

QU'EST-CE QU'UN CHRÉTIEN DE TROYES?*

Stephen Steele

Parler biographie aux lecteurs de Chrétien de Troyes est évoquer pour eux une recherche suspecte et parfois inutile. On comprend pourquoi. C'est *l'imagination* qui commande à la moindre des pensées chaque fois qu'il s'agit d'attribuer une vie à Chrétien. Il suffit de parcourir quelques ébauches biographiques pour s'en convaincre: les activités abordées, les lignes essentielles que l'on met en valeur, tentent d'éclairer d'une manière ou d'une autre une vie jusqu'ici ignorée.¹

Dans ce projet biographique, on a à peu près tout inventé, sauf le point de départ, à savoir, le nom de *Crestiens de Troies* "sans trace dans les archives" (Dragonetti 20).² On insiste souvent sur le fait que la ville de Troyes a été largement détruite par un incendie en 1188. Les biographes de Chrétien y voient un problème de métier: la difficulté d'identifier quoi que ce soit jusqu'aux restes de leur sujet. Autant dire, avec toute la désinvolture de l'expression récente, que nous avons perdu contact avec le Moyen Âge.

Se hasarder à proposer une ligne de continuité entre le Moyen Âge et nous, c'est se mettre du même coup hors-jeu. Le concept de discontinuité s'installe ainsi de plus en plus fermement, et cela au prix de l'historicisme.³ Tout cela débouche sur un conflit entre les notions d'identité et de différence. Et on pourrait ajouter que ce conflit se fractionne souvent en questions idéologiques et professionnelles.

On ne saurait être surpris par ces questions. Pour passer aujourd'hui au problème de la discontinuité, il s'en faut de peu. La réflexion sur le passé, telle qu'elle apparaît de toute part, oblige à un détour, tantôt par l'oubli, tantôt par les limites de la recherche. C'est la voie que bon nombre de médiévistes sont depuis quelque temps aptes à emprunter. Toutefois, à l'égard des lacunes diachroniques, on a tendance à méconnaître ce qu'il conviendrait de faire avec elles. Ceci porte à penser à une certaine déformation professionnelle. Les questions récemment posées par les débats sur l'altérité n'en sont qu'une indication.

L'altérité, on l'a entendu, permet de considérer ce qui est étranger et, pour commencer, l'étrangeté du "Moyen Âge," sous l'aspect normalisant de la recherche.⁴ À partir de là, un apprivoisement de la différence s'impose au titre d'exigence de sens. Du moins est-ce ainsi que les choses se présentent aujourd'hui, et chez ceux qui, au nom de l'altérité, l'ont sollicitée avec le plus de vigueur. Ces efforts peuvent rendre l'altérité plus ou moins indifférente.

Encore convient-il de faire du Moyen Âge une période de différence possible. Cette façon de voir est sans doute un peu tendancieuse. La notion d'étrangeté est tellement dans le vent qu'on oublie parfois de s'interroger sur l'essentiel: il y a beaucoup à discuter sur la pertinence de l'autre du point de vue des contemporains du Moyen Âge. Qu'on tente de discerner la part de l'altérité médiévale, et cela sans oublier le problème dans son contexte moderne!

Mais il sera nécessaire alors de s'engager dans d'autres modes de questionnement et de réflexion sur ce qu'on appelle le Moyen Âge. Et une telle démarche se propose tout d'abord de rapporter le motif de l'altérité au lieu médiéval d'où il est *censé* procéder. À ce titre, du reste, la pensée actuelle, c'est-à-dire la pensée qui interroge la formation de la discipline et de la profession, n'est pas séparable d'une recherche sur l'altérité au Moyen Âge. La mise en question de la philologie est à cet égard très frappante.

On nous engage dernièrement à reconnaître que le modèle philologique en est venu à se mesurer avec ses propres limites. Sur ce point précis, l'édition moderne s'est trouvée face à face avec la variance de l'écriture médiévale romane, laquelle écriture confère aux manuscrits un statut autre.

C'est ce qu'a bien mis au jour Bernard Cerquiglini, à propos de "l'altérité manuscrite" (43-54). Cette médiation entre manuscrit et édition, qui est une des fonctions distinctives de la philologie, permet de comprendre ce qu'il peut y avoir d'anachronique, mais aussi de partiel et d'oublié, dans la plupart des éditions modernes, qui ont logé les variantes dans les notes,

alors qu'il y a moyen aujourd'hui (l'informatique dit Cerquiglini) de mettre au premier plan la variance.

Pendant les choses n'en restent pas là: au cours des discussions, le problème de la variante débouche sur la scène professionnelle, laquelle n'est pas sans intentions polémiques. Mais, de façon significative, celles-ci s'expriment d'abord sous la forme des usages à protéger ou à introduire; par ailleurs, elles se manifestent sur le plan des intérêts actuels (ainsi pour l'éloge de la différence) plutôt que sur celui des objets, c'est-à-dire sur le plan plus général du Moyen Âge. Des polémiques vigoureuses et intéressantes, sans doute, mais la question demeure: est-ce seulement à l'égard du champ théorique des études médiévales?

Qu'en est-il donc, désormais, de la variante? Nous n'avons pas affaire à un problème purement professionnel, fondé sur la rédaction de l'édition moderne. L'élément de la variance, non sans un certain parti pris, trouble l'exercice de la lecture par l'intrusion d'un enjeu autre. Pour qui cherche à cerner l'altérité dans son aspect médiéval, il est tout aussi nécessaire d'aborder les difficultés de la variante — ce qui est motif d'exultation chez Cerquiglini.⁵

Ces observations nous permettent de formuler quelques remarques sur le nom de Chrétien de Troyes, formule ou condensation d'altérité, et sur les croyances et les pratiques qui s'y rattachent au Moyen Âge. Pour cela, il n'est pas question de se lancer dans la spéculation biographique. Dès lors, il nous semble préférable d'envisager la question de Chrétien sous un angle différent, de considérer ce nom selon la place qui lui est faite dans l'écriture et l'imaginaire du Moyen Âge.

Bien entendu, une description de l'imaginaire peut se complexifier à l'extrême. On peut la faire passer de l'idée marxiste de la constitution du social à la visée individuelle et spéculaire chez Lacan (ce qui implique donc le stade du miroir où le sujet se prend pour un/e autre). Ces nuances théoriques, qu'il faut beaucoup plus précises, il nous est évidemment impossible de les analyser ici en détail: on peut se contenter de faire ressortir le motif de l'autre et d'attirer l'attention sur quelques problèmes de l'altérité du sujet.

Ce qui est chose connue et ce sur quoi portera notre attention, c'est que le nom de Chrétien de Troyes ramène les chercheurs à l'imaginaire de l'empire franc du VII^e siècle, alors que les populations des pays au nord de la Loire se percevaient comme issues d'une racine commune. Cette recherche d'identité et d'empire, l'Église la partageait pleinement, si bien que certains clercs jouaient un rôle déterminant dans la formation et la

diffusion du mythe de "l'origine troyenne des Francs" (Faral 273-74). En bref, il s'agissait d'identifier les Francs comme héritiers légitimes des empires troyen, grec et romain.⁶ Par l'ennoblissement à travers l'antiquité, selon la légende, le Franc se francise. La critique actuelle n'est pas sans rappeler que ce mythe, "parmi les plus féconds du moyen âge" (Dragonetti 21), permet à un peuple hétérogène de s'approprier une lignée ancienne et, par là, de prendre place dans l'Histoire.⁷

Toutefois, si l'on suit Edmond Faral, il devient clair qu'une autre motivation était mise en jeu, et celle-là très chrétienne:

La résurrection de la notion d'empire favorisait le rêve de catholicité des pontifes romains à qui la forte loi séculière promettait un établissement plus ferme de la foi. Et la légende de l'origine troyenne des Francs était comme un corolaire de ces desseins politiques. (273-74)

En ce sens, on peut dire que derrière l'imaginaire des Francs se profile continuellement la politique de l'Église, politique s'ouvrant sur les relations entre culture païenne et culture chrétienne.

Ce que Faral appelle "la légende de l'origine troyenne des Francs" (273-74) fait ainsi converger les empires successifs de l'antiquité vers l'expansion de l'Église. L'Église opère par là même un déplacement important dans la thématization culturelle et politique de l'autre. Si l'idée d'empire convenait à l'Église, le thème de l'altérité n'en est pas moins mis en évidence, comme le montre la descendance mythique des Francs. Si identité il y a, c'est uniquement dans l'horizon de l'altérité ou dans le domaine de la culture païenne qu'elle se laisse découvrir.

La difficulté qu'engendre la question de l'autre est toute contenue dans le pragmatisme de l'instruction chrétienne à la fin de l'antiquité. Les Pères — à l'exemple de Jérôme au IV^e siècle — ne pouvaient manquer d'être conscients des influences païennes, tant il est vrai que les lettres profanes pénétraient les idées de l'époque. Ces textes instruisent à point nommé la foi chrétienne qui se veut la plus éclairée à l'égard de l'héritage antique — lequel apporte, comme le dit Dragonetti, "le témoignage d'un ordre de perfection, mais aussi de privation" (43). Les intérêts de l'Église ne sauraient être ici dissociés de ces rappels à l'ordre, sans que cette dissociation lui fasse perdre ce que sa propre tradition apporte en plus: le salut, nettement affirmé dans l'Écriture Sainte.

Du même coup, la contamination entre les lettres profanes et l'instruction chrétienne laisse bien peu de marge à qui voudrait opérer des distinctions précises. On ne s'étonne plus, après cela, que l'Église en vient parfois à regretter l'étude des auteurs classiques.⁸ Ou encore à regretter l'étrangeté

qui est à la base des origines des peuples chrétiens (au nombre desquels on accordera la plus grande importance à la lignée païenne des Francs). La clergie, nous le verrons, a été mise en garde.

On peut à présent résumer la discussion qui précède, ce que nous ferons du point de vue des topiques de la *translatio studii* et de la *translatio imperii*. On a vu une réflexion sur ces lieux communs s'amorcer récemment dans les recherches de Michelle Freeman, en référence directe à *Cligés*. On connaît l'analyse reprise par divers lecteurs de Chrétien et, notamment, par Cerquiglini qui cite le nom de l'auteur en exemple: "Le nom de *Jean Renart* dit la ruse, celui de *Chrétien de Troyes* (de la culture antique—Troie—à la foi révélée) dit l'ambition culturelle du Moyen Age, à savoir la *translatio studii*" (57). Que la critique soit de plus en plus d'accord sur la signification du nom de Chrétien montre qu'elle attache une grande importance au rapprochement entre les cultures antique et chrétienne, rapprochement dont l'évidence dès le Moyen Âge laisse peu de doute. Preuve en est le prologue, souvent cité, de *Cligés*:

Ce nos ont nostre livre apris
 Qu'an Grece ot de chevalerie
 Le premier los et de clergie.
 Puis vint chevalerie a Rome
 Et de la clergie la some,
 Qui or est an France venue.
 Dex doint qu'ele i soit retenue
 Et que li leus li abelisse
 Tant que ja mes de France n'isse
 L'enors qui s'i est arestee. (vv. 30-39)

Ont été ainsi discernés, et avec raison, la *translatio studii* (comme circulation et transformation de *chevalerie* et de *clergie*) et la *translatio imperii* (comme déplacement d'*enors* national). Et l'origine mythique des Francs n'en devient que plus évidente.

Ce qui appelle encore une autre remarque, d'ordre intertextuel cette fois. Le narrateur a recours à l'imaginaire des Francs (*nostre livre*)⁹ ce par quoi, dans le prologue, il tente de garantir son discours. Le texte fait ainsi autorité, que l'on y voie tour à tour des écrits antérieurs, des continuations ou des variations d'une légende populaire.

Ce n'est pas tout. Une fois le rapport entre la France et l'antiquité assuré par un appel à l'écrit, c'est l'incise du narrateur faisant de *clergie* une chose païenne qui donne surtout à penser. La question d'assimiler le savoir païen à l'éducation chrétienne, on la trouve en effet dans des écrits

patriciens. Pour Anselme de Cantorbéry et une tradition ecclésiastique qui remonte à Grégoire le Grand, les livres d'auteurs païens donnent matière à exclusion. Cette façon de voir, celle de l'Église dans la première moitié du XI^e siècle, devait marquer, selon Riché, "le début d'une nouvelle étape dans l'histoire de l'éducation médiévale" (*De l'éducation* 69). Se prépare alors l'émergence de ce que l'on appelle *clergie*, un mot désignant le seul savoir chrétien.

C'est seulement par exclusion du païen que le terme en vient à signifier "savoir chrétien."¹⁰ C'est à ce sens que le *Roman du Mont Saint-Michel* (ca. 1170) renvoie, en même temps qu'il suggère encore à quel point l'Église intervient dans l'étude et la rédaction des lettres. Que le lecteur jette un regard sur les vers en cause:

Cil qui lor dient de l'estoire
 Que cil demandent en memoire
 Ne l'unt pas bien ainz vunt failant
 En plusors leus e mespernant.
 Por faire la apertement
 Entendre a cels qui escient
 N'unt de *clerzie* l'a tornee
 De latin tote et ordenee
 Pars veirs romieus novelement
 Molt en segrei por son convent
 Uns jovencels moine est del Munt
 Deus en son reigne part li dunt! (vv. 5-16)

Que dit Guillaume de Saint-Pair ou, pour plus de précaution, le texte? Il faut éclaircir, sous l'angle des vers romans, ce qui, pour les illettrés, semble bien demeurer un malentendu. Serait-ce à cause de l'aspect sacré de *clerzie*?

C'est une telle perspective qu'il convient en tout cas de garder en mémoire, si l'on veut mettre le doigt sur l'intérêt du terme (à une lettre près) dans le prologue de *Cligés*. C'est qu'il n'y a rien de sacré là où s'énonce la provenance païenne de *clergie*. Il en va ainsi parce que d'un côté, *clergie* comprend l'héritage antique, cessant de ce fait de se rapporter à la seule étude des auteurs chrétiens; et parce que de l'autre, par l'antiquité, l'altérité s'insère dans la formation chrétienne. Même phénomène, nous l'avons vu, dans le nom de Chrétien de Troyes. Avec un *chrétien de Troie* (l'expression est de Roger Dragonetti), l'étrangeté est déjà là. Désormais se lira *dans* les romans que Chrétien de Troyes fait différence.

NOTES

*Texte légèrement modifié de la communication faite par l'auteur au Congrès de l'APFUCC 1992 à Charlottetown.

¹ Problème soulevé récemment par Jean-Charles Huchet: "En dépit des trésors d'imagination déployés, on continue de tout ignorer de Chrétien de Troyes, dont on a pourtant fait, tour à tour, un clerc au service de Marie de Champagne et un juif converti appartenant à l'importante communauté juive de Troyes où enseigna à la fin du XI^e siècle le célèbre Rachi . . ." (11).

² En l'état actuel des connaissances, Dragonetti ne fait que souligner une évidence. Mais il n'est pas exclu que dans l'avenir on découvre des documents faisant référence à Chrétien de Troyes. Parmi les pistes possibles, on compte des liasses (peu nombreuses il est vrai) non encore exploitées dans les archives départementales de l'Aube.

³ On trouve la notion redéfinie tant par des philosophes (comme Nietzsche et Benjamin) et des historiens que par des spécialistes de la littérature médiévale. Voir en particulier Stephen Nichols.

⁴ Parmi les multiples théories de l'altérité que notre époque a vu formuler, certaines attestent un souci de rattrapage qui incite à des opérations identifiantes. Sur ce problème, comme sur le cas de l'herméneutique de Jauss, on lira l'excellent commentaire de Peter Haidu.

⁵ Le mot variante pourrait avoir ici le sens de *jouissance*. De là à reconnaître les "Parisian extravagances" dont parlait Paul de Man, il n'y a qu'un pas à franchir. Sur "la vie de la lettre" à Paris, voir Paul de Man, p. 65.

⁶ Voir, sur ce thème, Gustave Carré, pp. 5-6; Estienne Pasquier, 1: 40.

⁷ À ce sujet, voir Eugene Vance: "The story of Troy, supposedly the first in an open-ended sequence of great cities of classical antiquity to *fall* (Troy, Thebes, Alexandria, Rome . . .), had nourished in the medieval consciousness an understanding of the principle of macrocosmic history itself, seen as a cyclical violence of becoming" (264-65).

⁸ On relira à ce sujet, et entre autres, Pierre Riché, *Education et culture dans l'occident barbare*.

⁹ Quoi de plus évident en effet que les romans dits "antiques."

¹⁰ Voir ce thème développé à la fin du Moyen Âge dans "Plaidoyer pour l'Université," cité par Frédéric Godefroy, 2: 51-52. Le discrédit des auteurs païens est encore lisible dans la définition que ce texte donne de *clergie*.

OUVRAGES CITÉS

Carré, Gustave. *Histoire populaire de Troyes et du Département de l'Aube*. Troyes: Léopold Lacroix, 1881.

Cerquiglini, Bernard. *Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie*. Paris: Seuil, 1989.

Chrétien de Troyes. *Cligés*. Ed. Stewart Gregory and Claude Lutrell. Cambridge: D.S. Brewer, 1993.

De Man, Paul. "Reading and History." *The Resistance to Theory*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986. 54-72.

Dragonetti, Roger. *La vie de la lettre au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1980.

- Faral, Edmond. "Comment s'est formée la légende de l'origine troyenne des Francs." *La légende arthurienne: Étude et documents*. 2 vols. Paris: Champion, 1969. 1: 262-93.
- Freeman, Michelle. *The Poetics of Translatio Studii and Conjointure in Chrétien de Troyes's Cligés*. Lexington, KY: French Forum, 1979.
- Guillaume de Saint-Pair. *Der Roman du Mont Saint-Michel*. Marburg: N.G. Elwert, 1893.
- Haidu, Peter. "The Semiotics of Alterity: A Comparison with Hermeneutics." *New Literary History* 21.3 (Spring 1990): 671-91.
- Huchet, Jean-Charles. *Littérature médiévale et psychanalyse: Pour une clinique littéraire*. Paris: PUF, 1990.
- Nichols, Jr., Stephen. "A Poetics of Historicism? Recent Trends in Medieval Literary Study." *Medievalia et Humanistica* 8 (1977): 77-101.
- Pasquier, Estienne. "De ce que nos Auteurs rapportent l'origine des François aux Troyens." *Oeuvres complètes*. 2 vols. Genève: Slatkine, 1971. 1: 40.
- "Plaidoyer pour l'Université." *Dictionnaire de l'ancienne langue française*. Ed. Frédéric Godefroy. 1881-1902 éd. 10 vols. 2: 51-52.
- Riché, Pierre. *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*. Paris: Flammarion, 1968.
- . *Education et culture dans l'occident barbare*. 2e éd. Paris: Seuil, 1967.
- Vance, Eugene. "Marvelous Signals: Sign Theory and the Politics of Metaphor in Chaucer's *Troilus and Criseyde*." *Marvelous Signals: Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*. Lincoln: U of Nebraska P, 1986. 256-310.