37 (1908), pp. 209-235, concernant *Les sept chose que Dieu hait*, et R. Fawtier, E. C. Fawtier Jones, *Notice du ms. French 6 de la John Rylands Library, Manchester*, dans «Romania», 49 (1923), pp. 321-342, pp. 340-342, concernant *Les quinze signes*. Parmi les sermons: A. Gabrielson, *Le sermon de Guischart de Beaulieu*, Uppsala-Leipzig, Akademiska Bokhandeln-Harrassowitz, 1909 et H. K. Stone, *Le vers de Thibaut de Marly*, Paris, Droz, 1932.

85. Et, en tant que telle, répandue aussi dans la production italienne, voir G. Varanini, *Laude dugentesche*, Padova, Antenore, 1972, pp. 20-27, 28-29 et 38-41.

86. La *Bible* d'Herman présente des laisses de 9,7 vv. en moyenne. Cela représente un choix beaucoup plus éloigné de la strophe par rapport à certaines vies de saints qui semblent influencées par le *Saint Alexis* primitif et qui sont composées d'une moyenne de 6,4 vv. (Cingolani, *Conservazione di forme* cit., pp. 31-32).

geste.<sup>87</sup> Cingolani, remettant en contexte cette caractéristique dans la tendance générale, donne une interprétation plus compatible avec la chronologie connue et le cadre global:

L'uso della lassa breve non va visto solo alla luce della maggiore semplicità dell'applicazione ma anche come sopravvivenza di un modello estetico più arcaico caratterizzato da espedienti retorici peculiari quali l'alta percentuale di formule, e appunto la brevità della lassa. Per questo le agiografie composte in lasse di maggiore lunghezza non sono solo testimoni d'una più elevata capacità tecnica ma anche d'un gusto e d'un modello stilistico diversi e più moderni. (...) Per questo la brevità della lassa e la scarsità di *Laissevenbindungen* in un testo della metà del XII secolo come la *Bible* di Herman non può essere preso come testimonianza d'una fase di sviluppo intermedia fra i poemetti più arcaici e le più evolute *chansons de geste*, poiché a questa data gli uni, almeno col primo rifacimento dell'*Alexis*, e le altre hanno già raggiunto il loro pieno grado di maturità. È semplicemente il segno d'una evoluzione parzialmente parallela, da valutare sempre caso per caso senza generalizzazioni, segnata, per l'agiografia, da una generale tendenza al rifiuto della letterarietà e perciò da una meno intensa ricerca tecnica e stilistica.<sup>88</sup>

Les résultats de Cingolani indiquent que la technique d'Herman peut être intégrée dans celle de l'hagiographie, tout en subissant un développement parallèle à celle de la chanson de geste. Son identification de la faiblesse des frontières dans la production en laisses est encore plus intéressante pour nous. Cingolani observe en effet une situation de continuité entre la lasse et les autres formes métriques: la strophe d'un côté («La lassa, nata a quanto pare dall'allungamento della strofe, in alcuni testi mantiene, come s'è visto, un livello di oscillazione minimo rispetto alla base primaria»<sup>89</sup>) et le couplet de décasyllabes/alexandrins de l'autre. La genèse de ce mètre est difficile à déterminer de façon sûre mais, en revanche, la perméabilité des textes en laisses par rapport à ces formes est avérée.<sup>90</sup> En

87. J. R. Smeets, *Alexis et la Bible de Herman de Valenciennes: le problème de l'origine de la lasse*, dans «Cahiers de civilisation médiévale», VI/23 (1963), pp. 315-325.

88. Cingolani, *Conservazione di forme* cit., pp. 32-34.

89. *Ibid.*, p. 38.

90. Cingolani penche pour «una concomitanza di cause per cui, su una tendenza a ridurre la lassa fino a brevi periodi di versi, assolutamente minoritaria e contraria a quella generale ad allargare, si è innestato l'esempio del *couplet* di ottosillabi che ne ha influenzato e regolarizzato la tecnica (da non escludere anche l'influsso dell'esametro latino a rima baciata)» (*ibid.*, p. 42). La question de

témoigne, dans le corpus de Cingolani, un texte précoce, la *Vie de Sainte Catherine* anglo-normande du début du XII<sup>e</sup> siècle, qui est rédigée en laisses brèves se transformant, dans certains passages, en périodes monoassonancées de 4, 3 et 2 vv., avec une prépondérance du couplet.<sup>91</sup> Notons que les données pouvant confirmer la perméabilité de la laisse pourraient être sensiblement élargies en prenant en compte les traditions manuscrites et les témoins laissés de côté dans les éditions critiques. Dans le cas de la *Bible* d'Herman, nous pouvons citer un exemple très significatif: le codex BNF fr. 2162, manuscrit picard de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle contenant un recueil de textes hagiographiques.<sup>92</sup> Dans cette copie de la *Bible*, le copiste a remanié le texte par des interpolations et des substitutions rédigées en couplets d'alexandrins.<sup>93</sup> Le fait qu'un copiste, en plein XIII<sup>e</sup> siècle, ait interpolé la *Bible* en couplets montre qu'il devait percevoir une continuité (et donc une certaine indifférence) entre ces deux types de structures métriques. Nous croyons donc pouvoir estimer que, dans le cas de la *Bible*, la laisse devait être perçue non pas comme une marque de genre qui reliait la technique d'Herman à l'épique, mais comme une forme d'expression faiblement marquée,

l'origine, ici, n'est pas pertinente en soi, mais seulement en tant qu'élément de la perception synchronique des auteurs et du public. De la même façon, l'apport des formes médiolatines est pertinente, comme l'a montré d. S. Avalle, *Le origini della quartina monorima d'alessandrini*, dans *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*, Palermo 1962, I, pp. 119-160, aussi en tant que source d'influence et terme de comparaison avec une production contemporaine.

91. Cingolani, *Conservazione di forme* cit., pp. 41-42; Fawtier Jones, *Les Vies* cit.

92. La composition du recueil a été étudiée dans P. Gehrke, *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in its manuscript Context*, Berkeley-London, University of California Press, 1993, pp. 12-53. Il s'agit aussi d'un important témoin d'une version en laisses d'alexandrins de la *Vie de Saint Alexis* composée pendant le XIII<sup>e</sup> siècle et publiée dans C. E. Stebbins, *A critical Edition of the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries Old French Poem Version of the Vie de Saint Alexis*, Tübingen, Niemeyer, 1974, pp. 1-69.

93. Nous donnons ici, à titre d'exemple, la transcription d'une brève section du prologue interpolée par le copiste au f. 1r: «Qui chou qu'il set de bien ensaigne volentiers / par l'amistiet de Deu tout la u est mestiers / (...) Or vainguent tout avant cil ki vuelent bien faire / et ki del mal se vuelent par Deu ariere traire / Tel chose lor dirai u molt grant preut aront / Tout cil et toutes celles ki garde i prenderont».

substituable et commuable, et donc simple outil d'une "littéralisation de premier degré".<sup>94</sup>

Nous avons dit au début de notre analyse qu'Herman appelle son ouvrage *chanson*. L'auteur donne cette définition dans deux passages qui, dans l'édition Spiele (la seule qui comprend ces sections), sont le fruit de la réécriture qu'on doit au modèle du témoin de base.<sup>95</sup> Les vers «Signor, or entendez, .i. romanz vos dirom» (éd. Spiele, v. 398), «Cist romanz n'est pas faiz de nule lecherie» (éd. Spiele, v. 141) correspondent, dans la grande majorité des attestations, à «Seinurs des ore dirrai dunt jo faz la chansun» et «ceste chansun n'est fete de nule legerie».<sup>96</sup> Cette définition de *chanson* semble très probablement pouvoir être attribuée à l'original, même si dans ce cas le terme a une signification ambiguë dans l'usage d'Herman, qui affirme, plus loin: «Seignor, or escoutés, entendés ma raison! / je ne vous di pas fable ne vous recont canchon».<sup>97</sup> Cette ambiguïté (qui ne serait pas compatible avec une complète technicisation du mot), en relation avec tout ce que nous venons de montrer, atteste que, dans l'usage d'Herman, nous pouvons considérer le terme *chançon* dans son sens le plus large et générique, dénotant une forme quelconque de "poésie chantée", plutôt que de chercher des similarités avec la chanson de geste.<sup>98</sup>

94. Il serait intéressant de poursuivre l'analyse en élargissant le corpus aux textes non épiques en laisses recensés dans P.-Y. Badel, *La chanson de geste hors de la chanson de geste*, dans *Plaisir de l'épopée*, sous la dir. de G. Mathieu-Castellani, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2000, pp. 155-172. Parmi les textes du XII<sup>e</sup> siècle cités, la *Chronique* de Jordan Fantosme (R. C. Johnston, *Jordan Fantosme's Chronicle*, Oxford, Clarendon, 1981) garde un grand intérêt pour la brièveté de ses laisses (9,5 vv. en moyenne) et pour la variabilité de la mesure des alexandrins; la comparaison avec la littérature religieuse en laisses pourrait résoudre certains des problèmes liés à la métrique (peut-être endommagée dans les deux manuscrits préservés) de ce texte.

95. Ce manuscrit dérive, comme le BNF fr. 25439, d'un modèle qui tend de façon très évidente à réécrire le texte la plupart du temps pour en restaurer l'exactitude métrique. Ce modèle doit être daté de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle.

96. Nous citons les leçons du *Comites Latentes* 183 de la Bibliothèque de Genève (f. 7r), manuscrit de base de notre édition en préparation.

97. La tradition concorde ici. Nous citons de Bartsch, *Chrestomathie* cit., p. 76, vv. 222-223.

98. Nous ne pouvons pas aborder ici la question de l'analyse de la *Bible* par rapport à l'usage de formules dans le contexte de la narrative religieuse. Toutes les

## 5. Synchronie et sociologie

Dans cette analyse de la *Bible*, nous avons tenté, de la façon la plus prudente possible, de cerner les aspects pouvant nous donner des indications sur la place que cette œuvre occupait dans le panorama littéraire de la France du Nord au XII<sup>e</sup> siècle: par l'analyse des sources sous l'angle de l'exégèse et de l'actualisation, nous avons essayé de déterminer les buts d'Herman de Valenciennes par rapport à son public; par la mise en contexte de ses choix formels, nous avons montré que l'usage de la laisse devait être interprété comme celui d'une forme métrique diffusée dans la littérature religieuse (même de niveau plutôt courant, comme dans le cas des prières) et qui était perçue comme interchangeable avec des formes équivalentes (la strophe et le couplet). Plutôt que de signifier l'appartenance à une tradition littéraire modélisée, elle était donc un élément de la langue poétique.

Notre approche est donc différente de celle qui a caractérisé les débats consacrés à la littérature parabiblique en langue d'oïl. En effet, dans le volume VI du *GRLMA* (*La littérature didactique, allégorique et satirique*, publié en 1970), J. R. Smeets, même en gardant la définition de «traductions», avait choisi d'interpréter et de classer les textes du corpus essentiellement en fonction de leur niveau de «fidélité» par rapport aux sources bibliques et parabibliques. Il les avait ainsi répartis entre les catégories, impossibles à établir de façon nette, de «traduction-adaptation» (la plus vaste, dans laquelle

recherches sur le style formulaire, y compris l'étude fondatrice de J. Rychner, *La chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*, Genève, Droz 1955, pp. 126-153, ont en effet considéré les formules comme des possibilités stylistiques partagées par des traditions textuelles et thématiques homogènes par rapport à leur contenus référentiels (voir aussi E. A. Cobby, *Ambivalent Conventions. Formula and Parody in Old French*, Amsterdam, Rodopi, 1995). L'aspect pragmatique de ces études a trouvé récemment une mise au point théorique dans des recherches linguistiques, notamment dans R. Wilhelm, *Le formule come tradizioni discorsive. La dinamica degli elementi formulari nella Vita di santa Maria egiziaca (XII-XIV secolo)*, dans *Il linguaggio formulare in italiano tra sintassi, testualità e discorso*, Atti delle Giornate internazionali di Studio (Università Roma Tre, 19-20 gennaio 2012), sous la dir. de C. Giovanardi et E. De Roberto, Napoli, Loffredo, 2013, pp. 213-268. L'étude contrastive du style formulaire dans la narrative religieuse et l'épique fera l'objet de nos futures recherches dans le cadre desquelles nous montrerons aussi les spécificités de la *Bible* d'Herman de Valenciennes.

est classée la *Bible* d'Herman), «adaptation-compilation», «traduction-compilation», «compilation» et «paraphrase».99 Dans l'approche de Smeets, ces textes sont considérés principalement comme les points d'arrivée d'une transmission de contenus dans le temps. Cette transmission est conçue surtout comme une dégénération, un éloignement par rapport à une source qui est la seule à garder la plénitude des contenus. Contrairement à cette théorie, nous considérons la *Bible* comme le résultat d'un essai de fonctionnaliser des contenus dans un domaine linguistique et dans un contexte social différents: nous la voyons comme une forme d'exégèse narrative sélective, qui circulait, en même temps que ses sources, dans la culture de son temps, en réinterprétant leurs contenus par rapport à un nouveau public. Le concept de traduction en diglossie nous a conduit à envisager ce phénomène en synchronie et non plus, donc, comme le moment final d'une longue diachronie.

Dans le volume IV du *GRLMA* (*Le roman jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, publié en 1978), paru huit ans après le tome VI, R. R. Grimm revient sur la *Bible* d'Herman et sur les autres traductions en vers de façon plus structurée, en les considérant comme des «cas limites» dans la théorie des genres littéraires. Il les utilise pour une identification, à des fins heuristiques, des points de tension du système médiéval proposé.<sup>100</sup> L'analyse de Grimm, très riche du point de vue de la problématisation de la notion d'épique biblique par rapport au corpus étudié (essentiellement français), procédait du cadre théorique donné à l'ouvrage par H. R. Jauss. Néanmoins, cette focalisation théorique n'ayant pas imposé une reconsidération des données documentaires, l'approche de Grimm n'a pas influencé les recherches

99. Smeets, *Les traductions* cit. La faiblesse de ces catégories pour l'identification des caractéristiques du corpus et des choix des auteurs a été relevée à l'occasion de nouvelles recherches de Smeets, dans le cadre d'une réflexion préliminaire à la rédaction d'un autre grand ouvrage de référence, après le *GRLMA*, basé sur un classement des ouvrages selon leur genre littéraire, la *Typologie des sources du moyen âge occidental* (voir J. R. Smeets, *Les traductions-adaptations versifiées de la Bible en ancien français*, dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Actes du colloque [Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981], Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 1982, pp. 249-258).

100. R. R. Grimm, *Der Grenzfall des Bibeleos*, dans *GRLMA*, IV/1, pp. 488-501.

ultérieures sur les traductions en vers, qui ont maintenu la perspective plus traditionnelle (remontant à l'œuvre de J. Bonnard) adoptée par Smeets.<sup>101</sup> Cette division entre le cadre théorique et le traitement concret (beaucoup plus traditionnel) des données est en réalité un aspect constant dans le *GRLMA* en ce qui concerne les genres narratifs, comme l'a récemment montré S. Gaunt à propos de l'analyse des aspects évolutifs du roman.<sup>102</sup>

L'incompréhension et la distorsion des aspects diachroniques dans l'évolution du système littéraire était le risque majeur dans l'approche de Jauss, qui consistait essentiellement à en faire abstraction. En essayant de reconstruire un système oppositif exhaustif de genres, il a effectué une révision structuraliste de l'outil exégétique du «*Sitz im Leben*».<sup>103</sup> Ce qui a parfois été occulté dans la réception de l'approche de Jauss est sa matrice strictement esthétique: la description de ce système permettait de mettre en place les conditions de l'appréciation des ouvrages médiévaux par le public contemporain des auteurs. Selon Jauss, en effet, la méthode structuraliste peut contribuer à reconstruire le système de compétences formelles et conceptuelles du public, qui rendent possible cette expérience. De cette façon, la distance herméneutique que constitue l'altérité de l'esthétique médiévale par rapport à celle qui nous est familière peut être dépassée.<sup>104</sup> L'ambition de cette méthode va au-delà d'une

101. Cela résulte aussi du fait que le travail d'édition le plus important de ces textes a été fait par Smeets lui-même et par ses élèves. Malgré cela, toutefois, la terminologie de Smeets a été reprise récemment dans *Translations Médiévales* cit.

102. S. Gaunt, *Genres in Motion: Rereading the Grundriss 40 years on*, dans «Medioevo Romano», 37 (2013), pp. 24-43.

103. Pour une reconstruction et une mise au point sur la méthodologie de Jauss, voir M. L. Meneghetti, *Sistema dei generi e/o coscienza del genere nelle letteratura romanze medievali*, dans «Medioevo Romano», 37 (2013), pp. 5-23. Un facteur concurrent à l'adoption de l'approche structuraliste dans l'orientation du *GRLMA* est l'orientation systématique (c'est-à-dire visant à comprendre la totalité des textes et à identifier des relations précises entre les genres) qui s'était développées dans les études allemandes de la poésie troubadouresque de la première partie du XX<sup>e</sup> siècle: voir S. Asperti, *Per un ripensamento della "teoria dei generi lirici" in antico provenzale*, dans «Studi Mediolatini e Volgari», 59 (2013), pp. 65-105.

104. Cette idée de conciliation entre la méthodologie structuraliste et l'herméneutique moderne est la plus grande innovation méthodologique de Jauss, voir à ce propos M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani 2008, pp. 372-379.

simple description; cependant, elle se fonde sur une idée précise de la façon dont ce stade préliminaire de l'étude doit se développer. Dans notre étude, qui se présente plutôt comme une simple description, bien loin des ambitions de Jauss, nous souhaitons interroger la pertinence du concept même du système des genres littéraires en formulant le concept de "littéralisation de premier degré". Celle-ci consiste, nous le rappelons, en une structuration du texte en vue de sa conservation, de façon indépendante de l'existence d'un modèle, au moyen de la sélection de certains outils formels (par exemple les aspects métriques, mais aussi les éléments stylistiques de la phrase). Nous expliquerons tout d'abord la raison de notre choix, qui est significatif car opéré au sein d'une approche qui, comme celle de Jauss, vise à cerner les aspects synchroniques et les dimensions sociales de la production et de l'appréciation de ces œuvres.

Jauss était bien conscient de l'absence de normativité dans la production littéraire du Moyen Âge. En dépit de cela, l'idée de norme est fondamentale dans son approche. Il emprunte cette notion à la linguistique:

Tout comme il n'existe pas de communication par le langage qui ne puisse être ramenée à une norme ou une convention générale, sociale ou conditionnée par une situation, on ne saurait imaginer une œuvre littéraire qui se placerait dans une sorte de vide d'information et ne dépendrait pas d'une situation spécifique de la compréhension. Dans cette mesure, toute œuvre littéraire appartient à un genre, ce qui revient à affirmer purement et simplement que toute œuvre suppose l'horizon d'une attente, c'est-à-dire d'un ensemble de règles préexistant pour orienter la compréhension du lecteur (du public) et lui permettre une réception appréciative.<sup>105</sup>

La base de cet emprunt est une étude de W.-D. Stempel, qui donne de plus amples détails sur cette idée de norme:

(...) c'est dans la stylistique de Ch. Bailly qu'on peut trouver les premiers éléments d'une théorie des genres (...). Le principe des "effets par évocation" qu'il développe dans son *Traité*, principe dont le fonctionnement est lié à la distribution sociale des faits de langage, à leur appartenance aux différents "milieux" (terme de Bailly), renvoie en effet à ce qu'on peut appeler la condition de base de toute théorie des genres du discours: tout acte de com-

105. H. R. Jauss, *Littérature médiévale et théorie des genres*, dans *Théorie des genres*, sous la dir. de G. Genette et T. Todorov, Paris, Seuil, 1986, pp. 37-76, p. 42 (déjà paru dans «Poétique», 1 [1970], pp. 79-101).



munication linguistique est réductible à une norme générique et conventionnelle dont les composants, sur le plan de la langue parlée, sont l'indice social et l'indice de la situation en tant que unité de comportement (ce sont, pour employer la terminologie de Flydal et Coseriu, les invariances "stratique" et "phasique").<sup>106</sup>

La possibilité de distinguer les genres littéraires médiévaux sur la base de leur situation diastratique et diaphasique (qui est la prémisse, jamais démontrée par Stempel et Jauss, de l'analyse des genres en tant que normes conventionnelles), a été fortement mise en discussion par A. Vârvaro, qui a montré qu'il existe, dans les performances documentées par les manuscrits du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle, et surtout dans les modalités concrètes de transmission (notamment concernant l'activité innovante des copistes), une continuité substantielle entre les différentes typologies de textes narratifs (romans, chansons, poèmes hagiographiques).<sup>107</sup> Il s'agit d'une continuité beaucoup plus solide que celle relative aux outils stylistiques qui, au XII<sup>e</sup> siècle, perdait du terrain (mais qui existait toujours, comme nous pensons l'avoir montré à travers le cas de la *Bible*). Cette continuité, qui semble être une réalité à différents niveaux, porte à considérer les modèles formels offerts par les genres médiévaux comme des 'possibilités' au sein d'une production constituée en grande partie de textes faiblement modélisés (et se situant donc en dehors de l'influence modélisante de tout genre littéraire) qui circulaient parmi une communauté (un public) assez vaste.

L'idée d'une formalisation de la stylistique en termes linguistiques au moyen d'une norme coïncidant avec le genre littéraire ne devait toutefois pas totalement satisfaire ses théoriciens eux-mêmes. Dans une phase plus développée de sa réflexion, en effet, Jauss a reformulé son analyse en termes de «modèles d'identification esthétique»: ceux-ci seraient des principes de différenciation des genres

106. W.-D. Stempel, *Pour une description des genres littéraires*, dans *Actele celui de-al XII-lea Congres Internațional de Lingvistică și Filologie Romanică*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971, II, pp. 565-570, p. 565. Voir, pour des discussions récentes de l'hybridation des genres dans une conception systématique et normative de type traditionnel, *Les genres au Moyen Âge: la question de l'hétérogénéité*, sous la dir. de H. Charpentier et V. Fasseur, (= «Méthode!»), 17 [2010].

107. Vârvaro, *Élaboration des textes cit., passim*.

littéraires et, en tant que tels, ils seraient différents des genres et des milieux concrets de réception et transmission. Dans ce cadre, même si c'est implicite, l'analogie avec la norme linguistique est, de fait, rompue.<sup>108</sup> C'est par W.-D. Stempel que la problématique de la mutation des catégories linguistiques dans l'analyse structuraliste de la littérature a été mise en relief de la façon la plus systématique et la plus profonde qui soit. Celui-ci rejette effectivement la possibilité d'assimiler la norme, en tant que tradition linguistique d'un milieu donné, avec le genre littéraire.<sup>109</sup> Mais la réflexion de Stempel va bien au-delà et montre les problèmes liés à l'usage des catégories de la linguistique dans l'analyse de l'expérience littéraire en général: sa réflexion met en évidence les conséquences négatives de l'analogie avec le modèle linguistique dans la conception de la réalisation d'un texte littéraire en tant que *parole*. Dans ce cadre, Stempel propose une distinction entre deux niveaux complémentaires: le «modèle» et le «mode». Le «modèle», ou «modèle de la réalité», est l'aspect de l'œuvre littéraire qui détermine l'affaiblissement de sa référentialité, c'est-à-dire l'affaiblissement de sa fonctionnalisation dans un but pratique, par rapport à l'investissement sur un plan figuré, à «l'élaboration de plus en plus précise d'un modèle», qui prend une dimension paradigmatique.<sup>110</sup> C'est au texte littéraire en tant que modèle que se rapporte le caractère générique. La catégorie du

108. «Je pense à l'expérience esthétique qui se manifeste dans des identifications primaires telles que l'admiration, la compassion, le bouleversement tragique, le rire soulageant et l'engagement sentimental. Ces niveaux d'identification ou modèles d'interaction esthétiques sont à la base des rapports communicatifs entre auteur, œuvre et public. *Primum vivere, deinde interpretari* (...) Comme toute explication ou interprétation proprement dite, la compréhension de l'intention d'une œuvre commence seulement à un second niveau, niveau *réflexif*, lorsque le spectateur ou le lecteur se penche sur son expérience esthétique primaire et juge de ce qu'il a vu ou lu. Ce premier niveau, niveau *préréflexif*, est le cadre communicatif pour l'imagination d'un lecteur ou d'un auditeur qui est prêt à s'identifier émotionnellement à l'action ou à la situation du personnage», H. R. Jauss, *Cinq modèles d'identification esthétique. Complément à la théorie des genres littéraires au Moyen Âge*, dans *XIV Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza. Atti* (Napoli, 15-20 aprile 1974), Napoli-Amsterdam, Macchiaroli-Benjamins, 1976-1981, I, pp. 145-164, p. 147.

109. W.-D. Stempel, *Aspects génériques de la réception*, dans *Théorie des genres* cit., pp. 161-178 (déjà paru dans «Poétique», 39 [1979], pp. 353-362).

110. *Ibid.*, pp. 165 et 168.

«mode» théorisée ici par Stempel est une tentative de conceptualiser le statut de la concrétisation historique du texte littéraire, c'est-à-dire du texte singulier. Il s'agit des «principes organisateurs (...) des qualités enfin qui sont mises en œuvre pour conditionner d'une façon ou d'une autre le récepteur»,<sup>111</sup> des sectionnements du concept de genre au niveau de la pratique sociale:

eh bien, il semble beaucoup plus "réaliste" d'admettre que l'écrivain cherche à atteindre son lecteur par telle "modélisation" [i. e. la *dérivation du «modèle» du «mode»*] que de le faire commencer par le choix de telle "situation d'énonciation" (...), ce qui reviendrait, dans cette même perspective, à faire précéder l'objectif de la réalisation.<sup>112</sup>

Cette critique radicale entend fournir les bases d'une réévaluation de l'œuvre en tant qu'acte de parole qui soit le seul niveau d'analyse pouvant être pertinent sur cet aspect capital de la réflexion:

On pourra donc dire, en guise de synthèse de cet exposé, que les modes sont mis en évidence par les modèles, mais que l'inverse n'en est pas moins vrai, étant donné que les modèles ne sauraient être réduits à cette fonction instrumentale. S'ils sont au service de la connaissance, c'est que cette fonction épistémologique ne peut être pensée que sur la base d'un investissement modal.<sup>113</sup>

La récupération théorique de la réalisation concrète de l'œuvre littéraire opérée par Stempel<sup>114</sup> au moyen de la réévaluation des aspects concrets de la rhétorique, place au centre de l'analyse un aspect essentiel, qui avait été effacé par les analogies avec la linguistique, à savoir l'asymétrie entre auteur et public, et la fonction de connaissance et de transmission des connaissances de la littérature.

Une dimension capitale de tout acte de création littéraire, tant de deuxième degré (c'est-à-dire une création qui tend, selon les termes de Stempel, vers le «modèle»), que de premier degré (qui tend

111. *Ibid.*, p. 173.

112. *Ibid.*, p. 174.

113. *Ibid.*, p. 177; il conclut ainsi: «une fois qu'on a reconnu l'importance théorique de l'aspect modal, il semble logique d'admettre qu'en principe il sous-tend l'œuvre littéraire dans sa totalité. C'est là une condition essentielle de tout acte de réception» (p. 178).

114. Qui, précisons-le, s'applique à des réalités (comme les manifestations littéraires du *ready-made* des années soixante) loin de la *Fachliteratur* du Moyen Âge.

donc vers le «mode»), consiste dans la tentative de communiquer un sens nouveau à un public actif car intéressé par le message (en soi ou en fonction des conséquences pratiques que sa connaissance peut comporter) et opérant une interprétation (un public, donc, qui ne peut pas être une *tabula rasa*). Le fait que l'auteur possède des connaissances que son public veut apprendre est une réalité constamment occultée par toutes les démarches d'analyse d'œuvres littéraires qui, dans l'illusion d'un gain en rigueur, ont voulu laisser de côté la recherche de la compréhension du sens. Cette dissymétrie a donc été longtemps sous-estimée, et ses conséquences sont particulièrement marquées dans le cas (commun à une grande partie des textes narratifs médiévaux) des textes où le contenu référentiel était particulièrement important, c'est-à-dire des textes pour lesquels il existait, en plus d'un but artistique, une vraie finalité didactique, une volonté d'intervention sur les connaissances et les comportements sociaux du public.

C'est pour cette raison que nous ne nous sommes pas contentés d'interpréter avec la plus grande prudence les données relatives à la *Bible* d'Herman de Valenciennes, en rapport à l'éventuelle influence d'une conception "générique" dans la composition de l'œuvre. Mais nous avons cru plus juste de laisser de côté le concept de genre littéraire, même du point de vue heuristique dans un cas comme celui de la *Bible*, où on ne trouve pas d'indices d'une volonté d'imitation (ou de variation) formelle. Nous ne voulons pas, toutefois, nier toute utilité à la méthode structuraliste: celle-ci garde toute sa pertinence dans le domaine des traditions littéraires et de leur langue.<sup>115</sup> Mais nous sommes d'avis que la description synchronique et sociologique d'une œuvre isolée, c'est-à-dire la recherche de son sens par rapport au contexte social dans (et pour) lequel elle a été conçue et produite, doit se doter d'outils descriptifs moins rigides. Il s'agit bien évidemment d'un pas en arrière par rapport aux démarches de Jauss et aussi, sous un autre aspect, de Stempel. Mais tout ceci n'empêche en rien qu'à l'avenir nous partagions leur ambition, en utilisant des outils différents. Il nous semble plus urgent, en revanche, de réfléchir aux aspects de la méthodologie contemporaine qui, après avoir été mis

115. Voir F. Stella, *La poesia carolingia a tema biblico*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993.

en discussion, nuancés et parfois abandonnés par les approches qui les avaient élaborés et promus, se maintiennent, de façon résiduelle, dans la pratique heuristique et analytique.

Quoi qu'il en soit, au-delà des conséquences qui découlent de la distorsion interprétative qui caractérise le structuralisme sur notre objet immédiat d'étude (c'est-à-dire l'extension analogique de la méthode linguistique), nous ne devons pas sous-estimer les conséquences théoriques de la question. La matrice herméneutique qui était à l'origine de l'ambition de Jaus et de l'autocritique de Stempel est la même qui, développée de façon systématique, a conduit P. Ricoeur à la critique et au dépassement des limites du structuralisme, en indiquant une voie différente qui est encore, dans notre domaine d'intérêt, largement à explorer.<sup>116</sup>

116. L'étude de P. Ricoeur, *Symbolique et temporalité*, dans *Ermeneutica e tradizione*, Atti del congresso internazionale (Roma, gennaio 1963), dans «Archivio di filosofia», 3 (1963), pp. 12-31, pourrait être d'un grand intérêt pour la résolution future de certains problèmes auxquels nous nous sommes confronté dans notre recherche.