UNIVERSITÉ PARIS OUEST-NANTERRE-LA DÉFENSE

ÉCOLE DOCTORALE LETTRES, LANGUES, SPECTACLES (ED 138)

THÈSE

Pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris Ouest Nanterre la Défense

en

langue et littérature françaises

Présentée et soutenue publiquement par

Marie Dupuy

le 28 novembre 2015

LA CHAIR ET L'ESPRIT DANS LE *LANCELOT-GRAAL*

Sous la direction de

M. Jean-René Valette, professeur à l'Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

MEMBRES DU JURY :

M. Jean-Pierre Bordier, professeur émérite à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

M. Dominique Boutet, professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

Mme Anita Guerreau-Jalabert, directeur de recherche à l'IRHT-CNRS

M. Philippe Haugeard, professeur à l'Université d'Orléans

Mme Laurence Mathey-Maille, professeur à l'Université du Havre

Au terme des errances qui furent souvent les miennes pendant ce travail de recherche c'est avec un immense plaisir que se présente le moment de remercier tout ceux qui ont contribué à son achèvement. J'ai eu la chance d'avoir un directeur de recherche extraordinaire en la personne de Jean-René Valette, qui n'a pas ménagé ses efforts pour m'encourager et me pousser plus loin dans mes réflexions. La rigueur de son travail et de ses analyses a toujours été pour moi extrêmement stimulante, c'est donc avec toute l'énergie qu'il me reste en ces derniers moments de rédaction que je le remercie chaleureusement de sa présence discrète et rassurante.

Mes remerciements vont aussi à Marie-Françoise Notz qui m'a fait découvrir la littérature médiévale à l'université de Bordeaux et avec qui j'ai fait mes premiers pas de chercheur, dans un travail hésitant qu'elle a pourtant toujours encouragé.

Cette thèse a trouvé dans les travaux de recherche de Madame Anita Guerreau-Jalabert un modèle méthodologique qui a été indispensable à son élaboration ; les discussions que nous avons pu avoir ont elles aussi stimulé l'avancée de mes réflexions et je l'en remercie.

Mes remerciements vont aussi à Madame Sandrine Hériché-Pradeau et à Servane Rayne Michel qui ont mis à ma disposition leurs travaux encore inédits et Patrick Moran qui a eu la patience de me guider dans les méandres du *Lancelot*. Je remercie aussi Jean-François Cottier pour le fonds documentaire qu'il a mis à ma disposition et qui a été indispensable à l'achèvement de ces travaux dans mon désert.

Cette thèse a aussi été l'occasion de très belles rencontres, Marie-Pascale Halary, Éléonore Andrieu et Catherine Nicolas ont tout particulièrement été non seulement des amies qui ont su m'encourager dans les moments pénibles de ce travail mais aussi des chercheurs d'un grand secours ; ces pages leur doivent beaucoup.

Je ne saurais que saluer l'abnégation de ceux et celles qui ont pris le temps de relire attentivement et patiemment ces pages : ma tante Danièle, Laurence Neyen, Muriel MacLuckie, Marie Bengochea, Fabien Larrieu. Une immense merci aussi va à Claudine Mignard qui a pris le temps de faire du thème anglais pour moi.

Enfin, cette thèse doit beaucoup à ceux qui m'ont chaleureusement accueillie pendant les périodes d'exil qu'elle a parfois nécessité, Janine et Jean-Louis Andrieu, Corine, Fabien et Louis Larrieu, Jean-François Cottier et Denis Payen.

Je remercie enfin mes parents Pierre et Marie-Hélène, ma sœur Anne pour leur immense et indéfectible soutien et leurs encouragements pendant toutes ces années et bien sûr, Jymmi sans la *loial compaignie* de qui je n'aurais sans doute jamais pu achever ce travail.

- **Sigles et abréviations**

CFMA : Classiques Français du Moyen Âge.

CUER MA : Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix-en-Provence

E : *Estoire del Saint Graal*.

FEW : *Französisches Etymologisches Wörterbuch*

L : *Lancelot* propre

M : *Merlin* de Robert de Boron

MA : *La Mort le roi Artu*

QSG : *Queste del Saint Graal*

SHMESP : Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public

SV : *Suilte Vulgate* du *Merlin*

TLF : Trésor de la Langue Française

ZRPh : Zeitschrift für romanische Philologie

Introduction

Dans un fragment de Pascal, on trouve une réflexion sur l'ordre du monde et sur la force de la foi qui présente ainsi la société du XVIIe siècle :

> La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. (Pascal, *Pensées*, L 308, B 793)

En opposant la chair à l'esprit, et en associant la vaine puissance terrestre à la matérialité et à la vanité du monde, Pascal propose une hiérarchie plaçant le spirituel sur le charnel qui aboutit à une réflexion sur l'ordre du monde où tout est subordonné à la charité, « d'un ordre infiniment plus élevé ». En plaçant ainsi la grâce que fait Dieu de son amour bien au-delà de tout ce que le monde peut produire de matériel, et bien au-delà même de la connaissance accessible par l'esprit, le philosophe poursuit une réflexion sur une hiérarchie des valeurs qui structure, depuis l'Antiquité, la façon dont la société chrétienne se pense et se construit pendant tous les siècles qui suivent.

Hérité de saint Paul ce dualisme chair/esprit est au cœur du christianisme. Avant Paul toutefois, le terme de *sarx* traduisant l'hébreu *bâsar* n'est péjoratif que lorsqu'il est opposé à un autre principe, d'abord dans une dialectique matériel/spirituel opposant chair et âme ou chair et conscience, puis terrestre/céleste opposant alors l'homme au divin. Le couple chair/esprit prend alors une valeur morale quand on insiste sur la faiblesse de la chair qui fait face à la pureté divine. Désignant tout ce qui vient contre l'« esprit », tout ce qui est désordre dans l'ordre chrétien, le mot « chair » devient péjoratif chez l'apôtre et représente, de façon assez générale, un principe mauvais : le dualisme qui se met alors en place est d'ordre moral et fonde la vision anthropologique des théologiens médiévaux. Il est ainsi développé d'abord par saint Augustin avant de trouver un écho chez les penseurs des XIIe et XIIIe siècles. Ceux-ci insistent sur l'aspect péjoratif de la chair, à la fois siège et instrument du péché : selon saint Augustin, elle est le principe des appétits déréglés et plus tard, selon saint Bernard, l'origine de la rébellion de la nature humaine, puisqu'elle est la trace du péché originel. L'homme est donc « chair », *caro*, terme qui définit sa valeur et non sa matérialité : la « chair » est éthique et la notion ne se superpose pas toujours à celle de corps. Elle seule est en jeu dans la question centrale du salut : l'homme est faible par nature et doit reconquérir son esprit pour pouvoir espérer le salut divin.

À partir de ces remarques, un autre constat s'impose, celui d'un Moyen Âge « habité » par ces questions, structuré par cette hiérarchie : « Une présence habite le Moyen Âge, lui impose sa marque et s'offre au regard de quelque point de vue qu'il se pose sur lui : celle du christianisme et de l'Église ». Impossible, pour qui s'intéresse à cette période, d'échapper à ce qui fonde la pensée chrétienne, cette opposition de valeur à l'origine de son histoire ; impossible d'y échapper donc, y compris dans le vaste champ de la production littéraire en langue vernaculaire puisque « la littérature ne naît pas dans le vide, mais au sein d'un ensemble de discours vivants dont elle partage de nombreuses caractéristiques[1]. » Il paraît donc difficile de nier ou d'occulter la présence de la dialectique chair / esprit au cœur de la littérature médiévale, puisque qu'elle « habitée » par un christianisme lui-même fondé et informé par cette opposition. Comment toutefois prendre en compte « ces discours vivants »

[1] Tzvetan TODOROV, *La Littérature en péril*, Paris, Flammarion, 2007, p. 14.

quand l'horizon discursif médiéval paraît si éloigné du nôtre, un « horizon de la foi[2] » informé par l'idée que la charité est un « ordre infiniment plus élevé » que tous les autres ? Prendre en compte tous ces discours nécessite donc d'élargir cette littérature à son contexte, c'est-à-dire au monde qui la produit, un monde dans lequel la religion fonde toute idéologie, et nécessairement celle qui traverse la production écrite d'où qu'elle émane, puisqu'il faut considérer ces textes pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire non pas une représentation, mais bien un élément à part entière des rapports sociaux :

> loin d'être une instance séparée des rapports sociaux, d'être leur apparence, leur reflet déformé-déformant, elles sont une part des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et elles sont une des conditions de leur formation[3].

Or, il est une œuvre au sein de la vaste production médiévale qui paraît porter en elle la cette dialectique subordonnant la chair à l'esprit : le *Lancelot-Graal* pose en effet de façon particulièrement aiguë cette question. Depuis plus d'un siècle en effet, depuis les remarques fondatrices de Ferdinand Lot autour du « double esprit » du *Lancelot* en prose, l'œuvre n'a cessé de poser problème. Toutefois, les termes que le critique oppose ne sont pas *chair* et *esprit* mais *courtoisie* et *mysticisme* : le cycle associerait ainsi un esprit courtois, plus particulièrement dans sa partie centrale, le *Lancelot* propre, et dans sa fin, *La Mort le roi Artu* et un esprit mystique, s'illustrant dans le prologue que constitue l'*Estoire del Saint Graal* et surtout dans *La Queste del Saint Graal*[4]. En tout état de cause, il semble difficile de se départir de l'un ou de l'autre des deux esprits qui composent le cycle en ce qu'il manifesterait, « les signes les plus nets et les plus audacieux d'une symbiose spirituelle de la religion et de la chevalerie[5]. » La critique se trouve ainsi confrontée à ce qui semble être une aporie du texte, un éccueil infranchissable et avec lequel il semble falloir composer. Toutefois, il est aussi un fait certain, c'est que les études littéraires, loin de tenir compte, comme le suggérait Tzvetan Todorov des « discours vivants » qui la produisent, a eu tendance à se replier sur elle-même, à repousser hors de leur champ de réflexion ce qui, peut-être, permet d'expliciter la présence même de ce « double esprit » au cœur du roman, la façon dont la société se pense et se structure. C'est au moins le constat que fait Friedriech Wolfzettel, qui propose ainsi une autre lecture du cycle qui pourrait permettre, à condition de sortir de cadre strict du champ littéraire[6] :

---

[2] Michel ZINK, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 13.

[3] Maurice GODELIER, « La part idéelle du réel » dans *L'idéel et le matériel*. *Pensée, économie, société*, Paris, 1984, p. 167-220

[4] Si le critique examine plus particulièrement le problème posé par la trilogie finale, ses remarques restent, bien évidemment valables pour l'ensemble du cycle en prose. Les questions se sont en particulier cristallisées autour de la question du nombre d'auteurs du cycle afin de justifier la présence de courants divergeant au sein de l'édifice romanesque. Sur ces questions voir en particulier Ferdinand LOT, *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Honoré Champion, 1954 ; Fanny BOGDANOW, « The double esprit of the prose Lancelot » dans *Courtly Romance. A Collection of Essays, dir. Guy R. Mermier et E. du Bruck (Fifteenth-Century Symposium)*, Detroit, 1984.

[5] Jean Frappier insiste toutefois sur le fait que c'est en particulier dans *La Queste del Saint Graal* que se manifeste cette « symbiose ». Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », *Romania*, 1954, vol. 75, p. 205.

[6] Si la synthèse du critique porte en particulier sur les rapports entre études littératures et sociologie, Michel Zink fait un constat à peu près analogue dans sa synthèse sur l'histoire littéraire. Michel ZINK, « Histoire littéraire » dans Michel BALARD et Georges DUBY (éds.), *L'Histoire médiévale en France (1969-*

> Le *Lancelot* en prose serait le premier roman historique du Moyen Âge parce qu'il est le premier roman à relever la question du pouvoir et celle du conditionnement de l'amour par les pouvoirs qui semblent pourtant s'y opposer[7].

La question qu'il pose ainsi est centrale : si la lecture du texte est problématique, il n'en reste pas moins que le texte parle de la société qui le produit tout en participant d'elle[8]. En d'autres termes, il propose de revenir à cette structure profonde de la société, celle de la supériorité de l'esprit sur la chair mais en contournant le problème posé par l'approche littéraire, en déplaçant les enjeux, en se ressaisissant de ce que déjà posait Pascal dans sa réflexion sur l'ordre du monde, la question du pouvoir et son rapport à une bon ordre de l'amour.

À partir de ces remarques, la multiplication des possibilités de lectures qui semblent ainsi s'offrir au critique, loin de disséminer le sens du texte, pourrait justement le contraindre à se ressaisir de cette multitude de champs. En définitive, que serait le *Lancelot-Graal* ? un roman historique ? un roman courtois ? un roman de chevalerie ? un roman de conversion ? un roman mystique ? On pourrait multiplier à l'envi les qualificatifs sans jamais se saisir de ce qu'est le roman sinon à se confronter à cette diversité de voies. Sa lecture, problématique, invite donc d'une part à envisager le religieux *et* le profane et d'autre part, de ce fait, à élargir le champ de son étude qui ne peut plus, dès lors, se contenter du texte lui-même mais doit tenir compte, sinon du religieux – le terme est flou – du moins du contexte dans lequel il s'inscrit. En effet, si l'on entend par « religieux » l'ensemble des discours tenus par les clercs, c'est-à-dire symboliquement les détenteurs du pouvoir, il faut alors envisager aussi un discours laïc, qui serait alors celui du versant profane. Néanmoins, présenter les choses ainsi revient à entériner l'existence du même double esprit dont j'ai signalé les difficultés qu'il pose. Comment dès lors envisager un élargissement du champ d'étude du roman en évitant le risque de retomber dans les pièges de sa partition en deux ensembles distincts de représentations ?

La méthode que je propose de mettre en œuvre s'appuie sur les démarches des historiens, c'est-à-dire consiste à leur emprunter leur discours sur la société médiévale, utiliser le discours contemporain pour essayer de comprendre les « discours vivants » médiévaux. En effet depuis une quarantaine d'années, ces derniers ont travaillé sur le fonctionnement de la société médiévale et plus particulièrement sur la façon dont la représentation qu'elle donne d'elle-même est informée par un modèle, structuré autour de la circulation de l'amour, la *caritas*, modèle dont les deux pôles, le charnel et le spirituel, permettent de penser l'ensemble de l'organisation sociale. Pensée à partir du modèle idéal de la parenté divine[9], dans laquelle

---

1989) : bilan et perspectives. Actes du XXe congrès de la SHMESP (Paris, 1er juin-4 juin 1989), Paris, Éditions du Seuil, 1991.

[7] Friedrich WOLFZETTEL, « La littérature française du Moyen Âge : Perspectives sociologiques (1970-2000) », *Perspectives médiévales*, mars 2005, numéro jubilaire, p. 487.

[8] Il est d'ailleurs remarquable que le *Lancelot en prose* soit l'un des premiers romans à offrir une critique sociologique de l'univers arthurien marquant ainsi la « fin hautement proclamée de l'autoréférentialité et de l'intertextualité se suffisant à elle-même. » Friedrich Wolfzettel cite en particulier le travail de Cornélia REIL, *Liebe une Herrschaft. Studien zum altfranzösischen une mittelhochdeutschen* Prosa-Lancelot, Tübingen, Niemeyer, 1996. Voir Friedrich WOLFZETTEL, *« La Littérature française du Moyen Âge…* », art. cit.., p. 487.

[9] Bien évidemment l'ensemble sous tend aussi que tous les chrétiens sont les fils de Dieu, éliminant aussi la question de la succession des générations. Voir *infra*, I, chapitre 2, p. XXX. Je renvoie en

le fils est « engendré, non pas créé », la reproduction des hommes permet d'organiser la société : les laïc d'une part, dont la reproduction est charnelle, et les clercs d'autre part, dont la reproduction par agrégation de nouveaux venus au sein d'une communauté. Ainsi s'ordonne le monde, dans une hiérarchie de valeurs où les hommes charnels, les laïcs, sont toujours inférieurs aux hommes spirituels puisque ce sont eux qui, dans leur rapport à Dieu, font circuler la *caritas*[10], ce qu'Anita Guerreau-Jalabert synthétise ainsi :

> Il s'agit là d'une sorte de matrice qui permet de penser divers pans de la réalité matérielle et sociale : l'homme est un composé d'esprit et de chair, le rapport de l'homme à la femme est comme celui de l'esprit à la chair, les clercs sont définis comme spirituels, ne serait-ce que parce qu'ils sont exclus des rapports charnels et reçoivent par là la capacité d'effectuer rituellement la reproduction spirituelle de la société, au travers du baptême et de l'eucharistie ; enfin, l'organisation des relations de parenté subordonne la parenté charnelle (filiation et alliance) à la parenté spirituelle ; la même matrice se retrouve dans l'opposition entre *concupiscentia* et *caritas*[11].

Emprunter leur discours aux historiens pourrait toutefois paraître arbitraire si ce n'était la remarque de Jean Frappier qui, dès 1954, notait que :

> Dans les romans du Graal, même dans ceux qu'anime le plus l'élan mystique, ceux-là surtout peut-être, la religion n'a guère cessé d'être exaltée en fonction de la classe des chevaliers, et dans l'intention précise d'exalter cette classe elle-même[12].

Or, ce constat est corroboré par les historiens eux-mêmes qui, moins frileux que les littéraires, ont étendu le champ de leur recherche aux textes en langue vernaculaire pour mettre en évidence dans la littérature, « une véritable prise de parole de la part des dominants laïcs.[13] » Néanmoins, les textes étudiés, en particulier par Anita Guerreau-Jalabert[14], sont encore souvent les romans arthuriens en vers du XIIe siècle, dont les enjeux sont directement liés aux tensions produites au sein de la société par la réforme grégorienne.

---

particulier à Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006.

[10] La *caritas* circulent dans toute la société puisqu'elle est le lien fondamental entre les chrétien, elle les unit dans l'amour de Dieu ; néanmoins, ce sont les clercs qui font le lien avec le divin. Sur ces questions, je renvoie à Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale » dans Françoise HERITIER-AUGE et Élisabeth COPET-ROUGIER (éds.), *La Parenté spirituelle*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale » dans Frédéric ELSIG, Brigitte ROUX et Pierre-Alain MARIAUX (éds.), *L'image en questions. Pour Jean Wirth*, Genève, Droz, 2013, ; Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*

[11] Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie. Observations sur le sens social d'un thème dit merveilleux » dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. Actes du XXVe Congrès de la SHMESP (Orléans, juin 1994)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 111.

[12] Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 165.

[13] La mise en écrit d'une tradition orale témoigne en particulier de cette prise de parole laïque, captation d'un pouvoir symbolique détenu par l'Église. Je reviendrai sur ces points en particulier dans la troisième partie de cette étude. Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole. La parole dans les langues romanes : analyse d'un champ lexical et sémantique » dans Rosa Maria DESSI et Michel LAUWERS (éds.), *La Parole du Prédicateur (V^e^-XVe siècle)*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice, 1997, p. 339.

[14] Jérôme Baschet a, quant à lui, mis en œuvre cette matrice dans l'étude des œuvres iconographiques. Voir *infra*, I, chapitre 2, p. 84 *sq.*

Il me paraît donc intéressant de mettre le *Lancelot-Graal* à l'épreuve de ce modèle socio-historique que constitue la matrice charnel / spirituel. Bien sûr parce que le double esprit, courtois / mystique, semble un écho direct à cette conception de la société dont le texte pourrait dès lors être une représentation. Toutefois, l'enjeu est aussi, mais pas seulement, j'y reviens, de voir comment ce schéma vieux d'un siècle, résiste à des études plus récentes ; autrement dit, le double esprit pourrait-il disparaître au profit du charnel et du spirituel ? Néanmoins, l'idée qui sous-tend ce travail n'est certainement pas de remplacer un schéma par un autre, ce qui pourrait être bien vain. En effet, l'intérêt du modèle socio-historique réside dans un dynamisme dans lequel chaque objet examiné n'est jamais figé dans une valeur et surtout qu'il repose sur un principe d'analogie au centre des problèmes posés dans le *Cycle Vulgate* en tant qu'il est fondé sur la *semblance*.

Comment néanmoins penser et mettre en œuvre cette mise à l'épreuve du cycle ? Le travail s'organisera en prenant comme principe l'ordre, dans sa double acception moderne et médiévale. En effet, je ménagerai trois temps méthodologiques reposant sur l'examen de ce qui relève de différentes catégories ou domaines particuliers[15], d'une part le texte, puis le récit, c'est-à-dire la structure narrative et son organisation et enfin le discours. D'autre part, le terme *ordo* structure la société médiévale : il implique une mise en ordre du monde qui passe en premier lieu par un bon ordonnancement de la *caritas*. Chacun de ces trois temps permettra d'examiner successivement trois binômes, tous au centre du fonctionnement de cette matrice plurielle, et qui permettent d'analyser successivement les trois strates du roman, considérées alors comme trois niveaux de mise en œuvre de cette matrice. Le schéma pourrait en être le suivant :

[15] Je m'appuie ici sur la définition sur donne le TLF du mot ordre (II, et plus particulièrement II, A, 1), c'est-à-dire « Catégorie, classe d'êtres ou de choses, rang dans un ensemble organisé, une série ou une classification » et surtout « Catégorie, classe de faits ou d'idées appartenant à un domaine particulier ».

	CHAIR	**ESPRIT**
TEXTE	mots : *Char* / *esperit*	modèle : Charnel / spirituel
RECIT	profane	sacré
DISCOURS	laïc	clérical

Un premier temps nécessaire consiste à confronter le discours historique, qui utilise les termes *charnel* et *spirituel*, à l'usage du texte. Ce plan lexical repose donc sur l'examen de la façon dont la matrice prend forme dans le texte. Toutefois, il s'agit véritablement d'un enquête menée sans *a priori* ; ce que j'entends par là est que l'étude lexicale repose sur le relevé des mots avec lesquels le texte médiéval crée du sens. Or, les deux adjectifs substantivés qui en fondent le dynamisme sont absents, sous cette forme, de la langue ancienne. Se pose alors une première question : est-ce à dire que la façon dont la matrice charnel / spirituel est formalisée n'existe pas dans la lettre du texte ? Comment se présente-t-elle et comment faire le lien entre les deux substantifs qui sous-tendraient le modèle en ancien français, *char* et *esperit* ? En quoi peuvent-ils offrir un modèle dynamique ? Se pose dès cette première ligne qui consiste à confronter le texte à un modèle une autre question, corolaire de la première mais dont la démarche en est symétrique : comment, à rebours de la première démarche, retrouver dans le texte, la façon dont les médiévaux produisent le sens ? En d'autres termes quelles images, quelles formes, quels motifs, au cœur du texte médiéval visent à formaliser cette structure. L'ensemble des deux démarches devrait donc permettre de montrer la valeur éthique de la chair et la façon dont elle s'articule à l'esprit pour ensuite examiner un ensemble de motifs qui sont les révélateurs au sein du texte, de la présence de la dynamique charnel / spirituel telle qu'elle est présentée par les historiens.

Un deuxième temps de l'étude pourra donc envisager d'élargir le champ et de passer au niveau supérieur de construction du texte, c'est-à-dire l'organisation de son récit. En opposant le profane volontiers associé à l'esprit courtois et le sacré, qui renverrait à son esprit mystique, l'étude examinera, sur un plan syntagmatique, la façon dont articule ces notions, à partir d'un ensemble point commun, l'amour et de son objet qui prend la forme particulière d'une merveille dans le *Cycle Vulgate*. Cette dernière deviendra l'outil heuristique permettant de mettre en parallèle deux plans du récit, celui dans lequel la merveille est une dame, la Dame courtoise ; celui dans lequel la merveille est le Graal. L'intérêt de cet outil réside dans la valorisation qu'il permet de construire du sujet regardant. En d'autres termes, examiner ceux qui *se merveillent* et ce devant quoi ils *se merveillent* devrait permettre de donner une valeur à chacun des personnages, c'est-à-dire d'examiner comment le regard charnel ou spirituel se construit dans le récit, dans le parcours des aventures, et ce qu'il dit des personnages. Néanmoins le récit, et c'est central dans le *Cycle Vulgate* qui conjoint l'histoire d'une famille et l'histoire du Graal, propose aussi des ensembles de personnages pris dans des réseaux de relations qui se nouent dans deux ensembles à la fois distincts et liés et tous sous-tendus par la représentation de la parenté. Si le texte met en scène deux familles, celle d'Arthur et celle de Lancelot, à cette parenté charnelle s'ajoute les liens formés par une parenté artificielle au sein de la communauté idéale formée par les chevaliers de la Table Ronde. Ces différents pans de l'univers de fiction permettront donc d'examiner la façon dont

la matrice permet de repenser la valeur de chacun au sein des différents ensembles ainsi étudiés.

Enfin, le dernier temps permettra d'examiner la situation d'énonciation du texte. En effet, la structure hiérarchique et l'ensemble de valeur déterminés dans le deuxième temps n'ont de valeur que placés au sein du discours qui les présente. L'étude des différentes prises de parole au sein même du texte autant que de leur prise en charge au plan plus général de la narration doit pouvoir montrer qui sont ceux qui revendiquent la plus haute valeur. Or le texte pose la question de sa construction *en semblance de* discours clérical. La volonté de son prologue de se présenter comme un apocryphe biblique, le discours moralisateur des ermites et les nombreux *exempla* qui parsèment le texte jouent le jeu d'un acquiescement au discours clérical. Dès lors, où se trouve la voix des laïcs, qui l'exprime et surtout, qu'est-ce qui permet de l'identifier comme telle ? Quels écart par rapport au discours dominant, celui de l'Église, le roman construit-il afin de mettre cette parole en valeur ? Au final, quel modèle idéal, si l'on pose comme hypothèse que c'est bien eux qui parlent, proposent-ils de construire quand le chevalier qui accède au mystère du Graal est construit lui aussi *en semblance de* Christ ? Quelles sont les alternatives à cette perfection presque inhumaine que porte en lui Galaad ? Et surtout, comment Lancelot, son père, amoureux d'une femme unique, incarne-t-il l'amour ou plutôt comment en renouvelle-t-il son expression ?

L'ultime objet de cette étude est donc la quête de ce sens qui parvient jusqu'à nous par le biais du texte médiéval qui reste très largement codé ; l'examiner à partir de ce qui fonde la représentation que cette société donne d'elle-même, la circulation de l'amour que la grâce de Dieu accorde aux hommes, telle est l'ambition de cette confrontation. D'une certaine manière, il s'agit donc d'examiner qui aime le mieux dans ce roman et de montrer comment ce Moyen Âge, que l'on dit souvent obscur voire obscurantiste, a toujours parlé et continue encore aujourd'hui à nous parler d'amour.

I

Texte : mots et concepts

Commencer à réfléchir au charnel et au spirituel dans le *Lancelot-Graal* suppose d'étudier la place qu'il faut donner à ce binôme à l'intérieur de ce vaste cycle. Penser les deux termes dans leur articulation invite d'emblée à en proposer une lecture dynamique, c'est-à-dire qui va bien au-delà de ce qui pourrait constituer un *thème* ou même un motif dans le roman[16]. En effet, les réduire à cela renverrait à la *chair* et à l'*esprit,* à des essences, à des notions universelles tranversant les époques et plus particulièrement les siècles médiévaux de façon continue, et dont témoignerait le *Cycle Vulgate*. Au contraire, s'intéresser au couple qu'ils forment implique d'emblée de penser les deux unités qui forment le binôme dans leur rapport hiérarchique, ce qui suppose, déjà, une forme d'éthique que porteraient l'un et l'autre des deux mots, et qui, s'affrontant et se complétant, pourraient révéler un système de pensée propre à un univers de fiction et sans doute aussi, à un système de pensée précis qui en ferait le « contexte[17] ». En effet, c'est en terme de *matrice*, qu'Anita Guerreau-Jalabert a présenté la coordination des deux termes : il s'agit, selon l'historienne, d'« une sorte de matrice qui permet de penser divers pans de la réalité matérielle et sociale[18] ». On peut donc conjecturer dès à présent que le binôme, dans le *Cycle Vulgate*, est justement le révélateur de ce système, ou même, que c'est à partir de lui que se pense l'ensemble du roman. Si le projet peut paraître, ainsi posé, ambitieux, il peut aussi prendre une forme plus modeste : en effet l'enjeu de de cette première partie sera d'abord d'étudier le binôme à l'intérieur de la micro-structure du texte, autrement dit, d'observer les manifestations dans la lettre du texte du charnel et du spirituel afin d'en percevoir, justement, sa dynamique.

---

[16] Le terme est suffisamment labile pour être difficilement définissable : il a longtemps été défini par une phrase du type « ce à propos de quoi l'ouvrage littéraire est écrit ». Néanmoins, à partir de cette description minimale, les chercheurs des ont essayé de préciser la façon de le préciser ; il s'agit manifestement d'une aporie puisque Menachem Brinker, tout en précisant qu'il s'agit des « choses dont l'œuvre traite de façon significative » affirme qu'il est vain de chercher à cerner tous les thèmes de la littérature et que c'est justement la flexibilité du thème qui en fait l'intérêt, en d'autres termes, il serait le « matériau dont est faite l'œuvre, par opposition à la structure et à l'interprétation que l'on peut en faire (Menachem BRINKER, « Thème et interprétation », *Poétique*, février 1985, n° 64 ; Claude BREMOND et Thomas PAVEL, « La fin d'un anathème », *Communications*, 1988, n° 47) On peut toutefois rappeler que c'est à partir de sa définiton linguistique – il permet d'analyser la façon dont la phrase progresse – que la recherher a tenté de le circoncrire. En termes de narratologie, il pourrait ainsi être l'« aspect structural dominant de l'ouvrage » (Schlomith RIMON-KENAN, « Qu'est-ce qu'un thème ? », *Poétique*, février 1985, n° 64) C'est peut-être la notion de « thème musical » qui donne la meilleure définition : « motif récurrent qui fait *entendre* une cohérence architecturale structurante par son apparition et surtout sa reprise ». Reste évidemment à le différencier du motif, qui pourrait être, d'après la définition qu'en donne Anita Guerreau-Jalabert, à la suite des travaux de Stith Thompson, « une chaîne narrative structurée en éléments de taille variable » et que l'on pourrait résumer en quelques mots. Voir sur ces Anita GUERREAU-JALABERT, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers, XIIe-XIIIe siècles*, Genève, Droz, 1992 ; Paul ARON, Denis SAINT-JACQUES et Alain VIALA (éds.), *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2002 ; « Du thème en littérature. Vers une thématique », *Poétique*, février 1985, n° 64.

[17] Cette notion est délicate et pour sa définition et ses implications précises, je renvoie à Marie-Pascale HALARY, « Michel Foucault et l'étude du contexte médiéval des oeuvres littéraires : un discours de la méthode? » dans Damien BOQUET, Blaise DUFAL et Pauline LABEY (éds.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 137‑154.Je reviendrait sur ces points *infra* dans le chapitre 2 et la troisième partie.

[18] Anita GUERREAU-JALABERT, « Des fées et des diables. Observations sur le sens des récits "mélusiniens" au Moyen Âge » dans Jeanne-Marie BOIVIN et Proinsias MAC CANA (éds.), *Mélusines continentales et insulaires. Actes du colloque international tenu les 27 et 28 mars à l'Université Paris XII et au Collège des Irlandais.*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 111.

D'emblée, un problème se pose pourtant. En effet, si cette paire est envisagée par les historiens sous l'angle de la confrontation du *charnel* et du *spirituel*, ces deux adjectifs substantivés n'apparaissent jamais dans le corpus étudié[19]. Ce sont en effet des emplois modernes qui définissent « ce qui a trait à la chair, aux choses du corps » et plus spécifiquement « ce qui a trait à la condition terrestre » et ce « qui relève de la chair et de sa nature pécheresse »[20], ces deux derniers sens étant connotés péjorativement. Du point de vue lexicologique, ces deux mots – et c'est vrai pour l'ensemble de leur champ dérivationnel – sont des dérivés des substantifs latins *caro* et *spiritus* [21]. Or, dans la langue vernaculaire, ce sont bien deux substantifs, *chair* et *esperit* que l'on retrouve dans la confrontation lexicale, mots qui permettent d'ailleurs à Anita Guerreau-Jalabert de justifier le binôme qu'elle propose :

> Il s'agit là d'une sorte de matrice qui permet de penser divers pans de la réalité matérielle et sociale : l'homme est un composé d'esprit et de chair, le rapport de l'homme à la femme est comme celui de l'esprit à la chair[22] […].

Néanmoins, revenir aux substantifs suppose un saut méthodologique : n'est pas nécessairement *charnel* ce qui est *chair* ; autrement dit comment passe-t-on de la réalité matérielle comprise dans le substantif – chair – à sa valeur éthique ? Cette valeur éthique qui fonde la matrice, se retrouve-t-elle nécessairement dans la relation qu'il y a entre un mot et la chose qu'il désigne dans les textes ? À partir du constat très général que fait la chercheuse, comment les deux termes, tels qu'ils sont utilisés dans le *Lancelot-Graal* permettent-ils de penser un binôme dynamique ? C'est le cheminement que se propose de suivre le premier chapitre de cette partie. En d'autre termes, j'opérerai ce que Georges Matoré a défini, à la suite de Ferdinand de Saussure, comme une « coupe synchronique[23] » qui permettra d'étudier l'ensemble des champs lexicaux et sémantiques des mots *chair* et *esperit*, qui formeront ainsi, et temporairement, une *matrice*[24] lexicale qui me guidera dans l'examen de la lettre du texte.

Mais, poser et examiner la *matrice* lexicale suppose aussi de revenir sur le modèle pensé par les historiens. En effet, il n'est pas question de le poser ou le plaquer, *a priori*, mais d'essayer aussi d'en comprendre les enjeux, c'est-à-dire de revenir sur la recherche historique de la fin du XXe siècle pour essayer de saisir la façon dont il a pu apparaître, se formaliser, se préciser et enfin se constituer. Ainsi, si la première confrontation avec les textes, consistant à explorer la présence d'unités lexicales et à essayer d'examiner leur sens vise à montrer en quoi elles

---

[19] Les adjectifs *charnel* et *spirituel*, quand ils sont utilisés dans le corpus ne sont jamais employés comme adjectifs substantivés.

[20] *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1980, *s. v.* « chair ».

[21] Pour l'étymologie de ces mots, voir *infra*.

[22] Des fées et des diables. p. 111.

[23] Georges MATORE, *Le Vocabulaire et la société médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 15.

[24] Je reprends le mot dans ce qu'il a de plus dynamique car l'examen des occurrences permet justement de montrer comment les deux substantifs, bien loin d'être figés dans la chose qu'il désignent, permettent de déployer une véritable structure de sens.

forment elles-mêmes une structure cohérente à l'intérieur du cycle – ou plutôt, en quoi ces unités se structurent pour former un sens cohérent –, la seconde mettra en relation la proposition des chercheurs avec ce qui constituerait une trame thématique et symbolique de l'œuvre. Confronter le discours – réduit ici à ses plus petites unités, les mots – à son modèle puis le modèle au discours du texte, pris dans un premier temps dans sa globalité[25], tel est le projet que se propose de suivre la première partie de ce travail.

[25] Un troisième temps de cette étude visera en effet à identifier et confronter les différents discours du texte. Je reviendrai donc sur ces questions plus en détail dans la troisième partie et je renvoie donc à son introduction pour une définition de la notion de *discours*. Voir en particulier p. 307 *sq*.

CHAPITRE 1 – LES MOTS DU TEXTE : *CHAR* ET *ESPERIT*

Selon une définition proposée par Karl Baldinger, « la *sémasiologie* correspond à la situation de l'auditeur qui entend des formes déjà choisies, c'est-à-dire des mots sujets à la polysémie, et qui doit déterminer les significations en question[26] ». Devant les textes du corpus, le lecteur se trouve donc dans la position de cet auditeur et doit *entendre* ce qu'ils disent et doit choisir, ici, entre les divers sens et nuances des occurrences du binôme étudié. Comme je l'ai dit, l'entrée proposée passe par l'étude des deux substantifs de l'ancien français *char* et *esperit*, eux-mêmes dérivés directs du latin et qui contiennent déjà, dans de nombreuses occurrences, le sens moral plus spécifiquement présent dans les adjectifs qui en dérivent, adjectifs dont l'étude repose sur l'examen du champ dérivationnel de ces deux entrées. De plus, au-delà des considérations strictes d'histoire de la langue et à la lumière de l'importance que leur ont accordée les historiens, les deux termes peuvent être considérés comme des « mots-clés », selon la définition qu'en donne Georges Matoré[27]. Cet examen ouvre alors la possibilité d'examiner une constellation de termes, le linguiste rappelant que « la lexicologie déni[e] la possibilité d'une étude du mot isolé et propos[e] l'établissement de *champs sémantiques* »[28]. Ce n'est donc qu'à l'issue de l'analyse de chacun des deux termes qui le compose que l'étude du fonctionnement du binôme sera possible. En dernier lieu, il convient de préciser que j'étudierai les mots du *charnel* dans un premier temps, puis ceux du *spirituel* ; je suivrai en cela la proposition d'Etienne Gilson qui rappelle que « ce n'est pas par le spirituel que commence un homme né du péché, c'est par l'animal et le charnel »[29].

---

[26] Karl BALDINGER, « Sémantique et structure conceptuelle », *Cahiers de lexicologie*, 1966, VIII, nº 1, p. 46.

[27] Le linguiste propose la définition suivante : « le *mot-clé* désignera donc non une abstraction, non une moyenne, non un objet, mais un être, un sentiment, une idée vivants dans la mesure même où la société reconnaît en eux son idéal ». Il y adjoint la notion de *mot-témoin*, néologisme qui permet de signaler les changements importants d'une société, que son apparition rend tangible d'un point de vue lexical. Georges MATORE, *La Méthode en lexicologie, domaine français*, Paris, M. Didier, 1973, p. 66 et 68.

[28] Georges MATORE, *Le Vocabulaire et la société médiévale*, *op. cit.*, p. 14.

[29] Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, France, Vrin, 1944, p. 406.

Section 1 – *Char*

Je considèrerai donc, dans un premier temps, la chair. Si l'analyse porte sur le mot dans ses acceptions médiévales, bien sûr, l'étude ne saurait être complète sans un retour sur son origine. En effet, comme le fait remarquer Karin Ueltschi, « "Chair" pose une question d'ordre lexicologique et sémantique particulière : celle de l'évolution d'un mot aboutissant à une spécialisation complexe qui en fait une notion éthique[30] ». D'autre part, elle note que la dérivation du mot peut provoquer, elle aussi, des spécialisations et choisit de traiter le terme *chair*en examinant tout son champ lexical[31]. J'adopterai une méthode différente puisque c'est à partir de la terminologie de Georges Matoré, c'est-à-dire de la notion de « mot-clé » que j'aborderai leur champ sémantique[32]. L'analyse du premier d'entre eux, *char*, se fera à la fois d'un point de vue étymologique et en synchronie, dans la limite des acceptions du terme relevées dans notre corpus tout en abordant la question de ses dérivés .

À considérer les différents outils de recherche étymologique[33], une première remarque s'impose : tous les dérivés de *char* sont issus du latin *caro*, terme polysémique, qui contient déjà certains des sens de l'ancien français. C'est d'ailleurs sous l'entrée « caro » qu'il figure dans l'ouvrage de Walther von Wartburg.

Le terme apparaît dès le XIe siècle dans *La Chanson de Roland* : « Ensemble avruns e le ben e le mal, / Ne vos lerrai pur nul hume de car[34] ». Les différents dictionnaires d'ancien français proposent un nombre de sens variable et plus ou moins précis[35]. Néanmoins, l'examen du

---

[30] Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair. Approches et enjeux d'un discours en français au Moyen âge*, Genève, Droz, 1993, p. 41.

[31] Elle donne en particulier l'exemple de l'adjectif *charnel*, lié au désir et à la luxure et utilisé surtout dans les emplois afférents. *Ibid.*, p. 49.

[32] Karin Ueltschi note par ailleurs que « la chair est bien une notion clé du système chrétien : elle est l'origine de tous les vices et de tous les maux ». *Ibid.*

[33] Les ouvrages de référence sont les suivants : Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française contenant les mots français en usage et quelques autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine*, Paris, France, Dictionnaires Le Robert, 1998, *s. v* chair ; Oscar BLOCH et Walther von WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, France, Presses Universitaires de France, 2002, *s. v*. « chair » ; Walther von WARTBURG, *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des Galloromanischen Sprachschatzes*, Paris, Droz, 1922, vol. XV/II, *s. v*. « caro ».

[34] L'expression *nul hume de car* peut être traduite par « nul homme de chair », littéralement, mais il faut sans doute lui préférer « nul homme mortel » ou, comme le fait Ian Short dans sa traduction, « aucun homme du monde ». Pour l'étude du mot sur les différentes expressions et locutions comprenant le mot *char*, voir *infra*. *La Chanson de Roland*, édition et traduction de Ian Short, Paris, Librairie Générale Française, 1990, v. 2140-2141.

[35] Le dictionnaire de Frédéric Godefroy en propose trois : un premier sens, « substance molle et sanguine qui est entre la peau et les os de l'homme et des animaux », un sens figuré, « sang, famille » et un sens tardif « être empreint de grivoiserie », traduction de l'expression *sentir la chair* ; celui d'Algirdas Julien Greimas en cite quatre : « chair », « viande », et la traduction de deux expressions, *se vestir de char* « incarner, devenir homme » et *en la charn prendre, atteindre, tochier*, pénétrer dans la chair. Enfin le dictionnaire d'Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch va juqu'à onze : 'Fleisch des Menschen' (« viande des hommes »), 'Fleisch von Tieren zur Nahrung' (« viande des animaux destinée à la nourriture »), (*nul*) *ome de char* '(*kein*) lebender Mensch' (« aucun homme vivant »), *estre en char* 'am Leben sein' (« être en vie »), 'fleischliche (sündige) Natur des Meschen' (« nature charnelle / corruptible / pécheresse de l'homme »), *oir de la char* 'unter ähnlich Leiblicher Erbe', (« être du même héritage charnel / de sang »), 'Nachkomme, Kind' (« descendant, enfant »), 'Leib des Menschen'

corpus ne permet de relever que 147 occurrences[36] du terme qui ne recoupent pas toujours les sens relevés dans les dictionnaires ; l'ensemble peut s'organiser selon deux grands types de sens, un sens physique, étymologique et un sens moral, dont l'origine est extra-linguistique[37].

- **De l'extérieur vers l'intérieur**

Les lexicologues hésitent à donner une définition précise du mot *char*. Si Frédéric Godefroy propose la définition suivante, très générale : « Substance molle et sanguine qui est entre la peau et les os de l'homme et des animaux[38] », Walter von Warburg, précise : « muscles du corps de l'homme et de l'animal[39] ». L'examen du corpus permet d'affiner ces sens très généraux et de mettre en évidence différentes nuances du mot lorsqu'il est employé dans son sens physique[40]. Le mouvement qui permet de préciser les sens du mot se fait de l'extérieur du corps humain vers l'intérieur, de sa surface, c'est-à-dire sa peau, vers l'intérieur, c'est-à-dire le muscle.

- *L'aspect général du corps*

Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch proposent un sens plus général encore dans le *Altfranzösisches Wörterbuch* : « corps des hommes[41] ». *L'Estoire* offre un exemple de cette acception où le mot a le sens très général de « corps[42] » : « et si me desrompirent ma *char* et

---

(« corps des hommes »), 'Person' (« personne humaine »), 'Wesen, Natur' (« être, nature, ethos »), 'übertragen der innere, lebendige Teil des Hozes' (*figuré*, cœur du bois). Voir Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes, du IXe au XVe siècle...*, Nouveau tirage., Paris, Libr. des Sciences et des arts, 1937, vol. 9/10, *s. v*. « char » ; Algirdas Julien GREIMAS, *Dictionnaire de l'ancien français: le Moyen Âge*, Paris, France, Larousse, 1992, *s. v*. « charn », char ; Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Wiesbaden, F. Steiner, 1955, *s. v*. « char ».

[36] Le relevé ne prétend pas être exhaustif.

[37] Ces influences sont celles imposées par les normes qui ne relèvent pas du fonctionnement de la langue : normes sociales, morales… Ici, c'est surtout l'influence chrétienne qui joue ici.

[38] Il donne alors comme exemple l'occurrence de *La Chanson de Roland* où le sens, nous l'avons vu, est sensiblement différent et davantage chargé de valeur éthique. Le mot n'est traité que dans le supplément de son dictionnaire, dans le Tome neuvième. Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v* char.

[39] Il reste néanmoins plus vague quant à la date d'apparition du mot, se contentant de préciser : « *seit 11. Jh*. » (« depuis le XIe siècle »). Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v* « caro ».

[40] C'est aussi son sens étymologique. Karin Ueltschi propose de voir dans ces sens physiques, les sens « inhérents » et dans les sens moraux, les sens « afférents ». Les deux notions sont empruntées à François Rastier qui les propose pour remplacer les termes de « traits dénotatifs » et de « traits connotatifs » : « les sèmes inhérents relèvent du système fonctionnel de la langue ; et les sèmes afférents, d'autres types de codifications : normes socialisées, voire idiolectales ». François RASTIER, *Sémantique interprétative*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 44. cité par Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 44.

[41] Comme le montre la note 35 ce n'est cependant pas le premier sens qu'ils donnent puisqu'ils insistent d'abord sur la « viande ». C'est néanmoins le sens le plus général. Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v* « char ».

[42] Les liens entre les deux mots remontent au latin classique où *corpus* désigne d'abord dans une acception très générale désignant, le corps physique de l'homme ; son sens s'étend ensuite à tout

perchierent mes *membres* et mon *cors*[43] » (*E*, § 108). *Char* désigne un ensemble indéterminé alors que les termes *membres* et surtout *cors* en sont ici, paradoxalement, les spécialisations : la coordination implique aussi la précision, formulation qui fait ici de la chair un ensemble bien plus vaste et indéterminé que le corps. Ces glissements entre chair et corps remontent au latin classique et à Sénèque, qui le premier, donne un sens moral à *caro* en l'opposant à l'âme dans un développement où le mot est employé comme une métonymie du corps[44]. Mais c'est surtout le latin chrétien[45] qui la développe revenant à l'opposition des termes grecs *σάρξ* et *σῶμα* ; la nuance est celle de Jérôme – *omnis caro est corpus, non omne corpus est caro*[46] – et se joue en particulier sur la différence de l'un et de l'autre lors de la résurrection : d'après Origène c'est le corps qui ressuscite[47]. La charge morale que prend le mot en latin chrétien est d'importance et se retrouve dans son emploi en ancien français. En effet, dans *La Queste*, alors que le terme est employé dans son acception la plus générale, le sens en est ambigu puisque *char* est autant « corps de l'homme » que valeur éthique :

« élément matériel », du plus grand au plus petit, mais deux d'entre eux nous intéressent plus particulièrement puisque le mot y renvoie à la chair, sans nuance péjorative toutefois, puisque c'est toujours l'aspect matériel et physique qui prime. En effet, le terme permet d'opposer les parties molles aux parties dures (les os) et signifie « maigrir » ou « grossir » : on relève *corpus amiterre*, soit « perdre sa chair » chez Cicéron (*Epistulae ad familiares*, *Libri I-XVI*, 7, 26, 2) et Lucrèce (*De rerum naturae*, 1, 1038) et *in corpus ire*, soit « prendre du corps, devenir charnu » chez Quintilien (*De institutione oratoria*, 2, 10, 5). Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, Paris, France, Hachette, 2000, *s. v* « corpus ».

[43] Une autre occurrence, dans la *Suite Vulgate* du *Merlin* relève de cet aspect général : « Quant li baron oïrent ceste nouvele si n'i ot si hardi **qui la char ne tremblast de paour**. » (*SV*, § 50). C'est le passage par le français morderne qui peut nous éclairer ; si la traduction donne « il n'y en eut pas un assez hardi pour ne pas trembler de peur », l'expression équivalente pourrait être « il trembla de tout son corps ». *TLF*, *op. cit.*, *s. v* « trembler ».

[44] « *Numquam me caro esta compellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem ; numquam in honorem huius corpusculi mentiar. Cum uisum erit, distraham cum illo societatem. Et nunc tamen, dum haeremus, non riemus aiquis partibus socii : animus ad se omne ius ducet. Contemptus corporis sui certa libertas est*. » « Jamais cette chair ne m'imposera le sentiment de la crainte ou les faux semblants indignes de l'homme de bien ; jamais, pour déférer à cette guenille, je ne mentirai. Quant bon me semblera, je romprai avec cet associé. Maintenant même, rivés l'un à l'autre, nous ne serons pas pour autant des associés à parts égales : l'âme saura tirer à elle tous les droits. Mépriser son corps, c'est s'assurer la liberté » ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 65, 22, texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1963, t. II, p. 113-114. Ainsi, Anita Guerreau-Jalabert fait-elle remarquer que Sénèque est le « seul auteur classique identifié qui, en quatre occurrences, utilise le mot en l'opposant à *animus*, comme un équivalent au moins partiel de *corpus* ». L'image en question, p. 291, note 6.

[45] Sauf mention contraire, la période fait référence à celle étudiée par Albert Blaise dans son *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, qui couvre « les débuts de la littérature chrétienne, c'est-à-dire l'époque de Tertullien, de la *Passio Perpetuae*, jusqu'à la fin de la période mérovingienne », s'ouvre sur l'incarnation, et suit une logique chrétienne, s'appuyant d'abord sur l'Évangile de Jean. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954, p. 7 de la préface pour la citation.

[46] Saint Jérôme, *Contra Johannem Hierosolymitanum*, *P.L.* 23 ; « toute chair est corps mais tout corps n'est pas chair ».

[47] Origène s'inspire alors de saint Paul (1, *Cor*. 15, 44).

> "Sire, veez ci une cote blanche que vos vestirez en leu de chemise. Si sera signes de penitance et vaudra *un chastiement a la char*." El il oste sa robe et sa chemise et la vest entele-entencion come li preudons li baille, puis vest par desuz une robe d'escarlate vermeille. (*QSG*, p. 166).

Il faut sans doute aussi préciser que, dans cette acception, le mot est ambigu et peut, de façon plus précise, signifier « la peau » comme en témoigne un certain nombre d'occurrences – six – , dont la plupart renvoient, comme ici, au port de la *haire*, vêtement rugueux que le pécheur porte en pénitence. Dans ces acceptions, et tout comme en latin chrétien, le sens ne se départit jamais totalement d'une certaine ambiguïté le tirant vers l'intérieur, ou plutôt l'intériorité de l'individu. Ainsi cet extrait du *Lancelot en prose* permet de témoigner d'une posture morale, d'attester de la pureté de la reine :

> « Et il avoit adonc en cel païs .I. chastel de la Blanche Garde ou il avoit une dame, fame a .I. cousin le roi, et cele dame estoit jone fame et bele et o la grant biauté dont ele estoit garnie estoit ele si bonne fame et *si religiouse qu'ele vestoit toz diz la haire emprés sa char* ; et aussi com la clartez dou cierge alumé, quant il est dreciez sur le chandelabre, ne se puet celer que l'an ne le voie, tout ainsi estoit de la bonté a la dame qui son cuer avoit en la Trinité, ce est el Pere et el Fil et el Saint Esperit. » (*L*, XCIII, 10)

La posture extérieure révèle ici l'état moral. C'est bien la peau que désigne ici le mot *char*, comme en témoigne la préposition locative *emprés*, marqueur de proximité dans l'espace[48], mais surtout, ici démarcateur entre intérieur et extérieur : il s'agit d'une surface que l'on cherche à toucher au plus près, sans pouvoir toutefois la pénétrer, et surtout que l'on contraint puisque dans ces acceptions, le mot ne se départit jamais totalement d'une connotation morale.

- *La peau*

Le *FEW* précise ainsi cette acception, dont il situe l'origine au XIIe siècle : « aspect extérieur du corps humain, surtout état de la peau[49] ». Le mot *char* apparaît d'ailleurs fréquemment dans le même contexte que le mot *quir* – ou *cuir* –, que l'on peut considérer alors comme son parasynonyme ; on les relève en général en contexte belliqueux dans des expressions lexicalisées du type « si li trenche la char et le quir tout[50] » (*L*, XIIa, 12) propres au style

---

[48] Le terme peut aussi marquer la proximité dans le temps, composé de *pres* (*en* + *pres*), pour l'espace, il marque néanmoins une proximité plus immédiate : « toz dis *la haire vestue enprés la char* » (*E*, § 902) ; « ce est la dame des dames et la roine des roines terriennes, car il ne fu onques puis jorz, si com je cuit, *qu'ele n'eust la here vestue emprés la char* » (*L*, LXXXIX, 10) ; « Car s'il i baast, il n'i dormist ja mes, por la terre qui trop ert dure et *por la haire qui ert aspre et poignant emprés sa char* » (*QSG*, p. 139). Le mot *haire* peut être néanmoins remplacé, de façon plus neutre par un *linge* : « ne ne vestirai de *linge enprés ma char* se lange non, ne ne mengerai de char ne de poison fors pain et vin purement » (*L*, XLVI, 5). Le terme permet alors de désigner très largement ce que l'on met au plus près de soi : « si l'atouche a ses ieux et a sa bouche *et la met en son sein emprés sa char*. » (*L*, LXXXVIII, 3). Sur l'emploi de *emprés*, voir Claude BURIDANT, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, Paris, SEDES, 2007, p. 491 § 396b.

[49] Il n'en donne toutefois pas l'origine précise. Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v* « caro ».

[50] L'expression et ses variantes apparaissent une demi-douzaine de fois, toujours dans un contexte de bataille ; le verbe peut varier, ainsi que l'ordre des mots ou les adverbes marquant l'intensité, mais les nuances sont infimes : « *si li trenche tout le cuir et la char* tout contreval parmi le destre sorciel dusques el pomel de la joe, si que onques puis ne fu nul jour qu'il n'i parut apertement. » (*L*, XIIa, 15) ; « et chil fu vistes et legiers, si sali d'autre part et le feri del trenchant de l'arc par mi la teste si que les cavex li ront et *le quir li trenche et le char toute*, si l'estodir di durement qu'il l'abati a terre jus. » (*L*, IXa,17) ; « si li trenche la char et le cuir desi qu'el test. »(*L*, II, 6) ; « Et *li cuirs del haterel li est sevrés de la char* a tot les cheveus » (*L*, XIX, 6). Cette dernière occurrence néanmoins montre l'écart qu'il peut y avoir entre les deux termes qui, ici, ne sont pas coordonnés mais inclus l'un dans l'autre par le biais du

formulaire des batailles. *Char* est en revanche très peu concurrencé dans notre corpus par son dérivé *charneure*[51] dont on ne relève qu'une seule occurrence et qui désigne plus particulière la couleur de la peau :

> Et che fu, che dist li contes, li plus biax enfes del monde et li miex tailliés de cors de tous menbres ; ne sa fachons ne fait pas a oublier en conte, mais a retraire oiant toute gent qui de grant biauté d'enfant voldront oïr parler. *Il fut de moult bele charneure*, ne bien blans ne bien bruns, mais entremellés d'un et d'autres : sel puet on apeleir cleirs brunés. (*L*, IXa, 3)

La *char*, dans cette acception, est alors « blanche », comme ici dans le *Lancelot* en prose où Pharien « trenche tot contreval del hauberc les blanches mailles et trenche del quir du chevalier et *la char blanche*[52] » (*L*, XIVa, 62) ; or, comme le fait remarquer Karin Ueltschi, « [c]'est la peau qui est blanche et non pas la chair ; le rapport d'inclusion entre "peau" et "chair" est manifeste : la qualité d'"apparence", d'"enveloppe" leur est commune[53]. » De même, elle insiste sur la présence d'un autre adjectif, « tendre », qui rappelle la mollesse de la définition donnée par Frédéric Godefroy, et qui forme l'expression figée *char tendre* : « li hauberc ne li escu nes garantissent qu'il ne se mestent les fers des glaives *par mi les chars blanches et tandres* » (*L*, LXXXV, 39) ou encore « et s'antremetent les fers des glaives *es chars tandres* » (*L*, LXXI, 67). On voit ainsi insensiblement se dessiner un mouvement de pénétration du corps[54], de cette surface dont la *char* était jusqu'ici la frontière. C'est l'emploi des adverbes qui permet le franchissement de cette frontière. Si *dusques a* et *jusc'a*[55] signalent clairement la limite naturelle que constitue la *char nue* comme « enveloppe apparente du

---

complément de nom. Il s'agit de l'expression relevée dans *Le Régime du corps* d'Aldebrandin de Sienne par Karin Ueltschi : « *le cuir de le char* ». Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 54‑55.

[51] Le mot est de formation tardive : il apparaît au XIIe siècle en ancien français par dérivation suffixale de *charn*. La date est proposée par le *FEW* ; dans *Le Grand Robert de la langue française*, Alain Rey propose la fin du XIIIe siècle pour la première apparition du mot, avec le sens de « carnation ». Le fait semble démenti par notre corpus. Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v* « caro » ; Alain REY (éd.), *Le Grand Robert de la langue française: deuxième édition du dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert*, Paris, France, Dictionnaires Le Robert, 2001, *s. v*. « charnure ».

[52] La blancheur de la peau associée à la beauté du personnage, en particulier féminin – pour Lancelot, néanmoins, c'est l'équilibre des nuances qui prévaut – relève de l'« esthétique de la *claritas* » : « Car ce estoit la plus bele feme qui fust en toute Bretaigne au tans dés lors.[…] Car adonc primes li venoient les mameles dures et roides come pometes et ele avoir *la char plus blanche que noif negie*, si ne fu trop crasse ne trop maigre. » (*SV*, § 127-128). A ce propos voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature au tournant des XIIe et XIIIe siècles*, Thèse de doctorat, Paris Sorbonne, Paris, 2009, p. 49 et 79 en particulier.

[53] Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 53.

[54] Dans les narrations de bataille, le nombre d'occurrences de *cors* est considérable. Nombre d'entre elles relèvent d'expressions lexicalisées, du type « si li *met par mi le cors et fer et fust*. » (*L*, XXXIIa, 14) ou encore « *si s'entrehurtent si durement des cors et des vis* » (*L*, LVIa, 38) ; mais le mot est ici, à l'inverse du premier exemple (voir p. 15), englobant : la *char* n'en est alors qu'une spécialisation. C'est un rapport d'inclusion qui régit le lien entre les deux termes : « on parle de la chair du corps » à la suite d'Isidore de Séville. Voir en particulier, pour la citation d'Isidore de Séville, *Ibid.*, p. 79.

[55] On relève par exemple : « ains les enbatent *dusques as chars*. » (*L*, VIII, 39, version courte) ; « si le feri si qu'il li rompi toute la crigne res a res du hateriel et li trencha toute sa vesture *jusc'a la char*. » (*E*, § 357).

corps », *es* et *par mi*[56] permettent de la franchir, et témoignent de cet « accident » qui la rend « accessible » à la vue[57] et rend possible sa pénétration.

- *La viande*

Conformément à l'étymologie, dès lors que la pénétration a eu lieu, le terme *char* change de signification pour devenir synonyme de « viande ». Alain Rey précise en effet qu'il dérive de l'accusatif *carnum*[58], qu'il fait remonter à la racine indoeuropéenne °*(s)ker*. Cette racine renvoie aux sacrifices et en particulier aux bêtes que l'on y découpait, ainsi qu'à celles que l'on préparait pour les repas des guerriers. Le linguiste précise alors que le terme « a dû signifier "morceau de viande"[59] » ; le mot s'est ensuite spécialisé dans le sens de « viande » L'évolution du mot ainsi proposée se retrouve dans le *Dictionnaire latin-français* de Félix Gaffiot[60] puisque les deux premiers sens qu'il donne sont précisément « morceau de viande » et « chair, viande » ; il faut ajouter avec lui que le deuxième sens – celui, général, de « viande »

---

[56] L'expression là aussi est lexicalisée et le *Lancelot*-Graal en compte une dizaine d'occurrences présentant à la fois le sème de pénétration et le sème de la nudité où la chair est clairement, et sans doute alors paradoxalement, toujours une limite extérieure comme par exemple dans : « si s'antrefont santir les glaives *es chars nues*, » (*L*, LXX, 7) ; « qu'il ne face s'espee sentir *en char nue* ou il nel port del cheval a terre; » (*L*, L, 8) ; pour des occurrences similaires, voir *L*, LXX, 7 ; *L*, vβ bn 110, LX, 6 ; *L*, LXX, 7 ; *L*, XCI, 13 ; *L*, XCV, 3 ; *L*, , CV, 17 ; *L*, CVI, 35.

[57] « La chair est donc d'abord l'enveloppe apparente du corps : on la voit et on la touche, par opposition aux os et aux veines qu'on ne peut que sentir, et au sang qui n'est accessible à la perception qu'à la suite d'un accident », Nous nuancerons néanmoins cette affirmation de Karin Ueltschi : on touche la chair mais on n'en voit que l'apparence extérieure ; masse indistincte des muscles, du sang, du derme, un accident est aussi nécessaire pour compléter sa perception. Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 52.

[58] On sait par ailleurs que c'est de l'accusatif latin que sont issus les cas régimes de l'ancien français mais que les cas sujets sont bien issus du nominatif.

[59] Alain Rey propose le sens suivant : « ce que l'on détache, coupe ». Le sème se retrouve dans le mot grec *κείρω* (« tondre » mais aussi « couper »), issu de la même racine. Voir Robert Beekes (dir.), *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1, Leiden – Boston, Brill, 2010, entrée « *κείρω* ». Michiel de Vaan propose le proto-italique **kerō(n)* (au nominatif) avec le sens de « pièce de viande » ('piece of meat') et l'italique *karu* et l'osque *carneis* (au génitif singulier), « part » ; la racine indo-européenne serait alors **k(e)rH-n*, le « morceau » ('piece') ; il précise par ailleurs que le *Lexikon der indogermanischen Verben* donne l'étymologie **(s)kerH-*, « séparer, diviser » ('to separate, divide') et que *corium* (« cuir ») et *curtus* (« écourté, tronqué ») en dérivent (voir note 60). Alfred Ernout et Alfred Meillet notent aussi que le sens de « part » est présent dans les langues anciennes, en particulier en osco-ombrien (*karu*) et que la découpe de la viande lors des repas des guerriers serait à rapprocher du « morceau du héros » de l'épopée irlandaise. Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « chair » ; Michiel de VAAN, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden, 2008, *s. v*. caro, carnis ; Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, Paris, France, Klincksieck, 2001, *s. v*. « caro ».

[60] Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « caro ». Le dictionnaire précise les apparentements indo-européens et renvoie en particulier à « *corium*, *ii,* n » qui donne *cuir* en français. Il rejoint sur ce point le *Lexikon der indogermanischen Verben* (voir note 59). Il est remarquable que ce soit l'un des appariements fréquents de notre mot *char* dans le corpus, voir *supra* p. 16.

– s'oppose à « lait », et à « fromage[61] ». Ces interprétations ignorent donc toute connotation morale[62].

S'agissant de la viande animale, les deux mots *char* et *viande* entrent fréquemment en concurrence dans l'ensemble du *Cycle Vulgate*. Néanmoins, huit occurrences de *char* sont utilisées pour désigner la viande comestible. Hormis l'exemple de la viande empoisonnée dans *L'Estoire del Saint Graal*[63], toutes se relèvent dans un contexte d'abstinence religieuse, où elle est de préférence opposée au pain et au vin et parfois associée au poisson : « ne ne vestirai de linge enprés ma char se lange non, ne ne mengerai de char ne de poison fors pain et vin purement[64] » (*L*, XLVI, 4). Les autres exemples sont plus particulièrement tirés de *La Queste del Saint Graal*[65], et bien que le terme ne soit pas en lui-même connoté, le contexte religieux renvoie ici encore à une valeur morale et éthique. Cette ambivalence de la *char* et son lien avec le pain et le vin font ainsi référence à l'eucharistie, dont nous traiterons *infra*. Le mot *viande* lui-même, alors qu'il est très fréquent et quasi systématique dans la *Suite Vulgate* où il fait référence aux victuailles nécessaires aux armées afin de soutenir leur effort[66], devient connoté dans la *Queste* où il est employé avec des épithètes lui permettant de concurrencer doublement la *char* dans un même régime d'abstinence. Ainsi Perceval,

---

[61] C'est aussi ce que fait remarquer Karin Ueltschi ; dans notre corpus, le mot est alors plutôt associé à pain, vin et parfois poisson. Voir *infra*. Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 47.Karine Ueltschi, *La Didactique de la chair*, *op. cit*, p. 47.

[62] On l'a vu, c'est avec Sénèque que le mot prend une très faible nuance morale. Voir p. 15.

[63] La femme D'Hippocrate fait cuisiner une hase en chaleur, dont son mari vient de lui apprendre que la viande est mortelle : « "Dame, *ceste char m'a mort*, se je n'ai de l'eve ou ele fu cuite !" Ele fist semblant que ele ne seüst riens de cest afaire, si apela le qeu, si li dist : "*Aporte de l'eve ou la char fu cuite*." – Par foi, fist li queuss, nos l'avons getee. – Or me maine, dist Ypocras, la ou tu la getas." Et cil l'enmeine a un femier, si li dit : "Sire, ici fu getee." Et qant il vit que il n'en porroit point recovrer, si dist a sa feme : "Dame, vos m'avez mort. Voirement ne se porroit us garder d'enging de feme ! » (*E*, § 576).

[64] Une occurrence dans la *Suite Vulgate* fait exception et permet de créer un contrepoint intéressant puisque, dans un contexte belliqueux, viande, pain et vin sont associés : « Si amenoit molt grant proie et plenté de *viandes* tant que li os fu lonc tans raplenis de *pain* et de *vin* et de *char*. » (*SV*, § 70). Le même roman présente une autre occurrence dans laquelle *char* vient s'opposer à *blé* : « Car en l'ost est molt grant plenté de blé et de char et d'autre garison. » (*SV*, § 270). On y relève aussi une séquence intéressante (*SV*, § 427-429) où la chair cuite du porc sert à attirer l'homme sauvage que Grisandole – Avenable poursuit. L'ensemble de la séquence est placé sous le signe ambigü de Merlin, qui apparaît sous forme de cerf et est lui-même qualifié de « chose esperitex ». La séquence présente ainsi une intéressante opposition entre le cuit et le cru, comme le rapellent en note Anne Berthelot et Philippe Walter.

[65] « Et encor vos comant je que *tant come vos seroiz en ceste Queste ne mengiez de char ne ne bevez de vin*, et alez toz jorz ou mostier oïr le servise de Nostre Seignor, se vos estes en leu que vos le puissiez fere. » (*Q*, 129) ; « Quant il fu tens de mengier, elle fist Boort aseoir delez li, et ci**l** *de laienz aporterent granz mes de char* et les mistrent sus la table. » (*Q*, 168) ; « Celé nuit fu Boorz plus richement serviz et aiesiez qu'il ne vousist, et *li apareilla len char et poisson. Mes il n'en menja onques, ainz prist pain et eve* et menja tant com mestier li fu, rie d'autre chose ne gousta, come cil qui en nule manière ne vousist avoir enfrainte la penitance qui li avoit esté enchargiee, ne en lit ne en autre chose. » (*QSG*, p. 183) ; une occurrence fait exception : « car ele avoit toutes eures vestue le haire aspre et poignant par desous la chemise qui moult estoit blanche et delie. *Ele ne menja onques puis de char* qu'ele entra en la religion por nule enfermeté qui le tenist. » (*L*, XIXa, 2).

[66] Les références sont fréquentes dans le roman en particulier lors de l'épisode de la guerre contre les Saxons, au début du roman.

s'adressant à la demoiselle tentatrice, refuse-t-il toute nourriture carnée en ces termes : « Certes, fet il, de terrienne viande ne menjai ge hui. » (*QSG*, p. 106).

Envisagé ensuite de façon très générale pour parler des humains, le terme désigne l'ensemble formé par les muscles, la graisse et éventuellement les vaisseaux sanguins, permettant de décrire la constitution des hommes ; il devient l'un des éléments nécessaires à la création[67] : « li germes congrue el ventre a la feme tant qu'il *a os et char et sanc*, et tot le cors formé, » (*L*, XLVIII, 24). C'est le deuxième sens donné par Algirdas Julien Greimas et les deux premiers proposés par Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch, qui distinguent « viande des hommes » et « viande des animaux[68] ». La viande des hommes, ici encore, se laisse apercevoir le plus souvent dans un contexte de bataille, lorsque les armes infligent une blessure, souvent profonde[69]. Les degrés sont variables et marqués par des outils tels qu'adverbes (*dedens la char*), préposition (*en la char*), verbes (*trenchier la char*, *entrer en la char* – cette dernière expression usant d'un redoublement des outils), le paroxysme étant atteint lorsque la plaie va jusqu'à l'os[70] : « si li estoit illuec li haubers fausés et *la chars trenchie jusc'a l'os*, si sanoit moult durement. » (*L*, LXIa, 78). Les co-occurrences de *char* et *os* dépassent néanmoins largement le cadre de la bataille et forment l'expression, dès le Moyen Âge, « en chair et en os », qui signifie « de nature sensible[71] » : « mais deable entreprenent a le fie cors de l'air, si qu'il samble a cheus qui les voient qu'il soient formé de *car et d'os* » (*L*, VIa, 6). Le sens premier est bien celui de viande, en tant que *char* s'oppose à *os*, mais le sens afférent peut aller jusqu'à se rapprocher de l'expression *estre en char*, relevée dans le *Altfranzösisches Wörterbuch*[72], et signifiant « être en vie ». Ainsi, dans l'*Estoire del Saint Graal*, le diable prend les hommes « toz vis *en char et os* » (*E*, § 497) avant de les emporter en enfer. Cette *charnalité* permet d'opposer deux natures, l'une sensible, l'autre spirituelle, même si cette dernière désigne ici une entité négative, le diable[73].

---

[67] *Char* et *os* s'observent en co-occurrence dans quelques cas dont trois relèvent de la description de la complexion humaine. *Char* y est associé à *sanc* mais aussi à *ners* – dans les deux autres occurrences – qui sont alors les autres composantes du corps : « Teiles estoient et les espaules et le pis, et li brac furent lonc et droit et bien furent furni par le tor des *os*, si furent de *ners* et d'*os* moult bien garni et de *char* i ot a mesure ; les mais furent de dame tout droitement, se li doit fussent un poi plus menu. » (*L*, IXa, 6) ; « si ot le pis espés et les espaules et les bras a mesure garnis de *char* et bien furni d'*os* et de *ners* ; » (*L*, VIII, 12).

[68] Voir n. 35.

[69] C'est en tous cas, comme le montre l'exemple suivant, elle que l'on cherche à atteindre : « Mais il ne l'a mie en char aconseü » (*SV*, § 289).

[70] La trentaine d'emplois de *char* dans cette acception relèvent du style formulaire propre à la narration des batailles.

[71] *TLF*, *op. cit.*, *s. v* « chair ».

[72] Voir note 35.

[73] Cette *charnalité* se retrouve dans deux occurrences de l'adjectif *charnel*, dans les lesquelles l'homme est explicitement opposé à des créatures diabolique ou surnaturelle : « mais or le troeve plus fort et plus seur que il n'avoit devant fait, quant il estoit sains et haitiés de cors et d'armes ; si ne li samble pas qu'il se combate a *homme carnel*, mais a *fantosme*, car el monde n'avoit si poissant chevalier que il ne quidast avoir conquis ou mort en tant de terme. » (*L*, LIVa, 41) ; « Et eles le resgardent moult longuement, eles le voient de si grant biauté qu'il ne resamble mie, si com il dient *home charnel*, mes *chose faée*. » (*L*, LXXVIII, 1). Dans cette acception assez peu connotée, l'adjectif *charnel* renvoie à une

A l'inverse, l'expression peut signaler l'absence de vie dans une occurrence où l'expression est employée en contexte négatif :

> « Lors vint .I. feu d'en haut si desveement que cil de leanz ne sorent onques dont il vint et chaï sus le chevalier, et fu en poi d'ores arz et bruiz. Si se mervillerent qu'il ne porent onques veoir de lui *ne char ne os*. » (*L*, C, 38).

Or, cette *char*, cette viande humaine, dès lors qu'elle est privée de vie, devient comestible, au même titre que la viande animale ; l'analogie est explicite dans *L'Estoire* :

> « Lors prist Josephés le cors, si mist la teste a une part et dessevra del bu tout autresi legierement *comme se la chars de l'enfant fust toute quite, en tel maniere com on quist char ke on a oublie sour le fu*. » (*E*, § 135).

Il n'est pas question néanmoins d'anthropophagie dans le *Cycle Vulgate* et ce sont les animaux seulement qui sont susceptibles d'y dévorer la chair humaine. Le contexte est celui de la prophétie menaçante, destinée à terrifier une humanité pécheresse, à trois reprises dans *L'Estoire del Saint Graal* :

> « Pour chou ke li terrien roi ne me daignaissent connoistre ne rechevoir, pour chou donrai jou lors cors en la baillie de lor anemis et si departirai lor terres es mains as estranges pules, car je voel ke il connoissent ke je sui li couvrains Rois et li vrais Diex, contre qui nus roiaumes ne puet estre tenus, car je ochi les felons et les orguilleus par l'Esperite de ma bouche : pour che osterai jou les fors et les poissans des grans hauteces et des grans signouries, et les febles et les despis eslevera et monterai en haut ; *les chars des rois serront donnees a devourer as oisiaus qui vivent de proie et de ravine*, et li cors des febles et des non poissans seront enseveli honerablement, pour chou ke il connoissent les droites voies et rechoivent les commandemens del tres haut Signour a simple cuer et a boine entension. » (*E*, § 216)
>
> « Je vos dirai, fiat li uns, qe nos porrons faire : por ce que cist qui ci gisent mort sont formé a nostre semblance, encor ne fussent il crestien, *si en devrions nos avoir aucune pitié ne ne devrions pas sofrir, ce me semble, que ors ne lions ne autre beste sauvage fussent repeü de lor chars* : mandons genz ci pres tant qu'il fussent mis en terre et, qant nos en avrons ceste nef vuidiee, lors si qerrons aucun maistre qui sache de nef, qui nos menra la ou Dex nos conduie. » (*E*, § 535)
>
> ne ne seront mis voz cors en terre ne en sepulture, *einz seront li oisel sauvage saolé de vostre char* ; (*E*, § 584)

Si le terme *char* n'est pas en lui-même connoté, la dévoration du corps prive le pécheur de tout espoir de résurrection. Sont ici en co-occurrence *char* et *cors* ; le premier exemple est à ce titre révélateur de l'ambiguïté qu'entretiennent les deux lexèmes. J'ai déjà dit que chez Origène, c'est le corps qui ressuscite[74] ; *caro*, en latin chrétien, peut pourtant désigner « la chair ressuscitée » autant que le lieu – *corps* ou *chair* – où « l'âme a habité temporairement[75] ». On note donc ici la parenté avec le latin chrétien pour lequel le terme

---

opposition non pas au *spirituel*, notion générale et éthique, mais au diabolique. Laurence Harf-Lancner propose une opposition entre « merveilleux divin et merveilleux diabolique ». Francis Dubost précise d'ailleurs ainsi : « Les deux mots s'appliquent aux formes illusoires et immatérielles, aux apparitions surnaturelles, aux phénomènes aberrants. Tous deux enfin sont compromis dans le diabolique, la magie noire et la sorcellerie ». Pour les oppositions entre termes et le rapport au merveilleux, voir aussi Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux dans le* Lancelot *en prose*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 172 ; Francis DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIe-XIIIe siècles) : l'autre, l'ailleurs, l'autrefois*, Genève, Slatkine, 1991, vol. 2/1, p. 54 ; Laurence HARF-LANCNER, *Le monde des fées dans l'Occident médiéval*, Paris, Hachette littératures, 2003, p. 248 et 252 tous deux cités par Jean-René Valette, *La Poétique du merveilleux…*, *op. cit.*, p. 172.

[74] Voir p. 15.

peut rendre compte de l'état transitoire que représente la chair et du passage nécessaire par le corps. Albert Blaise signale alors que « le mot *corpus* est ambigu, si on l'emploie pour désigner la résurrection[76] ». Les hésitations du lexicographe entre les deux termes témoignent plus encore de l'ambiguïté du mot *caro* qui s'est chargé, pendant la période du premier latin chrétien, de valeurs négatives que ne reprend pas nécessairement le mot *corpus*.

- *Le corps, la charogne*

Dès lors, le terme *char* est très largement concurrencé dans *Le Cycle Vulgate* par le mot *cors* lorsqu'il s'agit de désigner le cadavre. En effet, dès le latin classique, dans un mouvement de passage du vivant au mort, le terme désigne aussi le « cadavre », le « corps inanimé[77] ». Les séquences de transport des corps et de leur ensevelissement emploient exclusivement ce dernier lexème, qu'il s'agisse de Galehaut, de Gauvain ou de Lancelot comme de n'importe quel autre chevalier du *Cycle* :

> L'endemain firent metre enz le cors Lancelot ; aprés firent metre desus letres qui disoient ; CI GIST LI CORS GALEHOLT, LE SEGNOR DES LOINTAIGNES / ILLES, […]. Quant li cors fu enfoïz, vos poïssiez veoir a ceus del chastel besier la tombe ; (*MA*, § 203)

Le terme n'apparaît que trois fois dans l'extrait, mais il est utilisé, dans toute la séquence de la mort de Lancelot quinze fois, sans aucune co-occurrence notable ni concurrence. L'ensevelissement est d'importance comme le montrent certaines occurrences[78] qui accréditent l'influence de la sémantisation chrétienne. Il faut néanmoins remarquer l'utilisation, par deux fois, du mot *karoigne*, dans l'*Estoire del Saint Graal*, qui désigne très spécifiquement le corps du Christ, ou plus exactement un corps quelconque qui s'avère être le corps saint, au moment où Joseph d'Arimathie le réclame à Pilate :

> Et Joseph li demanda le cors Jhesu ; et Pilates li dona, comme chil qui ne savoit ke il li dounoit, car il li quidoit douner *le cors d'une povre pecheour* et il li dounoit le pardon des pecheours et le pain de vie ; il li quida doner *une povre karoigne* pour don et il li dona le douneour de tous les grans dons et *le resuscitement de toutes les karoignes qui en forme humaine* sunt formees : chef u li plus riches dons ke nus hom morteus donast onques. Mais pour chou ke la conscience Pilate fu tele ke il ne savoit qu'il li dona, pour chou le doit on mieus apieler « despit » ke « don », car, se il creïst la grant hautece et la puissanche dont chil estoit qui cors il avoir doné, il n'en presist pas toute la rikeche et la signourie du monde. (*E*, § 34)

L'emploi du mot est remarquable en ce qu'il permet une opposition signifiante entre la chair sacrée du Christ et le corps pourrissable du « povre pecheour ». En effet, le mot pourrait remonter au latin vulgaire **caronia*, lui-même dérivé de *caro*, mais son étymologie pose problème[79]. De plus, le terme *charogne* est la traduction que l'on donne à l'expression de

---

[75] Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v* « caro ».

[76] *Ibid.*, *s. v*. « corpus ».

[77] Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « corpus ».

[78] Voir par exemple les trois extraits tiré de l'*Estoire*, p. 21.

[79] C'est l'étymologie donnée par le *FEW*, le *TLF* et Alain Rey. Ces deux derniers soulignent néanmoins la difficulté morphologique qu'il y a à justifier « un étymon identique, issu par dissimilation de **carionia* dérivé de *caries* « pourriture ». Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v*. « *caronia » ; *TLF*, *op. cit.*, p. « charogne » ; Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « charogne ».

Cicéron *caro putida*[80], la « chair puante », terme qui « peut aussi bien concerner le cadavre – la charogne – qu'un être que l'on veut insulter[81] ». Dans les deux cas, c'est le sème du pourrissement qui prévaut et qui fait glisser, dès le latin, la chair vers l'idée générale de corruption.

- *Corruptibilité et mortalité : li siecle terrien*[82]

En effet, si la *char* est mortelle – et donc comestible –, elle est surtout, de ce fait, corruptible[83]. Cette propension au pourrissement[84] altère les qualités jusque-là constatées – blancheur, tendreté – et sa belle apparence. La putréfaction n'en est pas moins réversible :

> « la Car si tost come ele fu lavée dou sanc a la sainte pucele, fu ele netoiee et garie de la meselerie, *et revint en grant biauté sa char*, qui devant estoit noire et orible a veoir. » (*QSG*, p. 242).

L'antithèse oppose ici explicitement la *biauté* à l'*orible* mais aussi, implicitement, le noir au blanc, qualité naturelle de la chair pure ; plus important, la guérison est opérée de façon miraculeuse par la vertu du « sanc a la sainte pucele[85] » induisant une opposition damnation / salvation, péché / vertu…

---

[80] « *Ego istius pecudis ac putidae carnis consilio scilicet aut praesidio nitit uolebam, ab hoc eiecto cadauere quicquam mihi aut opis aut ornamenti expetebam* ? », « Et moi, sans doute, je voulais m'appuyer sur les avis ou la protection de ce mouton, de cette viande puante, j'attendais de ce cadavre de fosse commune le moindre secours, la moindre marque d'honneur. » Le contexte permet de justifier l'acception « charogne » donnée dans le dictionnaire de Félix Gaffiot et la précision apportée par Karin Ueltschi (voir note 81). Cicéron, *Discours*, T. XVI, 1ère partie, *Contre Lucius Pison*, IX, 19, texte établi et traduit par Pierre Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 103.

[81] Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 47. Il faut toutefois ajouter que c'est par l'adjonction d'un adjectif épithète (*putida*, « pourri, gâté, puant, fétide » ; Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « putidus ».), lui-même péjoratif, que le mot est ici tiré vers un sens négatif ; c'est l'expression – plus que le mot *caro* – qui est péjorative.

[82] L'expression provient de l'*Estoire del saint Graal* : « Qui sera cil qui repondra por lui de totes iceles choses que il onques ot en cestui siecle terrien, et de quanque il onques sot en cest monde, et de tot ce que il onques pot soz ciel ? » (*E*, § 510).

[83] Karin Ueltschi note que « le fait d'"ajouter" à sa chair de la "viande" en tant que nourriture favorise la corruptibilité de la première ». Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 60.

[84] Deux occurrences en particulier précisent l'altération de la chair : « si voit qu'ele est liiee par mi le pis d'une bende de fer si estroitement que la chars li est trenchiee en pluisors lieus si qu'ele en a le pis tot sanglent ; et endroit le nombril en avoir une autre et ausi estroite ou plus. "Sire, fet ele, a il ci assés dolor ? Sachiés de voir que *desos ces bendes est ma chars tote porrie*. » (*L*, XLVII, 10) ; « mes tant s'en tarda que *la plaie li fu sorsanee et la char porie* ; si commencha a sekier tant durement que ce fu mervelle tout li cors et tout li membre. » (*L*, β, XXXV, 2).

[85] La réversibilité d'une pourriture physique est aussi rendue possible par l'intervention du Saint-Esprit comme en témoigne l'occurrence suivante : « Tu es lys en virginité, tu es droite rose, droite flors de bone vertu et en color de feu, *car li feus dou Saint Esperit est en toi si espris et alumez que ma char, qui tote estoit morte et envieillie, est ja tote rajuenie et en bone vertu*. » (*QSG*, p. 263) ; Dans ces deux exemples, c'est la qualité de l'âme, la foi et la vertu qui guérissent le malade, (con)damné. Une guérison tout simplement médicale est toutefois possible dans certaines circonstances : « *Si se fet a oindre de buen oignement* la char bleciee et dist que tote est tornee a garison, » (*L*, XLVII, 17). Très significative aussi est sans doute l'agonie de Galehaut, qui, tombé dans une mélancolie mortifère avec la disparition de Lancelot, se languit de telle manière que son corps en est malade et que le péril risque de toucher son âme : « Tant fist de la mort Lancelot que il fu, ce dist li contes, .XI. jors et .XI. nuis que il ne manga ne ne but, et tant que les gens religiouses qui sovent le veoient li distrent que s'il moroit en tel maniere

Ces deux états – noirceur, horreur – sont les signes de la corruptibilité de la chair[86], et de sa mortalité. Ce sens est marqué de façon récurrente par l'emploi de l'adjectif *mortel* mais l'expression permet, plus que de rappeler la brièveté de la vie humaine, d'opposer la nature pécheresse de l'homme à la vertu et à l'éternité des figures de la transcendance :

> « Et, nepourquant, se il avient aucune fie que li cuers peche, pour chou ne dois tu mie quidier ke che soit de la nature de lui, mais che li avient *par la grant fragilité de la char*, dont il est cargiés, *car la char est morteus*, si ne puet naturelment a nule chose penser qui ne soit morteus, mais li cuers est esperiteus, si doit as esperiteus choses entendre. » (*E*, § 337).

Le rapport de causalité exprimé par la conjonction « car » permet d'étendre le champ sémantique de la chair. En effet, sa mortalité pèse sur elle, comme en témoigne le participe passé *cargié.* L'adjectif *mortel* est d'ailleurs fréquemment employé dans le corpus – souvent en co-occurrence – et permet de qualifier tout autant que de cerner le champ de l'existence humaine. Il complète donc celui du *charnel* sans toutefois le recouvrir complètement.

L'adjectif fonctionne en effet dans le corpus selon deux registres, un registre courant et un registre éthique, c'est ce dernier en particulier qui vient compléter le champ du charnel[87]. Le registre courant est un héritage étymologique remontant au latin classique, où le mot signifie « sujet à la mort, périssable » ou encore « humain[88] ». L'emploi de l'adjectif s'observe surtout dans un contexte de bataille (*mortel plaie*, *bataille mortex*, *guerre mortel*[89]) dans des occurences qui tendent à la lexicalisation comme pour l'expression *anemi mortel*[90]. Le même

---

il avroit s'ame perdue. Si le font mengier a force, mes ce n'ot mestier, que li lons juener li fist trop mal. Et si li revint uns autres encombriers, que la plaie qu'il avoit eue quant il conquist l'escu : *si li porri la chars*. Et lors li avint une maladie dont tos li cors li secha et tuit li menbre. » (*L*, XXXV, 2).

[86] De façon plus générale, la corruption relève aussi de l'origine même de la chair : « La chair est matière, est terre, état de fait qui est à l'origine de sa corruptibilité » remarque Karin Ueltschi, s'appuyant sur un extrait du *Miserere* de R. de Molliens (CLXXVIII, v. 3-5) : « N'est chou orgiere de mal aire / De te car, ki tant est boouse ? / Bien pert de nature chendrouse. » Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 61.

[87] Les différents dictionnaires proposent un autre classement et relèvent un premier sens qui est la qualité inhérente à l'homme, « mortel » – le *FEW* note d'ailleurs qu'à partir du XIIe siècle, l'expression *les mortels* désigne l'espèce humaine – puis une série de sens où l'adjectif se charge d'un sème de causalité : « ce qui cause la mort », « qui va jusqu'à désirer la mort de quelqu'un », « ce dont on souffre à en mourir », « ce qui provoque la mort de l'âme », « qui provoque la ruine ou la destruction ». Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « mortel » ; Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v*. « mortalis ».

[88] Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « mortalis ».

[89] « et fiert le premier del glaive si durement par mi le cors qu'il le met jus ; […]. et lui mesmes ont il navré en pluisors lieus del cors, mais il ne li ont fet *nule mortel plaie*. » (*L*, XII, 10) ; « en cele plaigne seroit *la grant bataille mortex* dont Merlins et li autre devineor avoient assez parlé. » (*MA*, § 178) ; « einz l'asseür de guerre mortel. » (*MA*, § 110) ; « *ou la bataille mortex fu*, si come ceste estoire meïsme le devisera apertement. » (*MA*, § 129) ; « et pour s'amour se metoit en si grant peril comme de mort ou *de prison mortel* » (*E*, § 184).Tous ces sens sont porteurs du sème de causalité relevé par les lexicologues. Voir note 87.

[90] L'expression apparaît neuf fois ; l'une d'entre elle est remarquable car elle fait référence au diable, qui autrement est désigné par le nom *Anemi* dans la *Queste*. Elle prend une valeur particulière puisqu'elle précède l'épisode explicitant la naturelle mortelle de l'homme : « Or dit li contes dou Saint Graal ci endroit que quant il avint chose que Eve la pécheresse, qui la première fame fu, ot pris conseil *au mortel anemi, ce fu au deable*, qui des lors comença a engignier l'humain lignage par décevoir, et il tant l'ot enortee de pechié mortel, ce fu de convoitise, par quoi il avoit esté gitez fors de paradis et

sème de causalité se retrouve dans l'adverbe *mortelment*, pour lequel le *FEW* donne la définition suivante : « de manière à causer la mort de quelqu'un ». C'est néanmoins surtout dans l'expression *haïr mortelment*, c'est-à-dire là encore « jusqu'à vouloir la mort de quelqu'un[91] » qu'il apparaît le plus souvent dans le *Cycle Vulgate.*

Tous ces sens découlent donc d'une qualité inhérente à l'homme, telle qu'elle est explicitée dans l'épisode de l'Arbre de vie, dans *La Queste del Saint Graal* :

> Et si tost com il orent mengié dou mortel fruit, qui bien doit estre apelez mortiex, car par lui vint primes la mors a ces deus et puis as autres, si changierent toutes lor qualitez qu'il avoient devant eues et virent qu'il estoient charnel et nu, qui devant ce n'estoient se chose esperitiex non, ja soit ce qu'il eussent cors[92]. (*QSG*, p. 211)

La mortalité accompagne la *charnalité*, et l'adjectif *charnel*, en plus de renvoyer à la matérialité, au changement de nature du corps[93], se charge ici de cette nuance supplémentaire[94]. Être *mortel*, c'est donc être doté d'un corps matériel, être *vestu de char*[95].

Un glissement vers un deuxième ensemble de sens du mot est alors possible, sens liés à la corruption de la chair et qui circonscrivent le champ de l'humaine nature. Ces sens que nous qualifions d'« éthiques » apparaissent, comme le fait remarquer Félix Gaffiot, avec le latin chrétien et renvoient plus spécifiquement à des sens spirituels[96]. Tout ce qui touche à l'homme est *mortel* par définition, comme le montrent les exemples ci-dessus ; mais il faut alors quitter le domaine physique pour atteindre des valeurs morales dans un contexte

---

trébuchiez de la grant gloire des cielx, il li fist son desloial talent mener a ce qu'il li fist coillir dou fruit mortel de l'arbre et de l'arbre meismes un rainsel avec le fruit, si come il avient sovent que li rains remaint o le fruit que len quielt. » (*QSG*, p. 210-211). Voir *infra*.

[91] « et *il vous het mortelment*. » (*MA*, § 144) ; « car *ge le hé si mortelment* que ge voudroie mieuz morir que ge ne me meïsse en aventure de lui ocirre. » (*MA*, § 146) ; « Et il la het si mortelment qu'il la fera honnir del cor et vos i avroiz grant honte." » (*MA*, § 163) ; « et Lancelos, qui *trop mortelment le haoit*, lesse corre l'espee trete ; » (*MA*, § 198). Une occurrence de l'adjectif *mortel* reprend l'expression lexicalisée : « mes il haoient le roi de *mortel haïne* ; si s'estoient torné devers Mordret et li avoient fet homage li plus haut home de Sesoigne, » (*MA*, § 180). Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v*. « mortalis ».

[92] Le passage est déjà présent, quasiment mot pour mot, au début du *Cycle Vulgate*, dans *L'Estoire* : « Et si tost com il orent andoi mangié del fruit mortel, qui bien doit estre apielés "morteus", car par lui vint la mors a aus deus premierement et puis a tous les oirs, si cangierent toutes lor qualités ke il avoient devant eües et lors, si virent que il estoient carnel et nu, qui devant chou n'estoient se chose esperiteus non, ja soit chou ke il eüssent cors. » (*E*, § 430).

[93] Il faut aussi remarquer ici que la place ambiguë du *cors* n'empêche pas la *spiritualisation*. Voir *infra.*

[94] Cette nuance n'est pas sans renvoyer aux deux occurrences déjà mentionnées à la note 73.

[95] Pour l'étude de cette expression, voir *infra* p. 37.

[96] C'est le troisième sens qu'il propose : « qui donne la mort ». Il donne le même exemple qu'Albert Blaise ; il s'agit d'une expression de Tertullien (*Pud. 19, 28*) qui emploie *mortalia delicta*, c'est-à-dire les « péchés mortels ». On note aussi dans le dictionnaire d'Albert Blaise l'existence d'un synonyme, *mortiferus*, dont le sens comporte une très légère nuance : « qui cause la mort », chez Augustin (*De Utilitate credendi*, 18, 36) qui parle de (*morbus*) *mortiferus* et plus spécifiquement, dans un sens spirituel, « qui cause la mort de l'âme », toujours chez Augustin dans l'expression « *fecisti mortiferam rem* » (*Sermones post Maurinos reperti* 82, 5). Le lexicologue signale l'existence d'un autre adjectif de même sens, *mortificus*, plus rare. Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « mortalis » ; Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v*. « mortalis », « mortiferus », « mortificus ».

sacré ; ainsi se rencontrent, dans le *Cycle Vulgate*, des *langue mortiex* autant que des *cuers mortels*[97] :

> Et lors commencent totes les vois a chanter ensamble si dolcement que *cuers mortels* ne le porroit penser ne *langue terriene* dire, et totes disoient a une vois : « Beneois soit li pieres del ciels. » (*L*, LXVI, 29)
>
> Et il estoit ja tant alez que *langue mortiex* nel porroit dire ne *cuers terriens* penser, et tant fu desirranz del veoir qu'il se trest avant plus et plus. Et maintenant descendi une nue devant lui, qui li toli la veue des elz et le pooir dou cors, en tel maniere qu'il ne vit goute ne ne se pot aidier se petit non. (*Q*, 85)

Ces deux occurences font apparaître un intéressant exemple de supplétisme[98] : *terrien* et *mortel* sont ici deux adjectifs interchangeables puisqu'ils qualifient indifféremment tour à tour les deux substantifs *langue* et *cuer*[99]. J'ai déjà dit comment la viande, *terriene*, relève du charnel[100] ; or, il semble, à la lecture de ces deux emplois, que le fonctionnement de l'adjectif soit identique à celui de *mortel*. Les deux termes définissent l'être humain dans une expression figée similaire lorsqu'ils sont associés à *ome*[101] ; ainsi le *Lancelot-Graal* présente-t-il de multiples occurrences, relevant du style formulaire, d'*ome mortel* et d'*ome terrien*[102], parfois dans la même phrase : « ou tu n'iés pas *hom terrien* ou tu es plus sages que *hom mortex* ne porroit estre, » (*E*, § 488) ; la construction alternative témoigne ici de l'équivalence des deux mots.

Plus largement, les deux mots permettent de définir un territoire, celui de l'homme, opposé implicitement[103] à celui de la divinité. Celui-ci comprend l'ensemble de la vie « du siècle » et si l'extension[104] de l'adjectif *mortel* est restreinte, dans le *Cycle Vulgate* et dans son sens éthique,

---

[97] Il faut noter l'ambivalence du terme *cuer* qui est le siège des sentiments mais aussi un parasynonyme d'*ame* ; cette ambivalence sera développée *infra*.

[98] Jacqueline Picoche donne la définition suivante pour ce phénomène : « substitution d'un mot à un autre ». Jacqueline PICOCHE, *Précis de lexicologie française. L'étude et l'enseignement du vocabulaire*, Paris, Nathan, 1980, p. 120.

[99] D'autres exemples présentent des variantes : « kar *cuers d'ome mortel* ne porroit estre de si cler sens qu'il vos seust ne poïst la verité dire de totes les encerches qu'il feroit, kar la denine Escripture nos dis que li jugement Nostre Seignor sont si repost que *cuers mortels* nes puet savoir ne *mortel langue* nes porroit dire. » (*L*, IV, 28) ; « Il estoit ja tant alez pres que il vit ce que *langue mortex* ne porroit dire ne *cuer terrien* pensser, si fu si ardanz et desirranz del veoir qu'il se trest avant plus et plus ; et maintenant descendi une nue devant lui qui li toli la veüe des ielz et le pooir del cors en tel maniere qu'il ne vit gote ne aidier ne se pot se petit non. » (*E*, § 751) ; « il mostrera les granz mereilles dou Saint Graal, et fera veoir ce que *cuers mortex* ne porroit penser ne *langue d'ome terrien* deviser. » (*QSG*, p. 19).

[100] Voir p. 19.

[101] Alain Rey signale que l'emploi de *terrien* comme adjectif substantivé date de 1270, on en relève pourtant un exemple dans *La Queste* : « et Salemons li plus sages de *toz les terriens* » (*QSG*, p. 125). Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, p. « terre ».

[102] La seconde expression est néanmoins bien plus fréquente. On relève en effet seulement quinze occurrences d'*ome mortel* dans le corpus quand on en compte le double pour *ome terrien*.

[103] Cette opposition est aussi assez fréquemment explicite. Voir *infra*, le traitement du binôme charnel / spirituel.

[104] La définition du terme est empruntée à Catherine Kerbrat-Orecchioni : « c'est l'ensemble des objets extralinguistiques qui composent sa classe extensionnelle (ou dénotative), c'est-à-dire l'ensemble des

aux exemples cités ci-dessus – langue et cœur[105] –, celle du terme *terrien* est bien plus vaste. Plus que pour *mortel*, l'ensemble des sens du mot relève du domaine dans lequel la vie est envisagée avant tout comme périssable. Son sens le plus fréquent correspond à la définition qu'en donne Frédéric Godefroy: « qui possède une terre[106] ». Ainsi, du plus général – la *chose* ou la *rien*[107] – au plus singulier, se dessine l'ensemble des possessions matérielles. Le *Lancelot-Graal* propose donc *rois* et *roines terriens* autant que *seignor terrien*[108], qui possèdent *richesce* et *avoir terriens*[109], soumis à la *perte* et au *damage*[110] – puisque par définition l'ensemble est précaire et transitoire. S'établit ici un lien physique au terrestre, un attachement qui définit les rapports humains : on est *seignor* d'une terre mais aussi des hommes qui y vivent. Mais, par-delà ces possessions matérielles, se dessine l'ensemble des savoirs – de la *science*[111] à la cuisine[112] – et de l'organisation du monde des hommes –

---

objets non-verbaux qu'il est susceptible de représenter verbalement (ou dénoter) ». Catherine Kerbrat-Orecchioni, *La Connotation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1977, p. 248.

[105] Il faut nuancer cependant puisqu'apparaît aussi, dans le registre éthique, l'expression *pechié mortel*. Voir *infra*, p. 28.

[106] Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch proposent une définition similaire : 'besizer eines Landes', (« propriétaire d'une terre »).Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « terrien » ; Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v*. « terrien ».

[107] La répartition entre les deux termes est équitable : huit occurrences de *choses terrienes* pour sept de *riens terrienes*.

[108] « et moi et tuit *li roi terrien* » (*E*, § 852) ; « Pour chou ke *li terrien roi* ne me diagnaissent connoistre ne rechevoir, pour chou donrai jou lors cors en la baillie de lor anemis et si departirai lor terres es mains as estranges pules, car je voel ke il connoissent ke je sui li couvrains Rois et li vrais Diex, contre qui nus roiaumes ne puet estre tenus, car je ochi les felons et les orguilleus par l'Esperite de ma bouche. » (*E*, § 216) ; « car il n'avoit adonques *seignor terrien* el monde qui miex tenist justice de lui. » (*L*, LXIVa, 11) ; « ce est la dame des dames et la roine des *roines terriennes*, car il ne fu onques puis jorz, si com je cuit, qu'ele n'eust la here vestue emprés la char ; » (*L*, LXXXIX, 10).

[109] « car ici est *toute richesce terrienne* et toute la bonté de chevalerie, et qui velt veoir le fil Largesce meesme, si voie le roi Artu, car si m'aïst Diex, il est si larges et si prodom qu'il n'a el monde si noiant ne si failli, s'il repairoit entor lui, qu'il n'en amendast. » (*L*, XCIV, 17) ; cette remarque peut être mise en relation avec les conseils donnés plus tôt à Arthur par le devin Helie de Toulouse et permet de témoigner d'une évolution du personnage, qui les a suivis : « et la ou tu verras le povre bacheler que poverté avra en son lien et qui proece de cors n'avra mie oublié et il sera lors aval entre les autres povres hommes, si ne l'oblie por sa poverté ne por son bas lignage, car desous poverté d'avoir gist grant requece de cuer et en grant plenté d'or et de terres est maintes fois poverté de cuer envelepee. » (*L*, XLIXa, 25) ; « ne je ne vos puis riens doner, quar tuit li *avoir terrien* dou regne de Logres sont vostre et tuit li cors des homes a vostre plaisir et a vostre volenté faire. » (*M*, § 54).

[110] « Car puis que dame est atournee a servir Nostre Signour, ele ne se doit, che m'est avis, doloser de nule riens fors que de ses pechiés plorer, anchois doit *toutes pertes terrienes* arriere mettre. » (*L*, Xa, 4) ; plus largement, le risque est fort de « perdre sa terre » comme en témoignent ces deux exemples, lors du récit que fait Groadain à Hector à propos de sa nièce déshéritée : « anchois qu'ele *perdist sa terre*, » (*L*, LVIIIa, 9) ; « bien sace ele qu'*ele a perdue sa terre* outreement et ele meisme sera mise en teil lieu que ele n'avra pooir de son cors. » (*L*, LVIIIa, 22) ; « et s'il estoient mort, ele n'en querroit ja a savoir, car ele ne voldroit trespaser del siecle s'en boine consience non, ne que nus *terriens damages* li feist sa mort haster. » (*L*, VII, XIXa, 4).

[111] « Et pour chou ke e voel ke tu saches ke tu as parlé encontre chelui qui a pooir et sour toi et sour toutes choses autres, pour chou te ferai jou sentir uns des batements de ma *justiche terriene*, si ke tu le soufferras et li autre se castieront par toi, car tu as eü tous jors la *terriene scienche*, ne onques

justice[113] – qui influe sur le champ moral ; ainsi le *chevalier terrien* fait-il montre de *proece* et de *vertu terrienes*[114], pour obtenir *hautesce*, *beneurté* et *honor terrienes*[115]. Mais le risque est grand, dans ce siècle, de faillir comme en témoigne cet extrait : « Car la ou il cuidoit joie trover et *toutes honors terrianes* a il failli, ce est as aventures dou Saint Graal ; et ce est une chose qui moût le desconforte. » (*QSG*, p. 62). Dès lors, menacent *perils* et *subjection*[116], ce dernier terme renvoyant explicitement au domaine religieux de la tentation. Pour autant, la *sauveté terriene*

---

l'esperitel ne vausis counostre ne goute n'i pooies veoir, et, se tu en vausisses parler, tu n'en seüs onques dire voir. Et pour chou ke tu as esté mus et avules en *l'esperitel scienche*, qui tu deüsses cler veoir et de qui tu deüsses tenir toute la parole, por chou te mousterrai jou ke la *terriene scienche* ne puet riens encontre l'esperitel, car je te taurai voiant tous chiaus qui sont chaiens la *terriene parole* et la veüe, car mes Esperis est de tel foche ke il fera les biens emparlés amuïr et les cler veans avuler, et si fera les mus bien parler et les avules cler veoir. » (*E*, § 145). Si nous n'avons pas relevé d'occurrence de « médecine terrienne », nous trouvons un exemple de *mortel mecine* : « que *li cuers sueffre une maladie ou nule mortels mecine ne puet avoir mestier*, et en cele covient metre la mecine Nostre Seignor, si come proieres et orisons et aumonsnes et geunes et acointement de Dieu et conseil de religiose gent. Or i a une autre maladie que l'en puet medeciner par terrienes oevres, c'est coros de cuer ; » (*L*, IV, 14).

[112] Les scènes d'apparition du Graal font appel à la même référence aux épices pour évoquer l'odeur suave qui se dégage soudain de la pièce ; construite à partir d'une analogie – la comparaison – elle permet d'opposer un monde céleste à un monde terrien : « et li palés fu raemplis de si bones odors *com se totes les espieces terrienes i fuissent espandues*. » (*L*, LXVI, 13) ; « lors entra laienz li Sainz Grall covers d'un blanc samit ; mis il n'i ot onques nul qui poïst veoir qui le portoit. Si entra par le grant huis dou palés, et maintenant qu'il i fu entrez fu li palés raempliz de si bones odors *come se totes les espices terriennes i fussent espandues*. Et il ala par mi le palés tout entor les dois d'une part et d'autres ; et tout einsi come il trespassoit par devant les tables, estoient eles maintenant raemplies endroit chascun siege de tel viande come chascuns desirroit. » (*QSG*, p. 15). De façon plus générale, cette douce odeur signale la présence de l'Esprit-Saint, comme ici dans l'*Estoire*, lorsque les messagers partis à la recherche de Nascien sont abordés par un « preudom » qui disparaît : « mes une si grant douçor fu remese entre'els, maintenant qu'il s'en fu partiz, que *totes les boenes espices terrienes vos semblassent naient envers cele buene odor*. » (*E*, § 590).

[113] « A la grant messe parla l'arcevesque au pueple et lor mostre les beles miracles que Nostre Sires avoir por els faites et lor dist que veire election avoir et que Nostre Sires, quant il comenda *justice terrienne*, si la mist en glaive d'espee ; et la jostise qui seur la laie gent doit estre d'ome lai, si est par espee ; » (*M*, § 84) ; voir aussi l'exemple de la note 111.

[114] C'est surtout Lancelot qui est ainsi désigné : « Et soloit l'en dire que toute la *proeche terriene* estoit en mon ostel, mais je di que ore n'i est ele mie, puis que li mieudres chevaliers del monde en est fors. » (*L*, LIa, 2) ; « Or ne quier je plus vivre, quant cil est trespassés qui totes les *proeces terrienes* devoit sormontier. » (*L*, LVII, 3) ; « Ha, gentils hom en cui totes les *terrienes proeces* estoient, comment pot estre espee si cruele et si felenesse que le grant los de vostre valor en est estains ? » (*L*, LX, 2) ; « einsi conme uns hom est mielz garniz *des vertuz terrienes* que uns autres » (*E*, § 485).

[115] « pour chou ai jou establi a prendre si grant venjanche de ton cors que tu cherra, anchois ke li tiers jours soit passés, en une si grant mesaventure que tu ne quideras ke nule riens vivans te puisse garandir de pierdre toute *terrine hauteche* premierement et ton cors aprés. » (*E*, § 143) ; « Ore vous confortés des ore mais l'une a l'autre de vos maus et faites ensamble joie de vos biens, et pensés a la grant riquece qui ja ne prendra fin, car de la riqueche du siecle aveis vous assés eu et bien poés bien veoir a com petit de chose il covient toute *hauteche terriene* retorner ; » (*L*, Xa,14) ; « si te conmande que tu t'en ailles arriere en ta *terrienne hautesce* et soies aussi richement com tu fus onques plus ; » (*L*, LXXXIX, 4) ; « Ce est celé qui m'a fet venir de povreté en richece et de mesaise a *toutes les terriannes beneurtez*. » (*QSG*, p. 66).

[116] « il n'est *nus terriens perieus* dont il n'escapast, pour ke il le reclamast de boin cuer. » (*E*, § 163) ; « Car puis que vos en si haut degré estes montez, vostre cuers ne se doit abessier por poor ne *por peril terrien*. » (*QSG*, p. 100) ; « Nostre Sires nes dlivrast et ostast de *tote subjection terriene*. » (*E*, § 648).

ne relève que de la *vie terriene*[117], faite de souffrance, et n'envisage la survie que dans le monde humain et terrestre : « a nos por *nostre sauveté terriene* et por nos geter de *peril de mort*, » (*E*, § 589). Ce dernier exemple montre comment *mortel* et *terrien* sont définitivement associés, bien qu'opposés ici dans l'espoir de la survie[118].

A l'issue de l'examen de ce premier mouvement, on peut déjà remarquer que les spécialisations du mot *char* lui font perdre sa valeur purement physique pour lui permettre de se charger de valeurs morales – souvent négatives – ce qui le fait tendre vers un second ensemble de sens, qui recouvre ces différentes valeurs et dont les origines sont extra-linguistiques[119].

- **Du bas vers le haut**

La nature terrestre de l'homme l'oppose, d'après ce que montrent les analyses précédentes, aux créatures *celestielles* ; le mouvement qui s'amorce ainsi va permettre de passer du bas vers le haut, d'un homme charnel à une divinité spirituelle[120]. Par sa chair, l'homme est en effet renvoyé à sa double condition de mortel et de pécheur : la chair est corruptible et mortelle et cette double propriété, examinée dans un premier temps dans son sens concret, se retrouve sur le plan moral.

- *La* malvesté *et le* pechié mortel

Ainsi est-ce la faiblesse qui caractérise la chair, comme le rappelle Josephé dans l'*Estoire*. Dans un intéressant développement sur les vertus comparées des yeux et du cœur, le prophète explique que si le cœur entend les choses de l'esprit, c'est par « la grant fragilité de la char[121] » dont il est plein, que ce dernier est soumis à la tentation. Le substantif renvoie ainsi implicitement aux qualités physiques de celle-ci[122], si facilement transpercée par une épée, comme l'étude des occurrences a pu le montrer : de la même façon que la chair ne saurait constituer un rempart sûr contre les armes – ou les poisons –, de la même façon, elle

---

[117] « en ceste *vie terriene* qui assez est *povre* et *chaitive* et plaine de totes *sofraites*. » (*E*, § 468)

[118] Pour ce qui est de la survie de l'âme, l'*ennemi terrien* n'est guère menaçant : « Verais Peres Jesucrist, qui par ta pitié et par ta grant misericorde m'as gité des meins *Calafer, mon enemi terrien*, Sire, par ta pitié, ne soesfre mie, puis que je sui ostez des meins a celui enemi, que el pooir a *l'autre Enemi* rechiee, mais, s'il est tex que il assaillir me viengne et qu'il me voille decevoir par son maleürox agait, Sire, garis moi encontre lui comme ton champion et don desfenderre, *si que je puisse sauvement garantir celui tresor que tu a garder me baillas, ce est l'ame de moi* ; » (*E*, § 463). Il s'agit donc un second exemple de supplétisme entre *terrien* et *mortel*.

[119] Voir n. 37.

[120] Opposition que Karine Ueltschi précise ainsi : « La chair s'oppose aux choses qui durent, aux choses de l'esprit, et en dernier lieu à Dieu […]. Cette opposition à l'esprit et à Dieu est à l'origine de la spécialisation morale de "chair" ». Je n'adopterai néanmoins pas la même progression et essaierai plutôt de montrer comment les sens moraux sont des transpositions éthiques des sens de la première partie de l'étude. Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 64. Voir *infra* l'étude du binôme, p. 64 *sq*.

[121] Voir l'exemple tiré de l'*Estoire* (*E*, § 337), p. 23.

[122] Karin Ueltschi souligne ainsi que ce sont les caractéristiques des sèmes inhérents que l'on retrouve dans le sens moral, à savoir l'éphémère, la fragilité, la corruptibilité. Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 63‑67.

ne peut assurer la résistance à la tentation[123]. La *char* est l'ensemble des sentiments négatifs dont l'homme est *cargié*, comme en témoigne l'une des acceptions proposées par Adolf Tobler et Erhard Lommatsch : « nature charnelle / corruptible / pécheresse de l'homme[124] ». En effet, l'homme n'est jamais totalement vide de sentiments, les deux figures de la transcendance se disputant son intériorité :

> « kar si tost com ele se despera, si fu *vuide del Saint Esperit et plaine del deable. (…) kar la chars est si plainne de malvaisté* qu'ele en chiet en poor et de la poor chiet li cors en desesperance. » (*L*, IV, 52).

Cette impossible vacuité fait courir en permanence le risque d'un cheminement vers le paroxysme du péché, une forme de mélancolie, d'acédie, comme en témoigne la gradation. L'évolution de la peur au désespoir a pour point de départ la chair, valeur ici très générale mais exclusivement négative. Par un phénomène de vases communicants, les mauvais sentiments – peur, puis désespérance –, entraînent l'homme du côté du diable. Ici encore, nous retrouvons le glissement du physique au moral : la chair n'est que l'un des constituants du corps physique, et au même titre, par glissement notionnel, elle en est l'un des constituants moraux, lieu de la *malvesté*.

C'est donc un *pechié mortel* qui menace l'homme : dans ce sens, l'adjectif *mortel* se dote de son dernier sens éthique. Une fois du côté du diable, ce n'est plus seulement le corps que risque de perdre le pécheur, mais aussi l'âme[125]. A ce titre, l'adjectif devient porteur d'un sens chrétien très marqué que l'on retrouve fréquemment dans le *Cycle Vulgate* : « La tombe senefie la grant durté des Gyeus et li cors senefie aux et lor oirs *qui tuit estoient mort par lor pechié mortel*, dont il ne se pooient mie oster legierement. » (*QSG*, p. 39). La répartition en est d'ailleurs significative puisque presque toutes les occurrences du terme se relèvent dans l'*Estoire* et la *Queste*[126], permettant parfois de préciser la nature du péché : « tu entras en orgueil ; et por ce chaïs tu en *pechié mortel*[127] » (*QSG*, p. 45). À côté de l'orgueil, un ensemble de sentiments négatifs entraînent l'homme loin de Dieu :

> Il sunt tel que nus qui soit filz de Sainte Yglise ne doit errer encontre son Criator ne *pechier mortelment* ne avoir en soi covoitise ne envie, ainz doit vivre selonc Deu et selonc verité ; (*E*, § 500)

---

[123] Ainsi à la corruption physique correspond une corruption morale : « Si le troeve li preudons de si bone vie et de si religieuse qu'il s'en merveille toz, et set qu'il ne s'ert onques meffez *en corruption de char*, fors a celé hore qu'il engendra Elyan le Blanc. » (*QSG*, p. 166)..

[124] Il faut noter que seul le *Altfranzösisches Wörterbuch* propose ce sens figuré du mot *char* avec définition suivante en allemand 'fleischliche (sündige) Natur des' ; le dictionnaire signale ainsi le parallèle que nous retrouverons entre une propriété physique et un état mental. Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v*. « char ».

[125] Voir l'exemple n. 118.

[126] Une occurrence, dont le sens est très général et moins christianisé, se trouve dans le *Lancelot propre* : « Ostés, fait ele, *ce seroit dont pechiés mortex*, se l'en ne le laisast aller. » (*L*, LXXIa, 2)

[127] L'orgueil est aussi l'un des défauts signalés dans la *Mort Artu* dans l'épisode de la Roue de Fortune : « Mes *tel sont li orgueil terrien* qu'il n'i a nul si haut assiz qu'il ne le coviegne cheoir de la poesté del monde. » (*MA*, § 176). Le lien entre terrien et mortel se manifeste ici autrement que par supplétisme : c'est parce que l'orgueil relève du terrien qu'il fait courir le risque de la mortalité. C'est donc la consécution qui prévaut ici.

Envie et convoitise, à ce titre, et par un effet de circularité des notions, renvoient à la chair.

- *Désir et concupiscence : la copulation*

De cet ensemble de *malvesté*[128], vaste et diffus, qu'est la *char*, il faut donc extraire le désir, qui en est une « restriction métonymique[129] ». Bien plus, la chair est le lieu même du désir :

> Lors, si commanda mout a Dieu que il fust garde de s'ame, comment que il avenist du cors, et *que la chars ne fesist oevre par quoi il fust desvoiés de son boin proposement*, itel com il l'avoir empris. (*E*, § 346)

Dès lors, on passe, d'après Karin Ueltschi de la *chair* à la *charnalité*[130], caractéristique propre à la condition humaine et qui va permettre d'ajouter des nuances aux sens inhérents du mot chair[131]. En effet, c'est la concupiscence[132] qui est visée en particulier dans les textes du *Cycle Vulgate* lorsque l'on reproche à un chevalier d'avoir *pechié mortelment* ; le lien s'établit clairement dans l'exemple suivant, où les recommandations touchent Lancelot, à qui il est reproché en particulier, le lien qui l'unit à Guenièvre :

> Et quant il vit que Lancelot volt prendre ses armes, il li dist : « Lancelot, je vos comant en non de sainte penitance que vos *la haire* a cest saint cors vestoiz des ore mes. Et je vos di que tiex biens vos en vendra i *que ja mes ne pecheroiz mortelment* tant come vos l'aiez entor vos et ce vos doit mout aseurer. Et encor vos comant je que tant come vos seroiz en ceste Queste *ne mengiez de char ne ne bevez de vin*, et alez toz jorz ou mostier oïr le servise de Nostre Seignor, se vos estes en leu que vos le puissiez fere. » (*QSG*, p. 129)

La haire et la chair-viande sont de nouveau associées au péché mortel, et la pénitence qui est ainsi imposée au chevalier vaut surtout pour son ancienne faute charnelle[133]. Le glissement entre péché et péché de chair[134] s'opère en effet autour du désir condamnable de l'homme

---

[128] Voir p. 28 l'exemple tiré du *Lancelot propre* (*L*, IV, 52).

[129] Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 67.

[130] Le terme, comme l'a montré le premier mouvement de l'étude, peut définir l'homme en tant qu'être de chair au sens physique ; par glissement le terme se charge des valeurs morales et éthiques – négatives – propres à la chair.

[131] Karin UELTSCHI, *La didactique de la chair*, *op. cit.*, p. 63.

[132] Une acception permet de faire le lien entre virginité et désir, chair et concupiscence : « car il couvenoit que tuit li menistre qui devant le Saint Graal servoient fussent virge et net ; et por ce en estoit ele ostee et estoit entree en son leu une soue cousine germainne, niece le roi, *virge de char et de volenté*. » (*L*, LXXXI, 11). Le terme ici est à prendre au sens physique, mais chargé d'une ambiguïté qui lui permet de renvoyer au désir par le biais de la coordination entre concret et abstrait qui relève du zeugme.

[133] Ainsi lui est-il reproché plus haut : « Bien certes, Lancelot, por noient iriez en ceste Queste, se vos ne vos baez a atenir de *toz pechiez mortiex* et a retrere vostre cuer des *pensees terrianes* et des *deliz dou monde*. » (*QSG*, p. 116).

[134] L'expression *colpe charnel* se relève dans la *Queste*, une seule fois : « car maintes foiz avint que quant tu pensoies a la viuté de la *colpe charnel* en quoi virginitez est corrompue, tu escopissoies en despit et disoies que ja en ceste maleurté ne charroies. Et lors affermoies tu qu'il n'ert nule si haute chevalerie come d'estre virges et d'eschiver luxure et garder son cors netement. » (*QSG*, p. 123). En revanche, le syntagme « péché de chair » ou « péché charnel » n'apparaît jamais dans le corpus ; il n'est pas non plus relevé dans les dictionnaires de latin chrétien. On y trouve en revanche l'expression « *peccatum originale* » relevée chez Augustin (*De gratia et libero arbitrio*, 1, 30) mais qui l'attribue à Célestius. Tertulien emploie le substantif *delictum*, voir n. 142. L'expression « *peccatum carnale* » est signalée en latin scholastique, chez Saint Thomas. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs*

envers la femme[135]. Comme l'a remarqué Karin Ueltschi, la consommation de la viande entraîne une aggravation de la corruptibilité[136], mais cette corruption est ici morale et encore une fois, un sens éthique correspond à un sens physique : « Sire, de tel viande doivent li chevalier celestiel pestre lor cors, non pas de *grosses viandes qui l'ome meinent a luxure et a pechié mortel* » (*QSG*, p. 165). Luxure et *péchié mortel* sont associés par le biais de la coordination, placés sur le même plan. Or la luxure, dans le *Cycle Vulgate*, est souvent traitée en co-occurrence avec l'adjectif *charnel* et l'adverbe *carnelment* qui permettent de préciser la nature de ce péché.

Ces deux lexèmes sont des dérivés du mot *char*, mais l'adjectif appartient à la famille historique du mot *char* quand l'adverbe appartient à sa famille synchronique[137]. Si l'adverbe *carnelment*, est formé à partir du substantif pendant la période romane[138], l'adjectif *charnel* provient de *carnalis*, qui est l'un des rares dérivés de *caro* en latin classique[139], ceux-ci

---

chrétiens, *op. cit.*, *s. v*. « pecatum » ; Ludwig SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon. Sammlung Übersetzung une Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Künstausdrücke un wissenschaftlichen Assprüche*, Paderborn, F. Schöningh, 1895, *s. v*. « peccatum ».

[135] Et inversement – la reine Elaine se distingue, par exemple, de part son port très strict de la haire – (voir p. 16) mais dans la *Queste*, ce sont les chevaliers qui sont surtout visés par un tel discours puisqu'ils visent l'accès à la *chevalerie celestiele*. D'autre part, le *pechié* n'est pas toujours qualifié même lorsqu'il relève de la concupiscence, ainsi en va-t-il du désir de Merlin dans la *Suite Vulgate* : « Et dist en son cuer et pensa que molt seroit fols se il s'endormoit en son *pechié* que il em perdist son sens et son savoir pour le deduit a avoir d'une damoisele et lui honnir et Dieu perdre » (*SV*, § 255). Le substantif *deduit* ne laisse aucune ambiguïté quant au péché dont il s'agit ici.

[136] Voir n. 83.

[137] Jacqueline Picoche définit ainsi les deux variantes de la famille de mots : la « famille historique » est constituée d'un « ensemble de signifiants remontant historiquement à un même étymon » quand la « famille synchronique est un « ensemble de signifiants formés par l'adjonction d'affixes à un même lexème ou aux autres formes de celui-ci ». Jacqueline PICOCHE, *Précis de lexicologie française*, *op. cit.*, p. 67 et 69.

[138] Les adverbes français en *–ment* sont de formation romane, *charnelment* est donc un dérivé de l'adjectif « pour traduire le latin chrétien *carnaliter* ». En effet, en latin chrétien (Félix Gaffiot ne donne aucune acception en latin classique) l'adverbe signifie « charnellement », « selon la chair, corporellement » dans une opposition à « spirituellement » (dans la Vulgate (saint Paul, *Epistula ad Galatas*, 4, 23) ou chez Tertullien) ou dans la vie morale (le mot se charge d'une nuance péjorative chez Tertullien : *De resurrectione carnis*, 11). Les sens du mot sont donc chargés ont donc une valeur généralement négative. Un second sens est moins marqué chez Tertullien et Augustin puisque le mot peut signifier « selon la lettre, littéralement, au sens temporel, physique, littéral » (Tertullien, *De oratione*, 6 ; Augustin, *Sermones*, 3). Il faut aussi noter des nuances du premier sens qui font référence à la parenté : Tertullien évoque l'homme, *canaliter natus*, « né selon la chair » et en parlant des Juifs, par rapport au Christ, ses *carnaliter fratribus*, « ses frères selon la chair » (*Adversus Marcionem*, 5, 4 et 3, 18). Elles ne semblent pas réinvesties dans le lexique de l'ancien français puisque l'adverbe renvoie de façon très large à la chair, aucune de ses occurrences dans le *Lancelot-Graal* ne fait référence à la parenté. Pour la formation des adverbes en ancien français, voir Roger BELLON et Antoine QUEFFELEC, *Linguistique médiévale. L'épreuve d'ancien français aux concours, Paris, Armand Colin*, 1995, p. 451 à 458 ; Geneviève JOLY, *Précis d'ancien français. Morphologie et syntaxe*, Paris, Armand Colin, 2009 (2ème édition), p. 50-52. Pour les sens de l'adverbe en latin chrétien, voir Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. carnaliter ; Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « chair ».

[139] Alfred Ernout et Alfred Meillet signalent *carnarium*, « garde-manger » et *carnifex*, « bourreau ». On trouve aussi chez Pline le mot *carniuorus* traduisant le grec *σαρκοδόρος*, « carnivore, qui mange de la chair ». Michiel de Vaan y ajoute *caruncula*, 'small piece of flesh', *carnu/ificina*, 'the work of an

apparaissant « à basse époque » en particulier dans la langue de l'Église[140]. Cet adjectif a été relevé par les lexicologues chez Varron[141] ; c'est néanmoins le latin chrétien qui permet de développer l'ensemble des acceptions du mot. La première fait référence à son sens propre puisqu'il signifie « de chair, matériel, corporel, qui regarde la chair, le corps », sens que l'on trouve en particulier dans la Vulgate[142]. Le mot peut ensuite signifier « de chair, incarné » ou encore « qui vit autant que la chair, passager », « transitoire, mortel[143] ». Il désigne encore, en particulier chez saint Paul[144], l'homme « qui vit selon la chair » ou de façon plus générale sa faiblesse et par extension tout ce qui est « terrestre, du monde ». Enfin, un emploi comme substantif pluriel neutre est relevé : le mot évoque alors « les besoins du corps, les désirs matériels, les biens temporels[145]. »

Ces sens, presque tous connotés péjorativement, se retrouvent en ancien français et si, pour l'adverbe, la traduction est littérale – « charnellement, selon la chair[146] » –, Frédéric Godefroy propose pour l'adjectif trois acceptions pour un sème commun, « de chair, qui tient de la

---

executioner, execution' et *carnu/ificius*, [adj.] 'of a hangman'. Pour Alain Rey, les dérivés de *chair* sont issus du latin *caro*. Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, *s. v*. « caro » ; Michiel de VAAN, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, *op. cit.*, *s. v*. « caro » ; Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000. *s. v.* « *σαρκοδόρος* ».

[140] Il faut ajouter qu'Alfred Ernout et Alfred Meillet notent la présence de certains dérivés dans la langue médicale en plus du vocabulaire de l'Église ; Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, *s. v*. « caro ».

[141] Le terme apparaît dans les *Saturarum Menippearum reliquiae* « avec un sens obscur » : la citation est de seconde main puisque c'est le grammairien Nonius Marcellus qui le cite. Félix Gaffiot, quant à lui, ne donne aucune acception en latin classique. *Ibid.* ; Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « carnalis ».

[142] Albert Blaise renvoie entre autres à saint Paul (*Epistulae ad Corinthios*, 2, 3, 3) et à l'Ancien Testament (*Ieremias*, 31, 33) ; Félix Gaffiot la relève chez Tertullien qui traite des péchés affirmant : *delictorum quaedam sunt carnalia* (« Parmi les péchés certains sont charnels » ; *De praescriptione haereticorum*, 6, 1. L'édition de 1934 de ce dictionnaire ne propose que ce sens). Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v*. « carnalis » ; Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « carnalis ».

[143] La première définition est celle d'Albert Blaise, la seconde celle de Félix Gaffiot. Tous les deux donnent la même référence à la Vulgate : *qui non secundum legem mandati carnalis factus est*, « qui n'est point établi par la loi d'une succession charnelle » (saint Paul, *Epistula ad Hebraos*, 7, 16). Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, p. « carnalis » ; Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « carnalis ».

[144] *Epistula ad Romanos*, 7, 14 ; *Epistulae ad Corinthios*, 1, 12.

[145] Là encore, les deux dictionnaires donnent la même référence à Lactance (*Divinarum institutionum libri* VII, 4, 17, 21) mais celui d'Albert Blaise, plus complet, y ajoute, entre autres, des renvois à saint Paul (*Epistula ad Romanos*, 15, 27), Tertullien (*Adversus Praxean*, 27) et saint Jérôme (*Commentarium in Matthaeum libri II*). Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, p. « carnalis » ; Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « carnalis ».

[146] Le volume 2 du dictionnaire propose un adverbe *charneement,* (*carneiement, charnement, chernement*) dont le sens est moins éthique : « charnellement, d'une manière charnelle, au propre et au figuré ». Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « charnelment » et « charneement ».

chair, opposé à spirituel[147] ». La premièrer acception renvoie, entre autres, au *pechié mortel* dont nous avons montré que le sens pouvait souvent se réduire au désir et en particulier à l'acte sexuel[148]. C'est donc ce dernier qui est plus particulièrement visé ; l'adverbe de manière *carnelment* complète ainsi les verbes *gesir*[149] et *connaître*[150] :

> Si sachiez que virginitez et pucelages ne sont mie une meisme chose, ançois a grant différence entre l'un et l'autre. Car pucelages ne se puet de trop aparagier a virginité, et si vos dirai por quoi. Pucelages est une vertuz que tuit cil et toutes celés ont qui n'ont eu atouchement de *charnel compaignie*. Mais virginitez est trop plus haute chose et plus vertuose : car nus ne la puet avoir, soit hom soit fame, por qu'il ait eu volenté de *charnel assemblement*. Et a cele virginité avoit encore Eve a cele hore qu'ele fu gitee de paradis et des orranz deliz qui i estoient ; et a cele hore qu'ele planta le raim n'avoit ele pas encore virginité perdue. Mais après comanda Diex a Adam *qu'il coneust sa fame, ce est a dire qu'il geust a li charnelment*, einsi come nature le requiert que li bons gise o s'espouse et l'espouse o son seignor. Lors ot Eve virginité perdue et des lors en avant orent *charnel assemblement*. (*QSG*, p. 213-214)

Le même extrait permet d'étendre le champ générique[151] du lexique de l'accouplement grâce à l'emploi des expressions composées de l'adjectif et d'un autre subsantif, comme dans *charnel assemblement* et *charnel compaignie*[152], qui désignent le même acte[153]. Ces

---

[147] Je reviendrai plus loin sur cette opposition et n'examinerai ici que les deux premiers sens. *Ibid.*, p. « charnelment ».

[148] Voir p. 30.

[149] « Mais aprés commanda Diex a Adan que il couneüst se feme, che fu a dire que *il geüst a li carnelement*, ensi com drois et nature requiert ke li hom gise avoec s'espouse et lespouse avoec son signour. Lors ot ele virginité perdue et counut des la en avant carnel assamblement. » (*E*, § 435) ; « et il vit *qu'il ot geü a lui charnelment*, » (*E*, § 863) ; « A chele ymage *gisoit li rois carnelment* et de si grant amour l'avoir amee bien .XV. ans ke nus hom ne peüst avoir grignour amour a nule feme mortel. » (*E*, § 282) ; « si en conreoit si Merlin, toutes les hores qu'il venoit a lui parler, que maintenant s'endormoit, et metoit sour ses .ii. aignes .ii. nons de conjuremens, que ja tant com il i fussent ne la peust nus hons despucheler *ne jesir a lui carnelment*. » (*L*, VIa, 10).

[150] « "*Ja ne conui jou onques home carnelment* !" Et li angeles li dist : "Marie, li Sains Esperis descendra en toi et la virtus Dieu, le haut, enumberra dedens ton cors." Et la puchiele respondi a l'angele : "Diex, NOstre Sires, fache son plaisir de mi comme de s'anchiele, car je sui apparillie a son plaisir et a sa volenté." Et maintenant k'ele ot che dit, si descendi li Sains Esperis dedens li, et si enchainta. » (*E*, § 71) ; « *que tu conoisses en coste nuit ta feme charnelement*, einsi que semence en isse dont la terre qui t'est pramise soit encore gardee et maintenue, et, qant il sera nez, cil, qui sera masles, soit apelez Galaaz : einsint le comande li Ordenerres de totes choses. » (*E*, § 649) ; « Car tu sez bien que la fille le roi Pelles *coneus tu charnelment et ilec engendras* tu Galaad, ce t'a len maintes foiz dit. » (*QSG*, p. 138) ; « et si me dist outreement que Lancelos l'amoit de fole amor par de jouste moi et que *il l'avoir conneüe charnelment* et que ge fusse tout asseür que il n'estoit por autre chose remés à Kamaalot fors por avenir a la reïne a sa volenté, » (*MA*, § 30) ; « – Sire, fet Agravains, il vos est si loiaus qu'il vos fet desenneur de la reïne vostre fame et qu'*il l'a conneüe charnelment*. » (*MA*, § 86) ; « il ne porra croire en nule maniere que *Mordrés ne m'ait conneüe charnelment*, por la grant force qu'il a mise en moi avoir ; » (*MA*, § 169) ; « des lors que *il connut la damoisele charnelment.* » (*L*, LXXIX, 1). L'adverbe n'apparaît pas dans le texte de l'édition d'Alexandre Micha du *Merlin* de Robert de Boron mais il est signalé dans les variantes provenant du manuscrit *D*. Robert de BORON, *Merlin*, Genève, Droz, 1979, p. 59.

[151] Jacqueline Picoche définit deux types de relations sémantiques par ce terme, d'une part un « ensemble de mots fréquemment associés dans des contextes traitant d'un même sujet » et d'autre part un « ensemble de mots dont le signifié a en commun un même "genre prochain" ». C'est au premier de ces deux types de relations que je renvoie dans mon usage du terme. Jacqueline PICOCHE, *Précis de lexicologie française*, *op. cit.*, p. 69.

[152] Les expressions apparaissent ailleurs : « puchelages est une virtus ke tout chil et toues cheles ont en aus qui onques n'orent *compaignie ne atouchement de carnele luxure* ; mais virginités est trop plus

expressions connaissent des variantes, qui font toute appel à la même famille de mots, dérivés pour les besoins de la construction ; ainsi le corpus fait-il mention de *charnel covine*[154], *charnel atouchement* ou *atoucher charnelment*[155], *assembler charnelment*[156]. Cet *assemblement de char* est très connoté lorsqu'il est exprimé par l'emploi de l'adverbe ou de l'adjectif mais reste ambigu quand le substantif est utilisé en complément de détermination :

> « Pour peu, dist Evalach, ke je ne te tieng, pour ivre, car, quant tu m'as une cose recouneüe, et puis, si le me noies aprés : car encore tesmoignes tu de ton Dieu ke il a Pere, et si dis ke il ne fu

---

haute chose et plus virtueuse, car ne le puet avoir soit hom soit feme, pour ke il ait eü en talent n'en couvoitise de *carnel assamblement*. » (*E*, § 430) ; « Lors ot ele virginité perdue et counut des la en avant *carnel assamblement*. » (*E*, § 435) ; « Et Diex qui de la vierge ne nasqui por son pueple rachater, autresi com mes sires Saint Jehans fu li plus haus hons de gueredon et de merite qui onques en feme fu concheus *par carnel assemblement*, » (*L*, XXIa, 22) ; « car nule feme ne porte onques enfant, devant lui ne après, *que par carnel assamblement* ne fust anchois desfloree. » (*L*, XLIXa, 39) ; « Il est voirs, fait ele, que je vais aing en autre manniere que fame n'ama onques home, car amors d'ome et de fame vient *par charnel atouchement* dont il couvient que virginitez soit corrompue. Mais de nostre amor ne sera ja virginitez maumise, ainz la garderai en tel manniere com je vos dirai toz les jorz de ma vie. Vos me creantrez que en quelconques leu que vos me truisiez desormais me tandrez por vostre amie, sauve l'onor vostre dame ; et je vos creanterai que jamais jor que je vive n'amerai autre de vos ne a home *n'atoucherai charnelment*, ainz me tandrai a vos en tel manniere que an touz les leus ou je venrai, je me reclamerai de par vos comme de par / mon ami. Et ainsi ne fauserez vos de riens a vostre dame, car vos me porrez amer comme pucele et li comme dame : si porrez guerir l'onor de l'un et de l'autre. – Coment, fait il, porroit ce estre que vos *de charnel assamblement* vos gardissiez, qui tant estes bele et avenant, et troverez encore tant de prodomes qui a fame vos demanderont ? » (*L*, LXXVI, 36). Ici encore, c'est dans les variantes du *Merlin* que l'expression apparaît. Robert de BORON, *Merlin*, *op. cit.*, p. 59.

« mais ele dist k'ele n'aroit jamais *carnel compaignie* devant k'ele seüst certaine novele de son mary, car ele l'amoit sour toute creature. » (*E,* § 38) ; « – Rois, dist Joseph, je te mousterrai apertement et te ferai counoistre comment il fu concheüs *sans nul' carnel compaignie* et comment il nacui de la Puchiele sans le puchelage maumetre ne empirier. » (*E*, § 75) ; « l'autre maniere, si est qu'il fu concheüs *sans carnel compaignie*, ne che n'avoir onques esté oï ; » (*E*, § 85) ; « il souffrissent les caitis de cors avoir *carnel compaignie* ensamble, ensi com nature le requiert d'ichele maniere, » (*E*, § 104) ; « Chil doi estoient en ma compaignie et une moie cousine sans plus qui estoit puchiele et est encore, car ele ne vaut onques signour avoir, ains dist ke ele n'aroit ja *carnel compaingnie* ; et enchore est ele chaiens. » (*E*, § 234). Voir aussi ci-dessus l'exemple tiré de l'*Estoire* (*E*, § 77).

[153] Dans le *Cycle Vulgate*, l'emploi de l'adverbe se fait uniquement autour de l'acte sexuel alors que l'adjectif *charnel* connaît une extension plus large. Voir *infra*, la question du lignage p. 34 *sq*.

[154] « et comment li Fiex pooit estre concheüs *sans carnel couvine* d'ome et de feme. » (*E*, § 141) ; « Et sa mere li demanda a consel priveiement, comme meire a sa fille, s'ele se vaudroit a tous jours mais d'omme tenir et de tous *carneus couvines* et ele dist que nenil, » (*L*, VIa, 3), ainsi que des variantes du *Merlin* dans le passage déjà cité. Robert de BORON, *Merlin*, *op. cit.*, p. 59.

[155] Voir les exemples tirés de l'*Estoire* (*E*, § 430) et du *Lancelot propre* (*L*, LXXVI, 36) à la n. 152.

[156] On retrouve la même répétition que précédemment (voir n. 92) dans l'*Estoire* et la *Queste* : « si escouterent et oïrent une vois qui lor commanda que *il assanlaissent carneument*. » (*E*, § 437) ; « Et pour chou ke il convient ke toutes choess soient menees a la volenté Nostre Signour, pour chou convint il ke lor doi cors *assamblaissent carnelement*, ensi com li souvrains Peres l'avoir commandé a l'un et a l'autre. » (*E*, § 438) ; « Quant il orent grant pièce sis ensemble, si oïrent une voiz qui parla a aus et lor comanda qu'il *assemblassent charnelment*. » (*QSG*, p. 214) ; « Et por ce qu'il covient que totes choses soient fêtes au comandement Nostre Seignor, por ce covint il que les cors *assemblassent charnelment*, einsi corne li verais Pères l'avoit comandé a l'un et a l'autre. ». Toutes ces acceptions se relèvent en contexte religieux, une seule fait exception : « *si assemblerent carnelement* ensamble, si consenti la damoisele sa volenté. » (*L*, β, XVI, 39).

> pas engenrés de *carnel compaignie* ! Et che ne puet avenir, ne raisons ne verités ne samble che mie. »
> « Rois, dist Joseph, tu m'as en convent ke tu m'escouteras a prover comment *il peut naistre de char de feme sans assamblement de char d'ome et sans maumetre le puchelage de sa mere,* qui tous jours fu puchiele et aprés et devant, et comment il peut avoir pere sans estre *engenrés carnelement*. – Tout chou doi jou, fait li rois, escouter sans faille ; et je l'escouteroie volentiers, se tu le me savoies faire entendre, mais tu ne sambles pas hom qui soit si durement fondés de haute clergie que tu peüsses prover sose qui si grans mervelle est a dire, que ele est encontre nature et encontre acoustumanche ne onques mais oïe ne fu. – Rois, fait Joseph, or m'escoute et je te mousterrai comment il nascui de la Puchiele *sans carnel compaignie* : iche te mousterrai. Mais tu oras avant comment il eut Pere qui Fiex il fu *sans carnel engenrure*. (*E*, § 77)

C'est d'abord la chair au sens physique qui est visée ici : mais son sens général de corps se charge, par le biais de la connotation des adjectifs et des adverbes, d'une même valeur négative ; le terme devient porteur du sème du désir : sans lui, pas de copulation aussi négativement représentée[157] mais pas d'engendrement non plus.

- *L'engendrement[158] et le lignage*

Or, cet engendrement charnel est lui aussi souvent connoté péjorativement dans l'ensemble du corpus, rappelant la valeur morale que prend, dans ces acceptions, le mot *char*. C'est la conception de Galaad qui nous éclaire à ce sujet, seul – avec le Christ dont il est la figure dans l'univers chevaleresque – pour qui elle échappe – en partie – à la tentation de la luxure :

> Einsinc sont mis ensemble le millor chevalier et le plus bel qui or fust et la plus bele pucele et de haut lignage qui fust alors ; si se desirrent par diverses tentacions, car ele ne le fait mie tant por la biauté de celui *ne por luxure ne por eschaufement de char* come ele le fait por le fruit recevoir dont toz li païs doit venir a sa premiere biauté, qui par le dolereux cop de l'espee as estranges ranges avoir esté desertez et essilliez, si com il devise apertement en la Queste del Graal. […] et *cil connut ceste em pechié et en avoutire et contre* Deu et *encontre* Sainte Eglyse, […] : si lor donna tel fruit engendrer et concevoir que por la flor de virginité qui iluec fust corrumpue et violee fu recouvree une autre flor de cui bien et de cui *tandror* mainte terre fu replenie et rasouagie ; qu'ausinc com l'Estoire del saint Graal nos fait antandant, de ceste flor perdue fu restorez Galaad, li virges, li tres bons chevaliers, cil qui les aventures del saint Graal mist a fin et s'asist el perilleus siege de la Table Reonde ou onques chevaliers ne s'estoit assis qui ne fust morz. 58. Et tout ainsi com li nons de Galaad avoir esté perduz en Lancelot *par eschaufement de luxure*, tout ansi fu recouvrez en cestui *par atenance de char* […]. (*L*, LXXVIII, 57)[159]

Si Lancelot, trompé par la ruse de Brisane, subit les assauts du désir, concevant dès lors Galaad « en pechié et en avoutire », la fille du roi Pellés en revanche est pure de toute tentation comme le montre la proposition finale « por le fruit recevoir […] ». La singularité de la conception de Galaad[160], seule à être clairement évoquée, renvoie tous les autres engendrements dans le domaine du péché de luxure et plus généralement, permet

---

[157] A ce titre, les exemples tirés de l'*Estoire* (*E*, § 75 et § 77) et de la *Queste* (*QSG*, p. 213-214) témoignent de la connotation péjorative des deux termes.

[158] Le terme est concurencé par le verbe *conceveoir* : « ele requiert ke hom naisse en deloeur et en tristreche et *ke il soit carnelment concheüs d'ome et de feme* ; » (*E*, § 84).

[159] Le texte présente ailleurs un intéressant parallèle entre la corruption de la chair et la corruption de la « flor de virginité », telle qu'elle est évoquée ici.

[160] Singularité que l'on peut mettre en parallèle avec l'évocation de la conception de Jésus telle qu'elle est évoquée dans l'exemple cité plus haut, tiré de *L'Estoire* (*E*, § 77). Voir p. 34.

d'introduire une nouvelle variation du sens du mot[161]. Apparaissent des termes que l'on retrouve dès lors dans les co-occurrences de *char* – et de son paradigme morphologique – et qui nous renseignent sur la valeur morale négative du lexème et de ses dérivés : *luxure*[162] et *eschauffement* en particulier apparaissent ici deux fois, accompagnant les deux occurrences du mot *char*. Les deux substantifs sont souvent associés au terme lorsqu'il désigne l'acte sexuel, permettant de condamner les actes de chevaliers déchus, dès lors rattachés à l'ensemble de la sphère terrienne, tel Lancelot[163], comme le fait remarquer Guenièvre :

> « Ha, Lancelot, antandites vos hui la parole que ma mes sire Gauvain dist quant il trouva l'aventure en la Gaste Chapele, qui dist que ja hom n'an vandroit a chief de cele aventure devant que li maleureux chevaliers i vendroit *qui par sa chetive luxure* avoit perdu a achever les aventures del Saint Graal ? Et en autre leu apeloit on le chevalier le fil a la Roine Dolereuse. Dites moi se vos savez qui cil chevalier est. – Dame, fait il, nenil. – Par mon chief, fait ele, ce este vos dont les lestres parloient, car vos futes filz a la Doloreuse Roine ; si me poise moult, quant vos par *eschafement de char* avez perdu a mener a chief ce por quoi toute terrienne prouesce sera travaillie : si poez or bien dire que chier avez achatee m'amor, quant vos par moi avez perdu ce que vos ne porrez recouvrer. (*L*, LXXXV, 2)

Sa faute sera rappelée plus tard dans les mêmes termes dans la *Queste*, lorsque la tante recluse de Perceval le félicite d'avoir su préserver sa propre virginité[164]. Apparaît ainsi un paradigme dans lequel la chair, se réchauffant, renvoie au monde infernal[165]. Acte sexuel, procréation, engendrement sont de ce fait associés à un discours de condamnation dans

---

[161] La remarque est toutefois à nuancer, l'étude de la parenté et des relations entre parents et enfants permet de montrer que l'engendrement est nécessaire et toléré dans le cadre d'un mariage fait par consentement mutuel ; l'accouplement est même l'une des conditions de la validité du mariage. Voir *infra*, chapitre 3, section 2.

[162] La luxure est charnelle par définition, comme en témoigne l'exemple suivant : « puchelages est une virtus ke tout chil et toues cheles ont en aus qui onques n'orent compaignie ne atouchement de *carnele luxure* ; mais virginités est trop plus haute chose et plus virtueuse, car ne le puet avoir soit hom soit feme, pour ke il ait eü en talent » (*E*, § 430).

[163] Il lui est plus particulièrement repproché d'être « chauz et luxurieux » dans l'épisode de la fontaine bouillante (*L*, XCIII, 22), *a contrario* c'est sa vertu qui permet à son fils Galaad de refroidir la même fontaine dans la *Queste* : « Et si tost come il i ot mise la main, si s'em parti l'ardor et la chalor, por ce que en lui n'avoit onques eu eschaufement de luxure » (*QSG*, p. 263).

[164] « Biax niés, il est einsi que vos vos estes gardez jusque a cest terme en tel manière que vostre virginitez ne fu maumise ne empoiriee, *ne onques ne seustes de voir quex chose est chars ne assemblemenz*. Et il vos en est bien mestiers ; car se tant vos fust avenu que *vostre chars fust violée par corruption de pechié*, a estre principaus compains des compaignons de la Queste eussiez vos failli, ausi corne a fet Lancelot del Lac qui, *par eschaufement de char et par sa mauvese luxure,* a perdu a mener a fin, grant tens a, ce dont tuit li autre sont ores en peine. Et por ce vos pri je que vos gardez vostre cors si net corne Nostre Sires vos mist en chevalerie, si que, vos puissiez venir virges et nez devant le Saint Graal et sans tache de luxure. Et certes ce sera une des plus bêles proeces que onques chevaliers feist : car de toz çax de la Table Reonde n'i a il un sol qui ne se soit meffez en virginité, fors vos et Galaad, le Bon Chevalier de qui je vos paroil. » (*QSG*, p. 80).

[165] La description des démons proposée dans le *Lancelot propre* est à ce sujet très éclairante : « Et chele maniere de deables converse moult el siecle, mais il n'ont forche ne pooir d'acomplir lor volenté ne sour creant ne sour mescreant, *car il sont caut et luxuriex*. Et trovons escrit que quant il furent fait angele, que il furent si bel et si plaisant que *il se delitoient a regarder l'un l'autre jusques a l'escaufement de luxure*. Et quant il furent keü avoec lor caitif maistre, il retindrent la luxure en terre que il avoient es haus sieges commenchiés. » (*L*, VIa, 2). Il s'agit du même syntagme que celui utilisé pour décrire Lancelot lui-même. Voir note 163.

lequel leur ensemble permet de définir le champ sémantique du mot *char* qui désormais désigne le désir, par lequel le lignage est inévitablement entaché[166].

C'est en effet la *char* qui permet la création d'un lignage. Le mot désigne alors un ensemble de liens de parenté, du mariage à la filiation[167]. De la *meisme char*[168] que contribuent à former les liens conjugaux, naît une descendance[169] qui vient former une autre *char*, celle du lignage ; ainsi le roi Arthur s'exclame-t-il : « Ha ! Dex, voirement ai ge trop vescu, quant *ge voi ma char ocise* a si grant douleur. » (*MA*, § 101) lorsqu'il découvre la mort de ses neveux. Ces derniers forment l'ensemble de ses *charnex amis*[170] dans une acception faisant écho à l'un des sens de *carnalis* en latin chrétien. En effet, le sens premier de l'étymon – « de chair, matériel, corporel, qui regarde la chair, le corps » – présente une nuance qui fait référence à la parenté et qui est largement réinvestie dans le lexique de l'ancien français puisque l'adjectif y renvoie à la fraternité ou à la naissance charnelle[171] : Albert Blaise relève en latin chrétien l'expression « *carnalis frater* » quand Prudence évoque la « *carnalis stirps*[172] ».

---

166 Filant la métaphore végétale, le texte évoque ainsi les *carneus fruis* issus de cet engendrement : « car de Josephés, ton fils, n'istra jamais *carneus fruis,* car il m'a promise pardurable chaasté. » (*E*, § 55).

167 Le *Altfranzösisches Wörterbuch* donne ainsi deux acceptions : '*oir de la char* : und / unter ähnlich Leiblicher Erbe' (« être du même héritage charnel/de sang) et 'Nachkomme, Kind' (« descendant, enfant ») ; Frédéric Godefroy propose le sens figuré suivant : « sang, famille ». Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, p. « char » ; Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, p. « char ».

168 Deux exemples témoignent de cet emploi particulier. Ainsi, la mère de Lancelot se remémore-t-elle le lien qui l'unissait au roi Ban par l'image de l'union de la chair : « car puis que nous fumes entre moi et li par loial mariage ensamble joint, *nous fumes une seule chars*, » (*L*, Xa, 4) ; image qu'utilise à son tour un prêtre, dans *La Queste*, pour évoquer les parents de Boort : « Cil dui furent un sol arbre et *une meisme char* par conjonction de mariage. » (*QSG*, p. 165).

169 Le passage de l'un à l'autre est explicite dans les exemples proposant en co-occurrence le verbe *engendrer* et le substantif *char*, occurrences dans lesquelles la connotation négative est moins nette que pour l'usage de l'adjectif et de l'adverbe (voir n. 158) ; en effet, là encore, c'est l'ensemble du corps qui est signifié et, tout comme pour l'assemblement, (voir p. 34), c'est par l'utilisation de l'adverbe et de l'adjectif dans le même contexte que le mot devient connoté : « touz les compaignons de la queste que s'il les eust touz *engendrez de sa char*, ne les peust il plus amer. » (*L*, CI, 16) ; « com s'il l'eust *de sa char engendré* por la grant amor qu'il avoit an lui trouvee. » (*L*, CIII, 6) ; « Et li rois, qui tant les amoit come s'il les eust *de sa char engendrez*, les salua quant il se fus or aus embatuz ; » (*QSG*, p. 21).

170 Le roi Arthur rappelle en ces termes à Gauvain ce qu'il repproche à Lancelot : « il m'a tolu *mes amis charnex* et ceux que ge plus amoie, fors vous tant solement ; » (*MA*, § 110). On relève une trentaine d'occurrences de l'expression dans le *Cycle Vulgate*. Voir leur analyse *infra*, II, chapitre 4.

171 C'est le premier sens que donne Frédéric Godefroy dans le corps de son dictionnaire: « du même sang, intime, en parlant de parents et d'amis ». Les acceptions déjà citées proviennent du supplément du dictionnaire. Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, p. « charnel ».

172 La première expression provient de la *Passio Perpetuae et Felicitatis* ; celle de Prudence, « origine charnelle » provient du *Liber Apotheosis* 1051. Albert Blaise signale, en latin médiéval, l'expression « *carnales amicos promovere* » (« favoriser ses amis laïcs ») chez Rorgerius Bacon dans le *Compendium studii Philophiae* ; Charles Du Fresne Du Cange signale aussi l'emploi de l'expression pour les liens de parenté. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v.* « carnalis ». Charles Du Fresne Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae at infimae latinitatis*, *s. v.* « carnalis »

- *Eucharistie : la chair sacrée*

Pourtant, c'est bien le lien de la chair, l'« atenance de char », qui permet la spiritualisation de l'univers arthurien grâce à la figure de Galaad[173]. Figure christique, le personnage permet de faire le lien avec le divin et son ascendance elle-même passe par un lignage sacré. Son engendrement en fait une exception qui permet de nuancer les connotations négatives que comporte le mot *char*. En effet, si sa généalogie est toute terrestre[174], sa conception est ambivalente, faite à la fois dans le désir et en son absence. De façon similaire, le Christ, dont l'incarnation finalise le mouvement vers le haut[175], a une double ascendance, ainsi que le rappelle Josephé dans l'*Estoire*[176] : à la fois charnelle et spirituelle.

Chez les auteurs chrétiens, le premier sens[177] qui est donné au mot *caro* est toujours *chair* mais dans son sens large d'« humanité assumée par le Christ dans l'Incarnation ». Le sens fait référence aux premiers mots de la Vulgate : *et Verbum caro factum est* dans l'Évangile de Jean et se retrouve chez saint Augustin et Tertullien[178] ; saint Hilaire l'utilise par métonymie pour le *Christ*, entraînant une autre acception où « *caro* » désigne plus précisément « le corps du Christ », dans l'eucharistie en particulier ; ce sens, directement hérité des Évangiles, se retrouve chez saint Augustin. Le terme peut aussi désigner la « nature humaine, l'homme » dans une évolution des expressions tirées de la Bible où l'homme et l'animal sont « revêtus de chair ». Ce sens religieux se retrouve dans le dictionnaire de Algirdas Julien Greimas dans la traduction de l'expression « se vestir de char[179] », expression que nous retrouvons dans le *Cycle Vulgate* : « Et *quant il fu vestus de mortel char*, pour chou ne laissa il mie a estre Diex, si com il avoir tous jours esté, mais il prist chou qu'il n'avoir onques eü, che fu mortalités[180]. »

---

[173] Voir l'engendrement de Galaad p. 34.

[174] En réalité, la généalogie de Galaad, si elle est effectivement terrestre, reste largement symbolique puisqu'elle conjoint une généalogie royale et terrestre à une généalogie royale et biblique. Voir *infra*, chap. 4, section 1.

[175] Si le Christ descend sur terre pour se faire homme, c'est pour racheter la chair.

[176] Voir p. 34.

[177] Nous pouvons noter en effet que l'ordre des acceptions dans les dictionnaires diffère sensiblement, celui de Jan Frederik Niermeyer s'appuyant sur des références puisées dans les textes de 550 à 1150, suit une logique historique et étymologique puisqu'il commence par les sens les moins connotés pour donner en dernière acception « le Dieu incarné » ; celui d'Albert Blaise, qui couvre « les débuts de la littérature chrétienne, c'est-à-dire l'époque de Tertullien, de la *Passio Perpetuae*, jusqu'à la fin de la période mérovingienne » s'ouvre sur l'incarnation, et suit une logique chrétienne, s'appuyant d'abord sur l'Évangile de Jean. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v*. « caro ». et préface p. 7 pour la citation. » ; *Mediae Lantinitatis lexicon minus*, J.-B. NIERMEYER et C. VAN DE KIEFT, éd. remaniée par J.W.J. Burgers, Leiden – Boston, Brill, 2002, vol. 1, *s. v*. « *caro* ».

[178] Augustin, *De continentia*, ouvrage dans lequel il fait référence aux souffrances du Christ et Tertullien, *Apologeticus*.

[179] « S'incarner, incarner ». Algirdas Julien GREIMAS, *Dictionnaire de l'ancien français*, *op. cit.*, *s. v*. « charn ».

[180] Cette double nature du Christ est plus manisfeste encore dans l'exemple suivant, qui explicite l'importance de la Pentecôte dans l'univers arthurien : « Et Pentecouste estoit la plus envoisie et la plus gaie, car quant Jhesus Cris nostres sauveres fu montés el chiel aprés la Paske qui estoit lor racatement, – car pramis lor avoit a envoier le Saint Esprit et conforter dont il avoient grant mestier, car il estoient, si com vous avés oï, ausi com les berbis qui lor pastour orent perdu, – a chelui jour lor envoia Diex le grant confort por els soulachier de *chelui qu'il avoient veu en car en lor compagnie* ; si l'orent ensemble

(*E*, 76). Ce vêtement humain que prend la divinité s'accompagne donc des attributs de la chair physique, déjà observés, auxquels s'ajoute la souffrance[181] qui ouvre la voie de la rédemption à travers la pratique de l'eucharistie. On passe ainsi insensiblement d'un sens à l'autre :

> « Escoutés, mi noviel fil, je sui Diex, vostre Sires et vostre Peres esperiteus, qui vous ai calengiés et gaaigniés encontre tout le *monde par ma char que je souffri a desrompre et a perchier pour vous rachater et par mon sanc ke je vauch espandre. Et pour chou ke je vous ai si grant amour moustree ke je vous rachatai de ma char et de mon sanc* […] » (*E*, § 107)

Si les deux occurrences de l'extrait désignent bien ce corps de chair que prend le Christ, la seconde en plus du sacrifice, renvoie aussi à sa représentation dans le repas eucharistique. Le même syntagme est déjà utilisé pour narrer l'épisode, un peu plus haut dans l'*Estoire* : « Illuec trova Joseph l'escüele en quoi li Fiex Dieu avoir mangié, soi tresime, devant che qu'il donast as onse *sa char et son sanc* a user. » (*E*, § 33). La représentation est double puisque le pain représente dans la Cène la *char-viande* qui elle-même, par métonymie devient représentation d'un corps[182]. Le terme, perdant toute valeur physique pour devenir symbole, se charge d'une valeur éthique supplémentaire : corrompue, la chair est néanmoins digne d'être sauvée et devient représentation du divin. Par là, un mouvement ascendant s'amorce puisqu'elle va atteindre au sacré, comme en témoigne son dernier emploi : « Des ore mais voel ke tu rechoives la hauteche ke je tai promise a doner, che est li *sacremens de ma char* et de mon sanc[183] » (*E*, § 121). La rédemption des hommes se fait par la chair, effort de valorisation ou tout au moins de salvation de cette dernière. Le terme *sacremens* permet de faire de la *char*

---

a els, *non mie en car, mais esperitelment*, et par che fu lor joie refremee, si fu issi li jors de Paskes li commenchemens de nostre grant joie, et li jors de Pentecouste fu li renouvelemens […]. » (*L*, XXa, 2). On peut faire le lien avec la corruptibilité de la chair dans l'exemple suivant : « Chil a la noire escorche estoit la senefiance del Fil Dieu, ch'est de Jhesucrist, qui se couvri en terre de *laide char mortel* » (*E*, § 277) où l'adjectif *laide* rappelle *orible*, utilisé dans *La Queste* pour exprimer la pourriture due à la lèpre (voir *supra* p. 23). On peut y noter aussi l'usage d'une variante de l'expression avec le verbe *se couvrir*. Il en va de même dans l'exemple qui suit avec le verbe *envelopper* : « mais, comment ke il esploitast endementiers que il estoit *envolepés de la mortel char* » (*E*, § 416).

[181] Dans l'usage que fait saint Paul du terme *caro*, il faut ajouter cet emploi dans lequel, « *in diebus carnis suae* », désigne « la chair du Christ soumise à la souffrance, non au péché » (saint Paul, *Epistula Pauli ad Hebraeos*, 5, 7). Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v* « *caro* ».

[182] Il faut toutefois rappeler que dans l'*Estoire*, lors de l'ordination de Joseph, c'est le pain qui devient chair, sous la forme du corps d'un enfant avant de redevenir pain (*E*, § 134-136). D'autre part, conformément à l'usage en latin chrétien du mot *corpus*, à plusieurs reprises dans le *Cycle Vulgate*, le terme *corpus Domini* est employé pour désigner l'eucharistie : « Et quant li services fu fenis, si pris le livret et si l'ostoia en une petite casse ou la boiste en le quele *Corpus Domini* reposoit. » (*E*, § 16) ; « Quant Boorz fu confés si conme de cuer et de bouche, si reçut corpus domini, » (*L*, XCVIII, 29) ; « Et ce poïstes vos hui veoir : car si tost come li prestres ot la messe chantee, si aporta il au roi *Corpus Domini* et li fist user. » (*QSG*, p. 86). La même expression est utilisée deux fois pour un autre sacrement, mais avec la même signification de « corps du Christ » : pour la mort de la demsoiselle qui jamais ne mentit et dans la version courte, pour celle de la mère de Perceval : « Si se parti atant et vint en la chambre la roine et se coucha, ne coucha, ne onques puis ne parla, fors au quart jor que l'an li fist aporter *corpus Domini* ; car il cuidoient qu'ele se moreust. » (*L*, CVI, 24) : « si grant dolours au cuer que elle s'en fist confesse a .I. capelain et rechut corpus Domini, si trespassa del siecle le soir meïsme » (*L*, CVI, 19). Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v.* « corpus ».

[183] Un autre exemple propose la même co-occurrence de *char* et *sacrement* : « Or vien avant, et si feras le *sacrement de ma char* et de mon sanc, si de tous mes pules le verra apiertement. » (*E*, § 133).

une relique sacrée, confiée à l'évêque Joseph[184], par le biais de son ordination. C'est en particulier dans *L'Estoire* et dans la *Queste* que se relèvent ces emplois qui ancrent les deux romans dans la recherche d'une rédemption pour l'humanité et en particulier pour la chevalerie qui, dans le même mouvement, se spiritualise.

• L'emploi du mot *char* est très largement ambigu dans le *Cycle Vulgate* et quasiment toujours connoté négativement ; lorsqu'il désigne l'apparence extérieure, ses acceptions, fluctuantes, témoignent d'une anatomie problématique : ni véritablement peau, ni à proprement parler viande, la *char* relève plus généralement d'une apparence globale, qui sans recouvrir complètement le terme *cors* dont elle est une spécialisation, en est la limite supérieure. Pourtant, le terme peut aussi signifier *viande* et si ce sont les emplois les moins connotés du corpus, le contexte tend néanmoins à infléchir très largement vers une nuance péjorative un terme neutre au départ.

• Les sens éthiques du mot se forment par glissement à partir des sens physiques et non contre eux. Le mot subit d'ailleurs un infléchissement positif dans son emploi par le biais de la figure christique.

• L'emploi du paradigme morphologique de *char* est très réduit dans le corpus comparativement au nombre d'entrées proposées dans les dictionnaires de langue[185]. L'adverbe est toujours très péjorativement connoté quand l'adjectif connaît des sens plus neutres, ceux employés pour exprimer la parenté en particulier. C'est souvent par l'emploi de ses dérivés dans des contextes très nettement négatifs que le mot *char* lui-même devient péjoratif dans le même contexte.

• L'examen des parasynonymes permet de dégager une grande tendance de l'emploi des termes : les médiévaux privilégient les mots *mortel* et *terrien* en terme de fréquence. Mais ces deux derniers appartiennent au champ générique de la chair, ce qui permet de légitimer l'usage moderne de l'adjectif substantivé *charnel* pour définir l'ensemble lexical ainsi examiné.

---

[184] « Vien avant, Josephé, li miens sergans, car *tu iés dignes d'estre ministres de si haute chose avoir en baillie comme est li chars et li sans de ton Sauveour*, car je t'ai esprové et conneü plus net et plus mondé de tous natureus pechiés ke nule morteus chars ne porroit penser ; » (*E*, § 110).

[185] Algirdas Julien Greimas propose sept dérivés, Frédéric Godefroy 29 et Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch 20. Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, vol. 2 et 9 ; Algirdas Julien GREIMAS, *Dictionnaire de l'ancien français*, *op. cit.* ; Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, vol. 2.

Section 2 – *Esperit*

Il convient de considérer maintenant le deuxième terme du binôme, l'esprit. Dans un souci d'équilibre, je développerai mon étude de la même manière que celle de son homologue *chair*. Le terme remonte au latin classique *spiritus*[186], mais les lexicologues s'accordent sur le fait qu'il s'est introduit en ancien français sous la forme *esperit* / *espirit* au XIIe siècle par le biais du latin chrétien[187]. Si son étymologie paraît simple au premier abord[188], il faut noter le lien complexe que le mot entretient avec le terme *ame*. Le lexème *esperit* subit en effet une double influence, comme le fait remarquer Alain Rey : à propos du mot *chair*, il précise que Sénèque, le premier, l'oppose à « l'esprit, (*animus*) ». La remarque est intéressante car elle met en relation deux mots éloignés étymologiquement mais dont les sens sont très proches. Le lexicologue précise dans l'article « âme » les liens complexes que les deux termes entretiennent : si *âme* est « issu du latin *anima* », il y rappele l'existence en latin d'un principe mâle supérieur, l'*animus*, et d'un principe femelle, l'*anima*, « principe de la vie[189] ». D'autre part, en latin classique, *spiritus* et *anima* ont le même sens premier, celui de « souffle », dans

---

[186] Le mot lui-même est un dérivé, dès Plaute, du verbe *spiro* qui signifie « souffler », son sens premier est donc « souffle ». L'origine de ce verbe est par ailleurs confuse, on ne trouve aucune correspondance exacte dans d'autres langues. Michel de Vaan note une possible parenté avec les langues balto-slaves, parenté notée aussi dans le *Dictionnaire latin-français* de Félix Gaffiot : tous deux renvoient au mot russe *pisčát'* signifiant « grincer » et formé sur une structure **p(e)is-k-*, de même sens. Michel de Vaan, avec Alfred Ernout et Alfred Meillet, préfère néanmoins voir, dans l'origine de *spiro*, une formation par onomatopée imitant le son de la respiration. Alfred Ernout et Alfred Meillet font remarquer la similitude de formation du mot équivalent dans les autres langues indo-européennes comme le grec *φῡσα* « soufflet », que l'on retrouve aussi dans les apparentements proposés par Félix Gaffiot. Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritus » ; Michiel de VAAN, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritus » ; Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritus ».

[187] Il « succède en ancien français à la forme latine *spiritus*, *spiritum* (fin X^e^) » note Alain Rey, avant de préciser que « c'est par l'intermédiaire des textes chrétiens que le mot s'est introduit en français ». L'analyse de Walter von Wartburg va dans le même sens puisque le linguiste précise que le mot « a été emprunté par l'afr. ecclésiastique ». Il ajoute que le maintient du *–s* explosif témoigne du fait que le mot « est toujours resté en contact avec le culte » et que sa forme est « en général semi-populaire comme celle des emprunts les plus anciens ». Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, p. « esprit » ; Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritus ».

[188] L'étymologie est, semble-t-il, nettement plus complexe et le mot subit, pour les médiévaux, l'influence du latin *spiritualis*.

[189] Alain Rey précise que l'opposition de ces deux principes remonte au grec. *Animus* traduit *θυμός*, « souffle » au sens de « principe de l'être vivant » mais surtout de « cœur » et d'« âme » comme siège de « la volonté, de l'intelligence, des sentiments et des passions », que l'on pourrait traduire par « humeur » ; *anima* traduit *ψυχή*, le « souffle » au sens de « principe de vie », d'« âme » et d'« âme des morts ». De même, Edmond Portier, dans son article sur « Esprit » précise : « en latin et en grec, plusieurs mots de sens analogue à celui de *Spiritus* ont subi des changements sémantiques analogues : désignant à l'origine le Vent, le Souffle, ils ont ensuite signifié le Principe vital, l'Ame », il met alors en parallèle *ψυχή* et *anima*, précisant leur sens commun de « Souffle, respiration, vie, âme ». Il remarque aussi les échanges sémantiques opérés entre les langues : « quelquefois, tel de ces mots, gardant son sens concret dans l'une des deus [*sic*] langues, a pris un sens psicologique [*sic*] et métafisique [*sic*] dans l'autre », ainsi le grec *πνεῦμα* signifie-t-il vent quant *animus* devient « âme », et *θυμός* signifie « cœur » quand en latin, *fumus* devient la « vapeur ». Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, *op cit*., entrée « âme » ; Antoine Bailly, *Dictionnaire grec-français*, *op. cit.*, *s. v* « *θυμός* », « *πνεῦμα* » et « *ψυχή* » ; Edmond PORTIER, « Essai de sémantique : Esprit », 1915, vol. 29, p. 102.

des acceptions autant concrètes que figurées[190] ; mais à partir du sens de « souffle vital », le mot *anima* va désigner un principe de vie purement animal, par opposition à *animus* qui est utilisé pour « la vie intellectuelle et morale, raisonnable ». Dès lors, *spiritus* devient son équivalent, les deux mots entrent en concurrence et *animus* disparaît[191]. L'étymologie permet donc d'esquisser une première explication à la large concurrence que se font les mots *ame* et *esperit* dans le *Cycle Vulgate*, concurrence que l'étude des occurrences viendra préciser.

Le rapport qu'entretiennent les deux termes devient plus complexe avec le latin chrétien. En effet, les deux principes latins ne deviennent qu'un seul : depuis la première patristique[192], les théologiens ont fait de l'âme une notion englobante, l'esprit permettant alors d'en définir l'une des puissances[193]. Or, en ancien français, si les différents outils de lexicologie ne donnent qu'un sens pour le mot *ame*, « principe spirituel dans l'homme[194] » ou « âme[195] » il n'en va pas de même pour *esprit*. Si *esperit* est faiblement polysémique, le nombre de ses acceptions étant assez limité en ancien français[196], il faut remarquer que « âme » figure parmi

---

[190] Voir Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritus » et « anima ».Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, *op. cit*., entrées « *spiritus* » et « *anima* ». Voir aussi Alain Rey qui précise ainsi l'étymologie du mot *anima* : « il est apparenté au grec *anemos* « air » » ; il signale lui aussi la concurrence entre *animus* et *spiritus*. Albert Blaise donne par ailleurs comme premier sens du mot *âme* en latin chrétien « âme, souffle vital, principe de vie », acception qui remonte à saint Augustin et Lactance (saint Augustin, *De natura et origine animae*, 4, 23, 37 et Lactance, *De opificio Dei*, 17, 2). Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « âme » ; Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v*. « anima ».

[191] Pour une analyse de *spiritus* et de son évolution en latin classique, voir l'article de Louis DELATTE, Suzanne GOVAERTS et Joseph DENOOZ, « Note sur *spiritus* » dans Marta FATTORI et Massimo Luigi BIANCHI (éds.), *Spiritus : IVe colloquio internazionale, Roma, 7-9 gennaio 1983*, Roma, Italie, Ed. dell'Ateneo, 1984, p. 55‑62. Les auteurs précisent par ailleurs que c'est chez Sénèque que ce mot rare est plus particulièrement utilisé et que le premier, là encore, il lui donne le sens de « divinité », qui fera fortune en latin chrétien. Sénèque fait d'autre part la distinction entre *animus* et *spiritus*, qui en est la partie supérieure, intellectuelle.

[192] Ainsi Anne-Marie Bautier fait-elle remarquer que « pour les théologiens l'esprit est une partie de l'âme, il est contenu en elle car toute âme peut être esprit, mais le contraire n'est pas vrai. L'âme est le principe de vie qui donne au corps sensibilité et mouvement, alors que l'esprit est la force rationnelle par laquelle l'homme se distingue des autres créatures animales ». Anne-Marie BAUTIER, « *Spiritus* dans les textes antérieurs à 1200. Itinéraire lexicographique médiolatin : du souffle vital à l'au-delà maléfique » dans Marta FATTORI et Massimo Luigi BIANCHI (éds.), *Spiritus : IVe colloquio internazionale, Roma, 7-9 gennaio 1983*, Roma, Italie, Ed. dell'Ateneo, 1984, p. 119.

[193] Le mot permet de désigner en particulier la « partie rationnelle de l'âme », ce sens étant celui de l'ancien *animus* classique, qui continue néanmoins à être utilisé en latin chrétien. Edmond Portier note que « les deus [*sic*] sens de Principe vital et de Substance immatérielle se réunissent dans l'idée d'Ame ». Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v*. « animus » et « spiritus » ; Edmond PORTIER, « Essai de sémantique : Esprit », art. cit., p. 103.

[194] Frédéric Godefroy propose ainsi le sens suivant : « Principe spirituel dans l'homme » ; il ajoute néanmoins que le terme peut aussi désigner la « personne vivante », l'« individu », la « personne, qui que ce soit ». Il donne aussi deux expressions : *De bone ame*, « sincèrement, en toute vérité » et *Rendre l'ame*, « mourir ». Il ajoute deux sens dérivés du premier : « Coeur, entrailles, en parlant d'une volaille » et « explication ». Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « ame ».

[195] C'est le sens que donnent Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch ('Seele'). Il y ajoutent eux aussi des expressions. Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v*. « ame ».

[196] Le dictionnaire de Frédéric Godefroy propose trois nuances d'une même acception « esprit », nuances qui sont les suivantes : « souffle, émanation, inspiration ». Le dictionnaire d'Adolf Tobler et

les sens donnés par Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch[197]. Les outils de lexicologie proposent donc, contre la tradition théologique – ou au moins en marge d'elle – d'inclure l'âme dans l'esprit.

À ces remarques préliminaires, il faut ajouter que le mot *esperit* se charge aussi en ancien français des sens du terme latin *mens*[198], qui, s'il est volontiers employé dans le vocabulaire théologique des XIIe et XIIIe siècles, n'a pas encore d'équivalent en ancien français[199]. Le relevé des occurrences du mot *esperit* et des ses dérivés *esperiteus* et *esperitelment* dans notre corpus permet de préciser ces différentes nuances de sens, d'expliciter d'une part le « jeu magique qui relie le souffle à l'Esprit, l'aérien au spirituel, la vie à la survie[200] » et d'autre part, le rapport que ces termes entretiennent avec *ame*. C'est donc en partant du sens étymologique de « souffle », que j'examinerai comment le mot esprit permet d'exprimer à la fois un principe physique, un principe vital et un principe spirituel dans un double mouvement d'exhalaison et d'inspiration.

- **L'air**

Nous avons vu que le sens étymologique du mot *esprit* est celui de « souffle », en particulier celui de l'air et du vent[201]. C'est donc bien de la matérialité de l'air qu'il faut partir pour préciser les nuances que prend le mot dans le *Lancelot-Graal*. Néanmoins, en ancien français, si le premier sens du mot semble tout aussi général – aucun des dictionnaires ne donne de

---

Erhard Lommatzsch donne quatre acceptions : 'Geist' (« esprit »), 'Seele' (« âme » en précisant toutefois « 'im Gegensatz zum Leib', « en opposition à la vie »), 'Atem' (« souffle ») et 'Hauch, Wehen' (« souffle, flotter ») ; ils ajoutent deux expressions figées *estre en esperit* dont ils ne donnent pas de traduction et *revenir en l'esperit*, c'est-à-dire « reprendre connaissance ('zur Besinnug kommen'). Enfin, on peut noter qu'Algirdas Julien Greimas ajoute à ces sens celui de « vie » mais aussi qu'il donne pour première apparation du mot le Xe siècle dans *l'Épître farcie de saint Étienne*. Voir Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v.* « esperit » ; Algirdas Julien GREIMAS, *Dictionnaire de l'ancien français*, *op. cit.*, *s. v.* « esperit » ; Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v.* « esperit ».

[197] C'est l'un des sens que propose aussi l'ouvrage d'Algirdas Julien Greimas. Voir note 196.

[198] L'hésitation existe déjà en latin chrétien, les deux termes étant souvent employés pour une même notion, à laquelle on donne aussi l'appelation de *ratio*. Voir Anne-Marie BAUTIER, « Spiritus dans les textes antérieurs à 1200 », art. cit., p. 120.

[199] Il faut cependant signaler que dès saint Augustin, les deux termes sont employés indifférement : *mens* et *spiritus* désignent la partie supérieure de l'âme, qui correspond au *voũç* grec, signifiant « intelligence, esprit, pensée »,. Voir à ce propos Marie-Dominique CHENU, « *Spiritus*. Le vocabulaire l'âme au XIIe siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1957, XLI, p. 209‑232.

[200] Anne-Marie BAUTIER, « *Spiritus* dans les textes antérieurs à 1200 », art. cit., p. 113.

[201] « Air » est le deuxième sens que propose, dans son dictionnaire, Félix Gaffiot ; d'autre part, dans la première acception, celle de « souffle », il s'agit déjà, comme il le précise, du souffle « de l'air, du vent ». Voir Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritus ».

précision[202] –, ici, ce souffle a d'emblée une signification plus restreinte, s'attachant à l'haleine, non à l'inspiration mais à l'expiration[203].

- *Le souffle*

Ce sens étymologique de « souffle » est placé, dans le *Cycle Vulgate*, sous le signe du divin. En effet, l'*Estoire* nous permet de préciser en quoi l'expression relevée par Walter von Wartburg, « L'Esperite Dieu » relève bien d'une origine physique. Voici ce que nous raconte le narrateur :

> « Sire, li oel sont mortel, si n'ont pas pooir d'esgarder enteirement la clarté de toutes les autres clartés, ne la bouche ne puet encore avoir la forche de dire chou dont toutes les pekeresses langues serroient encombrees. »
> Et il s'abaissa viers moi, *si me souffla enmi le vis*. Et lors me fu avis que j'oi les iex a cent doubles plus clers ke onques mais n'avoie eüs et ke je sentoie dedens ma bouche une grant merveille de langues, et il me redist : « Pues tu encore conoistre qui je sui ? » Et quant je ovri la bouche pour respondre, si vi que uns brandons me saloit hors du cors autresteus com de fu ardant, si en euch si grant paour, quant je le vi, ke onkes n'oi pooir de dire mot. (*E*, § 5)

Le passage permet de définir clairement l'origine physique de la puissance divine, littéralement ici air et vent, force telle qu'elle sidère le narrateur qui perd la parole[204]. Il y a donc bien un double mouvement d'exhalaison et d'inhalation. Une force active et un réceptacle passif[205]. Dans cette acception, *Espirit* signifie « l'haleine créatrice de Dieu[206] », dont l'origine est la bouche : « car je ochi les felons et les orguilleus *par l'Esperite de ma bouche* » (*E*, § 216). Ici encore, c'est la toute-puissance divine qui est mise en avant, capable de donner la mort pour punir, elle est évidemment aussi source de vie. Ainsi, l'acception dérive-t-elle vers un second sens, celui de « vie », dont le réceptacle, passif encore, est l'homme[207].

---

[202] Ce n'est que le troisième sens donné par Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch. Voir note 196.

[203] Il s'agit ici d'une inspiration physique, l'un des sens latins dérivés étant celui d'« air aspiré (respiré) » d'où, plus généralement, « la respiration » ou encore « l'haleine ». Le mot, dans des acceptions proches, prend ensuite des sens très spécialisés : il est utilisé en grammaire pour désigner « l'aspiration » et en poétique par Horace dans le sens de « soupir » (Alfred Ernout et Alfred Meillet remarquent que c'est de cette acception que vient le terme « esprit » utilisé en grammaire et traduit du grec *πνεῦμα*, « souffle ») mais il signifie aussi l'odeur, l'exhalaison : c'est un mouvement inverse au premier qui se signale dans ces deux derniers emplois puisqu'on y passe de l'intérieur vers l'extérieur, d'un souffle que donne ici la divinité à celui d'un souffle que l'homme reçoit. Félix Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritus » ; Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritus » ; Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, *op. cit.* *s.v.* « *πνεῦμα* ».

[204] Edmond Portier relève un usage similaire du mot *souffle* dans les traductions de la Bible : « les auteurs qui veulent conserver l'image contenue dans le *Spiritus* biblique emploient à dessein Souffle, de préférence à Esprit ». Edmond PORTIER, « Essai de sémantique : Esprit », art. cit., p. 105.

[205] La remarque est à nuancer sans doute puisqu'en retour, l'homme devient clairvoyant, accède à une connaissance qui lui était jusque-là interdite. Voir *infra*, p. 58 et sqq.

[206] Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritus ».

[207] Edmond Portier explique ainsi le passage d'un sens à l'autre : « du sens de Vent, Souffle, on est passé à celui de *substance impalpable et invisible* […] – puis à celui de substance *immatérielle*. D'autre part, de

- *La vie*

Dans le *Lancelot* en prose, la conception d'Helain le blanc offre un exemple qui permet de préciser le passage d'une nuance à l'autre :

> Et por ce, se ciste assemblemens fu fes par pechié et par ignorance des enfants, ne remest il pas que Diex n'en eust pitié, si ne soffri mie que lors virginités fust corrumpue por noient, ainsi i mist si haut fruit que de .II. si jovenes hantes ne descendi d'icel tens nul arbre plus puissant. 25. Et tot ausi com li gaaignieres ne puet doner a sa vigne fors la façon – autresi li hom quant il gist a la feme et il assamble de buen voloir et en bonne volenté, il covient ensamble de buen voloir et en bonne volenté, il covient ensamble par lor assemblement, et li germes congrue el ventre a la feme tant qu'il a os et char et sanc, et tot le cors formé, – et li Haut Sires i met le soreplus, c'est li fruis –, tot ausi ne porent doner li dui enfant fors la façon, *et li Haut Sires i mit le fruit et l'esperit*. (*L*, XLVIII, 24)

Privé de son complément de détermination, le substantif prend le sens plus général de « vie », émanant toujours, néanmoins, de Dieu. Cet emploi métonymique remonte au latin classique où le mot signifie plus généralement, à partir de sa première acception de « souffle », la vie provenant de l'air respiré[208] ; il se développe en latin chrétien où le lien avec le sens premier se fait plus évident, avec l'idée de « souffle de vie ». L'emploi du mot illustre ici cette action de Dieu *insufflant* la vie aux hommes. En dehors de cet emploi à la fois métonymique et étymologique, l'acception se retrouve dans un contexte de lamentation, où la co-occurrence avec le terme « vie » permet d'infléchir le sens ; c'est par exemple le cas de la tristesse de Lancelot qui, au moment de quitter la Joyeuse Garde, s'exprime en ces termes[209] :

> Hé ! douce terre pleinne de toutes beneürtez, et *en qui mes esperis et ma vie remaint* outreement, beneoite soies tu de la bouche de celui qu'en apele Jhesucrist, et beneoit soient tuit cil qui en toi remanent, soient mi ami ou mi ennemi. (*MA*, § 123).

Le mot entre alors en concurrence avec « âme » au sens de « vie[210] », que Dieu donne aux hommes comme en témoigne un passage de l'*Estoire* :

> que, einsint voirement come droite pitié et droite misericorde est en lui naturelment herbergiee, einsi par sa grant douçor li prengne tel pitié de moi qu'il ne regart pas a ma grant desloiauté, mes, autresi come peres se racorde legierement a son fil, se racort il a moi, qui sui sa criature, en tel maniere qu'il ne perde ce *qu'il miste en moi, ce est l'ame*. (*E*, § 822)

---

l'idée de *Souffle vital*, on arrive à l'idée plus abstraite de *Principe vital*. » Edmond PORTIER, « Essai de sémantique : Esprit », art. cit., p. 103.

[208] C'est Cicéron qui emploi le terme dans la dixième Philipique : *Non enim in spiritu vita est, sed ea nulla est omnino servienti* (« Non, la vie n'est pas dans l'air qu'on respire ; la vie, elle n'est qu'un vain mot pour l'esclave déshonoré. »). Le mot y garde son sens premier et n'y est pas strictement synonyme de vie, mais le terme *spiritus* la contient (ou, pour être plus exacte, ne la contient pas), il s'agit donc bien d'un emploi métonymique. Cicéron, *Philipiques*, 10, 20.

[209] On retrouve la même co-occurence au moment de la conception d'Hélain le blanc, déjà citée ; un peu plus haut dans le texte, la fille du roi Brangoire décrit ainsi l'amour qu'elle éprouve pour Bohort : « C'est mes cors et mes cuers, et ma perte et mes gaains, et ma dolors et ma joie, et mes mals et mes biens, ma richece et ma povretés, et mes Diex et ma creance, et ma vie et ma mors *et mes esperit*. » (*L*, XLVIII, 16). Le sens du mot *esperit*, comme en témoigne le contexte immédiat dans lequel il est employé (*ma vie et ma mors*), peut être ici aussi élargi au sens de « vie ».

[210] Le premier sens du mot *animus* donné par Albert Blaise est celui de « souffle vital », il renvoie ainsi au latin classique et au lien avec le grec *anemos* signalé par Alain Rey (voir note 190). Néanmoins, le corpus ne semble pas présenter d'emploi du mot *ame* dans le sens de « souffle vital » ; ici, il s'agit vraisemblablement du sens plus général de « principe vital ». Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritus ».

Les deux passages procèdent du même mouvement ; l'emploi identique du verbe *mettre* dans les deux textes permet de faire de l'*ame* et de l'*esperit* deux notions très proches, toutes deux don de la divinité, « principe vital » offert par Dieu[211].

En effet, l'*ame* est une notion dont la définition, autant que celle d'*esperit*, est mouvante et labile. La *Queste* propose pourtant une tentative pour la circonscrire :

> mes ramenez moi a vostre part, ce est a Sainte Eglyse et a sainte creance, la ou les bones oeilles sont et la ou li verai home, li bon crestien sont, si que li anemis, *qui en moi ne demande fors la substance, ce est l'ame,* ne me truist sanz garde. » (*QSG*, § 16-20)

Le mot permet alors de désigner l'être dans son essence, le texte établissant, à l'aide du présentatif, une équivalence entre l'*ame* et la substance de l'homme ; l'emploi est intéressant puisqu'il va permettre, par métonymie, de signifier l'individu tout entier, « la personne[212] ». C'est souvent dans un contexte négatif, formant une expression figée avec le verbe *avoir*, que le mot est employé dans ce sens : « car *il n'avoir mes ame laienz* a cui ele osast dire son pensé[213] » (*L*, LXXIV, 1). De même, par glissement, il désigne de façon plus générale la vie affective, le mouvement des sentiments : « car se Lancelos savoit qu'ele ne fust mariee, il vendra seur vos et la prendra a fame, et *c'est la chose par quoi m'ame seroit plus dolente*. » (*MA*, § 135). Si la tristesse qu'exprime ici le roi Arthur – sous l'influence félone de Mordret – vaut pour le devenir supposé de son âme après sa mort, elle peut sans doute être élargie à la vie du cœur. En effet, les deux termes entretiennent un rapport étroit et le cœur est souvent utilisé comme parasynonyme du mot âme dans le *Lancelot-Graal*. S'il désigne souvent les affects[214] et de façon plus générale la vie psychique[215], l'ambiguïté se manifeste dans certaines occurrences :

> mais or le troeve plus fort et plus seur que il n'avoit devant fait, *quant il estoit sains et haitiés de cors et d'armes* ; si ne li samble pas qu'il se combate a homme carnel, mais a fantosme, car el monde n'avoit si poissant chevalier que il ne quidast avoir conquis ou mort en tant de terme. Si ne voit mie comment il puisse des ore mais avoir duree et neporquant tout met en abandon, *et cuer et cors,* et durement se deffent selonc ce que sa force puet souffrir qui moult est afeblie ; (*L*, LVIa, 41)

Le passage de l'ame au cœur se fait ici autour du désir de vaincre dans la bataille, de la volonté qu'y met le chevalier. De la « bonne conscience » on passe à l'exercice plein et actif de

---

[211] Le lien se fait aussi par l'étymologie : de façon parallèle, *ame* et *esperit* héritent du « souffle » de la vie. Voir note 190.

[212] C'est un des deux sens donnés par Frédéric Godefroy. Voir note 194. Ce sens n'est pas attesté en latin classique mais apparaît en latin chrétien dans la Vulgate. Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « anima » ; Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v*. « anima ».

[213] Le *Cycle Vulgate* présente une dizaine d'emplois de cette expression, toujours en tournure négative.

[214] On le trouve associé par exemple au mot *cors* en lieu et place d'*ame* dans les offrandes d'amour : « – Dame, fait Galahos, vous poés faire vostre plaisir de moi, *de cuer et de cors*. » (*L*, LIIa, 125) ; « – En non Dieu, fait ele, je voel doner *vostre cuer et vostre cors*. » [...] "Sire chevaliers, je vous doins a ceste dame com vrai ami loial *de cuer et de cors*. Et vous, dame, doig je a cest chevalier comme vraie amie et loiale de toutes vraies amors." » (*L*, LIIa, 127).

[215] Le lien s'établit clairement ici entre la « bonne conscience » ou le *boin cuer* et le résultat obtenu sur l'âme : « Et sachies bien de voir, *se tu as hui esté de boin cuer a tes confessors* par vraie confession, *tu es garis d'ame et de cors* ne tu n'ieres ja honis en terre ne t'ame ne sera ja en la pardurable mort, car il te gardera de tous periex, et chist est a driot noumés mires sans mechine. » (*L*, XLIXa, 36).

la conscience à travers l'expression de la volonté. Les deux mots se trouvent enfin en co-occurrence pour exprimer à la fois sentiments et principe vital : « Cele fu la table qui sostenait les cors et les ames de la viande dou Ciel. A cele table sistrent li frere qui estoient une meisme chose *en cuer et en ame*; » (*QSG*, p. 74). Les deux termes apparaissent ici comme para-synonymes, les nuances infimes qu'ils expriment entre vie affective et vie psychique permettant leur appariement sont sans doute alors nécessaire pour dire la totalité de la vie intérieure.

Cette labilité du mot *ame* en fait, de façon privilégiée, le lexème utilisé pour exprimer le sens général de « principe vital », englobant dès lors l'esprit, utilisé dans un sens plus spécifique et, comme je l'ai dit, plus imagé. En effet, nombre d'occurrences font de l'*ame* le lieu de la vie, le principe biologique qui anime le corps. Dès qu'il en est privé, l'homme meurt[216]. C'est la présence de l'âme qui permet d'attester de la vie[217] ; c'est le cas lorsqu'Ypocras vient soigner Dardanicés, le fils du roi de Perse, dans l'*Estoire* : « Et lors conut Ypocras que *encore ne s'en estoit pas l'ame partie* et qu'il estoit pleins de vie[218]. » (*E*, § 567) ; le participe passé *partir* est ici intéressant puisqu'il témoigne de l'acte de séparation qui a lieu au moment de la mort, l'*ame* quittant le *cors* qui peut dès lors être enseveli, seul[219].

Un emploi similaire du mot *esperit* peut être néanmoins signalé dans l'*Estoire*, lorsque Sarracinte raconte sa conversion à Joséphé : « Ha ! crestiene, trop iés tu hastee de repairier, quant tu n'as tant esté ensemble nostre frere Saluste *ke li esperis se fust partis de son beneoit cors* ! » (*E*, § 234). Cet emploi est remarquable en ce qu'il concerne un personnage saint, non pas un *home morteus* ; il faut sans doute ici faire ici le lien avec l'épisode, dans le même texte,

---

[216] On trouve au moins une occurrence dans le *Lancelot-Graal* de l'expression relevée dans son dictionnaire par Frédéric Godefroy, *rendre l'ame*, (voir note 194) lors de la mort du roi Mordrain : « car *il en rendi tantost l'ame* a Celui qu'il avoit si longuement servi, et trespassa entre les braz Galaad. Et quant cil de laienz sorent ceste chose, si vindrent au cors et troverent que les plaies qu'il avoit eues si lonc tens estoient sanees : si le tindrent a grant merveille. » (*QSG*, p. 263). La consécution, marquée par la coordination du verbe *trespassa* montre ici que la mort n'est que le résultat du départ de l'âme. Une variante de l'expression se retrouve aussi dans la *Queste* : « Puis qu'il est einsi, fet Lancelot, que nus fors Jhesucrist ne me puet valoir ne aidier, lui pri je qu'il me vaille et ait et ne me laist chaoir es mains de l'anemi, *si que je li puisse rendre le tresor qu'il me demande, ce est l'ame de moi*, » (*QSG*, p. 139).

[217] À l'inverse, dans le *Lancelot* en prose, c'est son absence qui permet de s'assurer la mort du fils du roi Claudas : « Sire, fait il, jel vi en biere jesier *sans ame* tous frois mors. » (*L*, XVa, 19).

[218] *La Queste* propose l'exemple inverse : « : qar l'ame li eirt ja fors del cors. » (*QSG*, p. 278)

[219] La mort de Lancelot permet de narrer les deux épisodes. On y relève la variante *s'en aler* qui montre le glissement de sens qui s'est opéré autour du verbe *partir* depuis le XIIe siècle : « "J'estoie, fet il, en si grant joie et en si grant compaignie d'angres qu'onques ne vi autant de gent en leu ou ge fusse, *et enportoient lasus el ciel l'ame de nostre frere Lancelot.* Ore alors veoir s'il deviez. – Alon", fet Bleobleeris. Il viennent meintenant la ou Lancelos estoit et trouverent que *l'ame s'en estoit alee*. "Ha ! Diex, fet li arcevesques, beneoiz soiez vos ! Or sei ge veraiement que de l'ame de cestui fesoient ore li angre feste si grant com ge vior sei ge bien que penitance vaut seur toutes choses ; jamés de penitance ne me departirai dant com ge vive. Or couvient que nos portons son cors à la Joieuse Garde, car nos li creantames a son vivant. […]" […] il i metent le cors Lancelot, […] ; […] et quant cil de la Joieuse Garde sorent que c'estoit li cors Lancelot, si alerent encontre et le reçurent a pleurs et a lermes ; et oïssiez entor le cors si grant duel et si grant noise qu'a peinnes i oïst on Dieu tonnant ; si descendirent en la mestre eglise del chastel *et firent au cors si grant enneur* comme il pooient et comme il devoient fere a si preudome come il avoir esté » (*MA*, § 202). Pour l'évolution du verbe *partir*, voir Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, *s. v.* « partir ».

de la narration de la résurrection du Christ. En effet, un mouvement inverse à celui de la séparation, qui a lieu au moment de la mort, permet de réunir principes corporel et spirituel :

> « Et quant vint au tierch jour aprés che que il eut esté mis el sepulcre, car jou meïsme le mis et le despendi de la crois, si resuscita et s'en issi del sepulcre tous, *en cors et en esperit* ; » (*E*, § 74)
>
> « quant il fu issus del sepulcre et *en cors et en esperit* au jour de sa resurrection. » (*E*, § 118)

Après la résurrection, le Christ redevenu d'essence divine, est *esperit*[220]. L'emploi du mot ici renvoie donc à l'essence divine et permet d'établir une discrète distinction entre Dieu et les hommes[221], et sans doute aussi entre saints et simples mortels. Il témoignerait aussi de la complexité des relations entre *ame* et *esperit* ; dans un contexte de sanctification, on emploierait donc plutôt *esperit*.

Cette nuance n'efface pas, bien au contraire, la similitude de sens, entre les deux termes. En effet, au moment de mourir, la reine Evainne de Gaunes, fait la prière suivante :

> « Bele seur, fait chele de Gaunes, ore voi je bien que Nostre Sires velt que je parte de ceste vie, car tous mes desiriers m'a acomplis ; *a lui commant je mon esperit*. » Mainstenant se fist a son ensient bien confesser et ne demora puis gaires que *l'ame s'en parti du cors* ; (*L*, XIXa, 6)

Les deux mots permettent dès lors de désigner le « principe de la vie incorporelle de l'homme », c'est-à-dire, dans l'anthropologie chrétienne, « l'âme immortelle de l'homme[222] ». Comme en témoigne l'utilisation du terme « principe » de la définition proposée par Walter von Wartburg, esprit et âme ne sont pas limités à la vie biologique, mais à un ensemble plus vague qui relève de la vie après la mort. Les deux mots permettent donc de dépasser la vie matérielle de l'homme et d'ouvrir sur le vaste champ de l'au-delà.

- **Le ciel : *li siecles pardurables***

La vie après la mort suppose l'accès au monde céleste. Comme le rappelle l'épisode de la mort de Lancelot[223], le séjour des *ames* des morts est le ciel[224] ; il est d'ailleurs défini dans le *Lancelot en prose* comme lieu de l'immortalité :

> car se il fuissent tel com il deussent estre, loial, caste, caritable, pitex, religieux et plain d'autres vertus, il n'eussent mie veu le lyon en l'iaue, mais lasus el chiel ; *car li chiex est siecles pardurables* apparelliés a home, s'il velt errer selonc les commandemens de son creator. (*L*, XLIXa, 32)

---

[220] De même, son cors n'est pas totalement humain dans l'*Estoire* : « Et *quant l'ame fu issue de son glorieux cors*, si ala en infier et si en jeta hors tous chiaus qui son serviche avoient fait en tere puis le commenchement du monde. » (*E*, § 73). L'exemple permet de vérifier le supplétisme des deux termes *ame* et *esperit*. La nuance entre les deux est peut-être à chercher au moment de la résurrection.

[221] Voir *infra*.

[222] On retrouve une défintion similaire pour le mot *anima* dans le dictionnaire d'Albert Blaise : « âme des morts ». Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritus » ; Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v.* « anima ».

[223] Voir note 219.

[224] À l'inverse, la vie terrestre est définie comme celle qui est *sous* le ciel : « bien poés vous savoir *qu'il na nus sous chiel,* se l'en parole des enfans le roi Bohort, que vous les teigniés en teil maniere que cascuns ne quit que vous le fachiés pour aus en la fin ochire » (*L*, XIa, 9).

Le passage permet aussi d'en donner les conditions d'obtention, car l'on acquiert l'immortalité uniquement si l'on a fait preuve de qualité données[225] ; c'est à ce prix, et l'emploi du modalisateur à l'imparfait du subjonctif en témoigne, que le ciel est accessible à l'homme. D'autre part, le domaine céleste ne lui est ouvert que depuis le sacrifice du Christ, qui lui-même est monté au ciel après être descendu sur terre :

> Por che estoit Paske la plus haute et la plus honeree, que par lui fumes nous racaté des pardurables dolors, car a chelui jor resuscita Nostre Salveor qui en morant avoit destruite nostre mort, et nostre vie avoit reparee et renforchie par sa resurrection. Par cheste raison estoit Paskes la plus haute feste de l'an et la plus honeree en la maison le roi Artu et en maint autre lieu. Et Pentecouste estoit la plus envoisie et la plus gaie, car quant Jhesus Cris nostres sauveres *fu montés el chiel aprés la Paske* qui estoit lor racatement, – car pramis lor avoit a envoier le Saint Esprit et conforter dont il avoient grant mestier, car il estoient, si com vous avés oï, ausi com les berbis qui lor pastour orent perdu, – a chelui jour lor envoia Diex le grant confort por els soulachier de chelui qu'il avoient veu en car en lor compagnie ; si l'orent ensemble a els, non mie en car, mais esperitelment, et par che fu lor joie refremee, si fu issi li jors de Paskes li commenchemens de nostre grant joie, et li jors de Pentecouste fu li renouvelemens : par che fu establie Paskes la plus haute feste et la plus honeree de tout l'an, por che que rachaté i fumes et nostre vie reparee ; et Pentecouste doit estre la plus envoisie, por che que li afermemens i fu dounés de nostre joie. (*L*, XXa, 2)

Le rappel de ce sacrifice permet d'une part d'ouvrir les portes du paradis aux hommes, d'autre part, dans la résurrection, d'opérer un retour à l'Esprit : la chair abandonnée, c'est l'Esprit-Saint qui visite les hommes et leur donne la promesse de joies éternelles.

- *Damnation et salvation*

En effet, Dieu dispose de l'âme et de l'esprit, et au moment de la mort, il décide de leur devenir ; il convient donc littéralement de les lui rendre[226], comme le fait le roi Ban de Benoyc :

> et vous, biau peres qui de vostre sanc me venistes racater, *ne perdés en moi l'esperit que vous i meistes*, mais en chest daarain jour ou ma fins est aparellie me rechevés comme chelui qui vous rejehis le carge de mes pechiés si grans et si espoentables que je n'en puis dire la somme. Et se mes cors a mesfait en terre ou nus ne puet estre sans pechié, biax sire, *prenés ent la vostre venjance en tel maniere que, comment que l'ame soit tormentee après le cors*, qu'ele soit en aucun tans acompaignie a cheus qui avront la pardurable clarté de ta maison et compaignie sans fin. (*L*, IIIa, 3-4)

Deux dangers apparaissent ici : d'abord, la « perte de l'esprit », qu'il faut comprendre comme le risque de la damnation éternelle, que vient, ensuite, corroborer l'évocation des tourments promis à l'âme. Ce sont ces risques qui font de l'âme l'enjeu des nombreuses prières relevées dans le *Lancelot-Graal*. Souvent exprimées par un souhait au subjonctif[227], les formules sont si

---

[225] L'*Estoire* insiste sur une vertu en particulier, qui est la chasteté : « si senefie chaesté, *car ch'est une vertus par qui l'ame, quant ele depart del cors, s'en va blanche et nete* et si s'acorde a tous les biens de l'ame, che est a toutes les virtus. Ensi dois tu premierement chaasté dedens toi avoir pour faire de li foncement as autres virtus edefiier. » (*E*, § 126)

[226] Voir note 216.

[227] Comme par exemple dans les extraits suivants : « et chier fil *que il garde l'anme de moi* et desfande dou pooir de l'annemi. » (*M*, § 6) ; « Or *ait Dex merci* de l'ame, se lui plest ! » ; « – Or *ait Dieus merci* de s'ame, fet il. » (*QSG*, p. 71, 12) ; (*E*, § 732) ; « Et *Diex ait pité de l'ame* del preudomme que feme vous fustes »(*L*, Xa, 6) ; « Il fu voirs que ses sires li rois, *dont Diex ait l'ame*, tenoit une moult esforchie cort au jour d'une Tiephane, » (*L*, Xa, 11) ; « et s'acolte ilec et prie Jhesucrist qu'il en tel leu le conduie ou s'ame puisse estre sauve. » (*QSG*, p. 194). La formule peut bien sûr se renverser en malédiction : « *Que*

fréquentes en ancien français qu'elles sont signalées sous forme lexicalisée dans le dictionnaire d'Alfred Tobler et Erhard Lommatzsch qui donnent en particulier l'expression figée *sor le peril de s'ame* comme formule de serment, de déclaration solennelle[228] ; ce péril se précise alors dans la crainte de « perdre l'ame »[229]. En effet, les actes d'un homme peuvent se faire au *destriment de s'ame* mais aussi à son profit[230] comme en attestent les deux exemples suivants : le premier concerne la conversion factice du roi Agreste dans l'épisode la Croix Noire : « Ensi com il le porpensa le fist : *si reçut baptesme et crestieneté al destriment de s'ame*, kar il ne le faisoit se por barat non[231]. » (*L*, LX, 18) ; le second reste dans un champ profane : « et *por le profit de vostre ame* que vous venés .I. petit parler a luy. » (*L*, IX, [β, ms 865], 21). Le contexte sacré du premier exemple permet à l'expression d'être pleinement signifiante, de dépasser la formule figée vidée de son sens, auquel le second exemple pourrait renvoyer[232].

---

maloite soit l'ame de chelui qui l'establi, car onques chevaliers errans n'i entra qui n'i morust. » (*L*, XXIVa, 1)

[228] Le dictonnaire donne 'Bei Beteuerung', c'est-à-dire littéralement par « déclaration, protestation, serment… ». Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v*. « ame ».

[229] On relève quelques occurrences dans le corpus du syntagme précédent et de de ses variantes : « dés donc *sor le peril de vostre ame* » (*L*, IV, 54) ; « *sor le peril de m'ame* » (*L*, XXXII, 12) ; « que vos avés *mis le peril sor la moie ame* » (*L*, IV, 55) ; « Dame, fait l'abeesse, chertes vous ne savés pas com il a grant carge a tenir ordre, car tout li travails et toutes les dolors et *tous les perieus d'armes i sont*. » (*L*, IIIa, 11). Cette dernière occurrence permet aussi d'ajouter une précision, la reine Elaine répondant en lui opposant un péril plus grand encore: « Et se vous me falés, je m'en irai par cheste forest sauvage comme chaitive et esgaree et si porai *tost perdre le cors et l'arme*. ». On retrouve cet emploi du verbe perdre dans de nombreuses formules, parfois redoublées par l'emploi du subjonctif de la prière : « si vos cri merci por Dieu, se le cors de moi est tormentez, *que je n'i perde l'ame*. » (*M*, § 7) ; « Et il cuide bien que ce soit famé a qui il parole, mes non est, ainz est li anemis qui le bee a décevoir et a mètre en tel point *que s'ame soit perdue a toz jorz mes*. » (*QSG*, p. 28-31). Pour d'autres formules similaires, voir *E*, § 624, *L*, VIIIa, 6 ; *L*, Xa, 17 ; *L*, XIVa, 41 ; *L*, IX, 23 ; *L*, XXIa, 17.

[230] L'alternative se trouve synthétisée dans le *Lancelot* propre : « ce ne te seroit pas biens *a ton salvement, mais a ton grant dampnement* de l'ame. » (*L*, IX, 12).

[231] Ce premier exemple est intéressant en ce qu'il montre la transparence de l'homme devant Dieu : son âme lui est toujours accessible, son enveloppe de chair ne pouvant constituer un obstacle pour le divin. Cet épisode trouve un écho dans l'*Estoire* où son parjure est déjà raconté et renvoie, dans une formulation similaire, aux mêmes peines : « *si reçut l'endemein baptesme et crestienté au destruiement de s'ame*, come cil n'i baoit fors a desloiauté et a felonie. » (*E*, § 760). La formule en revanche n'est pas figée, et le danger s'exprime de façons diverses : « Et mielz vauroit au riche hom qu'il n'eust onques riens eu qu'il ne departist avenanmant les dons terriens, quar les richesces et les hauteces que l'en a en cest siecle terrien ne sont se *nuissemenz* non *a l'ame* » (*M*, § 78) ; ; « et se tu ne crois enterinement, tu le rechevras *au pardurable dampnement del cors et de l'ame* » (*E*, § 138) ; « Sire, je sui ta creature, a qui tu as mostree si grant amor que *quant l'ame de moi estoit apareilliee d'aler en enfer et en perdicion pardurable*, tu par ta pitié l'en as gitee et rapelee a toi conoistre et criembre. » (*QSG*, § 132). Ici, tout comme la vie céleste est éternelle, la damnation est sans retour possible comme le montre l'adjectif *pardurable*, que l'on retrouve dans l'épisode du siège périlleux dans l'*Estoire* : « et por ce ne t'i asié pas se tu n'iés li plus preudom de nos toz, car bien saches que ce seroit *li destruiemenz de ton cors et la pardurable peine a t'ame* » (*E*, § 769). Il est notable aussi que dans ces peines éternelles, corps et âme souffrent ensemble et qu'à l'inverse, dans les bienfaits éternels, l'âme et le corps sont récompensés ensemble comme le montre ce passage du *Merlin* : « que granz biens et granz honors vos en vendra *a l'ame et au cors* et si avendront a vostre tens tels choses dont vos vos merveilleroiz molt. » (*M*, § 48). Voir *infra*, chapitre 1, section 3.

[232] Le contexte permet de donner du sens à ces formules ; ainsi, dans la *Queste*, Lancelot prie-t-il aussi pour le profit de son âme : « Et Lancelot nel resgarde onques, ainz s'en vet plorant et dolousant et priant Nostre Seignor *qu'il le rameint a tele voie qui profitable li soit a l'ame*. » (*QSG*, p. 118). La voie lui

La finalité de ces serments[233] est bien sûr la salvation de l'âme, et les formules les plus nombreuses sont celles qui prient l'indulgence de Dieu : « Einsis face Dieux l'ame de moi sauve[234]. » (*M*, § 8)

L'enjeu est le bien-être de l'âme, l'au-delà une fois atteint. On l'a vu, Ban de Bénoïc redoute les tourments qu'elle pourrait endurer une fois qu'il sera mort[235] ; ce que cherchent les hommes, c'est le repos, qui se traduit dans le corpus par le mot *aise* :

> « que, se ge veïsse celui que ge sei au meilleur chevalier del monde et au plus cortois et ge li peüsse crier merci de ce que ge li ai esté si vilains au derrien, il m'est avis *que m'ame en fust plus a ese* aprés ma mort[236]. » (*MA*, § 165).

Un autre mot, plus rare toutefois, définit le repos éternel, c'est le mot joie : « Ne t'esmaier, Galaad, car Nostre Sires fera ta volenté de ce que tu requiers : de quelle hore que tu demanderas la mort del cors, tu l'avras et recevras *la vie de l'ame et la joie pardurable* » (*QSG*, p. 274). La *joie pardurable* définit ici l'accession à la vie éternelle et l'état de bonheur qui l'accompagne, l'emploi du nom *joie* relevant sans doute ici d'une forme privilégiée – il s'agit de Galaad, « le boneuré chevalier qu'il a esleu a son sejant » (*QSG*, p. 19) – qui relève de la béatitude[237]. Mais, de façon plus générale, cette quête du bonheur éternel tend à définir le cadre général du *celestiel*, domaine de ce qui relève très généralement du spirituel.

---

est indiquée, de façon symbolique, plus loin : « Mes maintenant te pristrent li preudome, li hermite, les religieuses persones qui te mistrent en la voie Nostre Seignor, qui est pleine de vie et de verdor ausi come la forest estoit. *Si te conseillierent ce qui t'estoit profitable a l'ame* » (*QSG*, p. 144) ; dans le même texte, un peu plus haut, Perceval prie le seigneur de la même façon : « Si prie Nostre Seignor qu'il li ait et qu'il li envoit *tel conseil qui profitables soit a l'ame*, car il ne demande autre chose. » (*QSG*, p. 111). Voir *infra* chapitre 1, section 3.

[233] On y relève aussi bien sûr des prières : « il cuida qu'il fussent covenable *a proier por ame* de pecheor. » (*E*, § 873). Voir *infra*, note 296.

[234] Là, plus encore que pour les autres expressions, les exemples sont nombreux, relevant encore souvent de l'expression figée comme ici dans le *Lancelot en prose* : « vos mestiés paine *por vostre ame salver* » (*L*, IV, 49), ou de formules pleines comme dans la *Queste* : « Et s'il li plest que je i muire, *ce sera sauvement a m'ame*. » (*QSG*, p. 254). Le contexte surtout permet de différencier les deux types d'emplois. Pour des exemples similaires, voir *M*, § 82 ; *E*, § 67 ; *E*, § 138 ; *E*, § 463 ; *E*, § 871 ; *L*, VIIa, 13 ; *L*, Xa, 1 ; *L*, Xa, 4 ; *L*, Xa, 5 ; *L*, XXXIIa, 11 ; *L*, LXIa, 110 ; *L*, IV, 47 ; *L*, IV, 53 ; *L*, IV, 54 ; *L*, V, 17 ; *L*, IX, 12 ; *L*, XXXII, 17 ; *L*, , IX, [β, ms 865], 23 ; *L*, XLIX, 28 ; *MA*, § 192.

[235] Voir p. 48.

[236] Il faut néanmoins noter que cette tranquillité de l'âme est recherchée dès la vie terrienne et renvoie au sens de vie psychique, de façon plus générale. Voir p. 45. Quelques exemples peuvent être relevés ailleurs dans le corpus : « Et se je mur por mon droit conquerre, bien soit la mors venue, car miex me vient il morir a honor que vivre hounis et desiretés en terre, et *plus en sera m'ame aise*, quant je m'en serai vengiés ; car qui desirite fil de roi, chertes assés li taut la vie. » (*L*, XIIa, 5) ; « *jamés m'ame ne seroit liee*, ce sai je bien. » (*L*, L ,27) ; « Certes *m'ame en seroit plus a ese* a touz jorz mes. » (*MA*, § 192) ; « *m'ame en sera plus a aise* touz les jorz du monde ». (*L*, LXXX, 19).

[237] Pour l'importance de la joie au sein du *Lancelot-Graal*, voir *infra*, chap. 4, section 3.

- *Le règne des* celestieus choses

Le dictionnaire de Frédéric Godefroy donne une traduction littérale de l'adjectif *celestiel*, celle de « céleste »[238]. Son domaine serait donc celui de l'immatériel, de ce qui habite le ciel. Or, le relevé des occurrences permet d'affiner la définition, et de déterminer deux modes du *celestiel*, liés l'un à l'autre, mais dont le second est la promesse faite au premier. En effet, tout comme le bien-être de l'âme n'est pas le domaine exclusif de la vie après la mort, le règne *celestiel* ne se cantonne pas à la promesse d'une vie bienheureuse après la mort ; il permet aussi de définir des conditions d'existence sur terre, qui déjà permettent d'accéder aux bienfaits divins. Ainsi, le *chevalier celestiel* est-il bien un être de chair et de sang, qui risque à tout moment de revenir à la *chevalerie seculer*[239] :

> Et quant Perceval voit ceste aventure, si s'aperçoit bien tantost que ce est li anemis qui ça l'avoit aporté por lui decevoir et por metre a perdicion de cors et d'ame. Et lors se seigne et se comande a Dieu et prie Nostre Seignor *qu'il nel laist chaoir en temptacion, par quoi il perde la compaignie des chevaliers celestielx*. (*QSG*, p. 92)

Le risque relève du péché, de la concupiscence ; c'est la promesse de la salvation encore une fois qui est en jeu ici, comme en témoigne le risque de *perdicion de cors et d'ame*. Mais au-delà de la damnation individuelle, se dessine un enjeu bien plus important, celui de la désagrégation d'une communauté spirituelle définie par l'ensemble restreint de ces *chevaliers celestielx*[240]. Ce chevalier, dont la principale caractéristique est d'être entré dans la quête du Graal, n'a qu'un seul ennemi, le démon, d'ailleurs volontiers désigné comme l'*anemi* dans la *Queste*, l'article défini marquant sa singularité : « Et li preudons li dist qu'il s'em puet bien aler quant lui plaira, *car il est armez en tel manière come chevaliers celestiex doit estre, et si bien garniz contre l'anemi* que mielz ne porroit estre. » (*QSG*, p. 167) Il ne répond qu'à un seul maître, le *Pere des cielx*[241] ou *seignor celestiel*[242], cette dernière expression étant celle par

---

[238] L'adjectif remonte directement à l'adjectif latin *caelestis*, « du ciel », « qui se rapporte aux dieux » et dans un sens figuré, « excellent, exquis ». L'adjectif latin dérive de *caelum*, « ciel ». Alain Rey note que dans le vocabulaire chrétien, le mot est employé dans le sens de « divin, venant de Dieu ». Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « celestiel » ; Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « celeste ».

[239] Le terme est emprunté au passage de la *Queste* dans lequel un preudome reproche à Melyant ses mauvais choix : « Et einsi fus tu deceuz par entendement ; car *li escriz parloit de la chevalerie celestiel, et tu entendoies de la seculer*, par coi tu entras en orgueil ; et por ce chaïs tu en pechié mortel. » (*QSG*, p. 45). Pour l'opposition terrien / celestiel, voir 71 *sq*.

[240] Le texte définit clairement ceux qui sont des chevaliers *celestieus* de ceux qui ne le sont pas, une des conditions d'accès posée plus haut dans le texte étant la confession : « Et qui par autre porte voldra entrer, ce est a dire qui se travaillera granment sanz aler a confession premièrement, il n'i trovera ja chose que il quiere, ainz s'en revendra sans taster et sans gouster de celé viande qui promise lor est. Et encor lor avendra il autre chose. Car *por ce qu'il se metront en leu de chevaliers celestiex et si nel seront mie*, ce est qu'il se tendront a compaignon de la Queste et si nel seront pas, ainz seront ort et mauvés plus que jel ne porroie penser, et en charra li uns en avoutire, li autres en fornicacion et li autre en homicide. » (*QSG*, p. 163). Êtres d'exception, il sont soumis à un régime singulier : « Sire, *de tel viande doivent li chevalier celestiel pestre lor cors*, non pas de grosses viandes qui l'ome meinent a luxure et a pechié mortel. » (*QSG*, p. 165) ; « Alons en la Queste dou Saint Graal, si serons repeu des honors dou monde et de *la viande celestiel que li Sainz Esperiz envoie* a cels qui sieent a la table dou Saint Graal. La est la bone pasture. Lessons ceste, alons la. » (*QSG*, p. 157). Le mot viande est ici à prendre dans son sens étymologique (voir A), nous relevons aussi de la *bone viande* (*QSG*, p. 250) et de la *haute viande* (*QSG*, p. 270).

[241] « *Pere des cielx*, beneoiz soies tu quant tu me deignes apeler a ton servise ! » (*QSG*, p. 193).

laquelle l'adjectif s'est introduit dans la langue française[243]. On voit donc comment le *celestiel* relève à la fois de la réalité matérielle, quoique restreinte à quelques chevaliers élus, et de l'immatériel. L'adjectif offre la promesse de la quiétude éternelle, parfois demandée sous forme de prière par ces mêmes chevaliers tout humains mais déjà choisis : « *or vos pri ge* que vos en cest point ou je sui et en ceste grant joie soffrez *que je trespasse de ceste tcrriene vie en la celestiel*. » (*QSG*, p. 278). Le terme désigne donc bien le pendant de la vie matérielle[244], où l'être de chair est remplacé par un « home celestiel, qui n'est pas mortiex » (*QSG*, p. 235), par un être spirituel :

> Car il avoit devant moi si grant compaignie d'angleres et si grant plenté de choses esperitex que je fusse lors translatez de la terrienne vie en la celestiel, en la joie des glorieus martirs et des amis Nostre Seignor. (*QSG*, p. 274)

Le mot *celestiel* est donc concurrent, dans ce dernier sens du mot *espiriteus*, les rapports qu'ils entretiennent relevant du supplétisme, comme le montre l'empoi de ce dernier adjectif pour désigner Dieu : « Sire, glorieus Peres espiriteus, » (*E*, § 101). Frédéric Godefroy donne d'ailleurs « céleste » comme définition de ce terme[245]. On observe donc que les *celestieus choses* sont avant tout spirituelles : « il pert s'esperance qu'il a toz jorz fermee enn l'amor des *celestieus choses* » (*E*, § 641). Immatériel, relevant de l'esprit et ici du sentiment, le domaine du *celestiel* est englobé par celui du *spirituel*.

- *Le spirituel*

L'adjectif *espiriteus* remonte au latin où il existe dès la « latinité impériale »[246] sous la forme *spiritalis* / *spiritualis*[247] avec un sens physique qui désigne « ce qui sert à la respiration » chez

---

[242] « Li quarz ot non Ysaies, preudons et loiax, et douta Nostre Seignor sor toutes choses ; ce fu cil qui onques a son escient ne corroça *son seignor celestiel*. » (*QSG*, p. 136)

[243] Alain Rey remarque que c'est d'abord avec sa valeur religieuse et en particulier dans cette expression que le mot s'introduit en français, avant de se « s'implante[r] dans le vocabulaire mystique avec des mots comme *époux*, *pain*, *lumière* ». Alain REY (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « celeste ».

[244] J'ai déjà dit comment, avec un régime spécial et leur armement spécifique, les *chevaliers celestielx* sont à peine encore des hommes de chair. Voir note 240.

[245] Il donne d'abord une traduction littérale : « spirituel » ; Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch proposent eux aussi « céleste » ('himmlisch'), mais ajoutent « de l'esprit » ('geistig') et « surnaturel » ('übernatürlich'). Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « espirital » ; Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v*. « esperital ».

[246] Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, *s. v*. « spiro ».

[247] Le dictionnaire de Félix Gaffiot apporte une précision supplémentaire : l'emploi de *spiritualis* apparaît dans les manuscrits tardifs, ce que confirme Albert Blaise qui signale que cette orthographe, « moins authentique » n'apparaît guère qu'au Moyen Âge ; Jaqueline Hamesse précise ainsi que l'on trouve en effet, chez Hugutio de Pise, des explications des mots *spiritalis* et *spiritualis* ; Walter von Wartburg se contente de noter, sans plus de précision que « les deux formes sont concurrentes ». Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritualis » ; Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritalis » ; Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritalis » ; Jacqueline HAMESSE, « *Spiritus* chez les auteurs philosophiques des XIIe et XIIIe siècles » dans Marta FATTORI et Massimo Luigi BIANCHI (éds.), Spiritus *: IVe colloquio internazionale, Roma, 7-9 gennaio 1983*, Roma, Italie, Ed. dell'Ateneo, 1984, p. 161.

Vitruve d'abord et beaucoup plus tard, chez Arnobe le Jeune, qui évoque la *spiritalis arteria* c'est-à-dire la « trachée artère ». Les autres sens[248] sont des variations de « spirituel », désignant d'abord ce qui est « immatériel », ce qui relève de l'« esprit », de l'« âme », jusqu'à la « vision spirituelle » mais aussi ce qui est « glorifié ».

Ainsi, en ancien français, cet adjectif a-t-il une extension plus vaste que le précédent et son emploi permet, à partir de ses sens étymologiques, de mieux définir le lieu de l'immortalité. Car, la première définition qui est donnée du terme dans le corpus est avant tout liée à l'éternité :

> Et si tost com il orent andoi mangié del fruit mortel, qui bien doit estre apielés « morteus », car par lui vint la mors a aus deus premierement et puis a tous les oirs, si cangierent toutes lor qualités ke il avoient devant eües et lors, si virent que il estoient carnel et nu, *qui devant chou n'estoient se chose esperiteus non*, ja soit chou ke il eüssent cors.
> Et nepourquant, che n'arferme pas li contes ke il ensi espresseement fuissent esperitel, car chose fourmee de si vil chose com est limons ne puet mie estre d'esperitel neteé, mais il estoient ausi com esperiteus choses quant a chou di il estoient fourmé pour tous jours vivre, se che avenist que il se / tenissent toutesvoies de pechier.
> Et quant il s'entregardererent et il se virent nu et il counurent lor honteus membres li uns de l'autre, si furent virgoingneus, de tant se sentirent il fa de lor meffait[249]. (*E*, § 430)

Les *espiriteus choses*, on le voit ici, ont surtout pour point commun d'être immortelles, ce en quoi elles s'opposent aux choses de la terre, formées du *limon*. Le mot très général *chose*, employé ici pour créature, montre l'imprécision volontaire qui permet d'élargir le champ du spirituel à toute l'existence dans l'au-delà. Dans cette acception, le corollaire de *esperiteus* est l'adverbe formé à partir de l'adjectif ; la formation de l'adverbe est propre au roman[250] mais le terme trouve un équivalent en latin, et plus spécifiquement en latin chrétien : *spiritaliter*[251]. Le mot signifie sans surprise « en esprit, spirituellement, immatériellement, dans un sens spirituel, mystiquement » mais ces significations sont à compléter par les sens développés par l'adjectif *spiritalis* ; les deux termes suivent donc la même ligne sémantique et *espiritelment* renvoie lui aussi à l'immortalité :

> Et autresi com li pueples le maintient terrienement et li porcache che dont il a mestier, autresi *le doit Sainte Eglize maintenir espirtueument et porcachier la vie qui ja ne prendra fin*, chou est par orisons et par proieres et par aumousnes, que Diex li soit sauveres pardurablement,

---

[248] Voir Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritalis ».

[249] Ici encore, il s'agit du même texte dans l'épisode de l'Arbre de vie de la *Queste del Saint Graal* : « Et si tost com il orent mengié dou mortel fruit, qui bien doit estre apelez mortiex, car par lui vint primes la mors a ces deus et puis as autres, si changierent toutes lor qualitez qu'il avoient devant eues et virent qu'il estoient charnel et nu, *qui devant ce n'estoient se chose esperitiex non*, ja soit ce qu'il eussent cors. *Et neporquant ce n'aferme mie li contes que il del tout fuissent esperitel ; car chose formée de si vil matière come limon ne puet estre de très grant neteé. Mais il erent ausi come esperitel quant a ce qu'il estoient formé por toz jorz vivre*, se ce avenist qu'il se tenissent toz jorz de pechier. Et quant il se resgarderent, il se virent nu et il conurent les hontiex membres ; si fu li uns de l'autre vergondeus : de tant se sentirent il ja de lor meffet. Lors couvri chascuns d'au; les plus ledes parties de sus lui de ses deus paumes. Eve tint en sa main toutes voies le raisel qui li estoit remés dou fruit, ne onques cel rainsel ne lessa ne avant ne aprés. » (*QSG*, p. 211).

[250] Voir à ce propos l'adverbe *carnelment*, note 138.

[251] Le seul exemple donné par Félix Gaffiot est tirée du *De baptismo* de Tertullien (4, 5) ; Albert Blaise propose aussi la variante *spiritualiter*. Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritaliter » ; Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritaliter ».

> autresi com il est garandiseres de Sainte Eglize terrienement et desfenseres. Ainsi doivent corre tuit le besoig que il a desus le pueple des terrienes choses, et tous les besoig qui appartienent a l'ame de lui doivent rerpairier a Sainte Eglize. (*L*, XXIa, 16)

Associé ici à l'adverbe *pardurablement*, le terme relève de la vie éternelle gagnée par la vie de l'esprit, c'est-à-dire *orisons*, *proieres*, *aumousnes*. C'est donc bien « spirituellement[252] » que se gagne l'immortalité de l'âme et surtout son repos.

Les *espiriteus choses*, celles qui se rapportent à la *Sainte Eglise* et s'opposent aux *terrienes choses,* ne se limitent pas, néanmoins, aux créatures mais englobent tout ce qui touche l'immatériel et le divin :

> Sire, fet il, oïl bien. Je voi que vos tenez mon Sauveor et ma rédemption en semblance de pain ; et en tel manière nel veisse je pas, mes mi oil, qui sont si terrien *qu'il ne pueent veoir les esperitex choses*, nel me lessent autrement veoir, ainz m'en tolent la veraie semblance. Car de ce ne dout je mie que ce ne soit veraie char et verais bons et entérine deité. (*QSG*, p. 167)

La foi[253] permet ici d'associer l'ensemble des *espiritex choses* à l'*entérine deité*, ensemble trop vaste pour être davantage précisé : « Si ne devez mie cuidier que ces aventures qui ore avienent soient d'omes tuer ne de chevaliers ocirre ; *ainz sont des choses esperituex, qui sont graindres et mielz vaillanz assez*. » (*QSG*, p. 161). Tout au plus apprend-on ici qu'elles sont supérieures à toutes les aventures humaines[254]. Ce dernier passage permet de plus d'affiner le rôle dévolu aux *chevaliers celestielx*, qui doivent justement affronter ces aventures, en l'occurrence ici, celles qui sont les *senefiances et demostrance dou saint Graal*[255] (*QSG*, p. l60-161). Le nom à valeur très générale *choses* permet donc de maintenir – ou plutôt de désigner – le mystère divin, par définition inaccessible à l'homme ; dans le même mouvement, Dieu lui-même devient *esperituel sustance*[256], terme qui insiste encore sur l'impossibilité de définir plus avant le règne de l'immatériel, sur ce que « ne porroit […] langue d'ome terrien deviser » (*QSG*, p. 19) comme le rappelle le prodome venu annoncer le début de la quête.

---

[252] C'est le sens littéral donné par Frédéric Godefroy ; Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch donnent 'im geistig weise', « de manière spirituelle ». Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « esperitalment » ; Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v*. « esperital ».

[253] Voir à ce propos Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 538 ; Jean-René VALETTE, *La Pensée du Graal. Fiction littéraire et théologie (XIIe-XIIIe siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 273 *sq*.

[254] Danièle James-Raoul signale ce « flou » sémantique : « Si la première partie de cette phrase pointe clairement l'erreur des chevaliers (avec la présence du verbe *cuidier*), la seconde partie se cantonne dans le flou, offrant une pseudo-définition, incapable de formuler ce que sont dorénavant les aventures, sinon sur le mode de l'indéfinition sémantique (*choses* en guise d'hypéronyme, contexte comparatif relativisant, modalisation par l'intensif). ». Danièle JAMES-RAOUL, « La poétique du flou dans la *Queste del Saint Graal* (147, 1-210, 28) : éléments de style » dans Gérard BERTHOMIEU et Françoise RULLIER-THEURET (éds.), *Style, genre, auteurs. 4.* La Queste del Saint Graal*, Louise Labbé, Cyrano de Bergerac, Tocquevillle, Michel Leiris*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, p. 24‑25.

[255] Pour une étude de la relation qu'entretiennent les deux termes, voir Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 280 *sq*.

[256] « Mout a fait *espirital sustance* qui por home sauver est venuz en terre naistre de femme et essaucier les tourmenz terriens et vint sanz noz seuz et sanz delit d'oume et de feme. » (*M*, § 20).

La tendance à l'hyperbole est une caractéristique de la désignation des réalités divines : elle se relève aussi dans les variations de sens de l'adjectif lorsqu'il traduit l'action du Saint-Esprit[257]. Ainsi Dieu peut-il exercer une *esperitel venjance*[258] mais celle-ci désigne l'incomensurable : « Ne l'esmaie mie, mais soies tous seürs, car li terriens vengieres est venus : chil te vengera de tes anemis corporelment ; mais *l'espiritueus venjanche serra assés plus griés ;* **»** (*E*, § 49). Les adverbes *assés* et *plus*, qui tous deux peuvent indiquer le degré supérieur[259], utilisés ensemble tendent à créer un effet de « commensuration de supériorité », selon la définition de Pol Jonas[260], c'est-à-dire un renforcement de la supériorité signifiant la toute puissance divine. À l'inverse, Dieu donne aussi sa grâce, comme en témoigne Joséphé au début de l'*Estoire* : « Ha ! biaus pere Joseph, ne touche pas a moi, ke tu ne me toilles la grant gloire ou je sui, car je sui si enluminés des *esperiteus demoustranches* que je ne sui mais en terre ! » (*E*, § 115). L'emploi du terme relève de la manifestation divine, vision *spirituelle* qui se fait hors du domaine du terrestre, en « gloire[261] ». Là encore, mais plus discrètement, se relève la même tendance à l'hyperbole, marquée par l'adverbe d'intensité *si*.

Si l'*espiriteus* relève plus couramment, dans l'usage qui en est fait, en ancien français, des du divin, il rejoint l'ambiguïté du *celestiel* dans certains usages. Ainsi, le *siège esperitueus*[262] et le

---

[257] Le Dictionnaire d'Albert Blaise précise que certaines acceptions de *spiritalis* font intervenir le Saint-Esprit, soit qu'il répande son souffle et l'adjectif sert alors à désigner « un effet de [son] action » soit que l'homme soit capable de le percevoir et il signifie alors « qui ressent l'action de l'Esprit Saint », d'où les sens d'« homme inspiré » ou, au masculin pluriel, comme adjectif substantivé, les « spirituels ». On le voit, l'homme est alors passif ou actif selon les sens envisagés. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *p.* « spiritalis ».

[258] « Quant li compaignon voient ceste chose, si dient que *ce est esperitel venjance*. » (*QSG*, p. 244).

[259] Gérard Moignet note que « *asez* évoque […] le haut degré ("beaucoup") » quand Claude Buridant précise qu'il marque une « gradation de sens en partie héritée de *ad satis* », l'adverbe provient en effet de **adsatis*, « forme étoffée du latin *satis* "assez", mais aussi "très" à basse époque ». La quantité peut varie de la « quantité suffisante » à la « quantité moyenne » pour aller de la « quantité maximale jusqu'à la limite supérieure atteinte », pour signifier « jusqu'à satiété, beaucoup », comme c'est le cas ici. *Plus* en revanche, remarque Gérard Moignet, exprime « la relativité dans le degré d'intensité », ici la supériorité. Gérard MOIGNET, *Grammaire de l'ancien français: morphologie, syntaxe*, Paris, France, Klincksieck, 1988, p. 119 et 271 ; Claude BURIDANT, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, *op. cit.*, p. 177, § 141.

[260] Il définit ainsi ce processus : « dans un premier temps, l'esprit effectue une double "appréciation" de la notion exprimant le point de vue auquel se fait la comparaison : la première concerne la première substance du système, la seconde, la seconde substance. Dans un deuxième temps, l'esprit procède à une confrontation de ces deux immensurations, à une commensuration donc, qui […] se résout soit en une supériorité, soit en une infériorité, soit en la négation d'une égalité ». Il précise par ailleurs que « immensuration » est un terme « dû à M. A. Henry » qui « désigne l'opération par laquelle l'esprit mesure le degré d'intensité – et rien que cela – atteint par telle notion dans une substance unique ». Pol JONAS, *Les Systèmes comparatifs à deux termes en ancien français*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1971, p. 433‑435 et note 11 p. 106 pour la définition d'« immensuration ».

[261] A ce titre, il convient de noter que le corps, pour tout matériel qu'il est, connaît lui aussi une vie spirituelle, grâce au corps glorieux. Les occurrences relevées font référence à des personnages de saints ou de bienheureux : le corps du Christ (voir note 220) et celui de Saluste dans le passage déjà cité (voir p. 46) et plus bas : « Dont n'as tu oï les sains angeles Nostre Signour qui orendroit enportent *l'arme de son glorieus cors* davant la fache Jhesucrist ? » (*E*, § 234).

[262] « Je mesfis trops durement, qant je m'assis el leu qui n'estoit otroié ne a moi ne a home mortel, mes proprement *siege esperitel*, » (*E*, § 804).

palais esperitueus sont-ils bien des réalités terrestres, quoique interdites à ceux qui ne les méritent pas[263] :

> Et quant il vindrent *el pales que l'en apeloit esperitel*, si regardèrent devant le saint Vessel : et voient un bel home vestu en semblance de evesque, et estoit a genolz devant la table et batoit sa coupe ; et avoit entor lui si grant plenté d'angleres come se ce fust Jhesucrist meisme. (*QSG*, p. 277)

Les doutes sur la nature du palais sont ainsi levés par la précision apportée par la relative sur l'emploi de l'adjectif[264], il s'agit d'une dénomination propre à signifier son caractère sacré, son rapport étroit avec le divin.

Ce lien entre les réalités terrestres et le divin se fait par le biais de l'incarnation. En effet, le Christ s'est « vestu de char » pour devenir homme et comment cette descente vers l'humain procède d'un double mouvement[265] ; en effet, son engendrement est qualifié d'*esperituel* dans l'*Estoire* dans un passage qui reformule le *Credo* du concile de Nicée :

> « Ne li Peres ne fu onques fais ne criés ne engenrés ne onques ne nascui ; ne li Fiex meïsme ne fu onques ne fais ne criés, mais il fu engenrés, si com vos avés oï ke j'ai dit, de *l'esperitel engenrure* et si fu puis nes de la Virgene, mais chele nativités ne fu mie selonc la deïté, mais selonc l'umanité. (*E*, § 78)

La conjonction adversative *mais*[266] permet de signaler l'opposition entre cette *esperitel engenrure* et l'humanité – problématique – qui en résulte. C'est souvent, alors, l'adverbe *espiritelment* qui permet d'opposer les deux natures de l'engendrement. Bien que sa formation soit romane[267], tout comme son antonyme *charnelment*, avec lequel il est fréquemment utilisé en binôme[268], le terme trouve un équivalent en latin, et plus spécifiquement en latin chrétien : *spiritaliter*[269]. Le mot signifie sans surprise « en esprit,

---

[263] Le château du roi pêcheur du *Conte du Graal*, première représentation du château de Cobernic, disparaît de façon mystérieuse lorsque Perceval y échoue la première fois, seuls quelques élus l'atteignent dans le *Cycle Vulgate*.

[264] Les autres occurrences du terme ne précisent pas cette nuance et seul le co-texte, le fil du récit permet de situer clairement le lieu : « Si fetes tant por moi et por honor *que vos mon cors façoiz enterrer ou palés esperitel*. » (*QSG*, § 241), le contexte de l'inhumation ne laisse ainsi aucun doute sur la nature terrestre du palais. Il en va de même pour les autres occurrences : « Et sez tu ou ce sera ? *En la cité de Sarraz, ou pales esperitel*, et por ce t'en covient il de ci aler et fere compaignie a cest saint Vessel, qui anuit se partira dou roiaume de Logres en tel manière que ja mes n'i sera veuz, ne des or mes n'en avendra aventure. » (*QSG*, p. 271) ; « ne ja ne la metez jus devant que vos soiez *el pales esperitel*, la ou Nostre Sires sacra premierement Josephe a evesque. » (*QSG*, § 275) ; « Et quant il eut che dit, si s'ne issirent ambedoi del palais et s'en alerent *en la maison Esperitel*, qui estoit establie a faire le mestier et le serviche de Sainte Eglise ». (*E*, § 293).

[265] Voir « Eucharistie : la chair sacrée », p. 36 *sq*.

[266] *Mais* a ici deux valeurs, l'une est rectificative et glosable par « au contraire », (*mais il fu engenrés* ; *mais selonc l'umanité*) l'autre, glosable par « cependant », est argumentative adversative (*mais chele nativités*). Sur les valeurs de *mais*, voir Claude BURIDANT, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, *op. cit.*, p. 558 - 560, § 454.

[267] Voir note 138.

[268] Voir *infra* p. 66.

[269] Le seul exemple donné par Félix Gaffiot est tirée du *De baptismo* de Tertullien (4, 5) ; Albert Blaise propose aussi la variante *spiritualiter*. Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritaliter » ; Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritaliter ».

spirituellement, immatériellement, dans un sens spirituel, mystiquement » mais ces significations sont à compléter par les sens développés par l'adjectif *spiritualis*. Pourtant, ses rares emplois dans le corpus se retrouvent presque exclusivement dans un contexte cherchant à expliciter la naissance du Christ[270].

Une exception notable est celle qui renvoie à la fête de Pâques où la communion avec Dieu se fait *esperitelment*[271]. Se dessine alors un ensemble de relations défini par l'emploi de l'adjectif *esperituel* – et plus rarement de l'adverbe ; ainsi, cet engendrement est-il le fait d'un *Pere espirituel* venu se sacrifier pour le rachat de l'humanité, qui dès lors, et tout entière, par le biais du baptême, *esperituel naissenche*, peut accéder au bonheur de l'âme dans l'au-delà[272] :

> Aprés la venue de chele boine oudour, si oïrent une vois qui parla a aus, ensi com vous porrés oïr : « Escoutés, mi noviel fil, je sui Diex, vostre Sires et vostre *Peres esperiteus, qui vous ai calengiés et gaaigniés encontre tout le monde* par ma char que je souffri a desrompre et a perchier pour vous rachater et par mon sanc ke je vauch espandre. Et pour chou ke *je vous ai si grant amour moustree* ke je vous rachatai de ma char et de mon sanc, che ke nus peres terriens ne fesist a son fil, pour chou me devés vous bien samblant moustrer *ke vous m'amés de grignour amour* ke nus fiex terriens n'aime son pere. Or escoutés donques que jou, Diex, vostre Sires et vostre Peres, vous dirai. » (*E*, § 107)

La divinité et l'humanité sont ainsi et avant tout liées par un *espirituel amour*[273] qui se lit dans le sacrifice de Dieu mais aussi dans le dévouement attendu en retour du peuple chrétien envers son créateur. Une famille *spirituelle* se définit, une lignée se fait jour, « Et ainsi la connurent cels qui estoient filz et oir del Haut Pere, ne mie serf au maleureux mestre d'enfer » (*L*, XCI, 10), dans laquelle les liens sont définis par l'amour et la charité[274].

---

[270] L'extrait de l'*Estoire* déjà cité est immédiatement précédé par ce passage : « Ichil Diex, si est apielés Peres, pour chou ke chil de qui je te parole est ses Fiex, car il l'engenra des devant le commenchement de tous les aages ; et *si ne l'engenra mie carnelment, mais esperituelment*. » et immédiatement suivi par celui-ci : « Ensi poés entendre et devés ke *la nativité de par sa mere fu faite carnelment, mais la nativités ke il eut de par son Pere fu esperitelment*. Chele de par la mere fu morteus, car chele humanités morut ke il prist dedens les flans a le Virge Marie, de qui il fist sa mere, mais chele de par le Pere fu pardurable, car chou ke il eut de par le Pere ne souffri onques mort, che est la deïté qui ja ne li faura, anchois li durra tous jours sans prendre fin. » (*E*, § 78) On retrouve ainsi l'une des qualités essentielles du *spirituel*, l'immortalité. On relève la même opposition peu après dans la narration : « Or avés oï comment *li Fieux Dieu fu engenrés et nes del Pere esperitelment et comment il fu nes carnelment de la mere*. Aprés oras comment li puchelages de la glorieuse Puchiele qui fu sa mere remeste autresi sains et aprés comme devant, et autresi entiers sans maumetre et sans entamer. » (*E*, § 79).

[271] Voir p. 47

[272] La périphrase est utilisée au début de l'*Estoire* : « Mes petis pules novielement renés de *l'esperitel naissenche*, je t'envoi ton sauvement, che est mes cors qui pour toi souffri corporel naissenche et corporel mort. Or garde dont ke tu aies vraie creanche a si haute chose rechevoir et user, car, se tu crois parfitement ke che soit tes Sauveres, *dont le recheveras tu au pardurable sauvement de l'ame* ; et se tu ne crois enterinement, tu le rechevras au pardurable dampnement del cors et de l'ame, car qui "usera mon cors et buvera mon sanc et il n'en sera dignes, il mangera son detruisement et buvera" ; je nus n'en puet estre dignes, se il n'est vrais creans : or garde donques ke tu le croies. » (*E*, § 138).

[273] Le syntagme est employé dans l'*Estoire* (*E*, § 6) ; voir *supra* p. 62.

[274] C'est en effet sur le mode de l'analogie que se définissent les liens de la famille spirituelle : « vos li prameïstes que vos le serviriez *si come fil doit servir pere* » (*E*, § 652) ; de plus, c'est l'amour et la charité que diffuse le Saint Esprit : « Mes que qu'il aient fait, li autre voirement, qui ont toz dis lor cuers et lor volentez a Nostre Seignor et sunt encore ausint *chaut et ausint boillant del feu del Seint Esperit et de l'ardor de charité* come il estoient acostumé et qui ont puis netement gardee lor char et tenue la

- *Anges et démons*

Le domaine du *spirituel* ne se réduit pas pourtant à un ensemble de relations fondées sur l'amour. Il a aussi une réalité propre puisque le ciel est un lieu habité. Par les âmes, mais aussi par un ensemble de créatures, bonnes ou mauvaises. Ce sens remonte au latin chrétien[275] où le terme peut désigner tout « être surnaturel[276] », tout « esprit » positif ou négatif et donc les « anges » mais aussi « l'esprit malin[277] », les « démons » ; l'extension du mot comprend les fantômes et les âmes des défunts, en particulier des justes. Ainsi, la vision de l'archevêque de Cantorbéry lors de la mort de Lancelot montre-t-elle ce dernier emporté par les anges[278]. Mais, ce sont surtout les *mais esperis*, anges déchus, qui peuplent le corpus. Walter von Wartburg signale que le syntagme, figé, désigne surtout l'« inspiration démoniaque, poussant l'homme au péché ». C'est ce sens qui apparaît à deux reprises dans l'*Estoire* : « Et tant qe fole gent, qui estoient *plain de mal esperit* » (*E*, § 902) et plus haut[279] :

> Et la roïne, quant ele oï la vois et ele ne vit nului, si fu mout espoentee, car ele cremoit ke aucuns *mauvais esperis* l'eüst asali qui le vausist jeter hors de la sainte creanche. (*E*, § 297)

Ce second exemple montre l'ambiguïté de l'expression dans laquelle l'esprit malin semble prendre une réalité physique[280]. Pourtant, si la définition de ces esprits est difficile, ils appartiennent bien à l'éther et sont qualifiés par l'adjectif *espiriteus*, au sens d'« immatériel » ou de « surnaturel »[281] :

---

casteé qu'il avoient pramise » (*E*, § 653). Nous pouvons aussi noter que l'on retrouve la métaphore du feu, utilisée péjorativement quand elle désigne la chair, elle prend ici une valeur positive, associée à Dieu, elle permet de qualifier la puissance de l'amour que le fidèle éprouve pour lui. Dès lors, c'est la glace qui caractérise ceux qui s'en éloignent : « Car quant li solaux, par quoi nos entendons Jhesucrist, la veraie lumière, *eschaufe le pecheor del feu del Saint Esperit*, petit li puet puis forfere *la froidure ne la glace de l'anemi*, por qu'il ait fichié son cuer el haut soleil. » (*QSG*, p. 114). Pour d'autres occurrences faisant intervenir le feu du Saint Esprit, voir : *QSG*, p. 62 ; *QSG*, p. 68 ; *QSG*, p. 125 ; *QSG*, p. 160.

[275] Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, *s. v*. « spiro ».

[276] Ce sens est donné parmi les sens chrétiens du mot *spiritus* dans le dictionnaire de Félix Gaffiot. Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritus ».

[277] C'est le cas chez Augustin par exemple qui parle des *maligni spiritus*. *De civitatae Dei*, M41, 2, 25. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *op. cit.*, *s. v*. « spiritus ».

[278] Voir note 219.

[279] Une autre occurrence de cette acception se retrouve dans le *Lancelot* en prose : « Et ceste vie mainnent longuement tant que les genz qui estoient fox et *plains de mal esperit* noterent ceste chose en mal et distrent cil en qui la langue del diable parole que li rois amoit folement la dame et encontre Deu et encontre Sainte Eglyse. » (*L*, XCI, 10)

[280] On retrouve cette ambiguïté dans quelques occurrences ; dans l'*Estoire* en particulier le diable semble avoir une réalité tangible quand il « demeure » ou « habite » le palais de Sarras : « Ses tu ke cheste iaue senefie, ke tu as veü espandre par chaïens ? Che est netoiement *des lieus ou mauvais esperis a conversé,* car cheste maisons a esté tous jours habitacles des dyables, si doit estre avant mondés et netoiés de mes serviches i soit fais. », la conséquence étant redoublée, quelques lignes plus loin : « *ja mauvais esperis n'abitera en liu* ou cheste iaue soit espandue » (*E*, § 120). Dans l'épisode du château d'Escalon le Ténébreux, les esprits s'emparent des corps, bien réels, des morts : « ançois les i aporte, l'en ne set, ou *diables ou esperis*, si tost com il sont mort ; » (*L*, XVI, 36).

[281] Voir note 245.

> La demoisele le tasta, si senti que il avoit le cors moult gent et moult bien fait par samblant ; et neporquant diables n'a ne cors ne autre menbre que l'en puisse manoier, car *espiriteus cose* ne puet estre manoie *et tout deable sont espiriteus* ; mais deable entreprenent a le fie cors de l'air, si *qu'il samble a cheus qui les voient* qu'il soient formé de car et d'os. Quant ele senti le deable au cors et as bras et as mains et es autre lieus, si li fu avis, a che que ele en pooit savoirt par sentir, que moult estoit bien taillié a estre biaus, si l'enama et fist outrement sa volentei et moult le chela bien et a sa meire et a autrui. (*L*, VIa, 6)

C'est, au détour des sens, la concupiscence que fait naître le démon, qui est aussi visée par cette ambiguïté. Le lexique de la sensualité se déploie ici : le verbe *sentir* est répété trois fois, *manoier* deux fois, quand les verbes *taster* et *veoir* aident à la perception de cet être spirituel. La relation avec l'air est ici intéressante, l'expression *deable entreprenent a le fie cors de l'air* refonde son lien étymologique avec l'esprit, mais sur un mode négatif. Le diable ne peut prendre littéralement corps, comme le fait la divinité en insufflant sa force, il n'est qu'un simulacre dont la duplicité se lit ici dans sa capacité à se montrer *en semblance* d'homme de chair et d'os[282].

Cette opposition avec la divinité se retrouve ailleurs dans le corpus, l'*espiriteus cose* imprécise de l'extrait du *Lancelot en prose* se retrouve, sans ambiguïté, reliée au divin dans l'*Estoire* :

> Ceste parole dist por ce qu'il ne se pooit gaitier encontre engin de feme, si se merveilloit mout dont ce avenoit que feme estoit si soutive et si curieuse en malice, tant qe il commença mout a despire fame et dist que *ce n'estoit mie chose esperitex mais Enemis droiz*. (*E*, § 447)

L'adjectif prend ici le sens de « divin » et par le biais de l'opposition, permet de définir ce qu'est le diable*, Enemis droiz*, associé ici à la malice féminine.

Leur désignation par le mot *esperit* ne crée pourtant pas d'ambiguïté dans le texte. Si le même terme est utilisé pour la divinité et pour son ennemi, c'est bien qu'au départ ils proviennent des mêmes sphères célestes. Ainsi, c'est la polysémie du mot *esperit* qui est mise en évidence par l'utilisation de l'antanaclase :

> Et si te donrai si biele grasce es iex le roi Evalach ke tu li diras une partie de che qu'il li serra a avenir par *la forche de mon Esperit*. Et tout chil qui *mon Esperit* ont recheü ou qui le rechevront aront pooir de cachier hors *les mais esperis* par tous les lieus ou il venront. (*E*, § 139)

La voix divine ici permet de dissocier l'esprit de Dieu de Dieu lui-même et de faire de l'*Esperit* une émanation de cette divinité, la majuscule signalant la singularité de cette émanation opposée aux *mais esperis*, esprits communs, qu'elle permet de réduire à néant.

- **Dieu**

Cette « diffusion de l'essence divine », « troisième personne de la trinité chrétienne[283] » se signale dans l'expression, très fréquente dans notre corpus, *Saint Esperit*. C'est le deuxième sens du mot *esperit* que donne Walter von Wartburg[284]. Anne-Marie Bautier rappelle que

---

[282] Voir p. 20.

[283] Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v.* « esperit ».

[284] L'acception est aussi le premier des sens chrétiens signalés dans le dictionnaire de Félix Gaffiot. Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, *op. cit.*, *s. v.* « spiritus ».

« c'est sur la troisième personne de la Trinité que s'est concentré tout le poids du *Spiritus* divin[285] ».

- *Le Saint Esperit*

Essence divine, L'*Estoire* précise la nature et les pouvoirs du Saint Esprit ; à la suite de la précision sur l'engendrement charnel et spirituel du Fils[286], voici ce que nous apprend Joseph :

> Mais je vous dirai avant d'une personne qui de ches deus issi et qui est parelle et ingaus as autres deux persones : *che est li Sains Esperis*.
> *Ichil Sains Esperis* ne fu onques fais ne criés ne engenrés par le Pere ne par le Fil, mais il est issus de l'un et de l'autre. *Chil Sains Esperis* est conforteres et consillieres et espurgemens des cures et des pensees ; *chil Sains Esperis* faisoit as prophetes parler che ke il disrent de Dieu, et si savoient ke il disoient nïent plus ke li hom forsenés porroit faire estables les paroles qui li volent hors de la bouce : toutes coses ouvroit li Sains Esperis en aus. Et qui vrais creans est, il croit et aoure le Saint Esperit autresi com le Pere et le Fil. (*E*, § 79)

L'anaphore permet de préciser chaque fois davantage ce qu'est le *Saint Esperit* : émanation de la puissance divine, c'est par son intermédiaire que Dieu se manifeste aux hommes. En effet, c'est grâce à sa *descente* vers eux qu'ils peuvent percevoir sa présence[287], par le biais de la grâce qu'il leur accorde : « *Car ce qu'il fet de bien li vient de la grâce et del conseil dou Saint Esperit*, et ce qu'il fet de mal li vient de l'enticement l'anemi[288]. » (*QSG*, p. 165). On le voit, ce

---

[285] Anne-Marie BAUTIER, « *Spiritus* dans les textes antérieurs à 1200 », art. cit., p. 124.

[286] Voir note 270.

[287] De nombreuses occurrences signalent ce mouvement de la manifestation divine : « Et li angeles li dist : "Marie, *li Sains Esperis descendra en toi* et la virtus Dieu, le haut, enumberra dedens ton cors." Et la puchiele respondi a l'angele : "Diex, Nostre Sires, fache son plaisir de mi comme de s'anchiele, car je sui apparillie a son plaisir et a sa volenté." Et maintenant k'ele ot che dit, *si descendi li Sains Esperis dedens li*, et si enchainta. » (*E*, § 71) ;« si descendi li Sains Esperis » (*E*, § 106) ; « Dont il avint, le jorde la Pentecoste, que, quant il estoient tuit en une meson et li huis erent clos, que *li Sainz Esperiz descendi entr'ax en guise de feu* et les reconforta et aseura de ce dont estoient en doutance. » (*QSG*, p. 78). La formulation connaît des variantes, le verbe *envoier* par exemple : « *si lor envoia le Saint Esperit* de la destre a son grant Pere glorieus, delès qui il siet et sera pardurablement. » (*E*, § 74) ; « Et Pentecouste estoit la plus envoisie et la plus gaie, car quant Jhesus Cris nostres sauveres fu montés el chiel aprés la Paske qui estoit lor racatement, – *car pramis lor avoit a envoier le Saint Esprit* et conforter dont il avoient grant mestier, car il estoient, si com vous avés oï, ausi com les berbis qui lor pastour orent perdu, – *a chelui jour lor envoia Diex le grant confort por els soulachier* de chelui qu'il avoient veu en car en lor compagnie ; » (*L*, XXa, 2). C'est aussi par son biais que l'homme a accès aux *demostrances* divines : « Tu fus nes, *si com li Sains Esperis m'a demostré* » (*E*, § 156) ; « et jut a li en tant com les tenebres durerent, et *li Sains Esperist le demostra a un saint hermite* ki faisoit le servise de matines » (*L*, XVI, 39) ; « Et tant encercha et enquist que *li Sainz Esperiz li demostra la venue de la glorieuse Virge*, » (*QSG*, p. 221). D'autre part, on peut aussi remarquer que les dons du Saint Esprit peuvent se présenter sous la forme d'une aide miraculeuse : « Et chascun jour troviens nostre viande apparillie a la fontaine ensi *com li Sains Esperis le nous aministroit*. » (*E*, § 28) ; « Alons en la Queste dou Saint Graal, si serons repeu des honors dou monde et de *la viande celestiel que li Sainz Esperiz envoie* a cels qui sieent a la table dou Saint Graal. La est la bone pasture. Lessons ceste, alons la. » (*QSG*, p. 157) ; « Car bien sachiez que en ceste Queste ne vos puet vostre chevalerie riens valoir, *se li Sainz Esperiz ne vos fet la voie en toutes les aventures que vos troverez*. » (*QSG*, p. 116). Dans le même mouvement, Dieu envoie des messages aux hommes : « Car *li Sainz Esperiz li avoit fait savoir* qu'il ne morroit ja devant qu'il eust veu Jhesucrist. » (*QSG*, § 86).

[288] Le terme revient de façon très fréquente, en particulier dans la *Queste*, pour expliciter la nature du don de Dieu aux hommes : « Et quant il se furent tuit asis par laienz et il se furent tuit acoisiez, lors oïrent il venir un escroiz de tonoire si grant et si merveilleus qu'il lor fu avis que li palés deust fondre.

sont les bienfaits divins, opposés au mal, qui sont accordés à l'homme. Essence qui n'a pas besoin d'être définie, le *Saint Esperit* se distingue toutefois de l'*Esperit*, force qui habite l'homme, « force divine qui est en lui et [l']informe[289] ».

En effet, se manifeste par le biais du souffle primorial une puissance qui relève directement de Dieu lui-même, en tant que première personne de la Trinité chrétienne : « che fu li Esperis Nostre Signour, de la qui bouche cheste parole issi » (*E*, § 281). Nous retrouvons ici l'expression signalée par Walter von Wartburg[290] et le sens étymologique. Cette qualité de l'Esprit de Dieu est souvent rappelée dans le texte par le biais de la co-occurrence du substantif *force*, employé dans un système comparatif qui permet, par l'hyperbole, de montrer l'infini pouvoir du seigneur :

> car *mes Esperis est de tel foche ke* il fera les biens emparlés amuïr et les cler veans avuler, et si fera les mus bien parler et les avules cler veoir[291]. (*E*, § 145)

C'est le pouvoir de Dieu qui se montre ainsi, pouvoir dont il fait don aux hommes comme le montre l'extrait de l'*Estoire* (*E*, § 139) cité plus haut[292]. S'établit ainsi un mode de communication du divin vers les hommes, par lequel Dieu commande et leur dicte leur conduite :

> Et se vous ne l'ostrés et vous ne l'ardés, voians tous et toutes, *li Esperis Nostre Signour me commande* que je descuevre la mervelle grant par quoi vous l'i avés tant tenue ; et lors, si porrés aperchevoir que nule chose n'est si reposte k'ele ne soit seüe. (*E*, § 281)

Et maintenant entra laienz uns rais de soleil qui fist le palés plus clers a set doubles qu'il n'estoit devant. Si furent tantost par laienz tot ausi come *s'il fussent enluminé de la grace dou Saint Esperit*, et comencierent a resgarder li un les autres ; car il ne savoient dont ce lor pooit estre venu » (*QSG*, p. 15) ; « si comence un duel grant et merveilleus et dit que voirement est il morz, *se la grâce dou saint Esperit nel reconforte*. » (*QSG*, p. 112) ; « Car j'eusse esté vaincuz, se ne fust *la grace dou Saint Esperit* qui ne me lessa perir, soe merci ! » (*QSG*, p. 114) ; « Parla main que tu veiz doiz tu entendre charité, et par le samit vermeil *la grâce dou Saint Esperit*, dont charitez est toz dis embrasée. » (*QSG*, p. 160) ; « si garni de *la grace dou saint Esperit,* qu'il li ert bien avis qu'il eust gosté de toutes les bones viandes dou monde. » (*QSG*, p. 250) ; « il troverent aventures merveilleuses qu'il menèrent a chief, que par lor proesce que par *la grace dou Saint Esperit*, qui en toz leux lor aidoit. » (*QSG*, p. 251) ; « Et o la peine que j'ai sofferte fusse ! je perduz et dampnez. Mes *la grace dou Saint Esperit*, qui plus oevre en vos que la terrienne chevalerie, m'a regardé en pitié par la grant humilité qui est en vos. Si m'a osté, soe merci, de la dolor terrienne et m'a mis en la joie des cielx por solement *la grace de vostre venue*. » (*QSG*, p. 264). La manifestation particulière de cette grâce est bien entendu le Graal : « ce est li Sainz Graax, ce est *la grace del Saint Esperit*. » (*QSG*, p. 159).

[289] La distinction n'est pas toujours claire dans notre corpus, ainsi, la référence à la Pentecôte dans l'*Estoire* fait-elle mention de l'*Esperit* : « il envoia a l'onsime jour aprés *son Esperit* a ses desciples en Jherusalem ; et comment il leur ensigna son cors a sacrer le jour devant chou qu'il fust cruchefiiés, la ou il mangoit avoec aus » (*E*, § 224). Walther von WARTBURG, *FEW*, *op. cit.*, *s. v*. « esperit ».

[290] Walter von Wartburg signale l'expression *Espirit Dieu* que nous n'avons pas relevée mais qui est remplacée par celle, équivalente, de *Esperis Notre Seigneur*. *Ibid.* Pour le sens étymologique qui s'exprime dans cette même expression, voir p. 43.

[291] L'expression se retrouve ailleurs : « li Esperis au Dieu des crestiens est *de si grant forche ke* il fait les mus parler et les avules veoir cler ? » (*E*, § 148).

[292] Voir aussi l'extrait de l'*Estoire* (*E*, § 139) p. 58.

Les commandements de Dieu renvoient à la révélation de mystères, et ici plus particulièrement, du honteux secret de Mordrain, qualifié ici de *mervelle grant* ; cette révélation se fait uniquement par le biais de la claivoyance que Dieu envoie alors à Joséphé.

- *L'intellection des* esperiteus coses

Cet esprit de Dieu, dès lors qu'il habite l'homme et le commande, est désigné par le même terme de *esperit*. Néanmoins nous retrouvons alors la distinction entre un principe animal, *anima,* et un principe pensant, *animus*. Nous avons vu comment Dieu insufflait la vie aux hommes, ici, nous voyons comment il leur donne aussi le principe pensant, recouvrant aussi la notion de *mens*[293] : « car plus n'a deables en lui formet que le cors, et *Nostre Sire met en touz les cors son esperit et por veir et por oïr et por entendre*, a chascun selonc ce que il li preste memoire » (*M*, § 10). L'occurrence est intéressante puisqu'elle repose sur la polysémie en ancien français du verbe *entendre*[294] ; coordonné à *veir* et *oïr*, il permet d'ajouter l'intelligence des choses – *animus* – à la perception sensorielle qui relèverait de l'*anima*. La distinction entre les deux notions peut aussi se faire par le biais de la coordination de *ame* et *esperit* : « Biax Peres des cielx, en ta main comant *m'ame et mon esperit*[295] ! »*QSG*, p. 233). En effet, certaines occurrences permettent de définir une partie pensante de l'âme de l'individu, où l'esprit donne aux hommes le moyen de communiquer eux aussi avec le divin[296] :

> Lors estoit li feus dou Saint Esperit chauz et ardanz en toi, et *estoies volenteis et ententis en cuer en ame* de tenir ce que ces vertuz t'avoient preste.
> Einsi garniz de toutes bontés et de toutes vertuz terriennes entras tu ou haut ordre de chevalerie. (*QSG*, p. 125)

---

[293] Voir p. 42 et note 198.

[294] Le verbe *entendre* en ancien français garde le sens de son étymon latin *intendere* « étendre, tendre (quelque chose) vers », « tendre, diriger (regard, esprit, attention, etc.) vers » ; « se tourner vers, se diriger vers; viser à ». Néanmoins, il se charge aussi des sens du latin chrétien « faire attention à, comprendre ; vouloir, décider ; écouter, entendre ». Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « entendre » ; *TLF*, *op. cit.*, *s. v*. « entendre ».

[295] La présence dans le co-texte du mot *cielx* est à noter puisqu'il renvoie aux monde de l'au-delà. Voir *supra* 50 *sq*.

[296] Il faut toutefois remarquer que la communication se fait aussi par le biais des serments et suppliques envoyées par les hommes à Dieu dans le but de sauver leur âme. Les bienfaits et les bonheurs de l'âme mentionnés plus hauts (voir p. 48) s'acquièrent aussi au prix de ces prières qui prennent différentes formes dans notre corpus : « *Par la foi que je doi l'ame mon peire*, au roi Bohort, fait Lyoniax » (*L*, XIIa, 1) ; « Et n'aiés soig des puceles, car *je vous creant sor m'arme* qu'eles seront autresi bien gardees a honor » (*L*, XXXIXa, 7) ; « ensi le creant je et en *mets en plege l'ame de moi*. » (*L*, IX, [β, ms 865], 15) ; « Et *si vos di sor m'ame* que je le quidai prendre a droit, » (*L*, IX, [β, ms 865], 18) ; « Or n'i a plus, fait il chevaliers, *Diex, en ait l'ame*, » (*L*, LXIa, 33) ; « *Par m'ame*, get li rois l'aller ne loeroie je mie, » (*L*, IX, [β, ms 865], 20) ; « Sire, *por Dieu et por vostre ame*, aidiés a cele pucele, » (*L*, XVI, [β, ms 865], 5) ; « car li rois jure l'ame Uterpendragon son pere qu'in ne retornera ja, einz assemblera a Mordret. » (*MA*, 177) ; « et tant se pena de *prier pour l'ame le roi Artus et de Lancelot* que ele ne vesqui que de un an, puis que Lancelos s'en fu partiz. » *MA*, § 202) ; « qu'il prient Nostre Seignor *qu'il ait merci de l'ame de moi*. » (*QSG*, § 154). Ces expressions constituent des variantes de celle relevée par Adolf Tobler et Ernst Lommatzsch : « *En l'ame de …* » ('Beteuerung, Schwur', « déclaration, protestation, serment »). Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v*. « ame ».

Volonté et attention, vertus dont l'âme est ici pleine, renvoient directement à un travail de l'esprit, qui n'est plus force animale mais raison[297]. S'il s'agit bien de *vertuz terrienes*, ces forces n'en sont pas moins de nature spirituelle en tant vertus créant un rapprochement avec le divin.

En effet, le ravissement de l'esprit permet d'accéder aux mystères de Dieu[298]. Le début de l'*Estoire* est à ce titre, une illustration de la révélation dans l'accession privilégiée du narrateur à une forme de vision qui relèverait d'une vision intellectuelle[299] :

> *A chest mot me leva en haut, non mie en cors, mais en esperit*, et si m'enporta el plus delitable lieu ke onques hom eüst veü a mon escient. (*E*, § 13)
>
> Et li angeles me prist et si me ramena la ou il m'avoir pris prumierement mais, anchois ke *il remesist en mon cors l'esperit*, me dist : « As tu veü grans merveilles ? » Et je dis ke eles estoient si grans ke ki aroit congiet del dire as gens terriiens, il n'est nus hom si sains ne si bien de Dieu qui pas en fust creüs et ensourketout nus cuers morteus ne porroit avoir la forche del retenir ne langue del dire. (*E*, § 15)
>
> *Atant remist mon esprit dedens le cors et je m'esperi* autresi com chil ki a dormi, qui s'esveille. Si quidai l'angele veoir, mais il s'en estoit ja alés. Et je esgardai, si vi mon Sauveour devant moi tout en tel maniere com il estoit quant li angeles m'enporta. Et je le pris, si le rechui et usai a boine creanche et a grant devotion. (*E*, § 16)

Seul l'esprit est ici enlevé pour retrouver les *grans merveilles*[300]. Grâce à lui, l'homme touche alors au spirituel dans son sens le plus strict, atteint un état de gloire[301], touche à

---

[297] L'adjectif *ententif* est un des nombreux dérivés du verbe *entendre*. On retrouve ce dernier dans l'épisode dans lequel Lancelot refuse l'amour d'une demoiselle après s'être empoisonné en buvant dans la fontaine envenimée : « et se je bien l'an voloie oster, n'en avroie je pooir, car ma volentez i est si enracinee que je n'avroie mie pooir de l'oster : car mes cors i est en veillant et an dormant et mes pensers i est nuit et jour et *mes esperiz n'antant fors a lui* ; mi oil ne regardent fors cele part, mes oreilles ne pueent oïr bones paroles fors de lui. Et que vos diroie je ? M'ame et mon cors et mon oïr et mon veoir sont tuit a lui et ainsi sui del tout a son plesir que je ne puis riens faire de moi ne plus que li sers puet faire autre chose que ses sires li commande. » (*L*, LXXVI, 34). Néanmoins ici, l'esprit échappe à la volonté, prisonnier qu'il est de l'amour de la reine. D'autre part, il est soumis aux lois des *terrienes choses*, comme en témoigne la co-occurrence du mot *cors*. Amoureux, l'homme perd donc son libre arbitre.

[298] Un autre épisode de ravissement est à signaler au début du *Lancelot propre* ; Alors qu'elle est en prière, Evaine a une vision : « La ou ele estoit en ches orisons et en ces proieres vers Dame Dieu, li avint une avision ; et ele fu ausi com endormie, *et lors fu ravis ses esperis* et s'en ala en pau d'eure auques loing : si li fu avis qu'ele estoit el chief d'un moult bel gardin en l'oriere d'une foreste grant et espese. » (*L*, XIXa, 5). Les signes du songe sont nombreux, comme le signale le verbe *endormie* et l'expression *si li fu avis* ; néanmoins, c'est plus loin, lorsqu'elle rapporte l'interprétation de son *avision* à sa sœur Hélène, que le message est signalé comme un signe de Dieu : « Bele seur, fait chele de Gaunes, ore voi je bien que Nostres Sires velt que je parte de ceste vie, car tous mes desiriers m'a acomplis ; a lui commant je mon esperit. » Là encore, le mot *esperit* prend deux sens, si dans le premier extrait, il désigne bien cette partie supérieure de l'âme qui permet l'accès aux mystères de Dieu et ici donne la possibilité de voir au-delà des apparences terrestres, la deuxième occurrence renvoie plus généralement à la vie après la mort, dans une acception où il est un parasynonyme de *ame*.

[299] Sur la doctrine de *triplex visio*, je renvoie au *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1986.

[300] Le terme a déjà été relevé plus haut mais, dans l'extrait cité, elles renvoient au secret honteux de Mordrain, ici, le terme recouvre le mystère divin dans son essence. Voir p. 60.

[301] Voir p. 54.

l'incommensurable, à l'indicible. Au-delà donc de la pure intelligence, de la raison, l'esprit dans son sens chrétien, est ce qui permet d'accéder aux plus hautes distinctions spirituelles, il serait alors un principe supérieur de l'âme.

Néanmoins, dans le *Cycle Vulgate*, l'emploi du terme est peu strictement défini, la différence de sens entre *âme* et *esprit* n'est pas toujours nette ainsi que le montre la définition qui nous en est donnée dans l'*Estoire* :

> Et chele des iex est autre, car il ne sont abandonné a nule chose esperitel counoistre, mais es terrienes choses est toute lor connissanche. Ensi pues savoir ke *li oel la veüe du cors et li cuers a la veüe de l'esperit.*
> « Et, nepourquant, se il avient aucune fie que li cuers peche, pour chou ne dois tu mie quidier ke che soit de la nature de lui, mais che li avient par la grant fragilité de la char, dont il est cargiés, car la char est morteus, si ne puet naturelment a nule chose penser qui ne soit morteus, mais *li cuers est esperiteus, si doit as esperiteus choses entendre*.
> *Mais or dois donques savoir ke est li cuers, pour che ke je te fai entendant ke il est esperiteus* : li cuers n'est nule autre chose ke la connissanche de bien et de mal ; et pour chou ke il est connissans et de l'un et de l'autre, pour chou doit estre apielés "*la veüe de l'ame*". Ensi rent li tres haus Rois la veüe du cuer a cheus qui les morteus choses ont avulés, quant il voelent requerre sa medechine et son consel. (*E*, § 337)

La définition ainsi proposée entremêle *cuer*, *ame* et *esperit*[302]. Loin de simplifier la distinction entre les trois notions, elle assimile l'*esprit* et l'*ame*, réunis dans la possibilité de la vision divine et dans le rapport au cœur, siège physique de ces notions spirituelles. C'est d'ailleurs sur une définition générale que s'ouvre, de façon programmatique, le *Cycle Vulgate* :

> car il ne peut estre noumé par nule langue mortel ke tout li quatre element n'en soient commeü, car li chieus en plouvera et fera autres signes, li airs en tourblera, li terre en corlera apiertement et l'iaue en cangera sa couleur : tout chou avenra par la forche des paroles qui en chest livret sont escrites. Et si i a autre chose : ke ja nus hom n'esgardera sovent en chest livret ensi com on i doit regarder qu'il n'i conquerre les .II. grignours joies qui soient, ch'est la joie de l'ame et la joie du cors : car il n'est nus hom morteus tant durement courchiés, se il puet dedens veoir ententieuement ensi com veoir devra, que ja maintenant ne soit ses cuers delivrés de toutes ires et plains de toutes les joies ke cuers morteus puet avoir, tant sont plaisans et delitables les paroles qui i sont : ch'est la joie du cors ; et d'autre part, il esprendera si durement petit et petit de l'espirituel amour ke, se il est baans as terrienes coses, si sera chou pour metre et pour despendre en l'uevre et en la besoingne a son Creatour ; ne ja par pechié ke il ait fait en chest siecle ne morra de mort subite qui chest livret ara une fois veü ou tenu : *ch'est la joie de l'ame*. (*E*, § 6)

La vue est ici encore synonyme d'entendement ; dans un mouvement de libération du cœur de toute mauvaise pensée, cette intellection permet d'atteindre un amour spirituel, donnant accès à la joie de l'âme. Purifié par la lecture, l'homme accède à un savoir supérieur, situé de façon englobante dans l'âme, mais dont la nature est clairement définie comme spirituelle.

---

[302] Un autre passage de l'*Estoire* propose une distinction, sans toutefois faire mention de l'*esperit*, auquel s'est substitué le *pensé* : « Chil daarains vestemens qui est desus tous les autres, si senefie carité, car ele est toute vermelle : et qui a carité en soi, il est caus autresi com li carbons ardans est vermaus et si est volentieux et curieus de tenir chier cou qu'il doit, che est d'amer Dieu, son Signour, *de tout son cuer et de toute s'ame et de tout son pensé* et prés d'amer son proïsme autresi com soi meïsme. Charités met toutes choses en une pris et aime toutes choses ouniement : nul' chose ne tient a estrange, autant aime la chose a son voisin comme la soie. Ensi vit qui garder veut carité. » (*E*, § 129).

• On le voit à la lecture de ces derniers exemples, le spirituel de la langue vernaculaire médiévale est complexe et difficile à définir. S'il renvoie principalement aux choses divines, son domaine de compréhension permet aussi de désigner des réalités terrestres par le biais des adjectifs *celestiel* et parfois *spirituel*. L'âme semble en être le principe englobant mais les cas de supplétisme des mots *ame* et *esperit* sont nombreux.

• Certains domaines particuliers, comme la mention de la raison, semblent utiliser de façon privilégiée le substantif *esperit*. De même, son étymologie permet une utilisation plus imagée du substantif.

• À l'exception des références aux mauvais esprits, le vocabulaire du spirituel est toujours, dans le corpus, très largement mélioratif et distingue les domaines valorisés positivement, en lien direct avec le divin.

Section 3 – Le binôme *char/esperit*

Les champs génériques du charnel et du spirituel forment, comme nous l'avons vu, deux ensembles très vastes, dont l'étude ne saurait être complète sans l'examen des occurrences composées d'une alliance dynamique entre les termes de l'un et de l'autre de ces deux champs. Il nous faut donc revenir ici sur le binôme mis en évidence par les historiens, celui du *charnel* **et** du *spirituel* et étudier ses différentes réalisations dans notre corpus. En effet, les deux premières sections de cette étude ont permis de montrer qu'il n'apparaît jamais tel quel, que des deux termes qui en composent l'expression moderne ne sont jamais utilisés dans le texte comme adjectifs substantivés. Il faut même aller plus loin : les mots-clés qui ont permis les études lexicales qui précèdent ne sont que très rarement associés de façon dynamique dans le *Cycle Vulgate* ; le binôme *char-esperit* est quasiment absent des textes[303].

Pour autant, la relation dynamique entre les deux champs n'est pas ignorée, mais représentée dans des appariements fort divers : c'est en effet l'ensemble du champ générique des deux lexèmes qui permet un vaste réseau de relations entre la *chair*, connotée négativement et l'*esprit*, connoté positivement. Si les deux pôles ainsi représentés sont opposés axiologiquement, l'ensemble des binômes qui en constituent les éléments n'induit pas systématiquement une connotation ni toujours strictement une antonymie. La relation qui les unit est bien plus complexe.

En effet, si l'on peut considérer que le binôme *char – esperit* est constitué de deux antonymes complémentaires[304], ils sont pourtant deux principes inhérents à l'homme, formé de l'un et de

---

[303] Sans doute faut-il aussi préciser que ce que j'entends par « binôme » ne relève pas du syntagme antonymique ; je me suis intéressée aux occurrences qui permettent, par le biais de la coordination, par celui de la comparaison, et parfois par des liens syntaxiques plus diffus, de mettre directement en relation deux des termes de l'axe *charnel-spirituel*, tel que je l'ai déjà dit, dans un même contexte sémantique. Je n'ai alors relevé qu'un passage qui associe les deux termes en les opposants. J'exclue donc de l'étude des passages, très rares néanmoins, dans lesquels les deux termes sont en co-occurrence sans pour autant former une opposition dynamique. Un exemple de ce type de co-occurrence peut être signalé : « Pour chou ke li terrien roi ne me daignaissent connoistre ne rechevoir, pour chou donrai jou lors cors en la baillie de lor anemis et si departirai lor terres es mains as estranges pules, car je voel ke il connoissent ke je sui li couvrains Rois et li vrais Diex, contre qui nus roiaumes ne puet estre tenus, car je ochi les felons et les orguilleus par *l'Esperite* de ma bouche : pour che osterai jou les fors et les poissans des grans hauteces et des grans signouries, et les febles et les despis eslevera et monterai en haut ; les *chars* des rois serront donnees a devourer as oisiaus qui vivent de proie et de ravine, et li cors des febles et des non poissans seront enseveli honerablement, pour chou ke il connoissent les droites voies et rechoivent les commandemens del tres haut Signour a simple cuer et a boine entension. » (*E*, § 216). Ici la chair n'est pas opposée à l'esprit dans un ensemble dynamique puisqu'elle ne fait que désigner la « viande » dont est composé l'homme, élément parmi tant d'autres qui sont soumis à la colère de l'Esprit.

[304] La relation antonymique est complexe et sous-tend trois types de liens entre les termes. Les antonymes complémentaires ou contradictoires relèvent d'une « relation de disjonction exclusive : l'un équivaut à la négation de l'autre ». Dans cette perspective, on peut considérer que *chair* et *esprit*, ainsi que leurs champs génériques respectifs, relèvent de cette première catégorie. Les antonymes gradables ou contraires « s'ordonnent sur une dimension sémantique admettant des degrés intermédiaires », « les différents termes sont alors mutuellement exclusifs ». Ici, ni le champ générique de la chair, ni celui de l'esprit, dont les termes s'excluent les uns les autres ne relèvent de nuances intermédiaires mais appartiennent tous à l'un des deux pôles strictement opposés de l'axe considéré. La dernière catégorie est celle des antonymes converses, où les couples de termes expriment la même relation mais « se distinguent par l'inversion de l'ordre de leurs arguments », cas qui ne concerne aucun des lexèmes étudiés. Martin RIEGEL, Jean-Christophe PELLAT et René RIOUL, *Grammaire méthodique du français*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 562.

l'autre dans l'anthropologie chrétienne. La réunion des deux opposés est donc d'une par nécessaire, d'autre part dynamique, puisque l'enjeu des représentations médiévales va être la domination hiérarchique de l'un sur l'autre. Trois types de relations se dessinent donc dans les différentes occurrences de ces oppositions de termes dans le corpus : certains binômes révèlent ainsi une tendance unificatrice, le lien entre les deux mots permettant de définir ontologiquement l'homme ; une large majorité des occurrences tend néanmoins à montrer l'opposition entre les deux principes, dans un parallèle entre vie charnelle et vie spirituelle, quand une dernière série, sans doute la plus dynamique, propose la possibilité d'une conversion du charnel vers le spirituel.

- **Une conception duelle de l'homme[305]**

Si les mots *char* et *esperit* et leur champ générique ont des emplois très largement connotés, leur emploi en binôme, rare, ne relève pas systématiquement d'un sens lui-même connoté. En effet, l'union des contraires révèle aussi la possibilité d'une totalité, celle qui est inhérente à l'homme. L'engendrement de ce dernier relève ainsi de cette dualité et l'on en retrouve les traces dans l'emploi du binôme.

- *Char et esperit : une parenté partagée[306]*

L'une des seules occurrences du binôme chair-esprit se rencontre dans la référence à la Genèse dans le *Lancelot* propre :

> Et por ce, se ciste assemblemens fu fes par pechié et par ignorance des enfants, ne remest il pas que Diex n'en eust pitié, si ne soffri mie que lors virginités fust corrumpue por noient, ainsi i mist si haut fruit que de .II. si jovenes hantes ne descendi d'icel tens nul arbre plus puissant. Et tot ausi com li gaaignieres ne puet doner a sa vigne fors la façon – autresi li hom quant il gist a la feme et il assamble de buen voloir et en bonne volenté, il covient ensamble de buen voloir et en bonne volenté**,** *il covient ensamble par lor assemblement, et li germes congrue el ventre a la feme tant qu'il a os et char et sanc, et tot le cors formé, – et li Haut Sires i met le soreplus, c'est li fruis –, tot ausi ne porent doner li dui enfant fors la façon, et li Haut Sires i mit le fruit et l'esperit.* (*L*, XLVIII, 24-25)

La première séquence de l'étude lexicale a déjà montré comment l'emploi du mot *char* y exprimait l'un des éléments nécessaires à la création et comment l'*esperit*, donné par Dieu permettait d'y insuffler la vie[307]. Néanmoins, le passage révèle une volonté de réunion des deux opposés ; l'utilisation de la conjonction de coordination *et* montre l'addition de l'un et de l'autre des deux principes, addition nécessaire à la création de l'homme dans son entier. Si la référence au péché, au début du passage permet de rappeler que la conception humaine est toujours placée sous le signe de la concupiscence, l'emploi du binôme, intégré à un discours qui passe du langage fleuri et imagé de la métaphore à celui, plus neutre, de la science

---

[305] Jérôme Baschet distingue très clairement la conception duelle de l'homme du christianisme « qui distingue […] deux unités fondamentales : l'âme et le corps » du *dualisme*, qui est l'« affirmation d'une incompatibilité entre le charnel et le spirituel, conduisant à une dévalorisaiton complète du matériel, et n'accordant de positivité qu'à un spirituel entièrement séparé ». Voir Jérôme BASCHET, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, vol. 112, p. 5‑29 § 2.

[306] L'expression est empruntée à Jérôme Baschet. Jérôme BASCHET, « La parenté partagée : engendrement charnel et infusion de l'âme » dans Carla CASAGRANDE et Silvana VECCHIO (éds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florence, del Galluzzo, 1999, p. 123‑137.

[307] Voir *supra*, « La viande » p. 17 et « La vie » p. 43.

médicale, est peu connoté. Cette juxtaposition des deux discours permet à la fois de neutraliser l'un, celui de la chair, et de valoriser discrètement l'autre, celui de l'esprit, pour former un ensemble nécessaire permettant de témoigner de la conception d'une parenté partagée que l'on retrouve dans celle du Christ. C'est par l'utilisation du binôme constitué des adverbes *carnelement* et *esperituelment*[308], dont les réalisations correspondent à l'emploi qui était celui des occurrences singulières, que s'exprime le modèle de ce double engendrement. Point de départ de la conception duelle de l'homme, il permet aussi de fonder la distance, la dissemblance entre l'homme et Dieu. L'*Estoire* propose l'explicitation de cette distance :

> Il est voir ke il est uns seus Diex, chil qui toutes choses fist de noient. Chil fu tous jours Diex et Diex sera tous jours, car il n'eut onkes commenchement ne fin ne puet avoir a nul tans.
> Chil est apielés Peres ; et ensi l'apielent chil qui sont vrai creant ; et neporquant, se il l'apielent Pere, pour chou ne sont il vrai creant se il ne le croient de cuer ensi com la bouche le dist, car, comment ke la bouche paraut, del cuer muet la boine creanche et la mauvaise. Ichil Diex, si est apielés Peres, pour chou ke chil de qui je te parole est ses Fiex, car il l'engenra des devant le commenchement de tous les aages ; *et si ne l'engenra mie carnelment, mais esperituelment.*
> Ne li Peres ne fu onques fais ne criés ne engenrés ne onques ne nascui ; ne li Fiex meïsme ne fu onques ne fais ne criés, mais il fu engenrés, si com vos avés oï ke j'ai dit, de l'esperitel engenrure et si fu puis nes de la Virgene, mais chele nativités ne fu mie *selonc la deïté, mais selonc l'umanité*.
> Ensi poés entendre et devés ke la nativité de par sa mere fu faite carnelment, mais la nativités ke il eut de par son Pere fu esperitelment. Chele de par la mere fu morteus, car chele humanités morut ke il prist dedens les flans a le Virge Marie, de qui il fist sa mere, mais chele de par le Pere fu pardurable, car chou ke il eut de par le Pere ne souffri onques mort, che est la deïté qui ja ne li faura, anchois li durra tous jours sans prendre fin. (*E*, § 78)

Ce passage montre les mêmes binômes que ceux déjà relevés – le contexte est le même – mais étend la compréhension des deux adverbes. Ce double engendrement est signalé paradoxalement par la conjonction adversative *mais*[309] qui oppose la *mere* et le *pere*, le *morteus* et le *pardurable* ; cette opposition est construite sur la répétition du substantif *nativité*, qui permet de réunir les contraires et d'expliciter la double nature du Christ, humaine et divine.

- cors et ame *: l'union temporaire des opposés*

La conception duelle de l'homme permettet d'intégrer deux opposés et se retrouve dans l'emploi très fréquent du binôme constitué par les substantifs *cors* et *ame*. Le terme *cors* n'est pas un synonyme strict du mot *char* et que dès le latin, *corpus* est moins connoté que *caro*. De même, le supplétisme d'*ame* et *esperit* n'est pas systématique et le mot *ame* lui-même est souvent moins connoté que le mot *esperit*. Il en va de même pour le binôme que forment les deux termes. Leur association est extrêmement courante dans le *Cycle Vulgate* sous des formes très variables, la plus fréquente étant celle qui utilise la conjonction de coordination

---

[308] Il faut toutefois noter que dans le cas de la conception du Christ, l'adverbe *carnelment* est beaucoup moins connoté que dans ses emplois singuliers, comme le montrent les exemples de la note 156. En effet, l'idée de concupiscence dont il est chargé s'efface et le terme se charge d'une signification très littérale : « selon la chair », « opposé à spirituel », ce qui vient confirmer la remarque suivante : « *Or avés oï comment li Fieux Dieu fu engenrés et nes del Pere esperitelment et comment il fu nes carnelment de la mere*. Aprés oras comment li puchelages de la glorieuse Puchiele qui fu sa mere remeste autresi sains et aprés comme devant, et autresi entiers sans maumetre et sans entamer. » (*E*, § 79).

[309] La conjonction de coordination *mais* reprend ici l'une des deux valeurs déjà signalées (voir note 266), elle est ici rectificative, « glosable par "au contraire", ce que l'emploi de la conjonction *anchois* en fin d'extrait. Claude BURIDANT, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, *op. cit.*, p. 558‑560, § 454.

et, marquant ici encore l'addition. Sous cette forme et sans déterminant, les deux mots tendent à former une expression figée, privée de toute connotation[310]. L'expression *cors et ame*[311] désigne ainsi l'homme dans son entier mais tend à se désémantiser, comme en témoigne l'extrait suivant du *Lancelot* propre : « Or verrai je, fait il, qui onques ama le roi Artu, car qui de riens l'aimme, il metra *cors et ame* porc els .ii. Et cil dient qu'il aille seurement, car il ne li faudront ja jusqu'a la mort[312]. » (*L*, CIV, 17). Si l'expression signifie déjà « tout entier, totalement[313] », elle n'en trouve pas moins son origine dans l'union des deux principes au sein de l'être humain[314].

Néanmoins, cette union, nous l'avons vu, n'est que temporaire[315] comme le rappelle plus loin le seigneur du château de Pagan à Gauvain et à ses hommes : « Et cils qui sires estoit dist qu'il

---

[310] Le dictionnaire d'Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch propose deux expressions plus particulièrement, sous l'entrée « ame » ; la première propose un emploi absolu : *come cors et ame* ('innigst verbunden' soit « fermement liés ») ; la seconde utilise l'indéfini : *Uns cors et une ame* qui propose un renvoi au substantif *cors* dans lequel on retrouve une liste d'exemples non traduits. Adolf TOBLER et Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, *op. cit.*, *s. v*. « ame » et « cors ».

[311] On remarque aussi un exemple de supplétisme de *cuer* et *ame*, dans des contextes divers qui signifie aussi l'homme dans sa totalité mais avec quelques nuances liées au sémantisme de *cuer*. On les remarques en particulier dans un contexte de bataille où le mot *cuer* signifiera le courage, ou dans un contexte courtois où le terme désignera alors un ensemble de qualités, de la loyauté à la dévotion : « qui ci est tant qu'il l'ocie *par proesce de cors et de cuer* » (*L*, IV, [bn fr. 768], 19) ; « Si ne voit mie comment il puisse des ore mais avoir duree et neporquant tout met en abandon, *et cuer et cors*, et durement se deffent selonc ce que sa force puet souffrir qui moult est afeblie » (*L*, LVIa, 41) ; « Je vous demant, fait ele, se vos amés par amors dame ne damoisele qui de vostre amor soit saisie. – Dame, naie, par le sarement que vous m'avés fait, le vous creant. – Savés vous, fait ele, por coi jel dit ? J'ai mes amors assises a vostre volenté et je voel que a ma volenté fachiés des vos amors. Et savés vous en quel lieu ? En bele dame, sage et cortoise, qui assés est haute feme riche de grans honors. – Dame, fait Galahos, vous poés faire vostre plaisir de moi, *de cuer et de cors*. » (*L*, LIIa, 125) ; « En non Dieu, fait ele, je voel doner vostre cuer et vostre cors. » (…) « Sire chevaliers, je vous doins a ceste dame *com vrai ami loial de cuer et de cors*. Et vous, dame, doig je a cest chevalier comme vraie amie et loiale de toutes vraies amors. » (*L*, LIIa, 127). De même, lorsque Galehaut redoute que Lancelot ne reste à la cour du roi, c'est dans ces termes qu'il exprimera sa fidélité à son ami : « Biau douls compains, nous sommes venu la ou jou vous perdirai, car jou sai por voir que li roys vous priera de remanoir de sa maisnie. Et que ferai jou, qui tout ai mis en vous *mon cuer et mon cors* ? » (*L*, LXXIa, 42).

[312] C'est, en particulier, dans un contexte de bataille que l'expression tend à se désémantiser. Dans l'épisode de la fausse Guenièvre, la reine espère ainsi que les chevaliers se livreront tout entiers dans la bataille pour sauver sa parole : « mais la roine est la plus joians, kar de dolor qu'ele eust devant ne fet mes nul semblant, des que cil sont venu *qui metront les ames et les cors en ses hontes et en ses damages abaissier*. » (*L*, VI, 1) ; voir : « Cil sera buens et bials et de si vertuoses teches que, si tost com il metra le pié dedens ceste chambre, estaindra ceste anguoissose flambe qui ci art et degaste m'ame et mon cors. » (*L*, XXXVII, 38) ; « Mais por .I. pechié dont je meserrai vers mon creator si en sui tormentés en ame et en cors en ceste tombe que Diex ne velt que je soie tormentés en l'autre siecle ». (*L*, XXXVII, 39)

[313] *TLF*, *op. cit.*, *s. v*. « âme ».

[314] On en trouve un autre exemple dans l'expression de l'amour de Lancelot pour Guenièvre : « et se je bien l'an voloie oster, n'en avroie je pooir, car ma volentez i est si enracinee que je n'avroie mie pooir de l'oster : car mes cors i est en veillant et an dormant et mes pensers i est nuit et jour et mes esperiz n'antant fors a lui ; mi oil n eregardent fors cele part, mes oreilles ne pueent oïr bones paroles fors de lui. Et que vos diroie je ? *M'ame et mon cors* et mon oïr et mon veoir sont tuit a lui » (*L*, LXXVI, 34). La totalité de l'être ainsi livrée à l'aimée est signalée aussi par l'ajout de l'*oïr* et du *veoir*, ajout qui insiste sur la double nature et la force de cet amour, à la fois intériorisé et spiritualisé – ce dont témoigne la mention de l'âme – et charnel – ce que montre la mention du corps et des sens.

[315] Voir *supra*, la séparation de l'âme et du corps dans la mort, p. 45.

ne se renderoit mie tant comme il eust *l'ame el cors* ». (*L*, CII, 7-8). Le binôme se charge ici d'un sens différent ; quoique là aussi largement désémantisé, il n'en rappelle pas moins la nécessaire union des deux principes à la vie de l'homme. Il permet aussi de mettre en évidence un rapport intérieur-extérieur dans lequel, le corps, envoloppe vide ne prend sa valeur que lorsqu'il est habité par le principe supérieur que représente l'âme, comme en témoigne l'enclise de l'article *le* et de la préposition *en*. Cet emploi met en évidence un large système de représentation dans lequel le corps périssable préexiste à l'âme, qui est donnée ensuite, mais qui lui survit.

- *salvation et damnation*

La plupart des occurrences du binôme *cors* et *ame* renvoie à cet enjeu primordial de la vie après la mort. J'ai déjà dit comment le mot *ame* se substituait à *esperit* dans ce contexte[316], mais la co-occurrence du binôme, fréquente dans les passages, permet de préciser l'union des deux. En effet, s'il y a une dynamique vers l'un des deux pôles – le spirituel étant représenté par l'obtention du paradis, le charnel par la chute dans l'enfer –, elle est extérieure au binôme, les deux termes représentant un tout dont l'ensemble tend vers l'un ou l'autre des deux extrêmes : de la salvation ou de la damnation de l'un dépend la salvation ou la damnation de l'autre[317], Dieu se préoccupant autant de l'un que l'autre :

> que Nostre Sires ne l'oubliast pas, ainz li envoiast secors tel come il savoit que *mestier li estoit a l'ame et au cors.* Et quant il ot ce dit, si s'endort en tel point que ses cuers pensoit plus a Nostre Seignor que as terriennes choses[318]. (*QSG*, 246)

Dès lors, l'homme est sauvé ou puni en tant que tout[319]. La perte s'exprime ainsi à de nombreuses reprises mais là aussi, la fréquente mention du binôme, sans toutefois relever de l'expression figée, est très peu connotée : « si en sera vostre ame plus alegiee et par ce porrois vos plus tost venir a sauvement. Et se vos ensi ne le fetes, vos avés *perdu et cors et ame*. » (*L*, IX, 23). Les co-occurrences de ce binôme et du verbe *perdre* – ou de son dérivé *perdicion* – sont fréquentes et c'est la menace qu'exprime ce dernier qui fait alors tendre les deux termes vers un ensemble de valeur connoté extrêment négativement puisque c'est celui de la chute[320], et plus largement celui du charnel. À l'inverse, l'espoir de la salvation fait tendre ce

---

316 Voir *supra*, p. 44.

317 Voir aussi note 231.

318 Il est remarquable aussi que l'effet que produit cette intervention divine se traduit par une tranquillité de *cuer*, siège, ici, de la pensée. On retrouve ce même souci de Dieu dans l'exemple suivant : « Or en alés a Dieu, qui en tos perillx vos soit garans *a l'ame et al cors* » (*L*, L, 47).

319 Ainsi, dans le *Lancelot propre*, Symeu se plaint-il des tourments que Dieu lui inflige dans sa tombe : « Mais por .i. pechié dont je meserrai vers mon creator si en *sui tormentés en ame et en cors* en ceste tombe que Diex ne velt que je soie tormentés en l'autre siecle » (*L*, XXXVII, 39) ; il attend alors celui qui le délivrera de ces tourments, attente qui s'exprime en des termes similaires : « Cil sera buens et bials et de si vertusoes teches que, si tost com il metra le pié dedens ceste chambre, estaindra ceste anguoissose flambe qui ci art et *degaste m'ame et mon cors* » (*L*, XXXVII, 39).

320 Pour des emplois similaires, voir aussi : *L*, IIIa, 11 ; *QSG*, p. 92 ; *QSG*, p. 93 ; *QSG*, p. 102 ; *QSG*, p. 187. On retrouve les mêmes emplois du nom *dampnement* et de ses dérivés que ceux signalés plus haut pour *ame* (voir p. 45) : voir *E*, § 138 ; *L*, XXXVII, [β, ms bn fr. 110], 39 ; on relève aussi un emploi du verbe *detruire* : « car tu amoies et cremoies ton creator sor toutes choses et disoies que len ne devoit nule terriane chose douter, mes len devoit douter celui qui puet *destruire cors et ame* et bouter en enfer. » (*QSG*, p. 124)

même ensemble vers le pôle positif du spirituel : « Et se tu par ceste flor ne viens *a sauvement et d'ame et de cors,* par autrui n'i pues venir, car nus ne tient si grant lieu vers le Sauveor com ele fait » (*L*, XLIXa, 40). Les bienfaits qui sont apportés à l'âme et au corps ne s'expriment pas toujours dans les mêmes termes, les deux principes étant de natures différentes ; en effet, les deux termes ne connaissent pas exactement le même traitement comme le montre l'extrait suivant de l'*Estoire* :

> « Je escouterai mout volentiers ques tes consaus porra estre, mais se tu me dis consel qui ne fache a otroier, li damages en retournera sour ton cors ! » Et Joseph li respondi : « Rois, che sera tes consaus qui te *sera a honour dé cors et a pourfit de l'ame*, car tu en seras honerés a / ton vivant et t'ame en sera sauvee aprés ta mort. » (*E*, § 67)

Si l'âme connaît un *pourfit*, c'est-à-dire l'accès à la vie éternelle, le corps se voit octroyer l'*honour* qu'il faut comprendre néanmoins ici comme le devenir glorieux du corps mortel[321].

Cette différence lexicale, signifiant la différence de nature, est sensible dans un passage du *Lancelot* propre mettant en rapport la guérison du corps, qui dépend de médications toutes terrestres, et la guérison de l'âme, qui relève d'un pouvoir supérieur, celui de Dieu :

> Trestout che font par le sens que il ont qui de Dieu descendi et qui *la forche mist en herbes par coi la garison vient au cors, ne garison ne seivent il faire se au cors non* ; encore n'est che mie en tous car mainte fois avient que quant il ont mises toutes les paines en cors garir, si se muert il. *Et s'il avient que il garissent les maladies des cors, si n'ont il mie pooir de garir les maladies des ames*. Mais Dix en est poissans, car si tost com uns hom vient a lui qui avra confession, ja tant n'iert cargiés de viel pechié que Diex nel regart ; et si tost com il l'avra regardé, ja puis n'i covendra autre mire ne autre medicine ne lier autre emplastre, ains est la plaie saine et nete, si tost com il l'a regardee. Ichist est mires sans medicine *qui ne met en plaies ne des ames ne des cors nule medicine*, ains est tous sains et nes por son dols regart. Mais ensi ne font mie li autre mire mortel, car quant il ont veues les plaies, si lor covient après querre les erbes et les medicines qu'il covient a cele maladie ; et a le fie est tout perdu, car la mors i mostre sa signorie. Mais chil est vrais mires qui par son regart seulement done santé as *maladies des ames et des cors et fait eslongier la mort del cors tant com lui plais et garir a tous jors de la mort de l'ame* ; est chist mires sans medichines. Et sachies bien de voir, se tu as hui esté de boin cuer a tes confessors par vraie confession, *tu es garis d'ame et de cors* ne tu n'ieres ja honis en terre *ne t'ame ne sera ja en la pardurable mort*, car il te gardera de tous periex, et chist est a driot noumés mires sans mechine. (*L*, XLIXa, 36-37)

Cet épisode qui vient expliciter la prophétie faite au roi Arthur permet de placer le *cors* et l'*ame* dans un réseau général d'oppositions entre la puissance temporelle et très relative des *mires morteus* devant celle, *pardurable* de Dieu, opposition qui, se résolvant à la fin dans la guérison à la fois de l'âme et du cors, est dépassée par la négation de la *pardurable mort*. Cette (ré)union est donc l'horizon bienheureux des hommes, mais, dans la vie terrestre, telle qu'elle est narrée dans le *Cycle Vulgate*, les deux principes permettent surtout de signaler un système dans lequel le charnel et le spirituel sont deux pôles antithétiques.

---

[321] On retrouve la même nuance dans le *Lancelot* propre : « kar il est drois que ce que Sainte Iglise met ensemble ne soit pas desevré sans Sainte Iglise. Mais por ce que j'ai malvaismeent erré, ai je mestier de conseil et *al profit de m'ame et a l'onor de mon cors*. » (*L*, IX, 14). Une autre occurrence du binôme, dans le *Merlin* permet de confirmer la nature de l'honneur fait au corps : « que granz biens et *granz honors vos en vendra a l'ame et au cors* et si avendront a vostre tens tels choses dont vos vos merveilleroiz molt. » (*M*, § 48). L'indistinction qui marque la nature des bienfaits prodigués *a l'ame et au cors*, bénéfice qui ne se conçoit que dans l'au-delà, montre ici que la salvation de l'âme et du corps vont de pair.

- **Entre dualité et dualisme : la négation de la chair**

Si l'âme et le corps permettent de signaler la conception duelle de l'homme dans un ensemble d'acceptions assez peu connoté, ils permettent aussi d'annoncer des binômes beaucoup plus marqués. Une possible séparation des principes se fait jour lorsque les deux termes sont opposés, les binômes utilisés étant alors plus connotés. C'est ainsi que Galehaut signale la différence que l'on peut faire entre les deux morts qui attendent l'homme, la mort du corps et la mort de l'âme, lorqu'il cherche à comprendre la prophétie annonçant sa propre fin :

> Il n'est nus hom abandonnés a la vie de cest siecle, s'il savoit sa mort establie a tel termine qu'il ne poïst passer, qui avroit jamais hores de joie ne d'aise, kar nule riens n'est si espoentable comme la mors ; *et puis que la mors del cors est tant dotee, bien devroit l'en donques de la mort de l'ame avoir poor.* – Maistre, fet Galehout, par la foi que je vos doi, por ce que je voldroie la mort de l'ame eschierver a mon pooir, por ce vos demant je le terme de la mort del cors, kar je me voldroie garder encontre por eschevier cele mort qui tant est espoentable, c'est la mort de l'ame. Et sachiés, *quel dolor que li cors ait, l'ame, se Dieu plest, en sera liee*, kar je me peneroie plus de bien fere et plus m'en hasteroie que je ne feroie, se je devoie vivre mon droit aage. (L, IV, 47)

Galehaut opère un glissement des terreurs de la mort en général, signalées par le Hélie de Toulouse par l'adjectif *espoentable*, vers les terreurs qu'inspire la mort de l'âme seule, qualifiée par le même adjectif. L'antithèse se fait double puisque non seulement la différence est nettement marquée entre mort de l'âme et mort du corps, mais douleur et joie permettent d'insister sur l'écart entre les deux principes. La souffrance terrestre n'est donc rien en regard de la joie céleste. Le binôme devient ainsi porteur d'une assez nette connotation morale dans laquelle *cest siecle* est très largement péjoratif alors que la vie dans l'au-delà est valorisée[322].

Cette antithèse trouve son expression la plus vive dans l'opposition de la vie et de la mort, vie qui est celle de l'âme, mort, qui est celle du corps : « Si mostra bien Nostre Sires qu'il avoit oie sa proiere : *car si tost come il demanda la mort dou cors, il l'ot et trova la vie de l'ame.* » (*QSG*, p. 136). Les deux principes se séparent, précisant ainsi les domaines qui leur sont propres : le terrien pour le corps, le célestiel pour l'âme.

---

322 Certaines occurrences du binôme signalent à des degrés divers cette opposition ; c'est par exemple l'âme que l'on donne en gage de probité : « sans faille, si vous en doing en plege *l'ame de mon cors*. » (*L*, IX, [β, ms 865], 22) ; de façon plus générale, comme Galehaut, c'est surtout l'âme que l'on cherche à sauver, ce qui suffit à signaler sa valeur : « et *qui pert le cors et l'ame après, il pert trop* : et vos avés le cors perdu, *si pensés de l'ame garir* et gardés que vos ne selés nule chose qui puist nuire a l'ame de vos, kar nus ne puet estre verais confés, s'il ne regehist totes les choses dont il se sent entechié, ne nus ne puet estre sauf sans veraie confession. – Sire, fet la dame, *vos me conseilliés m'ame a sauver* […] » (*L*, IX, 22) ; « *or vous conseillerai je au preu de l'ame*, se vous me volés croire ; si vous donrai *une penitance molt legiere au cors et a l'ame molt profitable*, car hom ne feme ne doit morir sans confession ne hors de penance. […] *si vous sera molt grans profis a l'ame* que vous le dites devant tant de gens et si sera honte au diable, […]. – […] mes toutes voiese le dirai ge por le sauvement de m'ame que vous me tesmoigniés qu'ele en sera compaignes a Dieu. » (*L*, IX, [β, ms 865], 23) ; « Et quant li cors de moi sera alés, se vous remanés vis, *si atendés vous de moi la mort ou ame de cors sera noient*. Et se vous onques amastes le signor de Saint Chire, *or li monstrés a l'ame, non pas au cors*, car anchois que je menjuece mais, sera sa teste et les testes a ses compaignons loing des cors tant com uns mangouniax poroit jeter a une fie. » (*L*, XVIIa, 10). Enfin, de façon plus significative encore, lorsque Guenièvre demande l'autorisation à Arthur de se réfugier chez Galehaut, elle place distinctement la salvation de l'âme sur le plan spirituel alors qu'elle n'évoque qu'une sécurité matérielle pour son corps : « si me metés en tel lieu ou je puisse *m'ame sauver et ou mes cors* n'ait garde de ses enemis » (*L*, VIII, 48).

- *Déïté et humanité*

La partition des deux mondes est manifeste dans les recommandations que Dieu fait à Joséphé, et dans lesquelles on retrouve les champs génériques déjà observés :

> Et se je te truis loial sergant de chest petit pule noviel dont je te commant les ames, je te donra a cent doubles grignour baillie, ensi com l'ewangile le promet a chiaus qui laissent lor proprieté pour amour de moi. Et pour chou *te commanc jou les ames* et si t'en fai pastour, ke *je ne voel ke tu en soies ke esperitueus garde* ; et *je doins a Joseph les baillies des cors*, ke je voel *ke il soit pourveres et despensiers de ches choses qui as cors besoigneront*. (*E*, § 133)

Les âmes sont ici du côté du spirituel, à la garde du pasteur, métaphore chrétienne, quand le corps relève du besoin du prêtre, ministère humain. Dès lors que ce principe est énoncé, se dessine l'opposition entre les deux mondes et en particulier, des éléments lexicaux qui révèlent une hiérarchie entre eux s'organisent, le spirituel est plaçé au-dessus du charnel et surtout le divin au-dessus de l'humain, l'immortel au-dessus du mortel :

> Li Peres est parfais Dieux par soi *et si a parfaite deïté, enterine et pardurable*, sans fin et sans commenchement, et de toutes coses est poissans.
>
> Li Fieus autresi est parfais Diex et pardurables et si est paraus au Pere selon la deïté en totes choses, *mais selonc l'umanité est il plus bas ke li Peres*, car li Pere est del tot en tot *pardurables*, mais li Fiex selonc l'umanité est *morteus*. (*E*, § 80)

L'explicitation de ce que sont les trois figures de la Trinité, dans cet extrait de l'*Estoire*, donne donc l'occasion à Joseph de définir les grands axes de l'anthropologie chrétienne du Moyen Âge. Un nouveau binôme apparaît ainsi, englobant le charnel et le spirituel, celui constitué par la *déïté* et l'*humanité*, dont les principales caractéristiques sont opposées elles aussi : l'une est *pardurable* quand l'autre est *morteus*. Sutout, c'est l'adjectif au comparatif, *est il plus bas que li Pere*, qui établit un système de représentation hiérarchique et dynamique dont l'enjeu est de donner à voir deux mondes dont l'articulation repose sur un ensemble de valeurs mises en évidence par les différentes occurences du binôme charnel / spirituel.

- Mie terrien mes celestiel

Cette série concerne plus particulièrement les adjectifs *terrien* et *celestiel* et parfois leurs parasynonymes respectifs *mortel* et *espirituel*. En effet, les appariements sont variables et à côté de ceux attendus faisant jouer des termes strictement antithétques – *terrien / celestiel* – on relève des *mortiex choses* opposées à des *esperituex*, des *choses terriennes* à des *espirtieux*. Ces occurences déterminent deux réseaux qui s'excluent l'un l'autre, ce que traduit l'emploi de la conjonction *mes*[323] :

---

[323] Quelques occurrences de ces appariements dont les termes sont opposés par la conjonction *mes* peuvent être relevées dans le cycle : « Et un poi ains que les vois fuissent oïes, furent par laiens espandues totes les bones odors terrienes. Mesire Gauvain entent bien les vois, si les ot si dolces et si plaisans que *il ne cuide pas que ce soient terrienes choses, mes celextiels,* et sans faille si estoient eles. Et il oevre les iex, mais il ne voit rien entor lui et lors set il bien que ce ne sont mie choses terrienes qu'il a oïes, puis qu'il ne les puet veoir ; si se levast molt volentiers, s'il peust, mais il ne puet, kar il a perdu le pooir de tos les menbres et la vertu del cors. » (*L*, LXVI, 28) ; « Boorz qui les regarde *ne quide mie que ce soient choses terriennes, mes espiriteux*, » (*L*, XCVIII, 41) ; « Lors escoute et ot une voiz qui chantoit si doucement *qu'il ne semble mie que ce soit voiz de mortiex choses, mes d'esperitiex*. » (*QSG*, p. 254) ; « ainz me vient de vostre parole et de vostre regart une si grant douçor et un si grant asouagement de mes membres *que je ne croi pas que vos soiez hons terriens, mes esperitiex*. » (*QSG*, § 115) ; « Je ai, fet il, veu si granz merveilles et si granz beneurtez que ma langue nel vos porroit mie descovrir, ne mes çuers meismes nel porroit mie penser, com grant chose ce est. *Car ce n'a mie esté chose terriane, mes esperitel*. Et se mes granz péchiez et ma grant maleurtez ne fust, j'eusse encor plus veu, se ne fust que je

> car se il fuissent tel com il deussent estre, loial, caste, caritable, pitex, religieux et plain d'autres vertus, il n'eussent mie veu le lyon en l'iaue, mais lasus el chiel ; car *li chiex est siecles pardurables* apparelliés a home, s'il velt erre selonc les commandemens de son creator. 33. Et *qui ensi vit, il n'est mie terriens, mais celestiens, car se li cors est el sielce, li cuers est el chiel par boine pensee*. (*L*, XLIXa, 32-33)

De façon attendue, il s'agit d'un cas de supplétisme avec *ame* ; le mot *cuer*[324] relève ici du spirituel, avec les terme *celestiens* et *chiel*. D'autre part, l'examen des différentes réalisations du binôme montre une dégradation systématique de l'ensemble du domaine terrien : les qualificatifs, de *orz* à *vilains* en passant par *conchié*, témoignent d'un ensemble d'*ordures terrianes* quant le *celestiel* est qualifié de façon plus diffuse, mais positive, par les adjectifs *haut* et *grant*[325]. Enfin, cette hiérarchie ordonne les deux systèmes de valeurs mais surtout les oppose dans une dynamique qui valorise le second. Ainsi un extrait de la *Queste del Saint Graal*, oppose-t-il l'ensemble des valeurs chevaleresques traditionnelles à celles qui sont nécessaires à la quête du Graal, soit le monde des valeurs terriennes au monde des valeurs célestielles ; sans toutefois proposer de binôme lisible, il permet néanmoins d'ordonner l'ensemble de ces valeurs : « Si ne devez mie cuidier que ces aventures qui ore avienent soient d'omes tuer ne de chevaliers ocirre ; *ainz sont des choses esperituex, qui sont graindres et mielz vaillanz assez*. » (*QSG*, p. 161). L'indétermination de ces aventures qui sont des *choses espirituex* a déjà été remarquée[326] mais ici, le fait remarquable est leur survalorisation, marquée par les deux adjectifs au comparatif : le comparatif synthétique *graindres* et *mielz vaillanz*[327]. D'autre part, la conjonction *ainz* signale la stricte opposition des deux mondes,

---

perdi la veue de mes euz et le pooir dou cors, por la grant desloiauté que Diex avoit veue en moi. » (*QSG*, p. 258) ; « Car *cist servises ou vos estes entrez n'apartient de riens as terrianes choses, mes as celestiex* ; dont vos poez veoir que, qui i velt entrer et venir a perfection d'aucune chose, il li covient avant espurgier et netoier de totes ordures terrianes, si que li anemis ne parte en lui de nule chose. En tel manière, quant il avra dou tout renoié l'anemi et il sera netoiez et mondez de toz pechiez mortiex, lors porra il seurement entrer en ceste haute Queste en cest haut servise. » (*QSG*, p. 116) ; « Car la Queste n'est mie *de terrianes choses, mes de celestielx* ; et, qui ou ciel velt entrer orz et vilains, il en est trebuchiez si felonnessement qu'il s'en sent a toz les jorz de sa vie. Ausi est de cels qui en ceste Queste sont entré ort et conchié des vices terriens, qu'il ne savront tenir ne voies ne sentiers, ainz iront foloiant par les estranges terres. » (*QSG*, p. 127).

[324] Le fait que le substantif peut entrer entrer en synonymie avec *ame*, ainsi que la façon dont il se charge plus volontiers de sens affectifs que ne prend pas en charge le substantif *ame* a été déjà été remarqué. Voir p. 45.

[325] Voir les expressions soulignées dans les exemples de la note 323. L'adverbe *felonnessement* peut être ajouté aux termes qui donnent une charge négative aux valeurs terriennes. Un exemple mérite une remarque supplémentaire, il s'agit, dans la première apparition du Graal à Gauvain dans le *Lancelot* propre, de la mention de *totes les bones odors terrienes*, qui ici contribue paradoxalement à définir le *celestiel* puisque le terrien est aussitôt nié par Gauvain. D'autre part, dans les scènes du Graal, la vision (ou l'audition) est modalisée par les verbes *cuider* (2 fois), *croire*, *sembler*, les qualités des *choses terrienes*, c'est-à-dire ici concrètes, sont telles qu'elles sont renvoyées au *celestiel* par le sujet regardant ou entendant sur la base de sa foi. D'autre part, bien qu'appartenant au monde du sensible – elles relèvent des choses vues –, elles entrent dans le champ du *celestiel*, la *merveille* et la *beneurté*. Nous avons par ailleurs déjà noté l'ambiguïté du *celestiel* à ce sujet. Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux…*, *op. cit.*, p. 68.

[326] Voir p. 50 *sq*.

[327] Nous observons ici une nouvel effet de « commensuration de supériorité » exprimé par les comparatifs de supériorité et l'emploi l'adverbe d'intensité *assez*. Voir note 260.

voire le mépris pour l'un et l'admiration pour l'autre dans un renversement des valeurs qui entraîne la déconsidération de ce qui faisait le prix des exploits chevaleresques[328].

- *Hiérarchie, inversion, renversement des valeurs*

Cette tendance à l'hyperbole se retrouve, inversée dans le monde terrien, les valeurs qui s'y rattachent empêchant, toujours dans un système d'exclusion, d'accéder aux valeurs spirituelles :

> Sire, fet il, oïl bien. Je voi que vos tenez mon Sauveor et ma rédemption en semblance de pain ; et en,tel manière nel veisse je pas, mes *mi oil, qui sont si terrien qu'il ne pueent veoir les esperitex choses*, nel me lessent autrement veoir, ainz m'en tolent la veraie semblance. Car de ce ne dout je mie que ce ne soit veraie char et verais bons et entérine deité. (*QSG*, p. 167)

L'adverbe *si*, annonçant la consécutive *qu'il ne pueent veoir les esperitex choses*, sert aussi de marqueur hyperbolique et dégradant pour qualifier les yeux, englués dans la matérialité du sensible, dont témoigne la reprise opposant la *semblance de pain* à la *veraie semblance*[329]. L'incapacité des chevaliers à accéder aux choses divines trouve ainsi son explication dans leur attachement au siècle. L'incompatibilité des deux mondes ainsi soulignée se retrouve ailleurs : les chevaliers impuissants à comprendre les signes divins se voient éclairés à deux reprises et par des procédés similaires :

> Mais por cele clergie qui n'estoit se terrienne non n'orent il del lyon que la veue, car il nel conurent mie ne ne sorent que che pooit estre, *car il estoient terrien et li lyons celestiens chose*. (*L*, XLIXa, 32)
>
> Et einsi fus tu deceuz par entendement ; *car li escriz parloit de la chevalerie celestiel, et tu entendoies de la seculer*, par coi tu entras en orgueil ; et por ce chaïs tu en pechié mortel. (*QSG*, p. 45)

Dans les deux cas, l'explicitation procède de la causalité, introduite par la conjonction *car* puis d'une opposition marquée par la conjonction *et*, permettant de remonter à l'origine de l'incompréhension des chevaliers, confusion due à la méconnaissance de l'un des deux pôles, le spirituel. Les deux passages signalent alors une parfaite clôture des deux mondes.

Les méprises commises dans le monde terrien ont pourtant des conséquences dans le monde céleste[330] : l'importance du devenir de l'âme, déjà notée, se retrouve ici sous forme de menaces qui contribuent à circonscrire précisément chacun des deux domaines : le premier des châtiments est donc un châtiment terrien : à une faute terrienne, peut correspondre un châtiment immédiat et terrien lui aussi :

---

[328] La conjonction *ainz* « joue un rôle d'opérateur d'inversion à l'intérieur de l'ensemble des propositions incompatibles ». Voir Claude BURIDANT, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, *op. cit.*, p. 560, § 455.Voir Claude Buridant, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, *op. cit.*, § 455c., p. 560.

[329] Concernant cette occurrence et le rapport entre voir et croire, voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 538 ; Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 273 *sq*.

[330] On retrouve la menace de la vengeance divine usant du même binôme : « Ne l'esmaie mie, mais soies tous seürs, *car li terriens vengieres est venus : chil te vengera de tes anemis corporelment ; mais l'espiritueus venjanche serra assés plus griés* ; » (*E*, § 49). Un des traits déjà signalés plus haut peut être signalé ici : l'hyperbole s'appliquant à la valorisation du domaine spirituel ; en revanche, la conjonction *mais*, glosable par « cependant » est argumentative adversative ; elle fonctionne avec une proposition au futur, qui marque une suite d'assertions, l'une n'excluant pas l'autre. Claude BURIDANT, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, *op. cit.*, p. 558‑ 560, § 454.

> Et pour chou ke e voel ke tu saches ke tu as parlé encontre chelui qui a pooir et sour toi et sour toutes choses autres, pour chou te ferai jou sentir uns des batements *de ma justiche terriene*, si ke tu le soufferras et li autre se castieront par toi, *car tu as eü tous jors la terriene scienche, ne onques l'esperitel ne vausis counostre ne goute n'i pooies veoir*, et, se tu en vausisses parler, tu n'en seüs onques dire voir. Et pour chou ke tu as esté *mus et avules en l'esperitel scienche*, qui tu deüsses cler veoir et de qui tu deüsses tenir toute la parole, por chou te mousterrai jou ke *la terriene scienche ne puet riens encontre l'esperitel*, car *je te taurai voiant tous chiaus qui sont chaiens la terriene parole* et la veüe, car mes Esperis est de tel foche ke il fera les biens emparlés amuïr et les cler veans avuler, et si fera les mus bien parler et les avules cler veoir. (*E*, § 145)

Le conflit porte ici sur la valeur de la science et l'usage de la *justiche terriene* trouve son origine – nous retrouvons très clairement exprimée, par la conjonction de coordination *car*, la faute commise, qui justifie l'intervention divine – mais surtout sa réalisation dans le même domaine *terrien* : c'est sur la *terriene parole* qu'elle s'exerce. L'extrait est intéressant en ce qu'il démontre que seul Dieu règne sur les deux mondes à la fois, qui semblent bien être des mondes disjoints quoique construit dans un rapport de similarité[331].

En effet, deux séries de comparaisons permettent de définir ces similitudes :

> "Veez ci Josephes, li premiers evesques des crestiens, celui meismes que Nostre Sires sacra en la cité de Sarraz ou palés esperitel." […] Et il parole maintenant a ax et lor dit : "Ha ! chevalier Damedieu, serjant Jhesucrist, ne vos merveilliez pas se vos me veez devant vos einsi com je sui a cest saint vessel ; *car ausi come je i servi terriens, ausi i serf je esperitelx*." (*QSG*, § 268)

> Et *autresi com li pueples le maintient terrienement et li porcache che dont il a mestier, autresi le doit Sainte Eglize maintenir espirtueument* et porcachier la vie qui ja ne prendra fin, chou est par orisons et par proieres et par aumousnes, que Diex li soit sauveres pardurablement, autresi com il est garandiseres de Sainte Eglize terrienement et desfenseres. Ainsi doivent corre tuit le besoig que il a desus le pueple des terrienes choses, et tous les besoig qui appartienent a l'ame de lui doivent rerpairier a Sainte Eglize. (*L*, XXIa, 16)[332]

L'adverbe *autresi com* établit une analogie entre le *terrien* et le *spirituel*[333]. Les correspondances sont nombreuses et peuvent être relevées à partir des observations faites dans l'étude du charnel et dans celle du spirituel, en plus de celles observées dans le fonctionnement des binômes ; une série de substantifs est donc qualifiée à la fois de *terrien* et

---

[331] Tout comme s'y opposent une *justice terriene* et une *espirtuel venjanche*, une *terriene scienche* et une autre *esperituel*, les structures de parenté, de façon attendue et déjà signalée, sont les mêmes : « Aprés la venue de chele boine oudour, si oïrent une vois qui parla a aus, ensi com vous porrés oïr : "Escoutés, mi noviel fil, je sui Diex, *vostre Sires et vostre Peres esperiteus*, qui vous ai calengiés et gaaigniés encontre tout le monde par ma char que je souffri a desrompre et a perchier pour vous rachater et par mon sanc ke je vauch espandre. Et pour chou ke je vous ai si grant amour moustree ke je vous rachatai de ma char et de mon sanc, *che ke nus peres terriens ne fesist a son fil,* pour chou me devés vous bien samblant moustrer ke vous m'amés de grignour amour ke *nus fiex terriens n'aime son pere*. Or escoutés donques que jou, Diex, vostre Sires et vostre Peres, vous dirai". » (*E*, § 107). Anita Guerreau-Jalabert, dans un article récent, a rappelé comment le Moyen Âge pensait le monde dans un système aristotélicien d'inclusion qui constitue un système analogique mais que c'est bien la matrice charnel / spirituel, mise en jeu ici, qui constitue le principal schéma d'analogie en cours au XIIe siècle. Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit.

[332] Le binôme reprend l'adverbe *espiritueument*, associé ici à *terriennement*. C'est l'une des rares acceptions de l'adverbe *espiritueuement*, employée ici hors de son contexte habituel, celui de l'engendrement. Bien que toujours très connoté, il l'est moins que dans un contexte d'engendrement, qui est souvent aussi le lieu de la condamnation de la chair et de la concupiscence.

[333] Dans cette série d'oppositions, c'est ce binôme, réalisation déjà signalée de *terrien* / *celestiel*, qui est plus particulièrement utilisé.

de *celestiel* ou de *spirituel*, permettant de signaler la similitude d'organisation des deux mondes, l'un étant calqué sur l'autre :

	terrien	*celestiel*	*espiritueus*	*variantes*
choses	*terrienes choses*	*choses celestiex*	*choses espiritueus*	
pere	*pere terrien*		*pere espiritueus*	*pere des chiex*
home	*hons terriens*		*hons espiritiex*	
scienche	*terrienne scienche*		*espiritel scienche*	
Sire/Seignor	*seignor*	*seignor celestiel*		
viande	*viande terriane*	*viande celestiel*		
vie	*vie terrienne*	*vie celestiel*		*vie pardurable /* *seculer / mortel*
don	*dons terriens*	*dons celestiaus*		
chevaliers	*chevalier terrien*	*chevalier celestiel*	*espiritueus venjanche*	*chevalerie seculer*
venjanche				*terrien vengieres*
enemi	*ennemi terrien*			*autre Enemi*
medecine				*medecine mortel /* *medecine Nostre Seignor*

Ce ne sont donc pas des mondes différents que le relevé met ainsi en évidence mais deux mondes semblables, situés l'un au-dessus de l'autre, fonctionnant dans un rapport d'analogie et de hiérarchie, où chaque élément *terrien* trouve son équivalent *spirituel* ou *celestiel*. La nuance n'est pas seulement lexicale, elle implique un variation de concept : le *celestiel* connaît une ambiguïté de forme[334] qui permet aux deux univers disjoints d'être pourtant contigus :

> Or vos dirai la senefiance de ceste chose. Avant ier, le jor de Pentecoste, *pristrent li chevalier terrien et li chevalier celestiel un tornoiement ensemble*, ce est a dire qu'il comencierent ensemble la Queste. *Li chevalier qui sont en pechié mortel, ce sont li terrien, et li celestiel, ce sont li verai chevalier*, li preudome qui n'estoient pas ordoié de pechié, comencierent la Queste dou Saint Graal : ce fu li tornoiemenz qu'il empristrent. *Li chevalier terrien, qui avoient la terre es elz et es cuers, pristrent covertures noires, come cil qui estoient covert de pechié noir et horrible. Li autre, qui estoient celestiel, pristrent covertures blanches, ce est de virginité et de chasteé, ou n'a ne nerté ne tache*. (*QSG*, p. 143)

[334] Le *celestiel*, plus que le spirituel, qualifie, dans de nombreux emplois, des *choses* qui, bien que matérielles, réunissent les qualités nécessaires à l'obtention des *desmostrance* divines. Il faut cependant faire exception du *palais espiritueus* de Sarras ainsi que du *siege espiritueus*, exceptions mentionnées *supra*. Voir « Le règne des celestieus choses », p. 50 *sq*.

L'adverbe *ensemble* signale la coexistence des deux communautés de chevaliers, symboliquement séparées l'une de l'autre par la couleur qui leur est attribuée. Tous appartiennent à la même communauté de la Table Ronde et seules certaines qualités permettent de les distinguer et de faire des uns des *chevaliers terriens* et des autres des *chevaliers celestiex* : c'est notamment le péché qui définit les chevaliers terriens[335], et avec lui le *noir* et l'*horrible*, ses corolaires ; c'est au contraire la virginité et la chasteté, symbolisée par le blanc qui permet de les différencier des autres, les *chevaliers celestiex*.

Cette contiguïté des deux mondes ne fonctionne pas seulement sur le mode de l'opposition, elle repose aussi sur un principe d'inversion :

> Et je voil bien que tu saiches que cil qui ont les granz avoirs et morent o tout, qu'il nel poeent departir ne faire bien por lor armes, que li avoirs n'est pas lor, ainz est a celui qui nul bien n'en laisse faire : et tu saiches que ce est li deables. *Et mielz vauroit au riche hom qu'il n'eust onques riens eu qu'il ne departist avenanmant les dons terriens, quar les richesces et les hauteces que l'en a en cest siecle terrien ne sont se nuissemenz non a l'ame, se l'en nes despart si com l'en doit* ; Et du qui sez devant ta fin que a finer te convient les doiz bien laissier et departir en tele meniere que tu ne perdes la joie en l'autre siecle, quar celle de cestui ne vaut rien, et si te dirai por quoi en un seul mot : por ce qu'il ou siecle terrien n'a joie qui ne faille, et celles que l'en achate en l'autre siecle ne pueent faillir n'enveillir ne empirier ; et quanque l'en a *en ceste mortel vie seuffre Nostre Sires a avoir por esprouver de l'autre. Or convient dont, se l'en velt estre saiges, que de ce que Diex li a donné en ceste mortel vie que l'en conquiere et prochace la vie pardurable*. Et tu qui tant as eu de tes bons en cest siecle, que as tu fait por Nostre Seingnor qui toutes ces graces t'a données ? Je t'ai molt amé et mot t'aim, mais tant saiches tu bien que nus ne te puet mielz amer ne ne doit de toi meimes, ne nus mielz ne te puet haïr de toi. […] quar *se tu avoies touz les biens dou monde faiz et tu eusses en toi mauvese fin, si seroies tu en aventure de tout perdre ; et se tu avoies molt de maus faiz et tu fesoies bonne fin, si avroies tu pardon*. (*M*, § 78)

Il s'agit d'un écart similaire à celui que mentionnait le personnage de Galehaut dans son appréhension de la mort de l'âme. Ainsi se précise la contiguïté des deux mondes puisque l'inversion des richesses, le renversement du bon en mauvais ou du mauvais en bon entraînent la perte ou le gain de l'au-delà et permettent d'envisager le passage d'un monde dans l'autre, que laissait déjà entrevoir la mort du corps et la vie de l'âme. Dès lors l'opposition entre la vie et la mort semble se dissoudre dans une continuité, contenue dans la promesse faite aux hommes par Dieu « qui lor avoie donee *la terriene vie et la pardurable lor prometoie* » (*E*, § 108). La crainte qu'exprimait Galehaut d'une double mort s'inverse dans l'espoir offert par la possible pérennité de la vie.

- **La conversion**

S'exprime en effet dans les différents emplois de ces termes antithétiques la possibilité d'un passage d'un état vers un autre, laissant entrevoir l'accession au monde clos du spirituel et ce, dès le début du *Cycle Vulgate* :

> tout chil qui l'ont oï ne sevent pas ke il i entendi, car il vaut dire des homes *morteus*, car tant com li hom est el cors, tant est il *morteus*, ne il ne muert en l'oume ke la chars ; mais puis ke li hom est desvestus du cors, puis est il *esperiteus* ; et des ke il est esperiteus, bien puet esperitel cose veoir. Par che poés counoistre ke li sains Jehans vaut dire des homes *morteus* ke nus ne pooit veoir la majesté del pere. (*E*, § 14)

L'emploi du binôme *char – esperiteus* ne se limite plus ici à la stricte négation de l'un par l'autre ; cette exclusion de la chair par l'esprit connaît un nuance, une muance qui s'exprime

[335] Comme le fait remarquer Jean-René Valette, « L'opposition du *terrien* et du *celestiel* se définit […] par référence au péché ». Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 687.

dans un rapport temporel. Le binôme devient alors le pendant de l'expression *se vestir de char* : l'homme la quitte en même temps que le corps qu'il habitait, ce que signale l'enclise *el* (*cors*). Deux binômes se font donc concurrence, *cors* / *espiriteus* et *char* / *espiriteus*, ces emplois offrant un rare cas de parfait supplétisme entre *cors* et *ame*, où l'un et l'autre sont aussi négativement connotés. Ce passage se présente comme un renversement de la scène de la Genèse, narrée deux fois dans le *Cycle Vulgate*[336] :

> Et si tost com il orent mengié dou mortel fruit, qui bien doit estre apelez mortiex, car par lui vint primes la mors a ces deus et puis as autres, *si changierent toutes lor qualitez qu'il avoient devant eues et virent qu'il estoient charnel et nu, qui devant ce n'estoient se chose esperitiex non, ja soit ce qu'il eussent cors*. Et neporquant ce n'aferme mie li contes que il del tout fuissent esperitel ; car chose formée de si vil matière come limon ne puet estre de très grant neteé. *Mais il erent ausi come esperitel* quant a ce qu'il estoient formé por toz jorz vivre, se ce avenist qu'il se tenissent toz jorz de pechier. Et quant il se resgarderent, il se virent nu et il conurent les hontiex membres ; si fu li uns de l'autre vergondeus : de tant se sentirent il ja de lor meffet. Lors couvri chascuns d'au; les plus ledes parties de sus lui de ses deus paumes. (*QSG*, p. 211)

Le lien, de la chute à la rédemption se fait par l'adjectif *mortel* – utilisé significativement dans les deux extraits – mais l'opposition repose sur les adjectifs *charnel* et du *spirituel* qui, ici, forment binôme. Le mouvement des deux extraits est, de façon générale, lui aussi antithétique. La réécriture de la *Genèse* multiplie les adjectifs péjoratifs – *nu* coordonné à *charnel*, *hontiex*, *vergondeus*, *ledes* –, le discours est bien celui de la chute ; la proposition de rédemption de l'*Estoire*, plus laconique, insiste davantage sur le mélioratif de l'*esperitel cose*[337] et de la *majesté del Pere* et le discours est celui de l'espoir de la rédemption.

Cette dernière se fait selon le modèle christique, donné en exemple dans un passage du *Lancelot propre* :

> Por che estoit Paske la plus haute et la plus honeree, que par lui fumes nous racaté des pardurables dolors, car a chelui jor resuscita Nostre Salveor qui en morant avoit destruite nostre mort, et nostre vie avoit reparee et renforchie par sa resurrection. Par cheste raison estoit Paskes la plus haute feste de l'an et la plus honeree en la maison le roi Artu et en maint autre lieu. Et Pentecouste estoit la plus envoisie et la plus gaie, car quant Jhesus Cris nostres sauveres fu montés el chiel aprés la Paske qui estoit lor racatement, – car pramis lor avoit a envoier le Saint Esprit et conforter dont il avoient grant mestier, car il estoient, si com vous avés oï, ausi com les berbis qui lor pastour orent perdu, – a chelui jour lor envoia Diex le grant confort por els soulachier de chelui qu'il avoient veu en car en lor compagnie ; si l'orent ensemble a els, non mie en car, mais esperitelment, et par che fu lor joie refremee, si fu issi li jors de Paskes li commenchemens de nostre grant joie, et li jors de Pentecouste fu li renouvelemens : par che fu establie Paskes la plus haute feste et la plus honeree de tout l'an, por che que rachaté i fumes et nostre vie reparee ; et Pentecouste doit estre la plus envoisie, por che que li afermemens i fu dounés de nostre joie. (*L*, XXa, 2)

Ici aussi, le texte opère un renversement, l'emploi du binôme *car* / *esperitelment* faisant écho aux scènes d'engendrement dans lesquelles il est plus couramment utilisé. Ici encore, le binôme se fait dynamique et mélioratif, et la relation entre la chair et l'esprit n'est plus construite sur le mode de l'exclusion mais sur celui de la consécution. Néanmoins, ce passage

[336] Le passage ci-dessus se retrouve, quasiment à l'identique dans l'*Estoire* (430). Voir note 92.

[337] Le singulier est ici remarquable, en ce qu'il semble ici préciser la *chose*, il s'agit bien de la vision de Dieu en majesté. L'emploi du syntagme, nous l'avons vu, est plus souvent volontairement imprécis grâce à l'emploi du pluriel.

est réservé au Christ, dont la nature humaine et divine est contenue précisément dans le double engendrement[338].

Ainsi, la même conversion ne peut-elle être opérée que par quelques rares élus, et en particulier Galaad, « figure élaborée en semblance de Christ[339] » :

> Ceste aventure veistes vos aucune foiz avenir. Cil chevaliers si est li granz bons qui mostrera en son vivant toute terriane chevalerie. Et quant il avra tant fet *qu'il ne sera plus terriens mes esperitiex, por quoi il lessera le terrien abit et entrera en celestiel chevalerie*. (*QSG*, p. 116)

S'agissant d'un chevalier, même du *bon chevalier* qu'est Galaad, l'usage des binômes change et la conversion s'exprime au moyen des termes déjà rencontrés, *terrien* / *celestiel* et *terrien* / *esperiteus*. La métaphore *se vestir de char* se retrouve mais dans une nouvelle réalisation puisque dans l'usage propre à la chevalerie, Galaad doit laisser un *terrien abit*, expression synonyme de la précédente, condition nécessaire à la conversion[340]. À sa suite, c'est l'ensemble de la chevalerie qui rêve des *celestiex choses*, à l'image de Lancelot qui s'entremet de *chevalerie celestiel*[341] : « Puis alerent couchier devant le cors et dormirent petit, *car il pensoient assez plus as celestielx choses que as terriennes* » (*QSG*, p. 129). La comparative de supériorité marque la conversion qui tend à s'opérer pour l'ensemble des chevaliers entrés dans la quête autant que pour Lancelot.

Binôme très connoté déjà lorsqu'il exprime la dualité propre à la chevalerie, le couple formé par les termes *terrien* / *celestiel* l'est plus encore dans ces derniers emplois. Ce dynamisme propose en effet une véritable transformation de l'un en l'autre, abolissant l'un par l'autre[342] :

---

[338] Voir *supra*, p. 66.

[339] Jean-René VALETTE, « Entre Renard et Galaad : remarques sur la littérature des XIIe et XIIIe siècles » dans Yves BAUDELLE, Jacques DEGUY et Christian MORZEWSKI (éds.), *À la recherche d'un sens : littérature et vérité. Mélanges offerts à Monique Gosselin-Noat*, Lille, Société Roman 20-50, 2014.

[340] L'analogie avec le Christ se retrouve puisque l'expression rappelle celle utilisée par un *preudom* lorsqu'il explicite pour Galaad, Perceval et Bohort la vision du Blanc Cerf : « Si vos en a mostré partie ; car en ce qu'il mua le cerf en home celestiel, qui n'est pas mortiex, vos mostra il la muance qu'il fist en la Croiz : la ou il fu coverz de coverture terriane, ce est de char mortel, veinqui il en morant la mort et ramena la vie pardurable. Et bien doit estre senefiez par le cerf. Car tôt ausi come li cers se rajuvenist en lessant son cuir et son poil en partie, *tout ausi revint Nostre Sires de mort a vie, quant il lessa le cuir terrien, ce fu la char mortel* qu'il avoit prise ou ventre de la beneoite Virge. Et por ce que en la beneoite Virge n'ot onques point de pechié terrien, aparoit il en guise de cerf blanc sanz tache. » (*QSG*, p. 235-236)

[341] « Lancelot, Lancelot, *tant come vos fustes chevaliers des chevaleries terrianes* fustes vos li plus merveillex hons dou monde et li plus aventureus. Or premièrement *quant vos vos estes entremis de chevalerie celestiel*, se aventures merveilleuses vos aviennent, ne vos en merveilliez mie. » (*QSG*, p. 143). Néanmoins, Lancelot représente un chevalier *celestiel* déchu avant d'avoir atteint la gloire : « Si soliez estre la flor de terriane chevalerie ! Chetis ! bien estes enfantosmez par cele qui ne vos aime ne ne prise se petit non. Ele vos a si atorné que *vos avez perdue la joie des ciex et la compaignie des anges et toutes honors terriannes, et estes venuz a toutes hontes recevoir*. » (*QSG*, p. 118). La condamnation de la conduite de Lancelot par le *preudon* permet d'opposer la chevalerie terrienne, dont il aurait dû être le meilleur représentant, à ce qu'il a perdu, qui est du domaine à la fois du terrien et du celestiel : *joie des ciex*, *compaignie des anges* et *honor terrianes*.

[342] Ainsi, l'opposition entre *char* et *esperiteus*, lors de la fin de la *Queste*, au moment où Galaad accède aux mystères divins, relève-t-elle à la fois de la hiérarchie et du nécessaire abandon de l'une pour accéder à l'autre, la chair s'effaçant devant l'esprit : « Et si tost come il i ot regardé, si comence a

> Si a preste longuement a la chevalerie terriane la viande del cors. Or s'est eslargiz et adouciz plus apertement qu'il ne seut. Car il lor a prestee la viande del Saint Graal, qui est repessement a l'ame et sostenement dou cors. Iceste viande est la douce viande dont il les a repeuz et dont il sostint si longuement le pueple Israhel es deserz. Einsi s'est ore eslargiz envers els, car il lor promet or la ou il souloient prendre plom. *Mes tout ausi come la viande terriane s'est changiee a la celestiel,* tout ausi covient il que cil qui jusqu'a cest terme ont esté terrien, ce est a dire que cil qui jusqu'a cel terme ont esté pecheor, *soient changié de terrien en celestiel,* et *lessent lor pechié et lor ordure* et viegnent a confession et a repentance, et deviegnent chevalier Jhesucrist et portent son escu, ce est pacience et humilité. (*QSG*, p. 163)

La transformation commence ici par la chair elle-même, signifiée par son parasynonyme *viande*, c'est-à-dire par ce qui est symboliquement le plus péjoratif dans le système de valeur considéré. Elle repose aussi explicitement sur un abandon, celui du péché qu'il convient de *lesser*. Mais plus significativement, cette conversion est mutation, exprimée par le verbe *se changier* et surtout par l'usage de la préposition *en* qui « peut signifier l'aboutissement d'une transformation[343] ». La préposition devient dès lors l'outil privilégié pour marquer ce passage dynamique d'un état vers l'autre qui est exprimé à l'aide de différents syntagmes, le binôme formé par les adjectifs *terrien* et *celestiel* trouvant alors plusieurs réalisations[344]. Ainsi, à la *dolor* et la *peine* terriennes, est opposée la *joie*, des *cielx*[345] ou du *paradis* ; le terme se substitue ici au mot *celestiel* dans ce qui exprime la finalité du processus de conversion.

C'est d'ailleurs à la fin de la *Queste* que l'on observe l'aboutissement de ce cheminement des chevaliers, la conversion est alors achevée :

> Lors regardent li compaignon et voient issir del saint Vessel un home ausi come tout nu, et avoit les mains saignanz et les piez et le cors ; et lor dist : « Mi chevalier et mi serjant et mi loial fil, *qui en mortel vie estes devenu esperitel*, qui m'avez tant quis que je ne me puis plus vers vos celer, il covient que vos veoiz partie de nies repostailles et de mes secrez. (*QSG*, p. 270)

Le verbe *devenir* au passé composé, exprimant l'accompli signale pour les trois élus la possibilité, problématique pour les autres[346], d'unir le *mortel* et le *spirituel*.

---

trembler molt durement, *si tost come la mortel char commença a regarder les esperitex choses*. »(*QSG*, p. 278)

[343] Claude BURIDANT, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, *op. cit.*, p. 488, § 392.

[344] C'est vrai en particulier dans de nombreuses occurrences du binôme *terrien / celestiel* comme marqueur de la « translation » : « or vos pri ge que vos en cest point ou je sui et en ceste grant joie soffrez que *je trespasse de ceste tcrriene vie en la celestiel*. » (*QSG*, p. 278) ; « Car il avoit devant moi si grant compaignie d'angleres et si grant plenté de choses esperitex que je fusse lors *translatez de la terrienne vie en la celestiel*, en la joie des glorieus martirs et des amis Nostre Seignor. » (*QSG*, p. 274) ; « Et o la peine que j'ai sofferte fusse ! je perduz et dampnez. Mes la grace dou Saint Esperit, qui plus oevre en vos que la terrienne chevalerie, m'a regardé en pitié par la grant humilité qui est en vos. Si m'a osté, soe merci, *de la dolor terrienne et m'a mis en la joie des cielx* por solement la grace de vostre venue. » (*QSG*, p. 264) ; « car par la bone vie de vos poez vos retrere les ames *de la peine terrienne, et metre en la joie de paradis*. » (*QSG*, p. 264). C'est déjà cette formulation que l'on observe à propos de Galaad : « Et quant il avra tant por quoi *il lessera le terrien abit et entrera en celestiel chevalerie*. » (*QSG*, p. 116)

[345] Un autre exemple de la *joie des cielx* se lit dans l'*Estoire* : « « en la joie des ciels qui ja ne faudra, ce est la terre qui lor est pramise. » (*E*, § 504) ; de façon très paradoxale, qui tend à montrer à la fois la difficulté de la détermination du lieu ou de l'état évoqué et les similitudes qui organisent la conception des deux mondes, c'est le susbtantif *terre* qui permet de préciser le syntagme.

[346] La requête que fait Lancelot à Galaad au moment de leur séparation relève de cette impossibilité d'unir les deux : « Filz, puis qu'il est einsi que je me depart de toi a toz jorz mes, prie le Haut Mestre por

• L'emploi des binômes permet de conforter les connotations déjà signalées dans l'étude de chacun des éléments qui les composent. Les relevés permettent de proposer une organisation qui signale des acceptions de plus en plus connotées à mesure que les paires se font aussi plus rares et des emplois spécifiques pour chacune des réalisations de ces oppositions.

• Le binômes *cors* / *ame*, le plus fréquent dans l'ensemble du corpus est aussi le moins connoté car en voie de lexicalisation. Employé plus particulièrement pour signaler la dualité de l'homme, on le retrouve dans des contextes qui sont déjà souvent ceux du mot *ame* employé seul : ceux qui permettent de définir la vie après la mort.

• Le binôme *carnelment* / *espiritelment*, très peu productif, se relève lui aussi dans des emplois proches de ceux déjà signalés, mais il perd sa connotation négative puisque ses rares acceptions relèvent de l'engendrement et de l'incarnation du Christ.

• Le binôme *terrien* / *celestiel* et ses différentes réalisations est le plus productif. Il est celui qui propose à la fois la plus nette tendance au dualisme, excluant et dévalorisant le charnel au profit du spirituel, mais *a contrario*, il est aussi celui qui permet d'exprimer le plus nettement la possibilité d'une conversion de l'un vers l'autre. C'est le binôme le plus dynamique et sans doute le plus connoté du corpus.

• L'étude des binômes montre, dans la conception duelle de l'homme, la tentation du dualisme, celui-ci étant néanmoins toujours dépassé par la possibilité de conversion qu'offrent des séquences qui tendent à employer les mêmes paires de termes : *terrien* / *celestiel*, *terrien* / *espiriteus*, *mortel* / *espiriteus*.

---

moi, qu'il ne me lest partir de son servise, mes en tel maniere me gart *que je soie ses serjanz terriens et esperitiex* » (*QSG*, p. 252). L'union du *terrien* et du *spirituel*, signalée par l'utilisation de la conjonction de coordination, ne prétend pas exprimer ici la nature duelle de l'homme comme le faisait le binôme *cors* / *ame*, mais relève d'un ensemble de qualités impossibles à associer nous l'avons vu, autrement que par la conversion. Le souhait de Lancelot, manifesté au subjonctif, ne peut se voir exhaussé. D'autre part, d'un point de vue lexical, cet exemple montre les limites de la synonymie des éléments des binômes entre eux, *terrien* et *espirtiex* ne recoupant aucunement *cors* et *ame*.

En guise de conclusion à ce cheminement lexical, il faut sans doute insister sur la valeur du binôme *chair* / *esprit* dans le *Cycle Vulgate*. En effet, si l'adjonction de deux substantifs pouvait faire douter d'un ensemble dynamique, à observer de près la façon dont les deux termes fonctionnent[347], il est possible, au contraire, de dégager quelques tendances qui mettent en évidence un ensemble à la fois mouvant et extrêmement structuré. D'une part, la hiérarchie entre c*har* et *esperit* met en évidence un système lexical qui tend à organiser et penser le monde d'un point de vue axiologique : du bas vers le haut on va aussi du mal vers le bien. D'autre part, cette hiérarchie s'organise au sein d'une vaste analogie où la terre et le ciel sont pensés en réponse l'un à l'autre. Mais, en lieu et place du principe d'inclusion que propose le modèle aristotélicien, l'organisation médiévale, sans le renier, place ici les deux ensembles l'un au-dessus de l'autre[348].

Loin d'être des essences, la chair et l'esprit ont des valeurs précises qui prennent sens dans un vaste réseau qui comprend les connotations observées dans les textes du latin chrétien ; il semble donc, dès l'abord, que le *Lancelot-Graal* utilise le lexique dans une conformité avec l'usage de ces mots qui est par ailleurs proposé et tel que permettent de les *entendre* les outils lexographiques mis à la disposition du lecteur moderne – glossaires, dictionnaires. Pourtant, au sein de cette conformité à l'usage, la langue propose quelques singularités qui pemettent d'entrevoir ce qui serait de l'ordre d'une forme d'appropriation de ce modèle linguistique, de ce qui serait sa norme. Des contrepoints se dessinent, forment une silhouette qui ne pourra prendre corps ensuite, que dans l'ensemble plus vaste que forment le texte d'abord, le discours ensuite.

Enfin, si les mots forment une *matrice* qui serait à l'œuvre dans la micro-structure du texte, encore faut-il la confronter à celle que les chercheur ont proposée à partir de plusieurs siècle d'histoire médiévale, c'est-à-dire le modèle tel qu'il a peu être conçu à l'échelle de la société tout entière qui le produit. En d'autres termes, c'est à la fois à un changement de perspective et de mesure du monde que doit s'affronter le chapitre suivant.

[347] Bien évidemment la remarque vaut pour les deux lexèmes ainsi que tout leur paradigme dérivationnel.

[348] Les deux systèmes de représentation ne s'excluent pas comme l'étude de la merveille permettra de le montrer. Voir II, chapitre 4, section 2.

CHAPITRE 2 – LE MODELE CHARNEL / SPIRITUEL

Si l'étude lexicologique s'est concentrée sur des mots-clés, les mots *chair* et *esprit*, l'étude du modèle socio-historique constitue un saut épistémologique puisque ce sont les adjectifs substantivés *charnel* et *spirituel* qu'il convient maintenant d'examiner, dans une démarche ainsi définie par Karl Baldinger : « l'onomasiologie correspond à la situation du locuteur qui doit *exprimer* sa pensée en tenant à sa disposition le trésor structuré de la langue[349] ». Les deux termes sont proposés par les historiens comme matrice structurante de la société médiévale et sont donc des outils contemporains qui rendent compte du déploiement d'une réflexion historique qui a couvert une quarantaine d'années. L'analyse lexicale a montré qu'ils sont relativement éloignés des mots tels qu'ils apparaissent dans le corpus, et c'est justement cet écart, cette distance avec le texte médiéval, qu'il convient de combler en cherchant à comprendre ce que les historiens entendent lorsqu'ils mettent en œuvre une telle structure pour analyser le fonctionnement de la société médiévale.

En effet, une autre remarque est d'importance, qui tient à la manière dont les historiens ont eu tendance à considérer les textes littéraires selon deux approches, les uns les considérant comme des sources directes, un reflet des *realia*[350], les autres comme des objets sans intérêt, trop chargés de merveilles et à abandonner aux littéraires[351]. Pourtant, dans les années 90, Anita Guerreau-Jalabert propose d'y voir une source possible à condition de ne pas prendre le

---

[349] Karl BALDINGER, « Sémantique et structure conceptuelle », art. cit., p. 45‑46.

[350] Ainsi, Dominique Barthélémy revendique-t-il une « lecture au premier degré » de la littérature épique : « la matière carolingienne y est traitée, comme celle de Bretagne, dans des décors et avec des dialogues qui sont des XIIe et XIIIe siècles ; les historiens de la culture matérielle y trouvent leur compte – dès lors, pourquoi ne pas considérer comme vraisemblables les relations sociales sur lesquelles se construisent des scénarios imaginaires ? ». Ce faisant, il distingue deux modèles historiographiques, l'un, relevant de la culture matérielle et qui utilise les textes littéraires comme source, l'autre, relevant de façon très large, de « l'histoire des représentations », cette appellation étant encore largement discutée chez les historiens. Dominique BARTHELEMY, « Parenté » dans Philippe ARIES et Georges DUBY (éds.), *Histoire de la vie privée. 2, De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, vol. 2/2, p. 103‑104. Sur l'histoire des représentations, voir Elisa Brilli, « L'essor des images et l'éclipse du littéraire. Notes sur l'histoire et sur les pratiques de l'"histoire des représentations" », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 07 | 2010, [En ligne], mis en ligne le 07 juillet 2010. URL : http://acrh.revues.org/index2028.html

[351] Il faut sans doute rappeler que Gaston Paris lui-même considérait comme des récits absurdes les romans en prose du XIIIe siècle ; ainsi, dit-il dans son introduction au *Merlin* de Robert de Boron : « Nous avons là des spécimens des productions ordinaires de la pauvre imagination des auteurs de romans en prose : l'invraisemblance y est poussée jusqu'à l'absurde, sans réussir à piquer la curiosité, et l'absence presque complète de motifs pour les actions les plus graves fait de tous les personnages des mannequins qui n'ont rien de vivant ». Gaston PARIS et Jacob Ulrich, *Merlin. Roman en prose du XIIIe siècle.*, publié d'après le ms. appartenant à M. Alfred Huth, 2 vol., Paris, Didot, 1886, p. XLVIII-XLIX. Sur la réception de la littérature médiévale au XIXe siècle, voir Charles RIDOUX, « La nouvelle école de philologie romane et sa perception de la littérature médiévale », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, 30 octobre 1996, n° 2, p. 187‑198.

discours produit au premier degré mais de considérer qu'il repose sur un codage symbolique des réalités matérielles et des structures sociales de l'époque ; ainsi remarque-t-elle que : « Ce que nous livrent ces œuvres, c'est une image, parmi d'autres présentes dans d'autres textes, de ce que Maurice Godelier appelle les "réalités idéelles". Mais ces "réalités idéelles" sont le plus généralement évoquées, dans le discours littéraire, de manière détournée et elles traduisent une vision du monde et de la société propre aux groupes qui produisent ce discours.[352] ». Dès lors, si « le "merveilleux" perd sans doute beaucoup de sa poétique et rafraîchissante naïveté, […] il apprend aussi beaucoup à l'historien sur les structures mentales et sociales qu'il observe[353] » ; ainsi, les textes littéraires, étudiés selon une approche structuraliste et d'après le modèle anthropologique, ont aussi été utilisés pour construire cette matrice. La présentation du modèle vise donc à questionner l'écart entre les deux disciplines, à confronter discours historique et discours littéraire pour mettre en lumière ce que l'examen lexicologique omet, puisque nombre d'éléments de la matrice « échappent à [l]a sphère d'attraction immédiate[354] » des deux mots-clés. D'autre part, si le modèle revient sur

---

[352] S'appuyant sur l'exemple de la chasse, l'historienne montre comment la représentation qui en est donnée dans les romans repose sur une inversion des pratiques réelles ; dès lors, la fiction apparaît comme un travail de cette réalité. Anita GUERREAU-JALABERT, « Histoire médiévale et littérature » dans Jacques LE GOFF et Guy LOBRICHON (éds.), *Le Moyen âge aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen Âge : histoire, théologie, cinéma. Aactes de la rencontre de Cerisy-la-Salle, juillet 1991*, Paris, le Léopard d'Or, 1998, p. 146. En 2003, lors d'une journée d'étude, elle rappelle que si les historiens s'appuient traditionnellement sur des sources écrites, toutes n'ont pas le même statut : « les œuvres dites "littéraires" (catégorie tout aussi sujette à interrogation que les autres), dont les "sources narratives" ne sont qu'une sous-catégorie, ne sont souvent pas considérées comme des sources. Cette position est implicitement soutenue par la distinction entre les documents "sérieux" et les autres, entre documents "objectifs" et "subjectifs", entre témoignages volontaires et involontaires, selon Marc Bloch ». Anita GUERREAU-JALABERT, « Conclusions », *Hypothèses*, 1 mars 2003, nº 1, § 8. Jacques Le Goff avait fait le même constat en 1975, insistant sur la nécessité de décloisonner histoire et littérature, permettant « de relier la littérature aux modèles sociaux contemporains » tout en soulignant le fait que « tout document est mensonge ». Plus récemment, lors d'un colloque organisé par l'EHESS intitulé « Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge », Etienne Anheim est revenu sur le lien entre histoire et littérature et a proposé une utilisation large des sources littéraire, à condition d'en revoir la définition, le terme littérature étant mal adapté à la période considérée : « au lieu de se satisfaire d'un partage inspiré par les divisions contemporaines entre artefacts artistiques et utilitaires, entre écritures littéraires et quotidiennes, il est possible au médiéviste nourri du questionnaire anthropologique de renverser la démarche traditionnelle : s'il n'y a pas d'art ou de littérature, au sens contemporain, durant le Moyen Âge, il devient aussi possible de considérer tout objet avec les outils de l'histoire de l'art, et tout écrit avec ceux de l'histoire de la littérature ». Néanmoins, le champ du littéraire reste peu exploré par les historiens et « domaine réservé d'autres spécialistes », comme le note, dans la même publication, Elisa Brilli, point auquel elle propose une solution en élargissant elle aussi la notion de « littéraire ». Jacques LE GOFF et Pierre TOUBERT, « Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible ? » dans *Actes du 96e Congrès national des Sociétés savantes, Toulouse 1971. Section de philologie et d'histoire jusqu'a 1610, 1: France du Nord et France du Midi, contacts et influences réciproques*, Paris, Bibliothèque nationale, 1978, vol.-, p. 38. Etienne ANHEIM, « Art, littérature et anthropologie historique. Quelques réflexions historiographiques », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 3 juillet 2010, nº 07. Elisa BRILLI, « L'essor des images… », art. cit..

[353] Anita GUERREAU-JALABERT, « Histoire médiévale et littérature », art. cit., p. 146.

[354] Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 83.

une structure anthropologique, il convient sans doute de rappeler ce qui en constitue aussi le nœud à l'époque qui intéresse particulièrement l'élaboration du *Cycle Vulgate*, c'est-à-dire un temps qui couvre les XIe et XIIe siècles, marqué par la réforme grégorienne. Revenir sur cette période permettra de mettre en évidence les conflits qui opposent les clercs et les laïcs et surtout de revenir sur la façon dont se conçoit ce qui est au cœur de la matrice, la *caritas* et qui permet d'articuler ses éléments. Ainsi, pourront être mises au jours les conditions ont qui permis l'élaboration du *Cycle Vulgate*.

Section 1 – Construction

Remonter à l'origine de la mise en évidence de la matrice charnel / spirituel nécessite d'examiner les transformations de la recherche historique depuis les années 60, transformations sur lesquelles les historiens eux-mêmes sont revenus dans divers bilans depuis les années 1990[355]. L'un des premiers, organisé en 1989 à l'occasion des assises du vingtième anniversaire de la Société des Historiens Médiévistes, signale en particulier les relations établies entre anthropologie et histoire dans les années 60 et 70[356] et s'intéresse à ce qu'un tel rapprochement a pu apporter aux études sur le corps et la parenté[357]. Les nouvelles approches offertes par le modèle anthropologique ont en effet permis de réévaluer, à la suite de l'examen des facteurs bioculturels, la place du corps au sein du christianisme et de développer les travaux consacrés aux rapports de l'homme à son corps ; à propos de la parenté, l'article fait le bilan des différentes étapes de l'historiographie[358] : si une première période reposait sur une étude normative de la parenté[359], une deuxième, qualifiée de « démographie familiale » a vu se développer le travail autour des groupes domestiques, alors que dans le même temps, s'ouvrait un troisième axe de recherche, qui en découlait directement, et qui a vu se développer, grâce à l'apport de l'anthropologie, l'étude des réseaux de relation[360].

---

[355] Parmi eux, il faut signaler en particulier : Jacques LE GOFF et Guy LOBRICHON (éds.), *Le Moyen Âge aujourd'hui*, *op. cit.* ; Anita GUERREAU-JALABERT, Joseph MORSEL et Régine LE JAN, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté » dans Otto Gerhard OEXLE et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002 ; Christian DELACROIX, François DOSSE et Patrick GARCIA, *Les Courants historiques en France : XIXe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, 2007. Il faut sans doute ajouter à ces titres le compte-rendu du colloque « Faire de l'anthropologie historique du Moyen Âge », organisé à l'EHESS et publié en ligne, URL : http://acrh.revues.org/1911.

[356] Michel BALARD et Georges DUBY (éds.), *L'Histoire médiévale en France (1969-1989) : bilan et perspectives. Actes du XXe congrès de la SHMESP (Paris, 1er juin-4 juin 1989)*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

[357] Ils y ajoutent deux autres objets : les systèmes de représentation et l'histoire politique. Anita GUERREAU-JALABERT, Jacques BERLIOZ et Jacques LE GOFF, « Anthropologie et histoire » dans Michel BALARD et Georges DUBY (éds.), *L'Histoire médiévale en France (1969-1989) : bilan et perspectives. Actes du XXe congrès de la SHMESP (Paris, 1er-4 juin 1989)*, 1ère éd. 1974., Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 267‑304.

[358] Ce bilan sera en partie repris en 1998 lors d'un échange avec les historiens allemands visant à confronter l'état des recherches en France et en Allemagne depuis une trentaine d'années. Voir Anita GUERREAU-JALABERT, Joseph MORSEL et Régine LE JAN, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté », art. cit..

[359] Elle proposait en particulier de définir le mariage, d'examiner sa valeur sacramentelle, la relation de parenté, le droit…

[360] Dès 1974, André Burguière faisait la remarque suivante : « la démographie historique est une science jeune, à peine trentenaire, mais elle connaît déjà les maladies de la vieillesse : les travaux récents prennent un caractère répétitif et donnent l'impression de buter sur les mêmes antinomies », avant de conclure : « la démographie historique découvre aujourd'hui le terrain de rencontre entre mentalités et comportements », annonçant ainsi le lien qui sera fait par la suite avec l'anthropologie. André BURGUIERE, « La démographie » dans Jacques LE GOFF et Pierre NORA (éds.), *Faire de l'histoire : nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 2011, p. 399 et 436.

On trouve néanmoins les prémices de ces analyses dès les travaux de Marc Bloch, l'un des premiers à lier sociologie et histoire, puisque les premières intuitions sont déjà présentes dans ses oeuvres[361]. Dans *La Société Féodale,* il fait ressortir le lien très fort entre système vassalique et liens du sang, la similitude des liens entre les vassaux et leur homme lige et les liens consanguins. Il dégage ainsi la particularité du système de parenté médiéval, dans lequel la parenté cognatique a remplacé le système agnatique romaine. La dualité des descendances, masculine et féminine, a ainsi entraîné un morcellement des lignées qui permettrait la mise en place du système féodal : « La force du lignage fut un des éléments essentiels de la société féodale ; sa faiblesse relative explique qu'il y ait eu une féodalité[362] » affirme-t-il. Sans toutefois mettre vraiment en évidence la parenté spirituelle, qui reste sous-jacente puisqu'il insiste surtout sur les liens charnels, son analyse présente l'intuition d'une structuration de la société médiévale en deux types de parenté.

Il faut donc attendre les années 1970 pour que ces études reprennent[363]. Georges Duby, pendant cette période, montre « l'importance des liens de parenté dans la société dite féodale », dont ils forment « l'armature maîtresse » et il insiste sur l'existence de ce qu'il nomme une parenté « artificielle[364] ». Cette notion fondatrice de parenté « artificielle » est reprise en 1976 par Jacques Le Goff qui prolonge le travail de Marc Bloch sur le lien

---

[361] Qualifié par Alain Guerreau de « plus grand médiéviste français et peut-être européen du XXe siècle », c'est lors de la fondation des *Annales* avec Lucien Febvre que Marc Bloch modifie la façon « d'aborder l'histoire économique et sociale » comme le rappelle André Burguière ; ainsi Alain Guerreau présente-t-il *Les Rois thaumaturges* comme « un livre exemplaire pour l'anthropologie historique », néanmoins, Jean-Claude Schmitt rappelle qu'à l'époque l'anthropologie n'existait pas encore et que la « nouvelle histoire » est fondée sur le rapprochement de deux disciplines : l'histoire et la sociologie, ce que souligne aussi Jacques Le Goff : « l'anthropologie – de peu de poids dans les débuts des "Annales", au contraire de l'économie, de la sociologie, de la géographie – est devenue l'interlocutrice privilégiée ». Il remarque lui aussi la longue parenthèse qui précède le retour sur les travaux de Marc Bloch qui se fait dans les années 60-70. Alain GUERREAU, *L'avenir d'un passé incertain : quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 9 ; André BURGUIERE, « L'anthropologie historique » dans Jacques LE GOFF (éd.), *La Nouvelle histoire*, Bruxelles, Complexe, 2006, p. 142 et 143 ; Jean-Claude SCHMITT, « L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 19 juin 2010, n° 07 ; Jean-Claude SCHMITT, « Anthropologie historique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2008, Hors série, n° 2 ; Jacques LE GOFF, « L'histoire nouvelle » dans *La Nouvelle histoire*, *op. cit*.

[362] Marc BLOCH, *La Société féodale*, Paris, Éd. Albin Michel, 1968, p. 208.

[363] Après la longue parenthèse qui précède le retour sur les travaux de Marc Bloch, c'est aussi la période où la terminologie se précise ; la « sociologie historique » devient « anthropologie historique. » Jean-Claude SCHMITT, « Anthropologie historique », art. cit.. Voir aussi, sur les différences entre ethnologie et anthropologie, Jean-Pierre ALBERT, « L'histoire et l'anthropologie : convergences et spécificités », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 7 mai 2010, n° 07.

[364] Cette parenté « artificielle » s'applique aux hommes d'armes ou aux communautés monastiques. Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », art. cit., p. 333. L'historien organise, pendant la même période, un colloque sur le thème « Famille et parenté dans l'Occident médiéval », occasion d'une rencontre entre historiens et anthropologues. Dans le même temps, il étudie aussi le mariage et met en évidence sa transformation, du contrat de droit privé relevant de l'alliance entre dominants aristocrates à une union contrôlée par l'Église, notant la domination des mœurs que met en place cette dernière. Dans la lignée des travaux des anthropologues, il y insiste sur le fait de culture que constitue la parenté, qui vise à reproduire non seulement un groupe humain mais surtout les structures sociales existantes et qui ont produit le groupe ainsi constitué. Voir en particulier à ce sujet : Georges DUBY et Jacques LE GOFF, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval : actes du Colloque de Paris, 6-8 juin 1974*, Rome, École française de Rome, 1977.

vassalique dans un article, « le rituel symbolique de la vassalité[365] ». Il y étudie la modalité particulière du système de parenté de la société féodale. Partant de l'idée qu'une société n'a que quelques modèles symboliques de référence auxquels les autres se rapportent, l'historien met en avant la particularité de la société médiévale qui a mis en place un « système idéologique d'interprétation symbolique de la plupart de ses activités[366] ». Dès lors, il étudie l'ensemble du rituel vassalique en insistant sur la référence au modèle parental[367] : La gestuelle mise en jeu dans l'*immixtio manuum* renvoie à la main du droit romain évoquant le *paterfamilias*, le baiser et l'*osculum* font référence aux fiançailles ; enfin, l'usage des objets symboliques utilisés dans l'investiture du fief et en particulier celui de la *festuca* remonte à l'usage romain et au haut Moyen Âge. Se référant au modèle d'adoption romain[368], l'auteur montre alors comment le système permet de créer un nouveau couple, lié par des engagements et un apparentement. S'il met en évidence le fait qu'il s'agit d'un modèle de parenté non « naturel », il n'évoque pas explicitement les systèmes de parentés charnelle et spirituelle, mais invite à poursuivre les recherches : « Le système symbolique de la vassalité a pour modèle de référence essentielle un modèle de parenté et invite à approfondir la compréhension du système féodal en direction de l'étude des systèmes de parenté[369] ». S'il n'envisage pas encore une structure de la société selon l'axe charnel/spirituel, il propose de lire le modèle de la parenté comme l'un des systèmes de référence de la société vassalique.

Les pistes de recherche ainsi dégagées seront développées dans la décennie suivante, entre 1980 et 1990, période pendant laquelle les historiens approfondissent les liens avec l'anthropologie, précisent la terminologie et mettent en évidence la lecture symbolique inhérente à la société médiévale.

Dans un premier temps, dès 1981, Anita Guerreau-Jalabert, à partir de la présentation du système de la parenté tel que Claude Lévi-Strauss l'avait défini[370], poursuit les travaux dans ce domaine, mettant en évidence à la fois les deux jeux de rapports de parenté et les défauts de méthode dans le champ encore jeune de ces études. À la suite de Jacques Le Goff, elle montre comment des liens se sont créés dans des groupes plus restreints de la société sur le modèle de la *pseudo-parenté*. Elle distingue ainsi l'alliance – soulignant la spécificité du

---

[365] Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité » dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard, 1999.

[366] *Ibid.*, p. 333. Cette idée est reprise par Anita Guerreau-Jalabert pour la lecture des textes littéraires. Voir *infra*.

[367] Il écarte d'abord le modèle économique car seul le jeu de don/contre-don de l'investiture du fief permet d'y faire référence ; il élimine ensuite le modèle politique puisque, si la gestuelle mise en place fait référence au pouvoir, l'ensemble du rituel crée surtout un jeu d'obligations mutuelles et non une passation de pouvoir.

[368] Il souligne d'ailleurs que ce dernier est encore mal étudié à l'époque. Voir *infra*, les travaux d'Anita Guerreau-Jalabert sur l'adoption en particulier et la parenté en général ainsi que : Didier LETT, « Droits et pratiques de l'adoption au Moyen Âge », *Médiévales*, 1998, vol. 17, nº 35, p. 5‑8.

[369] Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », art. cit.., p. 361.

[370] Elle s'appuie sur le modèle d'échange généralisé proposé par l'anthropologue dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. Anita GUERREAU-JALABERT, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1981, vol. 36, nº 6. Voir en particulier p. 1039-1040 pour la présentation du modèle anthropologique.

mariage chrétien, indissoluble et monogamique, placé sous le contrôle de l'Église – et la « parenté artificielle». Il en ressort le lien très fort entre relation au sol, pouvoir – les deux étant indissociables – et parenté, qui est alors en particulier analysée ; ces premières recherches, qui reposent sur l'usage du nom, lié au fief, et sur la transition entre le système agnatique romain et le système cognatique médiéval, approfondissent ainsi les remarques faites dans les années 1930 par Marc Bloch. Une part importante de la recherche s'intéresse à la terminologie adoptée par les historiens : les médiévistes emploient en effet encore les termes de « pseudo-parenté », « parenté artificielle », « parenté rituelle » – mais encore rarement « parenté spirituelle » – , par opposition à « parenté naturelle », alors que cette dernière est impropre puisque les anthropologues ont montré que la parenté est toujours culturelle. Dans un souci de conformité avec le modèle anthropologique, Anita Guerreau-Jalabert propose alors de privilégier le terme de *parenté* et d'abandonner celui de *famille*. Sa recherche a donc une double orientation, à la fois méthodologique et épistémologique.

Dans un deuxième temps, les textes littéraires permettent d'étendre les sources utilisées par la recherche historique. Ainsi, le travail sur la parenté s'appuie-t-il sur des textes hagiographiques : Anita Guerreau-Jalabert montre que le lien de parenté qu'ils mettent en évidence est une représentation « fictivement "réelle" », selon l'expression de Maurice Godelier[371]. L'importance du codage symbolique apparaît plus nettement dans les études qui suivent, dans lesquelles elle utilise aussi les récits arthuriens et la matière de Bretagne. C'est néanmoins dans un souci méthodologique qu'elle aborde tout d'abord ce matériau : les romans de Chrétien de Troyes lui permettent de mettre en évidence l'importance de la prise en compte des conditions sociales de production de ces textes, préalable à toute interprétation de ces derniers. En effet, ces romans doivent être étudiés en tant que moyens d'expression de l'aristocratie et dès lors, « les textes arthuriens devraient être considérés globalement non comme des mythes, mais comme des récits explicatifs, étiologiques ou polémiques sur ces trois aspects au moins qui définissent en grande partie l'aristocratie, son organisation interne et sa place dans l'ensemble de la structure sociale[372] », à savoir la chevalerie, la féodalité, et la parenté. Cette étude, qui n'est pas encore étendue à l'ensemble de la société médiévale, esquisse tout ce que l'historienne développera dans les deux décennies suivantes.

Ce point essentiel de méthode se retrouve dans les travaux de Georges Duby qui, lui aussi, insiste sur le fait que jamais l'amour courtois tel que le décrit la littérature n'a eu d'existence dans la réalité ; il propose d'y voir un code visant à réfréner les désirs d'une jeunesse turbulente en mal de femmes et de fiefs, un modèle de la domination qui oppose chez lui seigneur et chevalier[373]. Ces travaux sur l'amour courtois permettent d'établir un parallèle entre le lien de charité propre au monachisme, entièrement tendu vers le spirituel et la *fin'amor*, relevant d'une vision courtoise. Si l'importance de la *caritas* est ainsi mise en

[371] Voir p. 83.

[372] Anita GUERREAU-JALABERT, « Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques. Rapprochements thématiques et observations de méthode », *Romania*, 1984, vol. 104, p. 30.

[373] L'historien omet l'Église dans son analyse et le modèle de domination qu'il propose reste interne à l'aristocratie. En ce sens, on peut considérer qu'Anita Guerreau-Jalabert fait un pas de plus dans l'analyse puisqu'elle y intègre l'ordre ecclésiastique et prend en compte tout « l'ensemble de la structure sociale ». Georges DUBY, « À propos de l'amour que l'on dit courtois » dans *Mâle Moyen Âge. De l'Amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990.

évidence, elle est néanmoins recouverte par le terme de « convivialité » dans l'*Histoire de la vie privée*[374] ; Georges Duby y dégage les deux modes de fonctionnement charnel et spirituel de la société et y expose « un double réseau de relations, les unes de convivialité, les autres de parenté[375] » qu'il rattache pour le premier à la « maison noble » et pour le second à l'organisation monastique. Cette dernière se caractérise par son mode de reproduction – on y agrège les nouveaux venus –, la nourriture choisie et l'idéal de fraternité qui unit tous les moines. Concernant la « maison noble », il montre l'attachement progressif d'une lignée à une terre qui entraîne un morcellement des fiefs et paradoxalement une généralisation de la convivialité aristocratique[376]. Ce groupe est donc symboliquement orienté vers le charnel : la reproduction repose sur la sexualité et donc sur une forte opposition entre féminin et masculin[377], les mariages, toujours arrangés, établissent des relations violentes entre époux, la *caritas* ne pouvant alors circuler au sein du couple. La tension entre chair et esprit – et donc âme et corps –, est sensible en particulier dans la position féminine telle qu'il la décrit : la femme se doit à deux époux, un époux divin, Dieu le Père[378], et un époux terrien, le mari, à qui elle doit livrer son corps alors que son âme reste la propriété de Dieu. Elle est donc prise elle-même dans cette tension dynamique entre charnel et spirituel, l'élan de désir qui s'épanche chez la femme vers le spirituel est dirigé, chez l'homme vers le jeu, l'espace social ludique et viril. le mariage et la société féodale. Ce paradigme féminin / masculin vient alors compléter l'opposition charnel / spirituel.

La mise en évidence du lien entre *chair*/*esprit* et *âme*/*corps* se poursuit alors de façon féconde avec les premiers travaux sur l'anthropologie du corps et de l'âme au Moyen Âge, qui permettent de montrer comment le corporel subit une véritable « déroute doctrinale » selon

---

[374] Georges DUBY, « Convivialité » dans Philippe ARIES et Georges DUBY (éds.), *Histoire de la vie privée, op. cit*.

[375] *Ibid.*, p. 49. La remarque montre que la « convivialité », qui recouvre pour l'historien la *caritas*, n'est pas encore perçue comme un décalque de la parenté charnelle. Si les liens entre les deux types de relations sont faits, ils ne sont pas encore formalisés dans une stricte opposition entre parenté charnelle et parenté spirituelle. Dominique Barthélémy met pourtant en évidence dans l'article « parenté », qui fait écho au précédent, les transformations de la société féodale déjà signalées par Anita Guerreau-Jalabert, qui voit se développer un système de parenté cognatique. Ses conclusions permettent aussi d'articuler, sans les nommer ainsi, les notions complémentaires de charnel et de spirituel. Il faut toutefois rappeler que la différence méthodologique est ici importante, Dominique Barthélémy proposant une lecture au « premier degré » des textes littéraires. Ressort surtout de son travail une difficulté terminologique : il oppose en effet « parenté » à « lignage », la première serait une « fonction » induisant des relations strictement définies alors que le second serait une « structure » permettant l'union de ses membres. Dans son analyse des travaux de Jack Goody, Anita Guerreau-Jalabert propose de différencier ainsi « parenté » et « lignage » : la première serait un système étendu aux affins et éventuellement aux parents spirituel, donc une structure élargie, alors que la seconde se limiterait à la parentèle cognatique. Dominique BARTHELEMY, « Parenté », art. cit. ; Anita GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 1989, vol. 29, n° 110, p. 69‑93.

[376] Anita Guerreau-Jalabert emploiera plus tard le terme de « topolignée », voir en particulier : Anita GUERREAU-JALABERT, « Parenté » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999.

[377] Cette opposition est d'abord mise en évidence à partir de l'organisation spatiale de la maison, décalque de l'organisation sociale ; il s'appuie ensuite sur ses travaux sur le mariage.

[378] On voit se dessiner ainsi l'esquisse de ce que Jérôme Baschet va analyser ensuite comme servant de modèle à la parenté spirituelle et qu'il nomme « parenté divine ». Voir *infra*.

l'expression de Jacques Le Goff[379]. L'historien s'intéresse alors au sort de l'âme et en particulier à l'évolution des croyances dans le domaine de l'après vie et à sa complexification : le purgatoire[380], « troisième lieu » transitoire, qui accueille l'âme avant le Jugement dernier, vient s'ajouter aux limbes et l'au-delà compte désormais cinq lieux[381].

Cette période fructueuse a ainsi permis de mettre en évidence deux systèmes de parenté, une parenté charnelle et une parenté « artificielle », terme bientôt abandonné au profit de « parenté spirituelle », plus signifiant. Une fois ces jalons posés, Anita Guerreau-Jalabert applique plus strictement la méthode structuraliste à l'analyse des récits[382] dont le sens s'organise en réseaux ; leur codage symbolique et l'importance de la prise en compte « de la société qui les a produits[383] » sont en effet essentiels afin de comprendre d'où viennent ces discours. La mise en parallèle de deux types de ces discours, l'un clérical, l'autre aristocratique, permet d'en faire la démonstration. La représentation des rapports sociaux au cœur du texte littéraire et tout particulièrement les tensions qui sont au cœur de la société aux XIIe et XIIIe siècles sont présentées dans deux études consacrées à *La Mule sans frein*[384] et la *Vie de saint Grégoire*[385]. Si dans le premier, l'examen de l'organisation de spatiale – opposant intérieur et extérieur –, révèle, selon l'historienne, les rivalités entre l'ordre de la chevalerie et les seigneurs, dans le second, l'espace symbolique permet à l'Église de donner une leçon sur le modèle de mariage qu'elle recommande[386]. La place centrale est significativement occupée dans ce dernier par l'Église, alors que c'est la cour d'Arthur qui l'occupe dans *La Mule sans frein*. Le schéma dynamique de l'articulation charnel / spirituel se complexifie alors par l'ajout des notions, centrales dans les deux études, d'intérieur et d'extérieur.

---

[379] Jacques LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval* dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 555.

[380] Jacques LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire* dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard, 1999.

[381] Jacques LE GOFF, *Les Limbes* dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard, 1999. Pour une synthèse sur les lieux de l'au-delà, voir Jérôme BASCHET, « I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà » dans Enrico CASTELNUOVO et Giuseppe SERGI (éds.), *Arti e storia nel Medioevo, 1: Tempi, spazi, istituzioni*, Torino, Einaudi, 2002.

[382] Elle met alors en application les méthodes qu'elle proposait dans son article sur Chrétien de Troyes. Anita GUERREAU-JALABERT, « Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques... », art. cit..

[383] *Ibid.*, p. 26.

[384] Anita GUERREAU-JALABERT, « Structure et signification d'un récit arthurien : "la mule sans frein" (XIIe-XIIIe siècles) » dans Jean-Baptiste MARTIN (éd.), *Le conte tradition orale et identité culturelle. Actes des rencontres de Lyon (27, 28, 29 nov. 1986)*, Lyon, Association Rhônes-Alpes conte, 1988, .

[385] Anita GUERREAU-JALABERT, « Inceste et sainteté. la Vie de Saint Grégoire en français, (XIIe siècle) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1988, vol. 1988, n° 6, p. 1291 - 1319.

[386] Voir l'article plus récent d'Anita Anita GUERREAU-JALABERT, « Prohibitions canoniques et stratégies matrimoniales dans l'aristocratie médiévale de la France du Nord » dans Pierre BONTE (éd.), *Épouser au plus proche : inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994. Elle y montre comment dans la pratique, le septième degré imposé par l'Église n'est pas respecté mais aussi comment en deçà du quatrième degré, le mariage pose problème ; une fois ce modèle intégré, il n'est plus besoin d'être aussi prohibitif, ce qui explique le recul opéré par l'Église pendant le concile de 1214.

Si ces analyses se sont faites à la lumière des avancées historiques, l'heure est aux premiers bilans[387] : le modèle anthropologique a ainsi permis de mettre en évidence la matrice charnel / spirituel mais les réflexions méthodologiques se poursuivent. Alain Guerreau, réfléchit à la longue durée et revient sur la nécessité d'étudier « la structure sociale comme objet en mouvement[388] ». À partir de ce constat, il mène un travail historiographique tendant à montrer comment le système féodal a été étudié à partir d'une conception de l'Église remontant au XVIIIe siècle où elle est pensée comme structure totale et particulière – de type privé ou au moins autonome et distincte – et qui accompagne la création de la notion de « religion » où le lien avec Dieu devient une « relation privée » ; cela entraîne l'oubli de la conception de l'Église féodale, fondée sur une « union intrinsèque du rapport de chacun avec Dieu et de l'organisation générale de la société[389] ». Ce travail sur création de la notion de religion, absente de la pensée médiévale, permet l'assise de la réflexion sur le rôle du charnel et du spirituel dans la société médiévale, point de départ de la synthèse d'Anita Guerreau-Jalabert sur « *Spiritus* et *caritas* »[390], où elle intervient dans le séminaire de l'anthropologue Françoise Héritier. Ce retour sur les parentés charnelle et spirituelle se fait à partir de l'analyse du rôle primordial du baptême dont elle examine la portée symbolique : il permet de rompre avec la chair, d'inaugurer la relation du chrétien à Dieu et grâce à l'attribution d'un nouveau nom, il marque la reconnaissance sociale de l'individu et son entrée dans le monde. Le rôle de la *caritas* est central dans l'organisation de la société chrétienne médiévale. De ces recherches et analyses, ressort en particulier le rôle prédominant de l'Église en matière de mariage ainsi que trois des traits particuliers de la société : la spécificité du mariage chrétien, la parenté spirituelle et le célibat des clercs[391]. L'anthropologie historique a ainsi permis, au cours de ces années, une précision de la terminologie de la recherche historique, une réflexion méthodologique et un élargissement des sources utilisées, conduisant à la mise en évidence de la structuration de l'ensemble de la société chrétienne médiévale selon la matrice charnel / spirituel.

L'anthropologie historique a aussi contribué à mettre en lumière, dans la littérature, l'importance du symbolisme, et c'est désormais dans les sources iconographiques qu'il est

---

[387] La période des années 1980-1990 est celle d'une « crise de l'histoire », qui touche en particulier l'école des *Annales*. Voir à ce sujet Etienne ANHEIM, « Art, littérature et anthropologie historique... », art. cit., p. 1 ; Christian DELACROIX, François DOSSE et Patrick GARCIA, *Les courants historiques en France*, *op. cit.*

[388] Alain GUERREAU, « Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historienne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1990, vol. 45, n° 1, p. 138.

[389] *Ibid.*, p. 156 ; Alain GUERREAU, *L'avenir d'un passé incertain*, *op. cit.*

[390] Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Françoise Héritier-Augé et Elisabeth Copet-Rougier (dir.), *La Parenté spirituelle*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995.

[391] Le mariage chrétien est monogame, indissoluble et fortement exogamique, donc lié à l'extériorité ; l'historienne propose d'y voir l'une des causes de la dislocation des réseaux de parenté charnelle et elle insiste sur la dissociation entre parenté réelle et parenté spirituelle au profit de cette dernière. Quant au célibat des clercs, il entraîne l'idée d'un inceste spirituel et une mise à l'écart dont découle leur sacralisation, il s'agit là encore d'une forme d'intériorité. Anita GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne... », art. cit..

étudié, à l'initiative, en particulier, de Jean Wirth[392]. C'est d'ailleurs à l'iconographie de l'âme que s'intéresse Jérôme Baschet dans son article de l'*Enciclopedia dell'arte medievale* en 1991 pendant que Jacques Le Goff, dans une première partie, propose une synthèse de l'anthropologie de l'âme[393]. L'interrogation porte alors sur les représentations du devenir de l'âme dans l'au-delà[394]. La dualité corps/âme jointe à la dualité individuel/collectif dans l'iconographie des Jugement dernier et jugement de l'âme[395] figure un souci de tous les morts autant que celui du devenir d'un individu tout en insistant sur la médiation de l'Église. Plus largement, la représentation des élus permet de montrer de façon idéelle la germanité généralisée, la communauté spirituelle des fidèles étant l'horizon théorique de la *caritas* dans l'Occident chrétien[396]. Jérôme Baschet insiste toutefois sur la dichotomie entre cet idéal et la réalité de la société : le modèle de la germanité spirituelle généralisée n'a jamais fonctionné que de façon idéelle et fictionnelle dans la représentation, en particulier iconographique.

Le début des années 1990 a permis l'approfondissement de la dynamique de l'axe charnel/spirituel, approfondissement qui s'est fait à partir de l'exploration de plus en plus importante du matériau littéraire mais aussi du matériau iconographique[397]. Pendant cette période, Anita Guerreau-Jalabert revient sur l'inutilité de chercher du réalisme dans la littérature arthurienne mais, au contraire, sur la nécessité d'essayer de comprendre le codage symbolique dont elle est porteuse, qui est en particulier donné dans sa version aristocratique et chevaleresque. Si son premier travail s'appuie très largement sur la symbolique de la table,

---

[392] Jérôme Baschet et Jean-Claude Bonne donnent tous deux, en 1991, un compte rendu de l'ouvrage dans les *Annales*, signalant toutefois les limites de la démarche de l'historien. Jérôme BASCHET, « Fécondité et limites d'une approche systématique de l'iconographie médiévale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1991, vol. 46, nº 2 ; Jean-Claude BONNE, « À la recherche des images médiévales. », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1991, vol. 46, nº 2.

[393] Jérôme Baschet, Jacques Le Goff, « *Anima* », dans *Enciclopedia dell'arte medievale, t. 1*, Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1991.

[394] Ce travail s'inscrit donc dans le prolongement des textes de Jacques Le Goff sur la géographie de l'au-delà (Voir p. 90 et notes 380 et 381). Jérôme Baschet, « Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », *Revue Mabillon,* Nouvelle série 6 (t. 67), 1995.

[395] Il retravaillera l'iconographie du *duplex iudicium* dans un article de 2009 mais sous l'angle de la temporalité, montrant comment la représentation repose sur deux temps, le présent de l'ici-bas et l'horizon eschatologique. Jérôme Baschet, « Une image à deux temps. Jugement dernier et jugement des âmes dans l'Occident médiéval ». *Traditions et temporalités des images*, Giovanni Careri, François Lissarrague, Jean-Claude Schmitt et Carlo Severi (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, 2009.

[396] Jérôme BASCHET, « Le sein d'Abraham : un lieu de l'au-delà ambigu (théologie, liturgie, iconographie) » dans Yves CHRISTE (éd.), *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique. Actes du colloque de la Fondation Hardt tenu à Genève du 13 au 16 février 1994*, Poitiers, CESCM, 1996.

[397] Jean-Claude Schmitt s'appuie sur des récits, donc sur un matériau littéraire pour mettre en cause, à partir de l'énonciation des textes, la théorie de l'origine païenne et folklorique des apparitions – Cette théorie est celle, en particulier de Claude Lecouteux –, il propose au contraire de voir, dans les récits qui les rapportent, l'influence de la littérature et la volonté de l'auteur de rendre sensible ces images spirituelles en les dotant d'une « inquiétante corporéité ». Il montre ainsi comment le matériau littéraire peut, dès lors que l'on prend en compte sa spécificité, nuancer et faire avancer les recherches historiques. Jean-Claude SCHMITT, « Le corps des fantômes », *I discorsi dei corpi. Micrologus*, 1993 ; Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994 p ; Claude LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1986.

les travaux suivants s'intéressent à divers textes puisés dans la matière arthurienne et permettent de dégager plusieurs lignes. Dans un premier temps, à partir des études d'archéozoologie, l'écart entre le régime aristocratique réel et celui qui est proposé par le modèle littéraire – dégagé par les études d'archéozoologie – permet de mettre en évidence une utilisation symbolique de la chasse, qui devient un code essentiel des récits arthuriens ; la nourriture, témoin de la commensalité liée à la parole et à la consommation sexuelle assumée, devient le point nodal du lien social[398]. C'est sur ce codage symbolique qu'insistent ses travaux suivants. D'une part, La structuration de l'espace, entre intérieur et extérieur, entre espace d'urbanité ou espace sauvage, déjà étudiée, se précise et étend l'étude aux liens entre aristocratie et vilains[399] : les romans arthuriens reposent sur sa représentation symbolique, enjeu fondamental entre dominant et dominé témoignant de la violence des rapports sociaux au XIIe siècle. Le merveilleux, d'autre part, est lu comme une réappropriation du surnaturel dans le roman arthurien, une prise de position des laïcs sur les conceptions de l'ordre du monde et de la société[400]. Dans un tel schéma, l'amour courtois repose sur une thématique d'inversion sociale, violemment subversive et développée dans les milieux aristocratiques laïcs qui s'opposent au modèle de l'Église s'appuyant sur une disposition hiérarchique entre charnel et spirituel que l'aristocratie s'approprie toutefois dans la *fin'amor*[401] et que le travail sur l'iconographie permet lui aussi de préciser. Jérôme Baschet montre comment la représentation du sein d'Abraham[402] permet d'envisager les images de la parenté, non comme un système articulé et hiérarchisé mais comme un processus dynamique, qui, selon le niveau d'analyse, offre de multiples possibilités de lecture. La figure du Patriarche est au centre d'un triangle formé par les parenté charnelle, spirituelle et divine, cette dernière venant compléter le schéma de la parenté proposé par Anita Guerreau-Jalabert. Il présente ainsi les prémices d'un travail plus large sur les liens entre parenté.

---

398 Anita GUERREAU-JALABERT, « Aliments symboliques et symbolique de la table dans les romans arthuriens (XIIe-XIIIe siècles) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1992, vol. 47, n° 3. Jacques Le Goff avait déjà mené des analyses de ce type dans deux articles dans lesquels il analysait, en plus du code vestimentaire, « référence symbolique fondamentale », l'importance du cru et du cuit dans l'épisode de la folie d'Yvain ; son étude permettait une réflexion sur le rapport nature / culture, dans la lignée des travaux de Claude Lévi-Strauss. Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande » dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1999, ; Jacques LE GOFF, « Code vestimentaire et alimentaire dans *Érec et Énide* » dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1999.

399 Anita GUERREAU-JALABERT, « L'essart comme figure de la subversion de l'ordre spatial dans les romans arthuriens » dans Élisabeth MONET (éd.), *Campagnes médiévales : L'homme et son espace. Etudes offertes à Robert Fossier*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995. Là encore, il faut rappeler l'article de Jacques Le Goff qui y esquisse l'hypothèse d'un lien entre roman courtois (en particulier *Yvain, le chevalier au lion*) et défrichement. Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cit..

400 Elle remet ainsi en cause l'idée selon laquelle il reposerait sur un substrat folklorique. Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie... », art. cit..

401 Elle examine en particulier la place de l'adultère dans les romans de Chrétien de Troyes. Anita GUERREAU-JALABERT, « Traitement narratif et significations sociales de l'"amour courtois" dans le Lancelot de Chrétien de Troyes » dans Danielle QUERUEL (éd.), *Amour et chevalerie dans les romans de Chrétien de Troyes. Actes du colloque de Troyes, 27-29 mars 1992*, Paris, les Belles lettres, 1995.

402 Jérôme BASCHET, « Medieval Abraham ; between Fleshly Patriarch and Divine Father », *Modern Language Notes*, septembre 1993, vol. 108, n° 4.

Dans le même temps, le lien entre corps et parenté se précise par la mise en évidence de la métaphore du « corps de la parenté » par Christiane Klapisch-Zuber[403]. L'étude de l'influence du corps dans les représentations généalogiques permet de faire émerger la métaphore du corps de l'Église[404] qui vient se superposer à l'arbre de la parenté ; les représentations figurent ainsi la transposition spirituelle des parentèles réelles. Ce travail trouve son prolongement dans une étude d'Anita Guerreau-Jalabert qui examine plus particulièrement les Arbres de Jessé[405]. Représentations idéelles illustrant le bon ordre de la parenté, les généalogies du Christ ainsi figurées[406] combinent parenté charnelle et parenté spirituelle et traduisent la supériorité du spirituel sur le charnel, supériorité qui assure aussi la circulation de la *caritas* et l'organisation des relations sociales. Cette dernière notion redevient centrale dans l'article : les stratégies matrimoniales fortes des aristocrates laïcs sont nécessaires en période d'encellulement et l'aristocratie se bat alors avec l'Église sur le terrain du charnel et du spirituel, par l'entremise du roman et du renversement opéré par l'amour courtois dans le schéma imposé par le clergé, bientôt d'ailleurs dépassé par l'invention du Graal.

Les grandes lignes du modèle sont alors en place et les recherches suivantes d'Anita Guerreau-Jalabert permettent à la fois de le parachever et de le compléter. Son travail sur la littérature et son sens symbolique trouve ainsi sa justification – *a posteriori* – dans l'étude de l'évolution sémantique des mots *parole* et *parabole* en latin et en français[407]. Une conception générale de la parole se dégage : elle est *signum*, la lettre n'est jamais totalement signifiante mais renvoie à différents niveaux de réalité, les significations sont seules conformes à la vérité des choses et donc à la vérité divine. Toute parole est calquée sur le modèle de la parole divine et la mise en écrit est elle aussi sacralisée sur le modèle des Évangiles :

> Entrant dans le registre de l'écrit, ce que l'on nomme la littérature courtoise traduit en fait une véritable prise de parole de la part des dominants laïcs dont les discours, jusque là confinés à l'oralité, restaient en quelque sorte, au plan social, dans l'ordre du non-dit, et donc du non-existant[408].

Dans ce contexte, les dominants laïcs s'emparent de l'écrit pour affirmer leur domination sociale. L'analyse des deux vocables se fait dans le rapport à la parole de Dieu et montre que toute parole est d'emblée, au Moyen Âge, expression sacralisée et signifiante, inscrite dans un rapport au visible et au caché, à l'extérieur et à l'intérieur, au matériel et au spirituel. Si l'on retrouve ainsi les codages déjà mis en évidence dans les précédents articles, ils sont complétés par une importante synthèse sur les liens entre littérature en langue vernaculaire

---

[403] Christiane KLAPISCH-ZUBER, « Le Corps de la parenté », *I discorsi dei corpi. Micrologus*, 1993, vol. 1.

[404] La métaphore et son lien avec la parenté seront explicités très largement par Jérôme Baschet. Voir infra.

[405] Anita GUERREAU-JALABERT, « L'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté. » dans Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO et Daniel RUSSO (éds.), *Marie, Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996.

[406] Anita Guerrau-Jalabert insiste bien sur le fait qu'il ne s'agit pas de figurer la généalogie du Christ, cette dernière n'est que l'indice du registre de la filiation et de la parenté, les thèmes de ces images sont ceux de l'Incarnation et du salut. Elle remarque aussi que la place centrale de la Vierge pourrait témoigner du développement de l'idée d'immaculée conception au XIIe siècle.

[407] Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole », art. cit..

[408] *Ibid.*, p. 399.

et histoire[409]. Reprenant le modèle social de l'amour courtois, Anita Guerreau-Jalabert complète alors la série des oppositions homologiques qu'elle avait mises en évidence avec les paires suivantes : spirituel / charnel ; érotique / sublimé ; adultère / moral ; volontaire / passionné ; joie / souffrance ; maladie / bonheur[410]. Toutefois, le modèle revendiqué par l'aristocratie reste discursif ce qui explique que l'Église s'en soucie peu. L'écrit prend alors une place prépondérante dans cette entreprise de spiritualisation où la littérature se veut le pendant de la théologie le modèle s'étend aux romans en prose du XIIIe siècle et au glissement qui s'opère à cette époque vers le Graal, que s'approprie la chevalerie afin de s'autolégitimer[411]. Ce mode particulier de spiritualisation de la chevalerie est souligné en particulier lors d'un séminaire organisé par Nicole Bériou à l'Institut Catholique de Paris[412] ; dans les récits du Graal, la chevalerie est spirituelle parce qu'elle est liée aux objets de la Passion ; dans le même temps, ces récits dévalorisent le modèle courtois et vont l'abandonner au profit d'un modèle plus clair de spiritualisation puisque la chevalerie s'assimile à l'Église. Ainsi découvre-t-on dans les scènes du Graal une liturgie propre à l'espace romanesque, le calice permettant de se référer à une spiritualité orthodoxe. S'appuyant sur le contexte socio-historique – l'époque de son apparition est celle de l'évolution des pratiques de l'eucharistie – , l'étude permet de rompre avec l'idée que le Graal serait une christianisation de mythes anciens.

Anita Guerreau-Jalabert complète ainsi les remarques déjà faites en 1993 et poursuit son travail sur les rapports de parenté et sur l'adoption puisqu'elle étudie en particulier les trois termes *adoptio*, *adoptare*, *adoptivus*[413]. Cette étude permet de mettre en évidence l'abandon

---

[409] Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise » dans Michel SOT, Jean-Patrice BOUDET et Anita GUERREAU-JALABERT (éds.), *Histoire culturelle de la France*, Paris, Editions du Seuil, 2005.

[410] Un rappel de ces paires homologiques est donné par l'historienne dans un article sur la chasse, paires auxquelles elles ajoute l'intérieur et l'extérieur, le célibat (ou la continence) et le mariage, l'amour spirituel (*caritas, dilectio, bonne amour*) et l'amour charnel (sexualité). L'étude insiste en particulier sur le fonctionnement peu opératoire de la paire clercs/laïcs dans une littérature où les premiers sont peu représentés, en revanche, la paire chevalerie/seigneurie fonctionne puisque la chevalerie se charge de valeurs spirituelles quand la seigneurie renvoie au charnel ; en effet, le rapport d'inversion proposé par la *fin'amors* fonctionne dans le cadre de la chevalerie alors que la seigneurie renvoie au mariage. La réflexion porte alors sur les rapports au sein même du groupe des dominants laïcs, dans le prolongement des travaux de Georges Duby, qui ne proposait toutefois pas de lecture symbolique de la *fin'amor* (voir p. 89 et notes 373). Le texte propose alors d'interpréter le mariage chez Chrétien de Troyes comme « mariage courtois » permettant de dépasser l'opposition chevalerie/seigneurie et de créer des relations harmonieuses au sein de la chevalerie. Au final, néanmoins, la supériorité est donnée à la chevalerie et la seigneurie n'a de légitimité que dominée par les valeurs spirituelles dont la première est pourvue. Anita GUERREAU-JALABERT, « Le cerf et l'épervier dans la structure du prologue d'*Erec* » dans Agostino PARAVICINI BAGLIANI et Baudouin VAN DEN ABEELE (éds.), *La Chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles*, Lausanne-Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2000.

[411] L'étude s'étend aussi au pendant grivois de la courtoisie, le fabliau, qui tend à dévaloriser le clergé et qui ne présente que les désordres de la chair. Façon, là encore, d'inverser les rapports idéels et réels dans les lesquels l'Église a la domination. Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit..

[412] Anita GUERREAU-JALABERT, « Le graal, le Christ et la chevalerie » dans Nicole BERIOU, Béatrice CASEAU-CHEVALLIER et DOMINIQUE RIGAUX (éds.), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident : Antiquité et Moyen Âge. Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique, 1997-2004*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009.

[413] Anita GUERREAU-JALABERT, « Qu'est-ce que l'*adoptio* dans la société chrétienne médiévale ? », *Médiévales*, 1998, vol. 17, n° 35. L'article fait écho à celui de Didier Lett qui montre comment il existe

de la pratique romaine : le chrétien, adopté par Dieu par le biais du baptême, entre dans un système de parenté qui ne relève ni de la filiation par « nature » ni de la croyance ; reposant sur la circulation de la *caritas*, cette parenté relève d'un « lien d'amour spirituel lié à la grâce et véhiculé par l'Esprit saint[414] ». La filiation charnelle est dévalorisée, le culte des ancêtres abandonné et le problème de l'héritage ne se pose plus puisque l'on peut léguer ses biens à l'Église : l'adoption, qui n'a jamais été interdite ni condamnée, n'est tout simplement plus intéressante. Ce modèle d'*adoptio* par l'Église trouve son prolongement dans la pratique de l'oblation, véritable changement d'identité, passage d'une parenté charnelle à une parenté spirituelle, et s'inscrit dans la continuité de la pratique du *fosterage*, qui relève d'une mise en nourriture d'un jeune aristocrate chez un autre afin qu'il y fasse son éducation et qui, contrairement à l'adoption monastique, n'est que temporaire. Néanmoins, cette dernière pratique est elle aussi sous-tendue par la *caritas* et vise le renforcement des liens sociaux tout en mettant en œuvre la fraternité chrétienne sur le modèle du don gratuit[415].

La diversité et la fécondité de la recherche sur la matrice charnel / spirituel mais aussi des recherches de l'ensemble de l'école d'anthropologie historique entraîne alors la nécessité de synthèse de la part des historiens dans les années 1990-2000. Les médiévistes insistent, à partir de l'ensemble des études récentes, sur le passage « de l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté[416] ». À la fois méthodologique et épistémologique, le bilan revient sur les apports de l'anthropologie, mettant alors en évidence l'exigence d'une « approche globale des sources et des données pour une compréhension globale des modalités d'organisation des relations de parenté et de leur rôle dans le fonctionnement du système social[417] » ainsi que les trois éléments « cardinaux » de la recherche que sont la filiation[418], l'alliance et son importance dans les transferts de liens et enfin la parenté spirituelle. Cette synthèse permet ainsi de rappeler que les relations des hommes entre eux mais aussi des hommes à Dieu et des forces surnaturelles entre elles sont structurées par la

---

une forme d'adoption sur le modèle romain au Moyen Âge qui ne concerne que les hommes et les femmes sans descendance. Anita Guerreau-Jalabert rappelle que la pratique reste très marginale. Voir Didier LETT, « Droits et pratiques de l'adoption au Moyen Âge », art. cit..

414 Anita GUERREAU-JALABERT, « Qu'est-ce que l'*adoptio* dans la société chrétienne médiévale ? », art. cit., p. 41.

415 Anita GUERREAU-JALABERT, « *Nutritus* / *oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge » dans Mireille CORBIER (éd.), *Adoption et fosterage*, Paris, De Boccard, 1999.

416 Anita GUERREAU-JALABERT, Joseph MORSEL et Régine LE JAN, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté », art. cit.. La synthèse est toutefois plus générale et porte sur l'ensemble de la recherche anthropologique, dans une confrontation avec les recherches allemandes de la même période. Voir Jean-Claude SCHMITT et Otto Gerhard OEXLE, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (21-22 novembre 1997) et Göttingen (20-21 novembre1998) organisés par le Centre national de la recherche scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

417 Anita GUERREAU-JALABERT, Joseph MORSEL et Régine LE JAN, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté », art. cit., p. 65.

418 Il apparaît alors que dans la société médiévale, elle n'est pas toujours en relation avec le lien biologique, elle est en effet liée à l'attribution de droits et de devoirs et à l'héritage. Le plus important est la mise en évidence du système de parenté cognatique qui rompt avec le système agnatique romain.

parenté, ce qui explique son importance dans le lien social, c'est-à-dire la circulation de la *caritas*[419].

L'effort de synthèse se retrouve dans les travaux portant sur les textes littéraires. Afin de mettre en évidence l'importance des réseaux de parentés, Anita Guerreau-Jalabert propose la formule suivante dans un article sur les récits mélusiniens :

> Il s'agit là d'une sorte de matrice qui permet de penser divers pans de la réalité matérielle et sociale : l'homme est un composé d'esprit et de chair, le rapport de l'homme à la femme est comme celui de l'esprit à la chair, les clercs sont définis comme spirituels, ne serait-ce que parce qu'ils sont exclus des rapports charnels et reçoivent par là la capacité d'effectuer rituellement la reproduction spirituelle de la société, au travers du baptême et de l'eucharistie ; enfin, l'organisation des relations de parenté subordonne la parenté charnelle (filiation et alliance) à la parenté spirituelle ; la même matrice se retrouve dans l'opposition entre *concupiscentia* et *caritas*.
> La représentation de l'ordre du monde, de la société, de l'homme repose sur une articulation hiérarchique qui met le spirituel au-dessus du charnel, le péché originel marquant l'inversion de cet ordre voulu par Dieu et l'Incarnation de Jésus ouvrant la possibilité d'un rétablissement de l'ordre détruit par le péché[420].

Différentes entrées du *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval* reviennent par ailleurs sur les recherches entreprises depuis les années 1970 : les analyses de Georges Duby sont reprises dans « amour courtois » de Danièle Régnier-Bohler[421] et le système de parenté est présenté par Anita Guerreau-Jalabert dans une entrée qui permet, là encore, de colliger l'ensemble de ses recherches[422] et de montrer comment le spirituel, au sens large, devient un modèle pour l'ensemble de la société médiévale :

> La conversion de la thématique courtoise à l'exaltation du Graal, thème spirituel par excellence, confirme qu'à partir de 1200 environ l'aristocratie reconnaît la prééminence du principe spirituel comme fondement des relations sociales[423].

---

[419] L'article insiste en particulier sur la parenté baptismale et la domination qu'elle entraîne de la parenté spirituelle sur la parenté charnelle, l'ensemble permet de redéfinir à la fois le système de parenté et le système d'alliance, la structuration de la société aristocratique se fait alors sur ce modèle. On le retrouve ainsi réellement dans le rituel vassalique et idéellement dans la littérature courtoise.

[420] Anita GUERREAU-JALABERT, « Des fées et des diables... », art. cit., p. 111‑112. Jacques Le Goff avait, en 1971, fait une étude des récits mélusiniens mais parvenait à une interprétation différente (les récits examinés n'étant pas tous pris dans une diachronie aussi longue) mais qui n'exclue pas pour autant celle d'Anita Guerreau-Jalabert, les deux lectures pouvant être complémentaires : s'il signalait lui aussi le rôle de Mélusine dans la lignée, il y voyait une figure de défricheuse, la « fée de l'essor économique médiéval » (p. 312). Il attire l'attention lui aussi sur le rôle d'appropriation par les *milites* de ce fonds populaire et mythique à la fois pour « enrichir l'armement culturel des chevaliers » (p. 313) et pour signifier l'hostilité face aux normes cléricales. Jacques LE GOFF, « Mélusine maternelle et défricheuse » dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 293‑316.

[421] Si l'article du dictionnaire s'appuie sur les hypothèses de Georges Duby, il ne propose pas de voir dans la littérature courtoise un modèle de l'idéologie chevaleresque comme le fait Anita-Guerreau-Jalabert. Danièle REGNIER-BOHLER, « Amour courtois » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.* , s. v. « amour courtois ».

[422] Elle y dresse un bilan des recherches sur la consanguinité, y montre les transformations qui ont permis de développer une parenté cognatique, et y revient sur l'alliance, ses contraintes et ses stratégies, tout en insistant sur les traits particuliers du mariage chrétien, indissoluble et monogamique. Anita GUERREAU-JALABERT, « Parenté », art. cit..

[423] *Ibid.*

L'opposition qui structure la société est ainsi posée dans les articles « clercs et laïcs[424] » ou « corps et âme[425] » de Jean-Claude Schmitt ; l'anthropologie de la dualité âme-corps est d'ailleurs plus particulièrement explorée dans les années suivantes. Jérôme Baschet revient sur les hésitations entre structure ternaire – esprit/âme/corps – et structure duelle – âme/corps – pour montrer comment il n'y a jamais dualisme dans la société médiévale chrétienne et comment la dualité âme/corps définit la structure de la personne chrétienne[426]. À partir de ce travail et dans les années 2000, il poursuit les études autour de l'iconographie afin pousser l'exploration anthropologique de la dualité âme/corps et de la parenté. C'est en particulier en développant l'idée « d'image-objet[427] » qu'il montre la spécificité de ce mode de représentation et complète les constats déjà établis par Anita Guerreau-Jalabert : la relation corps/âme structure la société chrétienne, pensée dans un idéal de germanité généralisée[428]. Il développe surtout l'hypothèse du modèle d'une parenté divine, « point de perspective ordonnant l'ensemble du système[429] » et justifiant l'idéal d'une parenté non charnelle. Les chrétiens forment alors le corps de l'Église, et les deux modèles se complètent, l'un s'appuie sur la filiation, l'autre sur l'inclusion. Se met ainsi en place un système qui ne repose jamais sur le dualisme mais plutôt sur la dualité : dans un chapitre consacré à l'âme et au corps dans *La Civilisation féodale*[430], Jérôme Baschet insiste ainsi sur le dynamisme du schéma étudié depuis une trentaine d'années : il est nécessaire de *distinguer*, *hiérarchiser* et *articuler* les notions que sont le charnel et le spirituel : « L'opposition de base est celle du corporel

---

[424] Le chercheur y signale la façon dont cette opposition est redoublée par d'autres types de binômes, qui viennent s'ajouter à ceux proposés par Anita Guerreau-Jalabert : homme / femme, *litterati/illiterati.* Jean-Claude SCHMITT, « Clercs et laïcs » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 199‑213.

[425] L'article insiste en particulier sur la valeur éthique de la chair, *caro*, et sur le fait que *corps* et *âme* relèvent des catégories plus vastes du corporel et du spirituel qui permettaient de penser l'ensemble des relations sociales. Il note aussi la substitution du cœur à l'âme et de la chair au corps à la fin du Moyen Âge tout en relatant l'importance croissante des emplois métaphoriques du corps, faisant ainsi écho aux recherches de Christiane Klapisch-Zuber (voir p. 94 et notes 403 et 404). Jean-Claude SCHMITT, « Corps et âme » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 230‑245.

[426] Jérôme BASCHET, « Âme et corps dans l'Occident médiéval », art. cit..

[427] Jérôme BASCHET et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *L'image : fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Actes du 6e International workshop on medieval societies, Centre Ettore Majorana, Erice, Sicile, 17-23 octobre 1992*, Paris, le Léopard d'Or, 1996.

[428] Je renvoie à ce propos à : Jérôme BASCHET et al., « La chair de l'esprit. À propos d'une image insolite de Thomas d'Aquin » dans *L'Ogre historien : Autour de Jacques Le Goff*, Paris, Gallimard, 1998, p. 193‑221 ; Jérôme BASCHET, « La parenté partagée... », art. cit. ; Jérôme BASCHET, « "*In sinu caritatis*". Hypothèses sur l'iconographie de la charité à Bourg-Argental » dans Antonio CADEI (éd.), *Arte d'Occidente : temi e metodi. Studi in onore de Angiola Maria Romanini*, Rome, Edizioni Sintesi informazione, 1999 ; Jérôme BASCHET, « "In sinu patris". Remarques sur une singularité de l'iconographie trinitaire dans l'Espagne du XIIe siècle » dans Patrick BOUCHERON et Jacques CHIFFOLEAU (éds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000 ; Jérôme BASCHET, « Ève n'est jamais née. Les représentations médiévales et l'origine du genre humain » dans Jean-Claude SCHMITT (éd.), *Ève et Pandora. La création de la première femme*, Paris, Gallimard, 2002.

[429] Jérôme BASCHET, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000, p. 35.

[430] Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*

(*corpus*, *caro*) et du spirituel (*spiritus*, *anima*), mais c'est seulement leur mode d'articulation (ou de séparation) qui produit des valeurs positives ou négatives[431] ». De ce fait, il complète le travail de définition des « paires homologiques » d'Anita Guerreau-Jalabert, qu'il convient alors de placer dans cette perspective dynamique[432] :

> L'opposition du charnel et du spirituel est donc dissociée de la dualité du corps et de l'âme, car elle est fondamentalement relationnelle et dynamique : est spirituel tout assemblage au sein duquel le principe spirituel exerce un gouvernement ferme sur les corps ; est charnelle toute articulation dans laquelle cette domination du spirituel n'est pas respectée[433].

Cette notion fondamentale d'articulation dynamique a plus récemment encore été mise en évidence : à l'occasion du bilan récent qu'a permis le colloque organisé par l'EHESS autour de l'anthropologie historique, Chloé Maillet a non seulement remis en cause les modèles de parenté auxquels se réfèrent les historiens[434] mais est surtout revenue sur cette dynamique en la reprenant et en insistant sur la superposition des différents liens de parenté et non l'exclusion de la parenté charnelle. Il semble, d'après la chercheuse, que l'on ait trop souvent oublié, au profit de la prédominance du modèle spirituel, de l'articuler au modèle charnel[435] : la parenté charnelle n'est jamais complètement omise, elle est toujours présente bien que dévalorisée.

Au terme de quelques trente années d'études sur la parenté, les historiens ont ainsi dégagé, précisé et organisé la matrice charnel / spirituel, qui apparaît désormais comme un ensemble complexe structurant la réalité sociale médiévale et combinant divers pans de sa réalité, le tout dans des paires homologiques qu'il convient d'étudier dans le détail, sans oublier que la matrice charnel/spirituel est avant tout un ensemble dynamique et hiérarchique, dans lequel les deux valeurs s'opposent, se superposent et se complètent.

---

[431] *Ibid.*, p. 617‑618.

[432] De même qu'il faut noter la plasticité du schéma qui ne cesse d'évoluer avec le discours théologique.

[433] Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 631.

[434] L'article repose sur les mutations contemporaines des modèles de la parenté, qui ne coïncident plus avec la parenté biologique

[435] Il faut nuancer le propos puisque l'article s'appuie sur l'étude d'un retable datant du XIVe siècle, donc relativement tardif. La question peut néanmoins légitimement être posée pour l'ensemble de la synchronie considérée et reste à étudier. Chloé MAILLET, « À quelle anthropologie de la parenté se réfèrent les historiens ? L'histoire de la parenté spirituelle médiévale à l'épreuve des new kinship studies », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 16 juillet 2010, no 07.

Section 2 – « Une matrice d'analogie généralisée[436] »

Le modèle construit au cours de plus de trente années de recherches a pour point nodal les études sur la parenté mais s'élargit à l'ensemble de la société comme en témoignent les paires homologiques que les travaux d'Anita Guerreau-Jalabert ont permis de dégager. Si elle s'appuie sur des recherches historiques, la chercheuse a eu fréquemment recours au matériau littéraire afin de mettre en évidence ces éléments. Elle y superpose l'analyse socio-historique qui révèle, dans l'idéal courtois, une forme de contre-pouvoir dans lequel la chevalerie construit un processus d'autolégitimation. Considérés dans une perspective essentiellement structuraliste[437], les récits étudiés sont surtout des romans en vers du XIIe siècle, parfois du XIIIe siècle. L'historienne s'appuie sur l'idée que la littérature en langue vernaculaire ne peut échapper à un codage symbolique[438] : son postulat repose sur une conception générale de la parole qui est *signum* et renvoie donc à des niveaux différents de signification, de l'apparence des choses à une vérité dans laquelle la mise en écrit est toujours sacralisée[439]. Dans cette perspective, la prise de parole des laïcs est tout à fait remarquable et n'échappe pas à la règle, elle devient un « élément nécessaire à la définition et à l'affirmation de leur domination sociale[440] ». Ainsi, loin d'être un divertissement, un « monde factice, à la fois dénué de vraisemblance et de variété » comme se plaisait à le noter Gaston Paris[441], les récits médiévaux servent de révélateurs des représentations de la société et affirment un idéal social[442]. Ils sont constitués de thèmes dominants qui sont ceux susceptibles, justement, d'être signifiants[443] et qu'elle schématise ainsi :

---

436 L'expression est empruntée à Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit..

437 L'analyse n'utilise donc que très peu les outils purement littéraires, ce sont surtout les structures et motifs qui sont étudiés.

438 Armand Strubel met en garde toutefois contre la tentation du *tout symbolique*. Postulant un excès de symbole, il montre comment les textes s'articulent en trois niveaux de sens : l'allégorie et son opposé, l'emblématisme, et, entre les deux, des textes qui esquissent des explications tout en laissant au lecteur le soin de les trouver. Il ne nie pas, pour autant, l'importance de la lecture symbolique, il cherche toutefois à en limiter la portée. Pour autant, au terme de son étude des vocables *parole* et *parabole*, Anita Guerreau-Jalabert rappelle que « la littérature médiévale, en dehors même des œuvres ouvertement allégoriques, est susceptible de lectures autres que celle à laquelle invite la seule considération de leur lettre ». À partir de l'organisation du champ lexical et sémantique de la parole, elle montre comment c'est toute la société chrétienne médiévale qui conçoit la parole comme « signe et *integumentum* de vérités d'une autre nature ». Armand STRUBEL, « Littérature et pensée symbolique au Moyen Âge » dans Dominique BOUTET et Laurence HARF-LANCNER (éds.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge : VIIIe-XVe siècles*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole », art. cit.,.

439 Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole », art. cit..

440 *Ibid.*, p. 339.

441 Il va même plus loin, dans ce passage bien connu, il postule que c'est justement, « cet enfilement incohérent d'aventures entreprises sans motifs, dont l'extravagance va souvent jusqu'à la plus complète absurdité […] qui plaisait alors ». Gaston PARIS, *Les Romans en vers du cycle de la Table ronde*, Paris, Imprimerie nationale, 1887, p. 16.

442 Anita GUERREAU-JALABERT, « Des fées et des diables... », art. cit..

443 Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole », art. cit. note 28.

Spiritus	**caro**
Anima	*corpus*
Dieu	homme
Dieu	diable
céleste	terrestre
intérieur	extérieur
Caritas, amor, bonne amour	*Cupiditas, concupiscentia*, *fole amour*
homme	femme
époux	épouse
clerc	laïc
chrétien	non chrétien
virginité/célibat	mariage
mariage	fornication
parenté spirituelle	parenté charnelle
maigre	gras

Tableau 1 : Représentation tabulaire de la matrice[444]

À ces binômes, présentés comme des thèmes structurants[445], on pourrait ajouter les suivants : Église / chevalerie, sacré / profane et humain / animal[446]. En tant que thèmes, ils ne recoupent pas nécessairement le lexique utilisé dans les textes[447], il n'en reste pas moins qu'ils sont les outils qui permettent au lecteur moderne de comprendre ce que les textes lui disent. D'autre part, à la lumière des recherches les plus récentes, il convient sans doute ne pas figer dans une opposition binaire et duelle les couples ainsi proposés.

---

444 Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit., p. 292.

445 L'historienne évite la notion de « motif » qu'elle définit ainsi : « éléments simples qui constituent le stock commun de toutes les littératures traditionnelles et dont l'agencement – à géométrie variable, pourrait-on dire – donne naissance à l'ensemble des récits traditionnels (« narratives ») produits et recueillis de par le monde ». Elle la remet en cause car, mal défini, le « motif » devient dès lors un outil d'analyse peu efficace. Anita GUERREAU-JALABERT, « Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques... », art. cit. citation p. 13.

446 Je remercie Éléonore Andrieu de m'avoir signalé cette paire supplémentaire.

447 Le propos doit être nuancé puisqu'une paire au moins vient se superposer au discours médiéval, il s'agit du binôme *terrestre*/*celestiel*.

D'autre part, si, comme je l'ai dit, ils ont été mis en évidence à partir du modèle de la parenté, c'est à partir de l'opposition entre Dieu, l'Esprit et le diable, la chair qu'il est certainement pensé au Moyen Âge. Le plan que je suivrai partira donc de l'opposition entre Dieu, le diable et les hommes, premières paires homologiques du tableau[448]. C'est donc à partir de la figure divine qu'il conviendra d'examiner, recombiner et compléter éventuellement le tableau.

- **Dieu et le diable, Dieu et l'homme : la question du surnaturel.**

Ainsi présenté, c'est un double binôme qui permet de structurer la pensée médiévale, dont l'un des termes néanmoins est commun aux deux : Dieu. « Tout puissant, éternel, omniprésent[449] », il organise la vie spirituelle tout autant que de la vie sociale, au centre de laquelle se trouve l'Église. Les historiens ont montré l'importance d'un système dans lequel la notion de religion n'existe pas : on observe au contraire une « équivalence générale entre Église et société »[450] dans « une société structurée par le christianisme et par l'Église […], la notion de religion n'existe pas et il ne peut y avoir d'autonomisation du champ religieux[451] », ce qui revient à dire que « la distinction entre sacré et profane[452] » n'est pas la même que celle que lui donne un lecteur moderne[453]. Si Dieu est partout, Jean-Claude Schmitt fait remarquer que son image évolue d'un « Dieu juge et souverain du premier Moyen Âge, vers un Christ plus humain des siècles ultérieurs[454] » et qu'il entre dans un « *système divin* éminemment original et complexe[455] » dans lequel le Diable occupe une place primordiale. Satan, l'ange déchu, défini par Jérôme Baschet comme « l'une des créations les plus remarquables et les plus originales du christianisme » est aussi l'« une des figures les plus importantes de

---

[448] Je considère, à la suite d'Anita Guerreau-Jalabert que la paire *Spiritus* / *Caro* (ainsi que sont homologue, *Corpus / anima*) relève d'un système englobant, d'un modèle générateur qui permet de définir ces différentes paires. C'est pourquoi nous réserverons son analyse à un troisième temps de ce chapitre, consacré à la Réforme grégorienne et aux bouleversements idéologiques qu'elle met en place puisqu'elles sont au cœur de l'œuvre de salut que met en place l'Église pendant cette période (voir *infra*, « Les enjeux de la réforme grégorienne », p. 129 *sq*.) Voir à ce propos Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit..

[449] Jean-Claude Schmitt Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, s. v. « Dieu ».

[450] Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit..

[451] *Ibid.*

[452] *Ibid.* Pour ces questions je renvoie à l'introduction de la deuxième partie.

[453] Alain Guerreau va plus loin encore lorsqu'il affirme que l'une « des transformations les plus profondes du XVIIIe siècle [est] « l'invention de la religion ». Il montre ainsi comment se fait à cette époque, pour la première fois, une distinction, en particulier chez Rousseau mais aussi chez Voltaire, entre une « religion de l'homme » et « une « religion du citoyen ». « Alain GUERREAU, « Fief, féodalité, féodalisme. », art. cit., p. 142 et sqq.

[454] Jean-Claude SCHMITT, « Dieu » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 287.

[455] Ce système comprend ce que Jérôme Baschet définit comme la « parenté divine » (voir *supra*), mais aussi les relations des « personnes de la Trinité » entre elles, comme le montre Jean-Claude Schmitt dans son article et qu'il présente comme des relations « internes », les liens avec Satan relevant de relations « externes ». *Ibid.*, p. 288.

l'Occident médiéval[456] ». L'opposition de ces deux figures, qui structure une partie de l'imaginaire médiéval ne doit pas occulter le fait que la religion chrétienne n'est jamais une religion du dualisme mais peut se lire dans une dynamique charnel / spirituel. Au sein de cette articulation, se joue évidemment l'idée augustinienne de *semblance* / dissemblance que l'on retrouve chez Bernard de Clairvaux. En s'éloignant de Dieu, le diable est devenu un être monstrueux, au sens physique du terme : « c'est seulement vers l'an 1000 qu'il trouve une place digne de lui [dans les images chrétiennes], lorsque se développe une représentation spécifique soulignant sa monstruosité et son animalité[457] », il représente alors, d'après Daniel Arasse et selon une formule qu'il reprend à Georges Bataille, « le chaos devenu chair[458] ». L'analyse lexicale a montré néanmoins qu'il ne peut prendre corps[459] mais comment, associé à la chair, il représente le pôle négatif du système de pensée médiéval. Au contraire, Dieu représente le pôle positif de l'ensemble du système. La hiérarchie s'établit ainsi entre ces deux figures, l'une au bas de l'échelle, symboliquement placée dans le bas des représentations médiévales quand son opposé occupe le haut de l'échelle des valeurs et le ciel dans ces mêmes représentations. Elles composent à la fois un binôme dynamique puisqu'il faut s'éloigner de l'un pour se rapprocher de l'autre et un point de repère dans l'ensemble du système tel qu'il est pensé. Dieu est donc davantage le sommet d'un ensemble que le centre de ce système dont l'homme serait la charnière ; c'est bien en tant que matrice dynamique qu'il faut penser les deux entités, matrice au sein de laquelle l'homme se voit proposer un parcours qui doit le mener de l'un à l'autre, de la chair à l'esprit[460].

Plus intéressant encore, « le diable monstrueux, immédiatement identifiable en peinture, rappelle paradoxalement qu'on ne le reconnaît pas dans la réalité[461] », c'est la figure de l'*Anemi* de la *Queste*, mouvante et déceptive, qui se manifeste toujours *en semblance de*[462]. Le roman, qui fait une place importante à la figure du diable, met en scène des exemples de cette

---

[456] Jérôme BASCHET, « Diable » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 260. Il rappelle par ailleurs que le diable est quasiment ignoré par l'Ancien Testament et que c'est l'Évangile qui en fait une figure majeure, s'appuyant sur la littérature apocryphe juive et le judaïsme populaire.

[457] *Ibid.* ; voir aussi Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 541.

[458] Daniel Arasse, dans son étude des représentations du diable, rappelle qu'elles sont le fruit « d'un montage d'éléments variés où se rencontrent et se fondent diverses traditions : celle des *marginalia* médiévaux, celle des monstres de l'Antiquité classique et celle, plus vaste encore, des êtres fantastiques orientaux et extrême-orientaux. […] dans le champ de la pensée religieuse, ces êtres donnent figure, par leur monstruosité même, à la négation de l'ordre que la création divine a introduite dans le chaos pour en faire un cosmos ». Daniel ARASSE, *Le Portrait du Diable*, Paris, Arkhê, 2009, p. 30‑31.

[459] Voir « Anges et démons », p. 57 *sq*. Se manifeste, dès lors, un écart entre une conception moderne et le texte médiéval qui justement représente le diable comme une créature sans matérialité.

[460] On pourrait donc proposer un schéma qui synthétise les deux paires en un ensemble dynamique :

Dieu ⟷ Homme ⟷ Diable

[461] Daniel ARASSE, *Le Portrait du Diable*, *op. cit.*, p. 65.

[462] Ainsi l'abbé explique-t-il à Bohort que « li anemis […] aparut *en semblance d'*ome de religion. » (*QSG*, p. 186)

hésitation des hommes entre les deux figures : à de nombreuses reprises, les héros sont amenés à faire confiance à des personnages se présentant sous l'apparence d'envoyés du divin, alors qu'ils se révèlent être des envoyés du diable. Après avoir été attaqué, Perceval, désespéré d'avoir perdu son cheval, se lamente ; lui apparaît alors une demoiselle :

> « Se tu me vouloies, fet ele, creanter que tu feroies ma volenté quant je t'en semondroie, jel te donroie orendroit bon et bel, qui te porteroit la ou tu voldroies. » Et quant il ot ce, si est tant liez come nul plus, come cil que ne se done garde qui ce est a qui il parole. Et il cuide bien que ce soit fame a qui il parole, mes non est, ainz est li anemis qui le bee a decevoir et a metre en tel point que s'ame soit perdue a toz jorz mes. (*QSG*, p. 91)

Cet exemple illustre la remarque de Daniel Arasse et fait du diable une entité relevant du domaine de la foi, comme en témoigne le verbe *cuidier*, et c'est bien la foi qui permet à Perceval de *voir*[463] le diable derrière les apparences trompeuses. Personnage qui touchera aux mystères du Graal, il est l'un de ceux qui opèrent la spiritualisation de la chevalerie que présente ce roman, au contraire de Gauvain qui, refusant la confession, reste englué dans la chair, du côté du diable[464].

Cette monstruosité du diable fait dès lors apparaître un binôme qui vient compléter le schéma : la paire animal - bestial / humain vient se superposer aux deux paires déjà isolées. Offrant à l'homme la même hésitation, la même possibilité de se déterminer par rapport à Dieu ou au Diable, la paire est doublement représentée dans *La Queste* et se charge de valeurs symboliques ; on y retrouve en effet les deux figures de la transcendance : le serpent, conformément à la tradition biblique représente Satan et le Lion, Dieu[465], *semblances* par rapport auxquelles l'homme doit choisir la voie qui sera la sienne. Néanmoins, au-delà de la cohabitation de l'homme avec une nature sauvage[466] dans laquelle les animaux occupent une place symbolique clairement définie – la signification en est, pour le lecteur moderne,

---

[463] « Et quant Perceval voit ceste aventure, si s'aperçoit bien tantost que ce est li anemis qui ça l'avoit aporté por lui decevoir et por metre a perdicion de cors et d'ame » (*QSG*, p. 92). L'insistance sur le lexique de la vue (*voit*, *s'aperçoit*) témoigne de ce double niveau d'accession à la vérité des choses. Voir à ce propos Marie-Pascale HALARY, *La Question de la beauté…*, *op. cit.*, p. 538 et Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 273 et sqq.

[464] « Gauvains, mout a lonc tens que tu fus chevaliers, ne onques puis ne servis ton Creator se petit non. Tu es vielz arbres, si qu'il na mes en toi ne fueille ne fruit. Car te porpense tant, se mes non, que Nostre Sires en eust la moele et l'escorce, puis que li enemis en a eu la flor et le fruit. » (*QSG*, p. 161)

[465] Perceval, personnage similaire à celui d'*Yvain* de Chrétien de Troyes, assiste à l'enlèvement d'un lionceau par un serpent et choisit d'aider le lion, qui comme dans le roman de Chrétien, lui témoigne sa reconnaissance par des marques d'humilité (*QSG*, p. 93), tout en n'étant pas, selon Jacques Le Goff, une figure du christ dans le roman de Chrétien. Néanmoins, comme l'a montré Emmanuèle Baumgartner, rien n'empêche de voir dans Yvain un personnage invitant à la transformation vers « une chevalerie en quête de valeurs morales », c'est rétrospectivement la lecture de *La Queste* qui fonde l'interprétation. Voir Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cit., n. 85 ; Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'écriture romanesque et son modèle scripturaire : écriture et réécriture du Graal » dans *L'Imitation. Actes du Colloque de l'École du Louvre, 1985*, Paris, La Documentation française, 1985. L'apparition d'animaux allégoriques est fréquente dans le *Cycle Vulgate*, le songe d'Arthur qui voit un serpent issu de son corps lui ôter la vie en est un autre exemple, de même que Lancelot est représenté sous forme de Léopard quand son fils, *en semblance de Christ*, l'est sous forme de lion.

[466] Jacques Le Goff rappelle toutefois que « la « nature » n'est pas synonyme d'animalité, ni de sauvagerie au Moyen Âge : « il y a des "natures" bonnes (celles des héros de roman) et des "natures" mauvaises. La "nature" ne se confond pas avec l'animalité ». Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cit., p. 593.

transparente –, c'est la métamorphose de l'homme en bête qui dynamise encore le binôme. Dans le jeu de la *semblance* / dissemblance avec Dieu, l'homme de chair est menacé par la même difformité que le diable, s'il suit son chemin ; engagé dans une mauvaise voie, il subit la même transformation en être monstrueux[467]. Si le héros doit décrypter les significations cachées dans les apparitions des animaux – dans les songes plus particulièrement –, c'est surtout sa propre transmutation en *beste mue* qui menace.

L'animalité apparaît donc comme un élément complexe du schéma, pouvant à la fois se penser comme les deux termes d'un parcours de conversion, sur le modèle – elle en est une représentation symbolique – de la figure dynamique opposant Dieu et le diable, tout comme elle peut être pensée comme une représentation antagoniste à l'homme, dès lors que ce dernier est menacé par sa propre transformation en animal. À ce titre, la métamorphose en lévriers de Lionel et Bohort est particulièrement intéressante en ce qu'elle révèle la place que tient, dans l'imaginaire médiéval, une forme de merveilleux qui va contre l'idéologie chrétienne[468] et une forme de manichéisme qui en inspire la morale[469], ainsi se situe-t-il dans un « espace humain, naturel, entre Dieu et Satan, dans un mélange du divin et du démoniaque[470] ». Jacques Le Goff a ainsi montré l'importance dans le merveilleux médiéval de la « déshumanisation de l'univers, qui va vers un univers animal, vers un univers de montres ou de bêtes, vers un univers minéralogique, vers un univers végétal[471] ». Le merveilleux propose alors une « certaine forme de résistance culturelle » à l'humanisme chrétien, il devient l'instrument d'« une autre culture » et permet aux intérêts des classes de dominants laïcs de s'exprimer : « c'est son désir d'opposer à la culture ecclésiastique liée à l'aristocratie non pas une contre-culture, mais une autre culture qui lui appartienne davantage et dont elle puisse mieux faire ce qu'elle veut, qui la fait puiser dans un réservoir culturel existant, c'est-à-dire dans cette culture orale dont le merveilleux est un élément important[472] ». Dans le prolongement de cette remarque, Anita Guerreau-Jalabert propose d'y voir une volonté de

---

[467] Dans ce cadre, une opposition entre la droite et la gauche, déjà remarquée par Jacques Le Goff à propos d'*Yvain* : « le chevalier s'y oriente [dans la forêt] et *l'oriente* en prenant le bon côté, la droite. » paraît compléter, l'opposition haut / bas du système anthropologique chrétien. *Ibid.*, p. 597.

[468] Jacques Le Goff va plus loin encore dans sa définition du merveilleux puisqu'il propose de dire qu'« il n'y a pas de merveilleux chrétien », que « le christianisme est allergique au merveilleux », qu'il ne reconnaît que le miracle. Il rappelle ainsi que le merveilleux a été considéré selon trois approches, en particulier par l'Église : rejeté et combattu pendant le haut Moyen Âge, les XIIe et XIIIe siècles marquant alors son essort, avec la distinction entre *mirabilia*, *miraculosus* et *magicus*. À la fin du Moyen Âge, il devient surtout ornemental. Jacques LE GOFF, « L'Imaginaire médiéval », art. cit. citation p. 474 ; Jacques LE GOFF, « Merveilleux » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 709‑724.

[469] Même s'il est doctrinalement condamné, comme le rappelle Jacques Le Goff. Voir à ce propos Jacques LE GOFF, « Merveilleux », art. cit., p. 725 ; Jacques LE GOFF, « L'Imaginaire médiéval », art. cit., p. 472. Et 474.

[470] Jacques LE GOFF, « Merveilleux », art. cit., p. 723.

[471] Il oppose dans ce passage le merveilleux occidental au merveilleux oriental et musulman qui ferait toujours un référence à l'homme. Jacques LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 462.

[472] *Ibid.*, p. 458. L'historien s'appuie pour ces remarques sur les recherches d'Erich Köhler. Je reviendrai sur le rôle de la littérature courtoise dans un troisième temps de l'exposition du modèle. Voir *infra* « La courtoisie et la place de la représentation littéraire », p. 120.

mettre en évidence une « signification de nature historique et sociale[473] », prise de position laïque sur les conceptions de l'ordre du monde et de la société. Ce sont les fées et la figure centrale de Merlin, dans le *Cycle Vulgate*, qui représentent ces êtres hybrides propres à la déshumanisation telle que la définit Jacques Le Goff[474]. Le rôle de l'enchanteur, créature infernale, née d'un démon incube et d'une vierge mortelle et dotée par Dieu de son savoir universel[475], mérite d'être examiné dans le prolongement de celui qu'Anita Guerreau-Jalabert donne aux fées : elles permettent, selon l'historienne, de mettre en place dans la littérature aristocratique des pouvoirs surnaturels indépendants du sacré de l'Église, de contester ainsi sa domination et légitimer celle revendiquée par les grands laïcs. Les personnages des fées et des enchanteurs, entre humain et naturel, sont construits sur le modèle orthodoxe chrétien tout en permettant une appropriation du surnaturel non chrétien ; à ce titre, ils seraient les pendants des clercs dans la littérature courtoise. En effet, dans la matrice charnel / spirituel, les clercs sont des êtres spirituels (voir *infra*) de même que le sont les fées, êtres qui entretiennent de façon privilégiée des rapports de parenté spirituelle avec les humains : éducatrices, elles sont liées au chevalier par la « nourriture » qui relève du don gratuit, de la *caritas*[476], à l'image de Ninienne éduquant et nourrissant Lancelot dans la première partie du *Lancelot propre*[477].

Personnage régulateur, la fée – et éventuellement l'enchanteur – sont ceux qui sauvent les hommes de l'autre forme d'animalisation que représente la folie : Lancelot, devenu fou une première fois est ainsi sauvé par la Dame du Lac[478] ; si sa folie est temporaire elle n'en est pas moins un signe de renoncement à une forme de spiritualisation offerte par la *fin'amor* dans le roman : loin de Guenièvre, il perd la raison à deux reprises et c'est un être spirituel qui lui rendra ses sens[479]. La démence reprend un « *topos* dont les exemples sont nombreux, celui de

---

[473] Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie... », art. cit., p. 135.

[474] Parmi eux, on retrouve les loups-garous, les griffons… absents du cycle. En revanche, on y retrouve les automates de l'épisode de la Douloureuse Garde dans *Lancelot*. Il faut aussi sans doute mentionner la propre capacité de Merlin à se métamorphoser en animal : dans la *Suite Vulgate*, l'épisode de sa rencontre avec Grisandole – Avenable le montre transformé tour à tour en cerf et en « ome sauvage » ; l'assimilation de l'animilaté à la sauvagerie n'est sans doute pas fortuite (*SV*, § 422-454).

[475] Il représente ainsi le premier d'une série de personnages à l'ascendance complexe et problématique : « il apparaît comme le précurseur [d']Arthur » et sa conception, présentant une « double conformité au modèle atavique hiérogamie, […] sous-tend aussi l'union prématurée d'Uter et d'Igerne », sans doute celle de Galaad aussi. Voir *infra*. Alain LABBE, « De la difficulté de naître : quelques remarques sur la conception et la naissance dans le roman de Merlin » dans Danielle QUERUEL et Christine FERLAMPIN-ACHER (éds.), Merlin *: roman du XIIIe siècle, Robert de Boron*, Paris, Ellipses, 2000, p. 41.

[476] Anita GUERREAU-JALABERT, « Des fées et des diables... », art. cit..

[477] Toutes les fées n'ont pas, selon Anita Guerreau-Jalabert un rôle aussi positif : « Dans le *Lancelot* en prose, Morgue est négative en ce qu'elle continue à représenter des relations d'amour courtois mal compris, alors que la Dame du Lac est conforme à la réorientation de la littérature courtoise vers les thèmes spirituels ». *Ibid.*, p. 113.

[478] C'est l'onguent magique de la dame de Noroison, préparé par Morgue qui sauve Yvain de la folie dans le roman de Chrétien de Troyes.

[479] Si dans le premier épisode il s'agit de Ninienne, dans le second, il s'agit du roi Pelès, roi humain mais dont la généalogie et le statut de gardien du Graal lui assurent la qualité d'être spirituel. Voir *L*, LXXIa, 1-10 ; *L*, CVI, 38 et CVII, 1-31.

l'*homme sauvage*[480] ». Tout un système symbolique, à commencer par celui de l'alimentation se met en place autour de l'animalité qui guette l'homme dépossédé de la grâce divine. Anita Guerreau-Jalabert et Jacques Le Goff ont ainsi montré comment le régime du cru et du cuit entrait dans une représentation symbolique de la position de l'homme au sein de ce schéma ; la consommation de nourriture carnée connaît ainsi un régime particulier le « sauvage » :

> [il] est caractérisé par la consommation exclusive de viande crue, ce qui transforme l'homme en animal, ce changement de catégorie dans la classification des êtres vivants étant lourde de sens par rapport aux représentations chrétiennes[481].

De même, l'homme devenu fou, ensauvagé, se dépouille de ses vêtements, ce qui achève l'assimilation à l'animal : « il a dépouillé les deux habits du corps et de l'esprit, le vêtement et la mémoire. Il est nu, il a tout oublié[482] » affirme Jacques Le Goff à propos d'Yvain.

La figure du chevalier sauvage et fou se rapproche de celle de l'ermite, leur rencontre étant fréquente dans les romans[483] et comme l'a signalé Jacques Le Goff, dans le système symbolique du roman, « ce qui est "sauvage" n'est pas ce qui est hors de portée de l'homme, mais ce qui est sur les marges de l'activité humaine[484] », ainsi en va-t-il de l'ermite vivant à la lisière du monde civilisé[485]. L'animal, la sauvagerie et la folie ont donc leur espace propre à l'intérieur de cette représentation symbolique. L'espace de l'étrange et de l'étranger[486], c'est

---

[480] Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cit., p. 584. Il cite d'ailleurs la remarque de R. Bernheimer tout en remarquant qu'il manque à l'ouvrage une partie sur l'homme sauvage et le diable : « To the Middle Ages wildness and insanity were almost interchangeable terms ». Richard BERNHEIMER, *Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demology*, New York, Octagon Books, 1970. Voir en particulier les pages 12-17. Pour une étude complète de la folie au Moyen Âge, on se réfèrera à Jean-Marie FRITZ, *Le discours du fou au Moyen âge (XIIe-XIIIe siècles). Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

[481] Ce régime est complété par celui du « non apprêté », qui, au contraire du « sauvage », est cuit. Anita GUERREAU-JALABERT, « Aliments symboliques et symbolique de la table... », art. cit., p. 566.

[482] Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cit., p. 586.

[483] Jacques Le Goff propose une opposition « homme sauvage – homme civilisateur » dans le couple que forment Yvain et l'ermite dans le roman de Chrétien de Troyes. Peu opératoire dans l'ensemble du *Cycle Vulgate*, puisque les exemples de folie y sont rares et ne correspondent pas à ce schéma, l'ermite peut toutefois apparaître comme une figure d'homme civilisateur dans *La Queste* si l'on considère que le sens qu'il apporte aux allégories qui lui sont soumises font d'eux des « interprètes éclairés de Dieu » guidant les hommes vers ce dernier ; en d'autres termes, ils participent à la mise en bon ordre du monde. Il cite ainsi la remarque de Tzvetan Todorov : « les détenteurs du sens forment une catégorie à part parmi les personnages : ce sont des "prudhommes", ermites, abbés et recluses. De même que les chevaliers ne pouvaient pas savoir, ceux-ci ne pouvent pas agir ; aucun d'eux ne participera à une péripétie : sauf dans les épisodes d'interprétation. Les deux fonctions sont si rigoureusement distribuées entre les deux classes de personnages. » Tzvetan TODOROV, « La Quête du récit : le Graal » dans *Poétique de la prose*, Paris, Editions du Seuil, 1980, p. 62. cité par Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cit.., p. 594.

[484] Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cit., p. 586.

[485] Son « installation en forêt est conforme à la polarisation de l'espace : c'est par rejet du monde et dans une visée ascétique qu'il s'installe dans l'extériorité forestière, où il s'affronte aux dangers de toute nature, y compris et peut-être même d'abord de nature spirituelle, qu'elle recèle. » Anita GUERREAU-JALABERT, « L'essart comme figure de la subversion... », art. cit., p. 69.

[486] Le terme renvoie lui aussi à l'une des catégories de la merveille, même si la définition qu'en a donné Tzvetan Todorov dans les années 1970, pendant longtemps, a semblé peu opératoire pour le Moyen

l'espace extérieur, particulièrement étudié par Anita Guerreau-Jalabert et Jacques Le Goff. Il se détermine par opposition à un centre[487], espace intérieur, celui de la cour ou de l'Église. Le centre est donc l'espace de l'ordre et de l'urbanité, il représente les valeurs du groupe qui produit le discours : bon ordre de la parenté pour l'Église, régulation de l'inceste, prohibition de la sexualité hors mariage… ; bon ordre de l'amour, prouesse et courtoisie des chevaliers pour les dominants laïcs.

À l'inverse, l'espace extérieur est celui qui éloigne de l'urbanité et se revendique donc principalement comme celui du désordre. La forêt est le lieu privilégié de ce *foris*[488] inquiétant et merveilleux[489]. Anita Guerreau-Jalabert a fait remarquer que l'on observait très peu de description de ces espaces[490] ; il faut donc voir dans cette structuration en deux pôles la reconstruction d'un symbole dans lequel l'espace rural n'a que très peu de place, la forêt restant l'apanage de l'aristocratie et ce, depuis l'époque mérovingienne : les rois y pratiquent la chasse, ce qui permet d'asseoir leur autorité[491]. Or, son utilisation fait l'objet, aux XIIe et

---

Âge, le *fantastique* paraissant absent des textes. Francis Dubost a néanmoins montré que le terme avait fini par gagner la critique médiévale et a réussi à dégager une catégorie, à l'intérieur de la merveille, qui serait celle du fantastique. Francis DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale*, *op. cit.*

[487] La notion moderne d'espace est toutefois étrangère aux médiévaux, qui pensent surtout celle de *lieu*, « contenant des choses qui se trouvent en lui » (voir *infra*, II, chapitre 3, section 2) L'espace se pense avant tout comme centré au Moyen Âge. Comme le rappelle Jérôme Baschet, l'espace parcouru est relativement restreint – « l'essentiel de la vie sociale s'accomplit dans un rayon de quinze kilomètres » – et de structure concentrique ; mais « la dualité du centre et de la périphérie, aussi profondément marquée dans l'organisation concrète des espaces vécus que dans l'imaginaire, est un aspect fondamental des structures spatiales, elle se superpose à une autre dualité qui oppose l'intérieur et l'extérieur. » Cette « perception concentrique de l'espace [valorise] un centre positif et sacralisé (par rapport à la périphérie) et une intériorité protectrice et rassurante (par opposition à l'extérieur) ». Il ajoute plus loin que l'espace de la fée et donc du merveilleux est justement l'espace extérieur puisqu'elles sont « Associées aux forêts et aux espaces extérieurs. » Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 474, 485, 487, 488 et 625.

[488] Jérôme Baschet rappelle que « le mot français désignant l'espace boisé (forêt) a pour étymologie le latin *foris* (extérieur), et [qu']il a d'abord été utilisé pour désigner des zones qui n'étaient pas nécessairement boisées, mais néanmoins socialement considérées comme "extérieures", et dans lesquelles les rois se réservaient un droit de chasse exclusif, plus tard étendu à l'aristocratie ». *Ibid.*, p. 485.

[489] En ce sens, elle est l'exact pendant du désert des moines égyptiens puisque c'est aussi le lieu où les chevaliers y rencontrent les ermites : « le désert des moines d'Égypte apparaît comme le lieu par excellence, du merveilleux ; le moine y rencontre le démon, d'une façon qu'on peut dire inévitable, car le démon est chez lui au désert ; mais aussi le moine trouve, au désert, d'une certaine manière, le Dieu qu'il y est venu chercher. » A. GUILLAUMONT, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », in *Les Mystiques du désert*…, p. 38, cité par Jacques LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 498.

[490] Anita Guerreau-Jalabert signale une « prédominance des figurations symboliques de l'espace dans le système des représentations de la société et du monde à l'époque médiévale. Un petit nombre de mentions brèves suffisait donc à évoquer un cadre référentiel bien connu » ; « les notations "géographiques" ne visent ni à l'agrément, ni au réalisme ; il s'agit d'une présentation purement symbolique de l'espace ». Anita GUERREAU-JALABERT, « Inceste et sainteté… », art. cit., p. 1294.

[491] La chasse est une activité réprouvée par l'Église qui tente de la réguler sans grand succès. La forêt est donc un espace dévolu aux dominants laïcs. Anita Guerreau-Jalabert y voit une explication de la faible mention de l'essart dans la littérature : espace problématique, il signale l'introduction de l'agricole dans le monde sauvage. Jacques Le Goff a toutefois montré comment, très tôt, cet espace est partagé entre *oratores*, les ermites y trouvant refuge, *laboratores* qui y trouvent une activité

XIIIe siècles, de tensions entre dominants et dominés puisque les paysans cherchent à accroître les terres agricoles et donc à défricher ce qui a pour conséquence de les rendre moins contrôlables pour les seigneurs – ils s'éloignent des zones urbanisées – et de réduire le domaine sylvestre. Elle devient donc l'enjeu d'une lutte symbolique que l'on retrouve dans la repôlarisation de l'espace dans la littérature : la forêt y occupe une place importante dans les récits des XIIe et XIIIe siècles à côté du château, lieu de la domination seigneuriale[492]. Elle représente alors à la fois le lieu de la domination sociale des chevaliers et celui de l'aventure et du merveilleux, du désordre, d'un ordre à restaurer puisque c'est le lieu de l'illégitimité, qu'elle soit conjugale – on pense à Tristan et Iseut trouvant refuge dans la forêt du Morois pour se cacher du roi Marc – ou sociale : les mauvais chevaliers sont toujours ceux que l'on rencontre en forêt. En outre, Jacques Le Goff rappelle ce que symbolise la forêt dans l'imaginaire médiéval :

> Elle est l'équivalent de ce que représente en Orient le désert, lieu de refuge, de la chasse, de l'aventure, horizon opaque du monde des villes, des villages, des champs. Mais en Angleterre du moins, en « Bretagne », elle est encore plus : le lieu où se brisent, en quelque sorte, les mailles de la hiérarchie féodale[493].

Elle a ses lois propres[494] et les épisodes ne manquent pas dans le *Cycle Vulgate* de jeunes filles enlevées par des chevaliers félons, auxquelles les chevaliers de la Table Ronde portent secours. À la marge, dans l'espace de l'entre-deux, on retrouve la lande, la prairie, le verger ou le jardin, qui relèvent, selon leur degré d'urbanité, de l'*intus* ou du *foris*. Enfin, pour compléter cette nomenclature, on peut ajouter les montagnes et les vallées, qui relèvent de l'espace extérieur. Ainsi, le jeu symbolique des oppositions peut-il être complété par différentes paires : habité / non habité, ordonné / désordonné, humanisé / sauvage, ecclésiastique-sacralisé / diabolique[495].

L'espace extérieur connaît une autre extension symbolique marquée par l'eau[496] :

économique et *bellatores* qui tentent d'en faire « leur terrain de chasse ». À propos de la chasse, voir Michel PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Éd. du Seuil, 2004, p. 65‑77 ; Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 485‑486 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « L'essart comme figure de la subversion... », art. cit. ; Jacques LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.* Voir en particulier le chapitre « Le désert-forêt dans l'Occident médiéval », p. 495-510.

[492] Pendant la période d'encellulement, le château devient le lieu dans lequel se localise le pouvoir des dominants laïcs. Il est « la base la plus ferme de l'appartenance à l'aristocratie ». Voir à ce propos Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 486.

[493] Jacques LE GOFF, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cit., p. 585. Voir aussi note p. 489.

[494] « Les lois propres de la forêt sont issues "non pas du droit commun du royaume, mais de la volonté du prince, si bien qu'on dit que ce qui est fait par elles n'est pas juste absolument, mais juste selon la loi de la Forêt". *Ibid.* La citation est extraite de Ch. PETIT-DUTAILLIS, *La Monarchie Féodale*, Paris, 1971, p. 140-142 citant lui-même le *De necessariis observantiis scaccarii dialogus* (Dialogue de l'Échiquier), éd. A. HUGHES, C. G. CRUMP, C. JOHNSON, OXFORD, 1902, p. 105.

[495] Anita GUERREAU-JALABERT, « L'essart comme figure de la subversion... », art. cit..

[496] L'eau, remarque Anita Guerreau-Jalabert est un élément qui a une valeur spirituelle et permet, en particulier dans la *Vie de saint Gengoul*, de manifester la sainteté du héros. Par ailleurs, Emmanuèle Baumgartner souligne le lien qui s'établit entre l'eau et le surnaturel, sans l'inscrire dans une symbolique spirituelle néanmoins : « Dans l'ensemble du texte arthurien, et en accord avec les éléments mythiques repris aux traditions celtes, l'eau, sous toutes ses formes, marque en effet la présence proche de l'univers féérique. Il suffit de passer le pont, de franchir le gué pour pénétrer dans

> La mer sépare et relie à la fois les différents pôles terrestres. […] Sa valeur n'est pas négative (nourriture, navigation). Mais elle recèle de graves dangers, qui marquaient effectivement les rapports des hommes du Moyen Âge à l'élément aquatique, et maritime en particulier : tempêtes, naufrages, pêches incertaines, absence de maîtrise de la direction des navires […]. La mer n'est en aucun cas un séjour « naturel » de l'homme ; il n'exerce pas son contrôle sur cet élément qui semble placé sous la seule domination des puissances supérieures, qu'il s'agisse de Dieu ou du diable : l'homme embarqué ne dispose d'aucune liberté d'action, son sort ne dépend que de la volonté divine ou diabolique[497].

Dans la *Vie de saint Grégoire*, l'espace « s'ordonne en quatre pôles principaux, entre lesquels l'eau constitue à la fois un lien et une barrière[498] ». C'est l'île en particulier qui prend, très tôt dans l'imaginaire occidental, une valeur spirituelle et qui représente, avant la forêt, le désert que recherchaient les ermites[499] en particulier pour les moines du nord, pour lesquels « la mer a remplacé […] le désert d'Égypte[500] ». Elle semble donc inscrire l'homme dans un rapport direct à Dieu, ou tout au moins à la transcendance, comme l'a montré Anita Guerreau-Jalabert ; ainsi, lorsque Perceval, dans *La Queste*, se voit isolé sur un rocher et soumis à la tentation, comme les moines du désert[501], pourrait-on lui appliquer cette remarque faite à propose de *La Vie de saint Grégoire* :

> Sur ce rocher parfaitement isolé dans le milieu aquatique, les rapports ordinaires de l'homme à la nature et les rapports des hommes entre eux, qu'ils soient clercs ou laïcs, disparaissent au profit d'un rapport unique et direct avec Dieu[502].

L'espace romanesque du *Cycle Vulgate* est ainsi structuré entre ces lieux de l'ailleurs inquiétant, signes d'une épreuve divine, à l'image de l'île de Port Péril ou de l'île tournoyante de L'*Estoire*, et un centre rassurant représenté par le royaume de Logres et la Table Ronde[503].

---

l'autre monde, du moins si on est l'élu… ». Anita GUERREAU-JALABERT, « Saint Gengoul dans le monde. L'opposition de la *cupiditas* et de la *caritas* » dans Michel LAUWERS (éd.), *Guerriers et moines: conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe-XIIe siècle)*, Antibes, Éditions APDCA, 2002 ; Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac » dans Mireille SEGUY (éd.), *Lancelot*, Paris, Autrement, 1996, p. 48.

497 Anita GUERREAU-JALABERT, « Inceste et sainteté... », art. cit., p. 1295.

498 *Ibid.*, p. 1294.

499 « L'érémitisme occidental, à la recherche de déserts géographiques et spirituels, semble avoir d'abord préféré les îles ». Jacques LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 498.

500 O. Loyer, *les Chrétientés celtiques*, Paris, 1965, p. 37.

501 « Le désert est aussi le lieu de la rencontre avec Satan et les démons ». Jacques LE GOFF, « L'Imaginaire médiéval », art. cit., p. 499.

502 Anita GUERREAU-JALABERT, « Inceste et sainteté... », art. cit., p. 1297.

503 Il faut sans doute remarquer dès à présent que ce centre est lui-même situé sur une île, la Grande Bretagne, terre à évangéliser au début du cycle : c'est par un épisode de navigation que s'ouvre la dernière partie de l'*Estoire*. La géographie imaginaire du royaume d'Arthur est elle-même structurée par la mer et l'eau : le Sorelois, terre de Galehaut, lui-même être à l'ascendance surnaturelle puisqu'il est le « fil de la jaiande. », est séparé, lui aussi, du royaume de Logre par des rivières. De ce point de vue, le royaume de Baudemagu, séparé du reste du royaume de Logres par des ponts infranchissables, en est une autre représentation, comme l'a fait remarquer Anita Guerreau-Jalabert à propos du texte de Chrétien de Troyes ; la problématique reste entière dans le *Cycle Vulgate*. Jacques Le Goff réserve une place privilégiée aux îles dans son inventaire du merveilleux. Toutefois, une distinction importance semble s'opérer entre le *miraculus* de l'*Estoire* et de la *Queste* et les *mirabilia* du *Lancelot*

L'île et la forêt ne sont donc pas des lieux dont la symbolique est figée, comme l'homme, comme l'ensemble des notions de la matrice, leur valeur est mouvante et fluctuante, proposant à celui qui les fréquente des rencontres qui l'orientent vers le charnel ou le spirituel. À l'horizontalité des relations spatiales inter-humaines, traduisant les rapports et les tensions sociales, s'articule la verticalité du rapport à la transcendance. Ainsi, à un couple intérieur / extérieur s'ajoute un couple haut / bas marqué dans la matrice par le jeu de l'opposition entre terrestre et *celestiel*.

- **Clercs et laïcs, l'organisation des relations sociales**

Le schéma spatial ainsi établi permet de déterminer une représentation axiologique des valeurs : en haut, le spirituel positivement connoté et en bas le charnel, pôle négatif de l'ensemble ; l'axe horizontal, mouvant et complexe, offre la possibilité selon l'ajustement des variables, de se rapprocher des valeurs spirituelles représentées par le haut ou au contraire, de s'en éloigner[504]. Je l'ai dit, l'île et la forêt, espaces extérieurs, ne sont pas figés dans la charnalité mais peuvent permettre d'accéder à une spiritualisation. Hormis les repères que sont Dieu et le diable, rien n'est jamais figé et chacun des termes des paires antonymiques ne se pense que dans un ensemble dynamique et hiérarchique, dans lequel on retrouve à la fois la hiérarchie verticale et la hiérarchie horizontale.

L'organisation sociale, telle qu'elle est construite pendant cette période repose en grande partie sur l'articulation entre charnel et spirituel, verticale. En effet, si la société médiévale s'est structurée en trois groupes dès le IXe siècle[505], jusqu'à la fin du XIIe siècle, c'est pourtant l'opposition clerc / laïc qui prédomine[506] comme le rappelle Jérôme Baschet :

---

propre. Jacques LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 467 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « Traitement narratif et significations sociales de l'"amour courtois"... », art. cit..

[504] Le schéma est, je l'ai déjà dit, essentiellement dynamique. Voir à ce propos Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit..

[505] Le fonctionnement de ces trois ordres a été étudié en particulier par Georges Duby, à partir des travaux de Georges Dumézil. La recherche de ces dix dernières années a revu la façon dont l'idéologie des trois ordres s'était formée : « Dans ce cadre, on remarquera qu'il est assez logique que l'idéologie des trois ordres, qui réunit tous les puissants laïques dans une même catégorie définie par l'exercice de la guerre – lequel constitue dans cette société l'essence des pouvoirs de commandement –, se soit formée dans la deuxième moitié du IXe siècle, au moment de la véritable captation du monopole de la violence légitime par l'aristocratie et d'une première segmentation du pouvoir, puis qu'elle se soit épanouie au milieu du XIIe siècle, dans un contexte Plantagenêt où l'idéalisation de la collaboration du roi et de sa chevalerie vient équilibrer les débuts de la construction administrative de l'État, et non autour de l'an mil, comme le pensait Georges Duby ». De fait, ces dernières recherches insistent sur la bipolarisation consécutive à la réforme grégorienne de la société entre clercs et laïcs (voir *infra*, « Les enjeux de la réforme grégorienne », p. 129 *sq*. Georges DUBY, *Les Trois ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1980 ; Georges DUMEZIL, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1995 ; Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église aux Xe-XIe siècles. Retour sur la "Révolution féodale" dans l'œuvre de Georges Duby », *Médiévales [en ligne]*, 10 septembre 2008, vol. 54, paragr. 30.

[506] Jérôme Baschet remarque ainsi que « les dominants avaient [...] élaboré le schéma des trois ordres, établissant au sein de la société une division fonctionnelle entre "ceux qui prient" (*oratores*), c'est-à-dire les clercs, "ceux qui combattent" (*bellatores*), réservant ainsi aux *milites* une activité guerrière qui était initialement le propre de tous les hommes libres, et "ceux qui peine" (*laboratores*), soit tous les autres. À la complémentarité des trois ordres – chacun d'eux étant réputé indispensable aux deux autres et au bon fonctionnement du corps social –, qui l'emporte d'abord, se combine vite à une claire hiérarchie établie entre eux. Ce modèle apparaît à l'époque carolingienne, sous la plume de Haimon

> Plus qu'au clergé en tant que caste séparée, c'est à la relation sociale s'établissant entre les clercs et les laïcs que l'on doit prêter attention. Qu'elle s'exprime sous la forme d'une dualité ou qu'elle s'inscrive dans le schéma des trois ordres, cette relation-opposition constitue une structure essentielle du monde féodal, et les clercs précèdent toujours les laïcs dans le cortège social[507].

En effet, les rapports entre les deux groupes sont complexes puisque c'est en grande partie l'aristocratie qui pourvoit au renouvellement de l'élite du clergé, sans pour autant que les rivalités entre les deux groupes disparaissent :

> le plus souvent, la différence de statut fait prévaloir les contrastes d'intérêts entre clercs et laïcs. Clergé et aristocratie sont ainsi complices dans l'œuvre de domination, alliés face aux dominés, mais ils sont aussi concurrents, […] notamment pour le contrôle des terres et des droits qui structurent l'organisation des seigneuries tant laïques qu'ecclésiastiques[508].

On le voit, la rivalité entre les groupes de dominants est importante mais « reste soumise au bon exercice de leur supériorité sur les dominés[509] » et repose en partie sur un fondement idéologique qui fait de l'Église « le garant de l'unité de la société féodale[510] ». La hiérarchie de ces groupes trouve son fondement dans la représentation que cette dernière impose : il sont pensés *a priori* comme charnels ou spirituels. Ainsi, les premiers sont des êtres spirituels quand les seconds sont renvoyés à leur charnalité. C'est le rapport à la parenté élaborée sur le modèle de la parenté divine qui permet de rapprocher les clercs de Dieu. Mise en évidence par Anita Guerreau-Jalabert puis par Jérôme Baschet, la parenté divine se présente comme un ensemble complexe de relations reposant sur une *anti-généalogie*[511] et sur l'idée d'un engendrement parfait du Fils par le Père, puisqu'il se fait exclusivement dans l'ordre spirituel et, seul, peut reproduire à l'identique[512] ; les relations qui unissent les chrétiens sont calquées sur elles et les lient les uns aux autres[513], l'aboutissement d'un tel système de représentation

---

d'Auxerre, puis au début du XIe siècle, chez Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai, deux évêques liés au pouvoir royal. C'est alors une arme du clergé séculier contre la puissance des moines, et du roi contre la force de l'aristocratie. Après une longue éclipse, durant laquelle prédomine une opposition duelle opposant clercs et laïcs, c'est à la fin du XIIe siècle que le schéma tripartite s'impose, dans les cours d'Angleterre et de France, avant de se généraliser, mais sans détrôner la dualité clercs/laïcs, qui conserve une ample pertinence. » Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 221‑222.

[507] *Ibid.*, p. 223.

[508] *Ibid.*, p. 226‑227.

[509] *Ibid.*, p. 227.

[510] *Ibid.*, p. 226.

[511] Le terme est emprunté à Jérôme Baschet qui définit dans un chapitre de *La civilisation féodale* la parenté divine. Elle repose avant tout sur un brouillage des générations : « le Fils est égal au Père », « la Vierge est Mère de son Père », « la Vierge-Église étant mère et épouse du Christ ». *Ibid.*, p. 664‑687.

[512] Le Fils est consubstantiel au Père. La doctrine trinitaire n'a pas été sans poser problème et a été l'objet de nombreuses contestations ; elle est néanmoins le socle du discours officiel / orthodoxe de l'Église qui lutte contre ce qui devient des hérésies. Anita GUERREAU-JALABERT, « Qu'est-ce que l'*adoptio* dans la société chrétienne médiévale ? », art. cit., p. 41‑42 ; voir aussi Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*

[513] Ainsi, dans l'analyse de la désignation des relations de parenté, la chercheuse fait-elle ressortir que « La *cognatio spiritualis*, ou *cognatio spiritus*, tisse en effet dans l'Église et la société chrétienne un vaste réseau de parenté à l'intérieur duquel les hommes sont liés à Dieu et entre eux par des relations analogues à celles de la consanguinité. » Anita GUERREAU-JALABERT, « La désignation des relations et des

étant le mode de vie monachique qui ne passe pas par une reproduction charnelle. En effet, le mode de reproduction au sein de l'Église passe par l'agrégation de nouveaux venus et s'oppose à celui, charnel, des laïcs[514]. « Cette rupture avec le monde est pensée comme rupture avec les parents, c'est-à-dire avec la famille charnelle, au profit de l'inscription dans un autre ensemble de relations[515] » et n'est pas sans rappeler la façon dont les romans arthuriens, dans lesquels on ne se reproduit pas, acceptent, parmi les élus de la Table ronde, les nouveaux chevaliers[516]. L'adoubement, rituel d'intégration des nouveaux chevaliers, idéaux ou réels, entretient de nombreux liens avec les pratiques d'intégration des nouveaux moines au sein du monastère[517]. D'autre part, très tôt, Jacques Le Goff a remarqué que l'ensemble du rituel de vassalité empruntait sa symbolique au modèle familial : l'*immixtio manuum* renvoie au modèle romain du *paterfamilias* mais se charge de valeurs chrétiennes en rappelant la main de Dieu le père ; le baiser remonte au rituel préchrétien des fiançailles[518]. L'ensemble du fonctionnement des institutions laïques semble donc fonctionner sur le modèle de cette parenté spirituelle et se constitue en une parenté artificielle. Ces nouvelles relations, établies sur le mode de la circulation de la *caritas*, font de celui qui entre ainsi dans le monastère un être spirituel, ce que sont idéalement les moines. C'est donc un mode de reproduction spirituel qui est mis en place par l'Église, qui s'étend néanmoins à l'ensemble de la communauté chrétienne. En effet, si un parallèle peut être établi entre le fonctionnement de la société cléricale et celui de la société laïque, l'écart principal repose sur le mode de reproduction qui permet de d'orienter positivement ou négativement les représentations qui sont données des différents ordres du corps social. Néanmoins, l'ensemble des laïcs est toujours pensé plus positivement que l'ensemble des non chrétiens puisque l'Église, par le biais du sacrement du baptême, se veut une vaste fraternité au sein de l'Occident chrétien.

---

groupes de parenté en latin médiéval », *Bulletin Du Cange : Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 1988, XLVI-XLVII, p. 74.

514 Cette « bonne reproduction » passe longtemps par l'oblation, pratique dans laquelle de jeunes enfants sont mis en nourrice dans les monastères avant de devenir membres de la communauté. Abandonnée au cours du XIIe siècle, ce seront désormais des adultes, les *conversi* par opposition aux *nutritii*, qui, de façon privilégiée, viendront grossir les rangs des monastères. Anita GUERREAU-JALABERT, « *Nutritus* / *oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge », art. cit. ; Jacques DALARUN, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma éditeur, 2012.

515 Anita GUERREAU-JALABERT, « *Nutritus* / *oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge », art. cit., p. 272.

516 Il existe chez les aristocrates, une pratique voisine, celle du fosterage, mise en nourrice d'un jeune, qui rappelle l'éducation que reçoit Lancelot chez la Dame du Lac. Tout comme l'oblation, cette dernière est une mise en pratique de la circulation de la *caritas* et de l'amitié au sens large. Ainsi, Georges Duby, sans nommer cette pratique, explique son fonctionnement : « Comme le monastère, la maison noble accueillait des jeunes, pour les former. C'était une école enseignant aux garçons bien nés les usages de courtoisie et de vaillance, où les fils des sœurs du maître, les fils de ses vassaux venaient normalement faire leur apprentissage. » Anita GUERREAU-JALABERT, « *Nutritus* / *oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge », art. cit. ; Georges DUBY, « Convivialité », art. cit., p. 78.

517 Georges DUBY, « Convivialité », art. cit., p. 63.

518 « Le système symbolique de la vassalité a pour modèle de référence essentielle un modèle de parenté et invite à approfondir la compréhension du système féodal en direction de l'étude des systèmes de parenté ». Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », art. cit. citation p. 361.

En effet, l'appartenance à l'*ecclesia*, pensée comme l'ensemble des chrétiens[519] passe par le baptême, sacrement nécessaire pour entrer dans la communauté des chrétiens : la paternité de Dieu ne s'applique qu'aux seuls baptisés[520]. L'engendrement charnel, imparfait et entaché par le péché originel qu'il ne cesse de répéter, ne produit que des êtres imparfaits et est incapable d'assurer la reproduction des êtres sociaux, qui passe par le baptême, forme d'adoption par Dieu :

> Cette nouvelle naissance ou régénération spirituelle, dans laquelle l'Esprit saint intervient pour infuser à l'âme la grâce, mais aussi la vertu essentielle de *caritas*, fait du chrétien un fils de Dieu, un membre du « corps » du Christ et le place dans une relation de fraternité avec tous les baptisés[521].

L'élément essentiel en est donc, selon l'expression de Jérôme Baschet, une « véritable naissance sociale de l'individu[522] » autant que spirituelle puisqu'il devient alors le fils de Dieu et de la Vierge-Église. Le rite tend à exclure les parents charnels puisqu'il vise à abolir la tache qu'ils ont transmise par la reproduction du péché originel ; de nouveaux liens sont établis avec le parrain et la marraine – qui deviennent compère et commère –, une nouvelle parenté se substitue à l'autre[523]. L'opposition entre clercs et laïcs se manifeste dans le rite lui-même, le prêtre, médiateur de Dieu sur terre, devenant alors un père spirituel comme en attestent les titres qui lui sont donnés : abbé, père, pape[524]. Cet ordre de la parenté recouvre alors la dualité clercs/laïcs : les laïcs bien que frères entre eux, dans un idéal de germanité généralisée[525] car fils de Dieu, sont unis par une parenté charnelle, mauvais ordre de reproduction, alors que les clercs sont liés par une parenté spirituelle, ordre idéal.

---

519 Le mot église a d'abord désigné, conformément à son étymologie, l'assemblée des fidèle, avant de désigner le bâtiment lui-même. Les deux sens deviennent indépendants au cours du XIIe siècle, un troisième sens, celui de l'institution apparaissant dans le même temps. Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 224 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », art. cit.

520 Voir à ce propos Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 655.

521 Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », art. cit., p. 137.

522 Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 653.

523 Le parrainage naît de la controverse autour du pedobaptisme qui se généralise pendant le haut Moyen Âge : puisqu'un enfant ne peut proclamer sa foi, il devient nécessaire de faire intervenir un adulte qui s'en porte garant. Voir Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 154.

524 Le terme *abbé* vient du grec *ἀββᾶ*, « père », de même, le substantif *pape* qui a pu désigner les évêques avant de n'être employé que pour le souverain pontife, vient du latin ecclésiastique *papa* – lui-même emprunté au grec *πάππας* – « père ». *TLF*, *op. cit.*, *s. v.* « abbé » et « pape ». Voir aussi Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 659. La parenté des clercs est complexe puisqu'elle implique aussi une hiérarchie au sein même de l'institution : l'abbé, le père, est à la tête du monastère et préside à l'assemblée des moines, qui entre eux sont des *frères*, en particulier dans les ordres mendiants.

525 Ce lien unissant l'ensemble des chrétiens entre eux reste surtout un horizon idéal : Jérôme Baschet, dans son analyse du tympan de l'abbaye de Moissac représentant le sein d'Abraham, fait remarquer qu'il est impossible à atteindre dans la réalité mais qu'il peut se réaliser dans l'au-delà. Jérôme BASCHET, « Medieval Abraham... », art. cit., p. 748.

Cette dualité, on le voit, recouvre une autre opposition fondamentale dans la définition de ce qui fait un clerc : celle du mariage et du célibat. À l'union charnelle, tolérée par l'Église mais strictement réglementée, on oppose le célibat, statut idéal des clercs[526]. Le mariage reste en effet problématique pour l'institution ecclésiastique ; en rupture avec le modèle romain, il est fondé sur trois principes : « monogamie, exogamie, répression du plaisir[527] » et son intégration dans le modèle chrétien n'a pas été sans poser problème. Radicalement rejeté dans les premiers temps du christianisme, les exigences de natalité le font finalement accepter mais il reste toujours suspect pour l'Église médiévale qui en a une « conception ambiguë » puisque « le mariage et la reproduction sexuée sont à la fois dépréciés par rapport à la chasteté, et néanmoins acceptés, à condition d'être contrôlés et associés à un lien spirituel[528] ». Georges Duby signale ainsi « l'infatigable action des prêtres pour insérer le mariage dans la totalité d'une entreprise de domination des mœurs, et pour, dans cet ensemble, le situer à sa juste place[529] » qui conduit à la transformation en sacrement de ce qui reste, jusqu'au XIe siècle, un contrat privé[530]. En effet, le rôle prescripteur de l'Église qui cherche à assujettir la chair s'oppose à la nécessité pour les familles de transmettre leur bien, de perpétuer un héritage par la génération. D'abord à tendance endogamique, le mariage

---

526 Les clercs sont unis spirituellement à Dieu, les moniales en particulier sont les épouses du Christ, ce qui entraîne la notion d'inceste spirituel, mis en évidence par Anita Guerreau-Jalabert. Anita GUERREAU-JALABERT, « Sur les structure de parenté... », art. cit..

527 Georges DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, France loisirs, 1981, p. 36. Anita Guerreau-Jalabert signale aussi sur son caractère indissoluble ; de plus, si leurs conclusions sont différentes, la chercheuse et Jack Goody, insistent eux aussi sur les conséquences sur le lignage d'une telle conception du mariage. Voir en particulier Anita GUERREAU-JALABERT, « Sur les structure de parenté... », art. cit. ; Anita GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne... », art. cit. ; Jack GOODY, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, traduit par Marthe Blinoff, Paris, A. Colin, 1985.

528 Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 641. Anita Guerreau-Jalabert synthétise ainsi cette conception ambiguë du mariage : il « n'est valorisé que comme association spirituelle, est le seul cadre reconnu d'un sexualité dévalorisée, placée sans ambages du côté du diabolique, fortement réglementée et n'ayant en principe d'autre fin que la reproduction biologique (laquelle est elle-même condamnée en dehors du mariage légitime) ». Anita GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne... », art. cit., p. 78.

529 Georges DUBY, « Le mariage dans le haut Moyen Âge » dans *Mâle Moyen Âge. De l'Amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990, p. 15.

530 Georges Duby, dans une synthèse sur le mariage rappelle que les premiers temps chrétiens condamnent le mariage parce qu'il entraîne la fornication ; c'est aussi une rupture avec l'organisation de la cité romaine et la morale juive de fécondité qui entraîne son discrédit. Il signale toutefois surtout le problème ainsi posé à l'Église puisque le mariage est mentionné à la fois dans la Genèse et dans les Évangiles. C'est d'ailleurs par ce biais que saint Augustin commence à le réhabiliter, transformant le péché mortel qu'est la fornication en péché véniel dès lors qu'il est pratiqué dans le mariage : « par le mariage peut être rétablie la hiérarchie primitive, la domination de la chair par l'esprit ». L'historien situe toutefois à l'époque carolingienne le véritable début de la réhabilitation du mariage, qui devient un cadre à l'intérieur duquel on peut mener une existence vertueuse, en dépit de la fornication qui lui est attachée. Longtemps resté « du ressort de la juridiction civile » c'est, pendant le haut Moyen Âge, une institution « reléguée sur les marges de la sacralité », l'Église s'attachant d'abord à établir « une morale de la bonne conjugalité ». Peu à peu, toutefois, elle intervient dans le rituel laïc avant de faire du mariage un sacrement au XIIe siècle. Georges DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, *op. cit.* ; Georges DUBY, « Le mariage dans le haut Moyen Âge », art. cit., p. 20. On se réfèrera aussi à l'ouvrage de Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 640‑646.

permet aux dominants laïcs de redoubler les alliances qui assurent leur pouvoir[531]. Or, pendant les Xe et XIe siècle, l'Église parachève la transformation du mariage en institution religieuse et, par la même occasion, renforce les règles très strictes de l'alliance, pour parvenir « au XIIe siècle, à une conception de l'exogamie qui n'eut probablement guère d'équivalent dans l'histoire de l'Europe occidentale[532] » : Pierre Damien et le pape Alexandre II rappellent avec force, en 1065, l'interdit canonique d'alliance en deçà du septième degré canonique[533]. Cette règle difficilement applicable[534] permet à l'Église de devenir l'arbitre de la

---

[531] Georges Duby signale que les structures de parenté changent selon le modèle royal, lignager, qui privilégie la primogéniture et la succession masculine. Les filles mariées sont exclues de l'héritage, qui tend à se transmettre en droite ligne aux aînés mâles: il faut donc impérativement marier les filles, quitte à les doter et laisser de nombreux garçons dans un état de célibat. Il faut remarquer dès lors que c'est cet état de fait qui fait naître, pour l'historien, le roman courtois, qui permettrait de discipliner cette jeunesse turbulente et en quête d'un beau parti, le mariage devenant de ce fait hypergamique. Néanmoins, cette théorie d'une transmission patrilinéaire de l'héritage semble a été récemment remise en cause, il semble ne pas y avoir eu de « mutation lignarère » mais une constance de la transmission cognatique qui voit vers le Xe siècle la formation de ce qu'Anita Guerreau-Jalabert a nommé des « topolignées » : « ces topolignées ne constituent pas à proprement parler des "lignages" (c'est-à-dire des lignées patrilinéaires), car si la transimssion des châteaux se fait préférentiellement par les fils, […] elle peut aussi passer par les filles en l'absence de fils ». Cette transmission privilégie néanmoins un héritage direct qui laisse ainsi que l'a fait remarquer Georges Duby, des jeunes hommes sans héritage. Georges DUBY, « Le mariage dans le haut Moyen Âge », art. cit. ; Georges DUBY, « À propos de l'amour que l'on dit courtois », art. cit. ; Joseph MORSEL, *L'aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident, Ve-XVe siècle*, Paris, A. Colin, 2004, p. 101 pour la citation.

[532] Anita GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne... », art. cit., p. 75. Cet interdit semble avoir été posé sans véritable fondement scripturaire et sans explication au concile de Paris en 829. Il est reprit dans une décrétale de Pierre Damien et du pape Alexandre II en 1065. Cette règle vient par ailleurs paradoxalement contredire la loi selon laquelle le mariage chrétien est indissoluble puisque nombre de mariages seront annulés au moyen de cet interdit, marquant toutefois l'accentuation du pouvoir de l'Église qui arbitre et monnaie éventuellement des dispenses. En effet, l'interdit, trop prohibitif, semble n'avoir jamais été strictement respecté, il apparaît toutefois que les classes dominantes l'ont intégré et les alliances tendent à se faire au-delà du quatrième degré canonique de parenté ; c'est sans doute cette intégration de l'interdit qui permet de l'assouplir au concile de Latran de 1215 ; plus qu'une capitulation de l'Église, cela signale donc au contraire son triomphe sur ce point. Georges DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, *op. cit.*, p. 40‑41.

[533] Il semble que l'interdit se soit développer dès le pontificat de Léon IX : « C'est précocement, remarque Patrick Corbet, dans le pontificat que s'observe le souci de Léon IX de lutter contre les mariages contractés entre personnes apparentées, notamment dans les conciles qu'il réunit ». Il insiste ainsi sur l'absence de volonté d'intervenir des prédécesseurs de Léon IX mais toutefois sur une première intervention des évêques de la *Reichskirche* dès la fin du Xe siècle. L'action du pape se situe donc dans le prolongement de la leur mais en fait l'un « des acteurs majeurs du maximalisme canonique en matière de lutte contre l'endogamie, ce durcissement qui allongea démesurément, jusqu'au 7ème degré, l'aire d'interdit matrimonial et dota l'Église des outils disciplinaires aptes à une répression effective auprès de la société laïque d'Occident. » En revanche, la véritable innovation est l'extension, probablement justement sous son pontificat, des interdits aux affins, ce qui devient, pour Patrick Corbet, sans doute l'un des points importants de l'opposition entre les laïcs et l'Église au XIe siècle. D'autre part, il insiste sur la volonté du souverain pontife d'assurer aux fidèles le salut éternel en luttant ainsi contre le péché d'inceste et déplace donc le problème, posé par la socio-histoire, en termes de domination, sur le terrain de la foi. Patrick CORBET, « Léon IX et les interdits de parenté » dans Georges BISCHOFF et Benoît-Michel TOCK (éds.), *Léon IX et son temps. Actes du colloque international organisé par l'Institut d'histoire médiévale de l'Université Marc-Bloch, Strasbourg-Eguisheim, 20-22 juin 2002*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 343 et 344 pour les citations.

[534] Patrice Corbet montre toutefois comment l'action de Léon IX est marquée par un certain nombre d'annulations, en particulier au sein de la plus haute aristocratie ; ainsi, dans la *Vie de Léon IX*, (voir n. 5) du pseudo-Wibert relève-t-il l'assertion suivante : « il rompit les unions incestueuses entre

légitimité des alliances et a pour conséquence de morceler le pouvoir des dominants laïcs, créant des tensions au sein même du groupe puisque de nombreux jeunes hommes sont laissés dans un état de célibat ; s'opposent alors les chevaliers et les seigneurs. L'achèvement de ce long processus de liturgisation croissante du mariage s'achève au XIIe siècle, lorsqu'il devient un des sept sacrements[535].

Il faut donc insister sur deux des aspects de ce qui est présenté ici comme une entreprise visant à faire de l'Église « la clef de voûte de l'édifice social[536] ». D'une part, Jack Goody a montré que l'Église gagnait beaucoup à maintenir une partie de la population dans le célibat – les veuves en particulier – puisqu'elle devient héritière des biens ; selon lui, elle gagne donc matériellement beaucoup. Néanmoins, Anita Guerreau-Jalabert a proposé de nuancer cette « problématique matérialiste[537] » qui, si elle n'est à négliger, ne tient pas assez compte, pour l'historienne, de l'aspect immatériel de la domination de l'Église – elle insiste en particulier sur les représentations, les rites, les modèles – ; elle montre alors l'enjeu spirituel d'une telle domination. Si le point de départ de cette prise de contrôle est idéologique et théologique, puisqu'elle vise avant tout à contenir les excès de la chair, elle contribue à un affaiblissement des dominants laïcs dont les liens de parenté se dilatent et se désorganisent, devenant trop vastes ; la sexualité dévaluée dont il est le corollaire permet *a contrario* la prééminence d'un modèle chaste, celui de la parenté spirituelle, dont le clerc est le représentant[538]. Plus que l'enrichissement matériel, l'historienne montre alors l'importance du bouleversement des représentations du monde et de la société qu'entraîne une telle réorganisation de l'ordre de la parenté – dont découle le contrôle des alliances.

Le célibat des clercs devient alors le modèle idéal de parenté, car il renvoie à une intériorité, celle qui répond à la place centrale qu'occupe à la fois matériellement et idéellement l'Église dans le système tel qu'il est construit[539]. Le mariage, au contraire, devenu exclusivement

---

consanguins qui avaient été conclues sans discernement en de nombreuses parties du monde, et sépara bien des nobles qu'unissait ce nœud honteux. » *Ibid.*, p. 346. Ainsi, « la caractéristique de Léon IX fut de généraliser la lutte contre l'endogamie. » *Ibid.*, p. 351.

[535] À partir de cette époque, c'est le consentement des époux qui fonde la légitimité du mariage. Néanmoins, il ne devient indissoluble qu'une fois la consommation de l'union effective. La dissociation des deux engagements permet de mettre en évidence la dualité non résolue du mariage comme union spirituelle et comme union charnelle : si le mariage se veut, en tant que sacrement, l'image de l'union mystique de Jésus et de l'Église, il n'en reste pas moins une nécessité d'union charnelle qui pose problème. Cette dissociation sera l'objet de débat au XIIe siècle : pour Pierre Lombard et Hugues de Saint-Victor, par exemple, l'accord des parties est suffisant quand Gratien ne conçoit le lien matrimonial dans son entier que par la *copula carnalis*. Voir à ce propos Arnoult BETHERY DE LA BROSSE, « Entre la chair et l'esprit. L'usage des images sacramentelles dans le droit canonique du mariage au XIIe siècle », *Cahiers de Civiliation Médiévale*, novembre 2010, vol. 53, n° 212 ; Georges DUBY, « Le mariage dans le haut Moyen Âge », art. cit., p. 28.

[536] Georges DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, *op. cit.*, p. 23.

[537] Anita GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne... », art. cit., p. 77.

[538] Comme le fait remarque Georges Duby, le célibat des clercs entre dans le champ de la réforme grégorienne, qui lutte, entre autres, contre le nicolaïsme. Georges DUBY, « Le mariage dans le haut Moyen Âge », art. cit., p. 26.

[539] Matériellement, pendant la période d'encellulement mise en évidence par Robert Fossier, l'église devient le centre de la paroisse, c'est en particulier le cas, dès le Xe siècle dans les « villages ecclésiaux » au sud de la France, le processus est plus tardif dans la France du nord. C'est surtout le culte des morts

exogamique, renvoie à l'extériorité, dévaluée : « cette polarisation s'exprime, dans les représentations, par la vigoureuse opposition entre le divin et le diabolique, présentée comme homologue d'une opposition entre intérieur et extérieur[540] ». L'enjeu spatial de la représentation de l'ordre social recoupe donc les binômes déjà mis en évidence[541]. S'y ajoutent les paires clercs / laïcs mais surtout, ce qui marque la distinction entre les deux, la paire célibat / mariage, que complète le couple fornication / mariage. L'entreprise de « spiritualisation de l'union conjugale[542] » transforme le mariage et le place au-dessus de la fornication mais au-dessous du célibat dans l'échelle des valeurs. Là encore, chacun des éléments de ces paires est à une place relative : si la fornication est condamnée, l'acte sexuel, dans le cadre du mariage et dès lors qu'il vise à la procréation est toléré, quand l'idéal reste la chasteté, voire la virginité[543].,

Or, au centre du couple célibat / mariage, s'impose la figure problématique de la femme. Très complexe au Moyen Âge, souvent double[544], sa représentation se construit surtout par rapport au modèle idéal que propose le masculin : univoque et entier , le principe masculin, peu commenté, se situe comme un point de repère valorisé, spirituel et positif, au sommet d'une échelle hiérarchique dont la femme occupe le bas. Le mariage repose alors sur les conceptions antagonistes du masculin et du féminin. En effet, « les femmes, plus faibles et plus enclines au péché, doivent être tenues en bride. […] la féminité représentait le danger[545] » et le féminin, assimilé à un corps renvoyant au charnel et péché, est défini par rapport au masculin « conçu comme plénitude et totalité[546] ». Accusées de concentrer en elles

---

et le regroupement autour des cimetières qui en accélèrent la mise en place. Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 166‑172 et 477‑484.

[540] Anita GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne... », art. cit., p. 81.

[541] Cet enjeu est fondamental pour l'historienne puisqu'il recoupe celui de l'instauration du *dominium*, domination des hommes et du sol qui repose justement sur une fixation des hommes sur leur terre. L'affaiblissement des grands laïcs qu'entraînent les règles très prohibitives en matière de mariage contribue à renforcer le pouvoir de l'Église ; l'enjeu dépasse donc largement l'enrichissement matériel, qui est toutefois son corollaire. *Ibid.*, p. 81‑82.

[542] Georges DUBY, « Le mariage dans le haut Moyen Âge », art. cit., p. 28.

[543] Là encore il faut nuancer puisque depuis saint Jérôme, tout mari est fornicateur et il devient adultère s'il est ardent envers sa femme ; il faut donc s'approcher de l'idéal d'une *honesta copulatio*. Néanmoins, le lien matrimonial repose à la fois sur un consentement mutuel et sur la « consommation de la *copula carnalis* ». Georges DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, *op. cit.*, p. 32‑37 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », art. cit., p. 11.

[544] Dévalorisée pendant tout le haut Moyen Âge, le féminin bénéficie de l'importance du culte marial à partir du XIIe siècle, qui oppose à l'Ève tentatrice et pécheresse une Marie rédemptrice.

[545] Georges DUBY, « Convivialité », art. cit., p. 88.

[546] Christiane KLAPISCH-ZUBER, « Masculin/Féminin » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 656. Christiane Klapisch-Zuber synthétise dans son article le fondement d'une anthropologie chrétienne édifiée sur la différence des sexes et dans laquelle la femme est systématiquement dévalorisée. Construite à partir de la Création – et non du péché originel –, cette réflexion pose la femme comme création seconde, le décalage entre les deux moments de la création fondant cette inégalité. « Situant, donc, l'origine de l'inégalité fondamentale des sexes dans le décalage entre les moments de la création des corps, l'anthropologie chrétienne qualifiera comme originelle et supérieure l'orientation de la raison humaine vers la contemplation du divin, et comme seconde et inférieure son orientation vers les nécessités

un nombre important de péchés[547], les femmes sont poussées à maîtriser un corps toujours soumis au désir et suspect : c'est l'association à la sexualité qui fait du féminin une valeur négative et diabolisée. Associée à la parenté charnelle, la femme devient donc un être marginal et marginalisé, renvoyé aux espaces secondaires au sein de la maisonnée, comme l'a montré Georges Duby : « La société domestique était donc traversée par une séparation franche entre le masculin et le féminin, institutionnelle et qui retentissait sur la plupart des comportements et des attitudes mentales[548] ». Le mariage permet de contenir les excès de la chair puisque « la rouerie de la femme s'[y] atténue, en même temps que la brutalité de l'homme[549] » qui reste dominant, qui est toujours celui à qui elle doit se soumettre, en vertu toujours, du principe hiérarchique hérité de la lecture de la Création[550]. Il faut toutefois remarquer, à la suite d'Anita Guerreau-Jalabert, que les femmes ont pu occuper une place plus importante dans société que le discours sur la représentation du féminin le laisse penser :

> Les femmes mariées ou veuves ont pris une part importante, et au moins partiellement reconnue, dans les activités de production pour les groupes dominés, ou dans l'exercice de domination pour l'aristocratie ; on connaît de nombreuses femmes dotées de pouvoirs à peu près équivalents à ceux des hommes, soit en tant qu'héritières de leur père soit en tant que remplaçantes de leur mari absent ou mort[551].

---

temporelles. En assimilant la première orientation de l'âme avec son élément masculin, et la seconde avec le féminin, Augustin jette les bases théoriques, non seulement de la duatlié fondamentale de la femme, mais de sa subordination et de la division des rôles réels. » (p. 659). Si Augustin parvient à concilier certaines des contradictions pauliniennes, sa proposition sera souvent simplifiée, les commentateurs renvoyant la femme à sa corporéité et au charnel, la possibilité pour elle de devenir image de Dieu étant alors toujours limitée. L'historienne précise aussi le renversement qu'opère la philosophie de saint Thomas, pour qui il ne peut y avoir deux niveaux de création mais qui fait toujours de la femme une auxiliaire de l'homme, la considérant comme un homme imparfait et incomplet.

[547] Parmi lesquels les plus notables sont les renvois au corps et à son ornementation, l'abus de la parole, le désir toujours violent qui pousse à perdre sa virginité. Anita Guerreau-Jalabert en fait une liste plus complète : « créatures de nature inférieure, [elles sont] associées à la plupart des péchés (vanité, coquetterie, bavardage, infidélité, désobéissance, mensonge, curiosité, gourmandise et surtout concupiscence et sexualité) ». Christiane KLAPISCH-ZUBER, « Masculin/Féminin », art. cit. ; Anita GUERREAU-JALABERT, « Femme » dans Catherine VINCENT et André VAUCHEZ (éds.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen âge*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, .

[548] Georges DUBY, « Convivialité », art. cit., p. 91. Il faut toutefois signaler ici que Georges Duby prend ici comme source les fictions : « la littérature de fiction, l'unique source d'information ou presque, ne situe aucun mâle hormis le chef de maison et ses très jeunes garçons en résidence dans la chambre, sinon des blessés, des malades, livrés jusqu'à leur guérison aux soins féminins ».

[549] Georges DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, *op. cit.*, p. 38.

[550] Saint Augustin considère que la sexualité existe dans l'Eden mais que la chute a entraîné la concupiscence et donc la brutalité du mari est les excès du pouvoir de l'homme, la soumission de la femme étant déjà existante elle aussi. La prééminence de l'homme dans les rapports conjugaux est une vision héritée de saint Paul, elle fonde, comme le rappelle l'archevêque Hincmar, dès l'époque carolingienne, dans sont traité *De divortio*, l'harmonie du couple : « Entre le mari et l'épouse s'établit une relation sentimentale (*dilectio*) excellente, primordiale, sauf que dans cette conjonction la direction (*praelatio*) revient à l'homme, la soumission (*subjectio*) à la femme » *Ibid.* pour la citation d'Hincmar ; voir aussi Christiane KLAPISCH-ZUBER, « Masculin/Féminin », art. cit.

[551] Anita GUERREAU-JALABERT, « Femme », art. cit.

C'est donc bien une abstraction, comme l'a signalé Christiane Kapisch-Zuber, une représentation du féminin qui est condamnée dans le discours de l'Église et de façon plus générale dans l'ordre social, dominé par les hommes[552].

Au centre du système, se trouve donc l'Église, à laquelle on peut associer les clercs, le célibat et la chasteté[553] et à laquelle s'oppose le vaste ordre des dominants laïcs, auxquels sont associés le mariage voire la fornication, danger représenté en particulier par les femmes. Cette structuration est celle qui a été mise en place par l'Église, à l'issue du long processus de transformation des relations de parenté et d'alliance. Cette représentation est évidemment source de contestation de la part des grands laïcs, contestation qui peut se lire dans les partis pris idéologiques de la littérature courtoise[554].

- **La courtoisie et la place de la représentation littéraire**

  Aux XIIe et XIIIe siècles, les romans de la Table Ronde constituent une littérature presque exclusivement destinée à un public aristocratique. C'est une littérature militante, fortement idéologique, qui cherche, face aux transformations de l'ordre social, à imposer sa vision du monde et de la société : elle célèbre les *jeunes*, elle exalte la chevalerie, elle regrette le pouvoir sans cesse grandissant du souverain – Arthur, contrairement aux rois / capétiens et plantagenêts, reste un roi féodal, qui doit prendre conseil –, elle regrette surtout l'appauvrissement politique et économique de la petite et moyenne noblesse, elle méprise les vilains et plus encore les communes, les marchands et la population urbaine[555].

Ainsi que le rappelle Michel Pastoureau, la littérature permet aux dominants laïcs de proposer, idéellement, un modèle social qui se démarque de celui que lui impose l'Église, ils sont « vecteurs de l'expression de conceptions non ecclésiastiques et, jusqu'à un certain point, subversives[556] ». Je m'intéresserai en particulier au modèle courtois et à l'invention du Graal, modèles qui sous-tendent l'ensemble du *Cycle Vulgate*. En effet, le roman courtois tel qu'il se développe dans les cours du Nord de la France à la fin du XIIe siècle propose un modèle original associant la *fin'amor* à la chevalerie[557], dont l'aboutissement est l'invention du Graal.

---

[552] Voir à ce propos Christiane KLAPISCH-ZUBER, « Masculin/Féminin », art. cit. ; Anita GUERREAU-JALABERT, « Femme », art. cit.

[553] Le mode de vie monastique, « maigre » s'oppose aussi à celui des laïcs, « gras », couple qui s'ajoute à ceux déjà observés et qui vient compléter le régime du cru et du cuit déjà analysé plus haut dans le rapport bestial / humain.

[554] Georges Duby insiste en particulier sur le parti pris anti-matrimonial : « je tiens pour un second trait majeur la répercussion dans la littérature de divertissement d'un esprit antimatrimonial qui s'exprime au même moment dans certains écrits des clercs ». Il faudrait sans doute nuancer à la lumière des textes de Chrétien de Troyes, en autres, et si l'on considère que le mariage est aussi un élément fondamental sur lequel les dominants laïcs assoient leur pouvoir, dans les jeux d'alliances.Georges DUBY, « Le mariage dans le haut Moyen Âge », art. cit., p. 30.

[555] Michel PASTOUREAU, « Jouer au roi Arthur » dans *Une histoire symbolique du Moyen âge occidental*, Paris, Éd. du Seuil, 2004, p. 295‑296.

[556] Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit., p. 214.

[557] Né dans des cours moins féodalisées, au sud de la France, son adaptation au modèle du social du nord induit, d'après Jean Frappier, l'infléchissement du schéma courtois ; il est désormais associé à l'exploit chevaleresque alors qu'il n'y a pas de lien dans la littérature en langue d'oc entre exploit guerrier et sentiment amoureux. D'autre part, il émane des trouvères qui sont des clercs ayant quitté le clergé et vivant dans les villes et les cours – alors que les troubadours ont une origine sociale bien plus diverse. Voir Jean FRAPPIER, *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Droz, 1973.

Je l'ai dit, c'est le château qui occupe le centre symbolique de l'espace romanesque dans la littérature arthurienne[558] ; or, comme le fait remarquer Michel Stanesco, « l'âge de la courtoisie coïncide avec l'essor du château seigneurial. […] La courtoisie est donc à son origine liée à la territorialisation de la noblesse et à l'apparition de "maisons" seigneuriales autonomes[559] ». Il insiste d'ailleurs sur l'importance des liens qui font de cette aristocratie « un réseau à la fois souple et solidaire d'alliances » où l'importance du lignage prend la place de ce qu'était pour un citoyen romain la carrière administrative[560]. C'est justement l'importance de ce réseau, mis à mal par l'Église et sa mainmise croissante sur le mariage, qui rend nécessaire la construction d'un espace dans lequel elle prendrait symboliquement le pouvoir, espace dont la cour occupe le point nodal[561].

Aux marges de l'espace tel qu'il est présenté dans le roman courtois, se situe donc un espace merveilleux et un espace sauvage, qui, souvent, coïncident[562]. En revanche, l'Église, qui occupe le centre de la vie sociale ainsi que le centre symbolique des textes hagiographiques disparaît de façon radicale des romans courtois et de la littérature arthurienne en général. Seuls les ermites assurent dans les textes, une relation, assez distendue néanmoins, avec le pouvoir ecclésiastique[563]. Cette absence a souvent été commentée et permet de nuancer les

---

[558] Voir p. 109. Il faut néanmoins noter que c'est aussi le château, qui caractérise l'aristocratie dans l'espace social, à partir des Xe et XIe siècles, phénomène que Joseph Morsel appelle la « castellisation de l'Occident » et qui est concomitant à la prolifération des Églises (voir note 539). La transformation du paysage, la multiplication ou le remplacement des châteaux sont la traduction « spatiale d'un changement social ». Le château devient, plus qu'une forteresse défensive ou guerrière, un signe de domination sociale. Il est en effet le centre d'un ensemble d'activités – exploitation agricole et artisanale, point nodal des droits seigneuriaux –, en plus de sa fonction, d'habitation. Ainsi que le note Jérôme Baschet, « le château domine ainsi le terroir, comme le seigneur domine ses habitants. Symbole de pierre ou de bois, il manifeste l'hégémonie de l'aristocratie, sa position dominante et séparée au sein de la société ». Il est par ailleurs remarquable, comme le montre Joseph Morsel, que dans le discours clérical, à l'inverse du discours produit par les romans arthuriens, le château soit considéré comme une « antre de brutes », le lieu du désordre et de la violence, « la construction des châteaux est aussi présentée en premier lieu comme un facteur de troubles ». Joseph MORSEL, *L'aristocratie médiévale*, *op. cit.*, p. 3, 96, 95 et 97 pour les citations ; Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 147.

[559] Michel STANESCO, « Courtoisie et société de cour au Moyen Âge » dans Frank LESTRINGANT, Michel ZINK et Michel PRIGENT (éds.), *Histoire de la France littéraire, op. cit.*, 2006, p. 626‑627.

[560] Il nie toutefois les tensions qui découlent de la réforme grégorienne : « La recherche historique récente ne confirme pas l'existence d'une crise à l'époque qui nous occupe. Au contraire, l'apparition de l'autorité princière et d'une aristocratie chevaleresque est à l'origine d'une profonde transformation politique et sociale et de la naissance d'une nouvelle civilisation » ainsi que le fait qu'elle ait pu être « un système idéologique abstrait » ; au contraire, il propose d'y voir « une forme de vie concrète et affective à laquelle on doit des innovations décisives sur le plan littéraire ». *Ibid.*, p. 627, 634, 643 et 644.

[561] C'est en particulier la cour du roi Arthur qui est l'un des centres symboliques du *Cycle Vulgate* ; la cité de Logres en est son centre matériel. Toutefois, la narration met en place un autre centre symbolique, le Graal. Voir *infra*, chapitre 3, section 2.

[562] Voir supra p. 108 *sq*.

[563] Comme le rappelle Anita Guerreau-Jalabert, ils sont souvent toutefois présentés comme des prêtres à part entière : ils confessent les chevaliers et leur donnent la communion dans la *Queste*, mais ils sont aussi très souvent d'anciens chevaliers. C'est cette ambiguïté de leur relation à l'Église, qu'ils ont par ailleurs quittée, qui mérite d'être soulignée comme l'a fait Jean Frappier : ainsi, parlant de la figure de l'ermite note-t-il que « sa naissance le rattache à la classe des seigneurs et des chevaliers, et il est le

affirmations selon lesquelles les romans courtois seraient christianisés par l'invention du Graal[564]. En effet, la disparition de l'institution ecclésiastique des romans, et en particulier des romans du Graal et singulièrement du *Cycle Vulgate*[565] n'est pas totale, elle est déplacée, elle subit une *translatio* et ce sont les chevaliers qui s'attribuent les principaux rôles dévolus à l'Église[566] ; d'autre part, l'apparition des clercs et des ermites, quoique rare, se fait toujours dans nos textes, dans un discours de *senefiance*, discours qu'ils partagent avec les êtres surnaturels que sont les fées ou l'enchanteur Merlin. C'est cette même capacité à dévoiler un message surnaturel ou transcendant qui permet dès lors d'assimiler, dans le schéma tel qu'il est proposé par Anita Guerreau-Jalabert, les fées et les clercs[567]. Renvoyant à la maîtrise de

---

seul représentant du clergé, j'entends le seul qui joue un rôle d'ordre spirituel », ce à quoi il ajoute : « A quoi d'évident pourrait correspondre la mention répétée que les ermites sont des gentilshommes et d'anciens chevaliers, si ce n'est au désir d'incliner le plus possible les valeurs religieuses au profit de la chevalerie ? ». Anita GUERREAU-JALABERT, « Aliments symboliques et symbolique de la table... », art. cit. ; Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 175 et 201‑202.

564 Fritz Peter Knapp propose ainsi de lire le *Lancelot* en prose comme une christianisation des romans courtois. Fritz Peter KNAPP, « De l'aventure profane à l'aventure spirituelle : le double esprit du Lancelot en prose », *Cahiers de Civiliation Médiévale*, 1989, nº 32. Jean Flori rappelle toutefois que cette christianisation, qui traduirait « la tentative de "récupération" idéologique du roman arthurien par l'Église et l'élimination […] du caractère subversif du mythe courtois », n'est qu'apparente puisque ce mouvement aboutit plutôt, selon l'historien, à « une cléricalisation du mythe romanesque, aboutissant à une véritable mystique de la chevalerie » ; il suit en cela Jean Frappier qui parle d'une « véritable histoire sainte de la chevalerie ». Il conclut en postulant au contraire une spiritualisation des romans arthuriens conduisant à « idolâtrer la chevalerie », en effet, Jérôme Baschet signale lui aussi la cléricalisation du discours laïc qui intègre les vertus chrétienne et les réutilise à son profit puisque « l'Église a fourni à l'aristocratie les plus solides justifications de sa domination sociale et l'un des meilleurs ciments de sa cohésion interne ». Voir le chapitre « Chevalerie et littérature chevaleresque » dans Jean FLORI, *Chevaliers et chevalerie au Moyen âge*, Paris, Fayard, 2010 p. 251, 253 et 254 pour les citations ; Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 188. Sur la cléricalisation de la littérature voir la synthèse de Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 150-155, p. 155 pour la citation.

565 Il faut nuancer, les structures l'institutions sont présentes, de façon sporadiques, mais toujours aspirées par la chevalerie : Joseph d'Arimathie, présenté comme un soldat, un chevalier, devient le premier évêque de l'Église : « l'œuvre de Robert, puisque celui-ci, en faisant de Joseph d'Arimathie, sans la moindre ambiguïté, un chevalier, changeait l'affabulation du Graal en une histoire sainte de la chevalerie ». Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 188‑189. De même, l'Église apparaît dans la leçon de chevalerie mais c'est Ninienne, une fée, qui la donne à Lancelot. Ces deux exemples tendent à prouver que la chevalerie monopolise, dans le roman, tous les rôles que l'Église lui souffle dans la réalité. Voir III, chapitres 5 et 6.

566 Erich Köhler a d'ailleurs proposé de voir dans la littérature chevaleresque en langue vernaculaire une réappropriation de la « clergie » par les chevaliers, celle-ci parachevant le phénomène de *translatio* des institutions de Rome vers la France dans une *translatio studii*, proposition que Jacques Le Goff synthétise ainsi dans sa préface : « Appuyée sur une royauté idéale, symbolisant ses valeurs propres, celle d'Arthur, la chevalerie va ensuite s'approprier les vertus de l'autre grande puissance spirituelle du temps, la sagesse, la *clergie* ». Erich KÖHLER, *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois : études sur la forme des plus anciens poèmes d'Arthur et du Graal*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974, préface p. XV pour la citation de Jacques Le Goff.

567 À ce titre, Merlin peut être vu, comme le fait remarquer Anita Guerreau-Jalabert comme un double inversé du Christ : sa conception par un démon et une femme propose ainsi une incarnation diabolique. Néanmoins la figure de Merlin est plus ambiguë puisque Dieu lui donne sa science. Voir Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit., p. 247.

l'avenir, à la guérison et la mort, le discours[568] qu'elles portent semble opposé à ce que prône l'Église, elles seraient donc les témoins de cet écart distinctif que la littérature cherche à construire par rapport au modèle qu'elle impose : elles sont à la fois les opposées et les symétriques des clercs et représentent un surnaturel indépendant du sacré ecclésiastique[569].

La mise en place d'un sacré que s'approprie la chevalerie passe bien sûr par l'invention du Graal. Relique la plus précieuse de l'histoire de l'Église, elle est significativement confiée à la chevalerie, qui en a la garde. Plus encore, ce sont des chevaliers qui ont pour mission, dès le début du cycle, dans l'*Estoire*, d'évangéliser les terres de la Bretagne, sous l'impulsion du premier évêque, Joseph d'Arimathie ; leur mission prend donc un « caractère apostolique[570] ». On le voit, les institutions ecclésiastiques ne sont pas complètement absentes du texte mais l'aristocratie se les réapproprie dans ce qu'Anita Guerreau-Jalabert définit comme une tentative d'autolégitimation de l'ordre de la chevalerie : le Graal fait de la chevalerie la véritable Église puisqu'elle détient avec lui le sang du Christ. En effet, dans l'espace social, les grands laïcs sont renvoyés à leur charnalité[571], La *Queste* offre « la transformation de la quête du graal en une quête d'ordre spirituel conçue sur un modèle chrétien[572] ». Comme le fait remarquer l'historienne, la spiritualisation de la chevalerie est déjà présente chez Chrétien de Troyes ; il revendique la recherche d'un autre modèle que le modèle courtois[573], très vite adopté par ses continuateurs et successeurs, ce que montre le dérèglement de la chevalerie arthurienne dans les derniers épisodes du *Cycle Vulgate.* Le code courtois y est dévalorisé et le sens qu'il convient alors de donner à ces romans est celui d'une intégration de la spiritualité chrétienne et l'adoption d'« un élément dont la valeur symbolique est la plus forte, donc la plus légitimante : le sang du Christ[574] » et la chevalerie entre en concurrence avec l'Église sur le terrain du rapport privilégié à Dieu. Le Graal apparaît d'autre part dans un moment où la réflexion théologique autour de l'eucharistie est centrale : l'idée de la présence réelle se précise et la doctrine de la transsubstantiation sera adoptée lors du concile de Latran en 1215. Plus significativement peut-être encore, la distinction entre clercs et laïcs se concrétise dans la liturgie puisque seuls les clercs communient désormais sous les deux espèces :

---

[568] Ce n'est pas toujours le cas : la leçon de chevalerie de Ninienne à Lancelot peut être lue comme un appel à la christianisation de la chevalerie qui entre en résonance avec les discours grégoriens consécutifs à la paix de Dieu. Ce qui pose problème, c'est justement la figure de l'énonciation, une fée, qui relève, comme l'a montré Anita Guerreau-Jalabert, d'un surnaturel que s'approprient les laïcs. Voir à ce sujet, III, chapitre 5.

[569] Voir à ce sujet Anita GUERREAU-JALABERT, « Des fées et des diables... », art. cit.

[570] Anita GUERREAU-JALABERT, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit., p. 1062.

[571] L'attachement à la terre et au terrestre en est l'une des composantes, il est à ce titre très significatif de voir le roi Arthur se lamenter du départ de ses « carneux amis » au début de la *Queste*.

[572] Anita GUERREAU-JALABERT, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit., p. 1065.

[573] Il adopte très tôt, dès *Erec et Enide*, l'idée d'un modèle conjugal en matière d'amour.

[574] Anita GUERREAU-JALABERT, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit., p. 1070.

> Les thèmes spirituels passent au premier plan dans les récits du Graal au moment où dans la société, seuls les prêtres ont accès au calice, objet dont la possession témoigne donc d'une élection, d'une filiation. Les valeurs chevaleresques reflètent les valeurs chrétiennes[575].

Le modèle de la conversion a souvent été signalé pour interpréter le *Cycle Vulgate* et le rôle central qu'y tient L*a Queste del Saint Graal*[576]. L'historienne propose de voir dans ce passage au thème graalien une conversion de la courtoisie, qui n'offrait pas un modèle de spiritualisation suffisamment fort devant le pouvoir clérical. La *fin'amor*, centrale dans les roman courtois, offrait déjà une possibilité de conversion vers le spirituel d'un ordre tourné vers la chair à cause de son mode de reproduction, fondé sur une sexualité condamnée :

> L'invention de la *fin'amor* apparaît comme une manière de régler ce problème, dans l'imaginaire. Il s'agit en effet de réordonner le rapport entre l'esprit et la chair, de proposer un modèle de chair spiritualisée, différent de celui que conçoit la pensée théologique, en affirmant la possibilité de spiritualiser l'exercice de la sexualité indépendamment de toute référence au mariage et à la procréation[577].

Dès son origine, la *fin'amor* propose un modèle dans lequel le désir est une ascèse qui conduit à une spiritualisation. L'union avec la dame est, elle aussi, spirituelle puisqu'elle conduit à une réunion du corps et de l'âme, sur le modèle de celle que promet le paradis. Dans le modèle tel qu'il est proposé, la hiérarchie des sexes est subversive et inversée : « mettre la dame, c'est-à-dire une femme, en position dominante, c'est à la fois subvertir l'ordre des sexes et celui du charnel et du spirituel[578]. » L'idéologie qui s'exprime ainsi propose donc un modèle d'union à la fois radicalement différent de celui qui est proposé par les dominants cléricaux mais aussi radicalement subversif. Construit sur l'adultère, le modèle de la *fin'amor* s'oppose à une vision du mariage fondamentalement inégalitaire et violent, celui que tente d'imposer l'Église et qui va à l'encontre de l'idéal chevaleresque d'égalité, de partage et de mérite[579]. Néanmoins, il est aussi le ciment de l'ordre aristocratique et le modèle courtois ainsi proposé

---

[575] Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit., p. 254. Sur ces points historiques, on pourra voir aussi Anita GUERREAU-JALABERT, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit., p. 1071‑1072.

[576] Martin Aurell propose de voir dans « les récits édifiants, où triomphent des héros à la moralité exemplaire, [des] discours à visée didactique [qui] encouragent leur public à la conversion et à une pratique chrétienne plus intense en vue du salut éternel ». Néanmoins, cette lecture va vers une christianisation du roman, discutable (voir note 564). Il n'en reste pas moins que l'itinéraire de conversion informe le *Cycle Vulgate* comme cela a été signalé par de nombreux exégètes, s'appuyant en particulier sur la conversion de la chevalerie terrienne en chevalerie *celestiele* mais tendrait au contraire, comme je le pense à la suite de ces chercheurs, à montrer une réappropriation des discours cléricaux afin de légitimer un ordre cantonné jusque là au charnel. Voir en particulier Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.* ; Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 197‑198 ; Nancy FREEMAN REGALADO, « La chevalerie celestielle, métamorphoses spirituelles du roman profane dans *La Queste del Saint Graal* » dans Denis HÜE et Silvère MENEGALDO (éds.), *Les Chemins de la* Queste*. Etudes sur La Queste del Saint Graal*, Orléans, Paradigme, 2004, p. 31‑51 ; Michel ZINK, *Poésie et conversion...*, *op. cit.*

[577] Anita GUERREAU-JALABERT, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit., p. 1070.

[578] Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit., p. 238.

[579] Anita Guerreau-Jalabert fait remarquer que « la dénonciation du lien matrimonial dans la lyrique porte sur son caractère contraignant, sur son aspect charnel et sur l'appropriation de la femme par l'époux jaloux, qui est aussi un seigneur ». La *fin'amor* permet dès lors de mettre en cause le « système des lignées, qui associent la parenté charnelle et la transmission inégalitaire des moyens de la domination ». Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit., p. 241.

ne va pas sans poser problème, il se heurte en effet, comme le montre Anita Guerreau-Jalabert, « au principe de réalité », fondamentalement hiérarchique[580]. Le compromis du « mariage courtois », tel qu'il est proposé par Chrétien de Troyes concilie les deux valeurs : un mariage égalitaire dans lequel circule la *caritas* entre les époux et dans lequel les vertus chevaleresques sont au centre de l'union[581]. Néanmoins, au début du XIIIe siècle, dans le *Cycle Vulgate*, il conviendra de s'interroger sur sa radicale disparition, sur la valeur de l'amour adultère qui unit Lancelot et Guenièvre qui, du propre aveu du héros, a fait de lui le meilleur chevalier du monde[582].

Le discours, tel qu'il se construit dans les romans, propose dès lors un monde centré sur la féodalité, fondée sur une « hiérarchie entre égaux[583] » et mais dans lequel les rapports de pouvoir s'organisent autour de la figure centrale du roi. Michel Pastoureau l'a fait remarquer[584], le roi tel qu'il est présenté dans les romans arthuriens est un roi féodal idéal, un *primus inter pares*, modèle que les transformations mises en place sous Philippe Auguste ont tendance à mettre à mal et qui préfigurent le roi en majesté tel qu'il apparaît dans le courant du XIIIe siècle. La question du souverain et de son rôle est donc centrale dans ces romans et le modèle du bon gouvernement vient s'opposer à celui auquel l'Église tend à limiter les seigneurs : un pouvoir coercitif, construit sur la violence, les grands laïcs étant présentés comme le bras armé de l'Église à la suite de la réforme grégorienne[585]. Mais, dans le modèle de conversion que propose en particulier le *Cycle Vulgate*, Arthur est un roi qui pose problème, englué qu'il est dans la mondanité. Il est, de plus, mis en concurrence avec d'autres représentants de la royauté, à l'image de Galehaut que Micheline Combarieu du Grès propose de voir justement comme le modèle d'un roi qui aura su adopter un itinéraire de conversion vers un modèle de bonne gouvernance et vers le spirituel, représenté dans le roman par l'amitié qu'il porte à Lancelot, moteur de cette conversion[586]. On le voit, le *Cycle Vulgate*, par son ampleur à la fois chronologique et narrative permet de questionner la représentation qui est donnée du pouvoir régalien.

---

[580] *Ibid.*, p. 241.

[581] Là encore, au moins idéellement, la hiérarchie homme-femme construite sur une dévalorisation du féminin est pervertie.

[582] *L*, LXXXV, 2-3. Anita Guerreau-Jalabert voit dans l'invention du Graal l'autre solution apportée à l'aporie que représente la *fin'amor* dans la lyrique.

[583] La formule est de Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », art. cit..

[584] Voir citation p. 120.

[585] D'autre part, la réalité féodale est marquée par une « hiérarchie interne effective, fondée sur une répartition inégalitaire des pouvoirs et des richesses au sein de l'aristocratie, donc sur des éléments matériels, "charnels" au sens large du terme, que sont l'appropriation des terres et leur transmission par la filiation et l'alliance » est celle qui est justement remise en cause d'abord par la lyrique, puis, dans la forme la plus aboutie du modèle idéel, par l'invention du Graal. Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit. p. 240. Le *Cycle Vulgate* concentre tous ces éléments de contestation puisqu'il propose à la fois un « esprit courtois » et un « esprit mystique », un « double esprit » selon la formule de Ferdinand Lot. Ferdinand LOT, *Étude sur le* Lancelot *en prose*, *op. cit.*

[586] Micheline COMBARIEU DU GRES, « La "loial compagnie" de Galehaut et Lancelot : de l'amitié comme moyen de salut » dans Danielle BUSCHINGER (éd.), *Amitié épique et chevaleresque. Actes du colloque d'Amiens, mars 2000*, Amiens, Presses du Centre d'études médiévales, Université de Picardie-Jules Verne, 2002.

Néanmoins, la réflexion sur la féodalité ne se réduit pas, dans le modèle analysé par les historiens, aux rapports entre les grands dominants et le roi. Les textes permettent de discerner les tensions internes à l'ordre des *bellatores*. En effet, comme l'a signalé Georges Duby, les transformations du modèle matrimonial laissent de nombreux jeunes hommes dans un état de célibat[587] et pour lui, les romans courtois ont pour fonction de proposer un modèle idéal qui permet de discipliner cette jeunesse tumultueuse. C'est l'un des aspects que met en lumière Anita Guerreau-Jalabert lorsqu'elle signale les enjeux féodaux qui sous-tendent certains textes[588]. Dans son étude de *La Mule sans frein*[589] elle montre ainsi comment les tensions qui sont mises en évidence dans le récit sont des tensions internes à l'ordre des dominants et qui permettent de mettre en place les valeurs du « vrai chevalier », c'est-à-dire « celui qui contrôle, par le droit et par la force, la totalité de l'espace réel et symbolique des rapports sociaux[590] ». Car si les romans arthuriens sont présentés comme « l'expression des préoccupations de l'aristocratie ou d'une partie de l'aristocratie durant cette période », c'est-à-dire les XIIe et XIIIe siècles, il n'en reste pas moins qu'ils ne sont pas une apologie sans nuance des grands laïcs. Les mauvais chevaliers y sont symboliquement dégradés, les géants en particulier, représenteraient cette partie indisciplinée de la chevalerie autant que les seigneurs, modèle de dominants interne à l'aristocratie mis à mal dans les romans arthuriens[591]. En effet, les romans arthuriens posent, de diverses manières, le problème de l'établissement des chevaliers. Régulateurs des dysfonctionnement de la société féodale, les bons chevaliers viennent symboliquement remettre de l'ordre dans un espace social mis à mal par des seigneurs violents et déviants. La cour, à ce titre, représente un espace social construit sur une parenté spirituelle, dans laquelle on agrège les nouveaux chevaliers, quand l'extérieur est souvent le lieu d'un parenté charnelle dont les structures sont mises à mal. On retrouve ce schéma mis en évidence par Anita Guerreau-Jalabert[592] à plusieurs reprises dans le *Cycle Vulgate* : l'évocation du seigneur du château de l'Étroite Marche (*L*, LIXa, 51) ou l'épisode de la dame de Roestoc (*L*, VIII, LIVa, 6), à ce titre sont révélateurs des tensions qui organisent les seigneuries. De même, l'ensemble des *Enfances Lancelot*, met en scène avec un formalisme exacerbé un monde féodal qui dysfonctionne, aux mains d'un roi défaillant et de seigneurs corrompus.

---

[587] Voir note 531 et 585.

[588] Il faut néanmoins rappeler que pour l'historienne, l'essentiel des enjeux se situe dans un rapport de pouvoir avec l'Église. Néanmoins, dès lors qu'elle est absente des textes, c'est le modèle courtois lui-même qui est questionné dès Chrétien de Troyes, miné de l'intérieur par un entrecroisement de discours qui viennent se superposer pour proposer une réflexion sur l'ordre du monde.

[589] Anita GUERREAU-JALABERT, « Structure et signification d'un récit arthurien... », art. cit..

[590] *Ibid.*, p. 175.

[591] Erich Köhler a d'ailleurs proposé de voir dans les romans de chevalerie la revendication de la petite noblesse, mise à mal pendant la période qui suit la réforme grégorienne. Toutefois, les études récentes ont pu montrer que cette petite noblesse avait, au contraire, pu bénéficier des bouleversements sociaux nés de cette même réforme. Erich KÖHLER, *L'aventure chevaleresque*, *op. cit.* ; Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit.. Sur l'interprétation des géants, voir Anita GUERREAU-JALABERT, « L'essart comme figure de la subversion... », art. cit.

[592] Anita GUERREAU-JALABERT, « Structure et signification d'un récit arthurien... », art. cit.

Ainsi, au-delà de l'opposition structurale, ce qui est mis en évidence, dans la diachronie considérée, montre l'utilisation de la littérature en langue vernaculaire par les dominants laïcs pour rivaliser, idéellement au moins, avec l'Église, qui détient le pouvoir spirituel mais pèse aussi très nettement sur le pouvoir temporel. La littérature courtoise permet d'inventer un modèle de relations amoureuses et sociales, dans lesquelles le mariage et la transmission des biens sont singulièrement mis en question ; on retrouve donc, au centre du système, la parenté ; mais une parenté qui réinvente le modèle charnel / spirituel qui en régit le système, pour inverser le schéma clerc / laïc imposé par le pouvoir ecclésiastique. La chevalerie tend à se légitimer en se spiritualisant : l'amour courtois, lui-même construit autour d'une femme idéalisée, dans une relation ou la chair est toujours éloignée et permet de s'élever, de dépasser la condition de simple chevalier. L'ambiguïté qu'il faudra sans doute lever, reste que littérature repose sur l'appropriation très nette de modèles chrétiens mais affiche parfois des discours cléricaux, en tension justement avec un modèle plus proprement laïc.

Section 3 – Contextes[593]

Le modèle permet donc de formaliser un « idéal chevaleresque fondé sur l'égalitarisme, le don gratuit et la largesse, la circulation généralisée des biens, sur la valeur morale et le mérite, en un mot sur des valeurs spirituelles dont la *caritas* est le paradigme[594]. » C'est donc autour de ce terme central qu'il convient maintenant de se concentrer afin de le circonscrire et le définir ; en effet, il s'agit bien d'un paradigme qui structure et organise la société en ce sens que cette dernière est pensée à partir de sa circulation, libre, consentie ou au contraire, entravée et rompue[595]. Ainsi la *caritas* se place-t-elle du côté du spirituel[596] et trouve-t-elle ses limites dans les autres formes d'amour, négatives et dévalorisées que sont la *cupiditas* et la *concupiscencia*, qui seraient justement l'expression de la rupture de la bonne circulation de cette forme d'amour. De façon plus complexe encore, l'enjeu de la circulation de la *caritas* n'est pas seulement symbolique mais illustre les tensions qui se font jour dans la société médiévale autour de la réforme grégorienne, qui voit les rapports entre grands laïcs et Église devenir le lieu de conflits extrêmement violents. En effet, si cette conception du monde est largement partagée par les clercs et les laïcs, les représentations qui en sont données par les uns et les autres diffèrent en ce sens que la littérature, vecteur de ces représentations, devient le révélateur des enjeux de pouvoirs qui traversent la société aux XIIe et XIIIe siècles. Il conviendra donc ici d'étudier dans un premier temps l'origine de ces tensions afin de remettre dans leur contexte les représentations présentées plus haut. Dans un second temps, je reviendrai sur l'expression de l'amour dans la langue médiévale pour poser les jalons de ce qu'elle devient dans les textes littéraires et en particulier dans le *Cycle Vulgate*.

- **Les enjeux de la réforme grégorienne**

Le modèle mis en évidence par les historiens fait très nettement apparaître une structure hiérarchique extrêmement rigoureuse, articulant d'une part le haut et le bas dans une hiérarchie entre charnel et spirituel recouvrant la distinction entre clercs et laïcs, hiérarchie structurant toute la société, et un espace pensé autour d'un centre, ici symbolique, la cour

---

[593] Posée ainsi brutalement, la notion mérite d'être précisée : Marie-Pascale Halary a montré combien peuvent être diverses les approches contextuelles : « tenir compte du contexte, ce n'est pas prendre un instantané du réel (historique, social, politique et/ou linguistique par exemple) pour éclarer le sens du texte littéraire, c'est *construire*, de manière largement arbitraire et non exhaustive, un cadre d'intelligibilité. » C'est le sens que prend ici ce point sur la réforme grégorienne, ses conséquences et ses prolongements : permettre de comprendre les conditions d'émergence, ou plutôt ici de durcissement de la dualité charnel / spirituel mais surtout, les conditions de possibilité de l'élaboration du *Cycle Vulgate*. Voir Marie-Pascale HALARY, « Michel Foucault et l'étude du contexte médiéval des oeuvres littéraires : un discours de la méthode? », art. cit., p. 138 pour la citation.

[594] Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit., p. 241.

[595] « L'amour constitue une valeur centrale dans la société chrétienne médiévale : sur la base de la première épître de Jean (*deus est caritas,* v. 4, 8 et 4, 16), il apparaît comme une propriété essentielle de la perfection divine ». Anita GUERREAU-JALABERT, « Amour et amitié dans la société médiévale : jalons pour une analyse lexicale et sémantique » dans Laurent JEGOU, Thomas LIENHARD et Jens SCHNEIDER (éds.), *Splendor Reginae : passions, genre et famille. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Tournhout, Brepols, 2015, p. 284.

[596] Il faut sans doute nuancer cette remarque puisque comme le montre le tableau mis en place par la chercheuse, aucun des termes n'a de valeur en soi : ils se pensent dans un système hiérarchique et dynamique où chacun prend sa valeur par rapport à l'autre. Le réseau lexical que le vocabulaire de l'amour forme au Moyen Âge en témoigne.

arthurienne, là sacré, autour de l'église, qui s'oppose à un ailleurs souvent inquiétant. Tel que je l'ai présenté, le modèle paraît extrêmement théorique, coupé de ce qui pourrait en constituer la *chair*, c'est-à-dire le contexte bien précis dans lequel il prend forme et qui serait le siècle qui permet l'élaboration du *Cycle Vulgate*[597]. Or, la période qui précède la rédaction du *Cycle Vulgate* est marquée par une formalisation accrue des principes qui structurent et organisent le modèle et présenté plus haut et que je viens de résumer à gros traits. En effet, si l'on peut considérer que les mouvements généraux de cette anthropologie traversent les siècles médiévaux[598], les XIe et XIIe siècles sont une période de tensions qui permettent une crispation des différents pouvoirs autour des domaines qui leur sont dévolus. En d'autres termes, c'est la réforme grégorienne, qui court sur ces deux siècles et s'achève au tout début du XIIIe siècle[599], qui offre un terreau propice aux tensions qui parcourent la société ou qui tend à les exacerber. Si l'historiographie, en particulier dans les années 1960-1980 a eu tendance à vouloir remettre en cause les principes qui organisent cette séquence historique, il semble acquis désormais que l'on peut définir, par « réforme grégorienne », la période

> de 1049-1122 (de l'avènement de Léon IX au concordat de Worms), caractérisée à la fois par une entreprise de purification morale du clergé (la lutte contre la "simonie" et le "nicolaïsme") et par un mouvement de "libération" de l'Église de la domination des laïcs[600].

Michel Lauwers rappelle alors ce que sous-tend désormais, pour les historiens, l'adjectif « grégorien » :

> Rompant avec une historiographie ancienne qui envisageait la "réforme grégorienne" comme un grand affrontement politique et moral entre l'Église et les pouvoirs séculiers, mettant notamment aux prises la papauté et l'Empire, deux autorités aux prétentions universellles, mais dépassant également les premières mises en cause d'une telle vision de l'histoire, qui tendirent à nier l'existence même d'un projet ou d'un moment grégorien, les travaux réalisés au cours des dernières années ont qualifié de "grégorien" le processus de transformation de l'institution ecclésiale engagé dans l'Occident de la seconde moitié du XIe siècle et montré son impact sur les modèles culturels et les structures sociales, en s'attachant tout particulièrement aux réalités locales et aux configurations régionales : la réforme imposée par la papauté y est dès lors envisagée commme un noeud de pratiques sociales, fait d'affrontements et de ruptures, mais aussi de négociations et de compromis au sein de l'aristocratie[601].

---

[597] Je n'entre pas ici dans l'aporie de la datation mais je me plierai aux dernières conclusions de Patrick Moran qui a analysé avec beaucoup de précision les différents problèmes que pose cette dernière ; il propose donc de dater la rédaction des plus anciens textes entre 1215 et 1220 et le dernier au plus tard vers 1240 (sans toutefois se prononcer véritablement, mais là n'est pas son objet, sur l'ordre de rédaction des différents romans qui composent le cycle). Patrick MORAN, *Lectures cycliques. Le réseau inter-romanesque dans les cycles du Graal du XIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, Paris, 2015.

[598] L'étude du vocabulaire a bien montré comment l'opposition entre charnel et spirituel trouve sa source dans les premiers textes chrétiens, dès saint Paul.

[599] Dans sa synthèse sur la réforme, Florian Mazel propose de revoir la chronologie qui l'organise et la pense en deux temps, un temps court qui couvre la « crise grégorienne » et un temps plus long, qu'il prolonge jusqu'à l'extrême fin du XIIe siècle et comprend ainsi ses prolongements. Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne". Éléments d'introduction » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Privat, 2013, p. 17‑18.

[600] *Ibid.*, p. 10.

[601] Michel LAUWERS, « Réforme, romanisation, colonisation? Les moines de Saint-Victor de Marseille en Sardaigne (seconde moitié XIe-première moitié XIIe siècle) » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi*, *op. cit.*, p. 257.

Il n'est pas question ici de refaire l'histoire de la réforme[602], mais d'en présenter brièvement les traits principaux, en particulier idéologiques, tout en les ancrants dans une chronologie qui touche, pour son terme, à la période de maturation du *Lancelot-Graal*. Il est par ailleurs évident que ce dernier se trouve à la charnière entre deux idéologies et c'est aussi sans doute ce qui justifie la disparate de sa composition, je reviendrai sur ces points.

Le mouvement prend donc sa source au Xe siècle, période d'affaiblissement de l'Église séculière alors que parallèlement, se développe le monachisme. Tout d'abord, le pouvoir ecclésiastique, jusqu'au Xe siècle, est sous l'influence royale ou impériale : ce sont les empereurs et rois qui convoquent les synodes[603] et surtout, ils exercent un véritable pouvoir sur les évêques, ou, plus exactement, exercent le pouvoir avec eux, qui, de ce fait, se sentent souvent comme les hommes du roi ou de l'empereur et s'opposent au pouvoir pontifical. Si, selon le droit canonique, la dévolution épiscopale se fait à partir d'une élection *a clero et populo*, dans les faits, l'institution doit être confirmée par le roi ou l'empereur[604]. Mais, à

---

602 Ni de dresser le bilan de l'historiographie qui la concerne. Néanmoins, un point important est à signaler ici, les années 2000-2010, qui correspondent pour ce qui est de la mise en place du modèle charnel-spirituel, à la période de bilan et de synthèse, ont permis de relire la façon dont l'histoire de la société féodale avait été abordée à la fin du siècle précédent. La remise en cause par les historiens de la « révolution féodale » a été la source de vives discussions pendant cette décénie. Surtout, en ce qui concerne la période grégorienne, les auteurs, à partir de la critique que fait Georges Duby de ses propres travaux, ont revu une histoire perçue jusque-là dans le sens d'une violence essentiellement aristocratique. La mise en évidence des liens entre Église et grands féodaux, que je vais brièvement exposer, a ainsi offert une nouvelle lecture de la dynamique en place pendant cette période et qui permet de mieux mesurer le rôle de l'Église dans les bouleversements qui structurent la société et qui ne va pas sans remettre en cause la constitution en trois ordres de la société féodale. Je renvoie pour ces questions à la synthèse de Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit..

603 C'est l'empereur qui le convoque, et plus largement le souverain, et ce, depuis l'Antiquité ; les rois allemands y assistèrent en personne au cours du XIe siècle car ils étaient des lieux où asseoir leur politique vis-à-vis de l'Église. Sylvain GOUGUENHEIM, *La réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, Temps Présent, 2014 ; Rolf GROSSE, « L'Église impériale dans la tradition franque. Le temps des ottoniens et des premiers saliens », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, no 236, p. 25.

604 À l'époque carolingienne, les évêques sont institués par le roi ou l'empereur, même si selon le droit canon, l'élection devait se faire par le peuple et le clergé et ce, dès l'Antiquité tardive. L'empereur et les rois connaissent ainsi individuellement tous les évêques. Néanmoins, au Xe siècle, « tous les rois postcarolingiens […] se posaient en garant des dispositions canoniques relative à l'élection des évêques », dispositions que les Églises s'appliquaient à faire respecter. Mais l'élection *a clero et populo* n'était que la première étape d'un processus au terme duquel étaient associés « les élites locales, le roi et ses grands ainsi que le métropolitain et les comprovinciaux ». Toutefois, dans les faits, note Laurent Ripart, les élections étaient souvent très conflictuelles à cause de la volonté des rois de promouvoir des personnes de leur choix. De plus, dès le début du Xe siècle, on octroie aux évêques des pouvoirs temporels : s'ils ont des droits, ils ont aussi des devoirs parmi lesquels celui de conseil, ce qui fait d'eux les « oreilles du roi ». Sylvain GOUGUENHEIM, *La réforme grégorienne*, *op. cit.* ; Rolf GROSSE, « L'Église impériale dans la tradition franque. Le temps des ottoniens et des premiers saliens », art. cit., p. 14 ; Laurent RIPART, « Les grégoriens et les élections épiscopales. L'exemple emblématique d'Hugues de Die » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi*, *op. cit.*, p. 219‑223 et p. 219 pour la citation. Sylvain Gouguenheim précise ainsi l'évolution de cette collaboration : « Vers 960, des liturgistes de Germanie embellissent un rituel franc oriental, à l'aide d'un rituel franc occidental pour produire le *Pontifical romano-germanicum*, le plus bel *ordo* royal du Haut Moyen Âge, affirmant un étroit partenariat entre le roi et les évêques : ceux-ci sont les "pasteurs et recteurs des âmes *in interioribus*" et le roi est le "défenseur de l'Église contre ses ennemis *in exterioribus*". Où l'on retrouve sans peine la tradition gélasienne, construction intellectuelle, que le

partir du milieu du Xe siècle et la mise en place d'une société féodale qui voit le pouvoir des seigneurs locaux s'accroître[605] alors que celui des rois s'affaiblit, de nombreux épiscopats sont sous le contrôle de ces seigneurs, qui y font élire des membres de leur lignage et surtout, en tirent l'essentiel de leur pouvoir[606]. De surcroît, l'emprise de ces seigneurs locaux sur les églises fait courir à l'institution ecclésiale le risque de se voir prise dans un étau. Ces derniers nomment aussi les prêtres dont les églises, souvent, passent sous leur contrôle[607] – si elles ne le sont pas déjà – et dès lors, ils en perçoivent dîmes et oblations[608]. C'est donc largement sur le bénéfice de biens ecclésiastiques que de nombreux seigneurs assoient leur domination et leur autorité, ainsi que leur richesse. Néanmoins, tout comme dans le cadre des relations entre rois, empereur et évêques, dont le pouvoir est de plus en plus important durant le Xe siècle[609], le plus souvent, il s'agit d'un réseau d'échanges qui se fait, comme l'a remarqué Florian Mazel, selon le principe de l'*amicitia*[610], c'est-à-dire sur une gestion commune des

---

sacre vient renforcer de sa puissance quasi magique. » Sylvain GOUGUENHEIM, *La réforme grégorienne*, *op. cit.*, p. 54.

605 Il semble que l'emprise des seigneurs sur la dévolution épiscopale soit le fait d'une délégation royale qui concrètement « leur donn[a] la *iussio* nécessaire à la confirmation de l'élection *a clero et populo*. » Toutefois, l'investiture royale ou impériale se maintient jusqu'en 1078, date du synode romain qui la condamne. Laurent RIPART, « Les grégoriens et les élections épiscopales. L'exemple emblématique d'Hugues de Die », art. cit., p. 224 et 225.

606 L'historiographie récente est revenue sur l'idée d'une appropriation violente de ces biens par les seigneurs et et a tendance à montrer au contraire, une ensemble construit autour d'une gestion commune des biens. Néanmoins, « la réforme, fait remarquer Florian Mazel, entraîne la remise en cause des logiques d'inclusion dynastique des honneurs ecclésiastiques, en particulier épiscopaux, sur lesquelles reposaient largement l'exercice de la domination aristocratique depuis le Xe siècle ». L'essentiel du pouvoir de ces nouveaux princes était, ajoute Laurent Ripart, « fondé[] sur le contrôle d'un ou plusieurs *episcopatus* » et ils « imposa[ient] le plus souvent un membre de leur parenté sur le siège cathédral qu'ils contrôlaient. » Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit. ; Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" », art. cit., p. 24 ; Laurent RIPART, « Les grégoriens et les élections épiscopales. L'exemple emblématique d'Hugues de Die », art. cit., p. 223‑224.

607 Le travail de Florian Mazel a permis de montrer qu'il ne s'agissait pas véritablement d'une privatisation de l'Église, mais plutôt d'un gouvernement conjoint mais qui conduit toutefois les seigneurs à en percevoir le produit : dîmes, oblations, sépultures… Voir à ce sujet Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit. Au sujet du statut des Églises à l'époque post-carolingienne et au début du Xe siècle, voir Emmanuel GRELOIS, « Transfert d'églises et recomposition seigneuriale dans le diocèse de Clermont (Basse-Auvergne, IXe-début XIIIe siècle) » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi*, *op. cit.* ; Didier PANFILI, « Transfert d'églises, de dîmes et recomposition des seigneuries en Languedoc (vers 1050-vers 1200) » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi*, *op. cit*.

608 Le système est aussi un héritage de la période carolingienne où les grands laïcs avaient le droit de fonder des églises et gardent alors un certain nombre de droits dessus. Il s'agit là encore, d'un héritage de l'Antiquité tardive qui distiguait *ecclesiae publicae* et *ecclesiae privatae*. Sur ces points particuliers je renvoie à Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 247‑248 ; Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" », art. cit., p. 21 ; Rolf GROSSE, « L'Église impériale dans la tradition franque. Le temps des ottoniens et des premiers saliens », art. cit., p. 12‑13.

609 Guy LOBRICHON, « Les réformateurs ont-il inventé les laïcs? », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, no 236, p. 35.

610 Je reviendrai plus en détail sur l'emploi de ce mot dans un contexte d'échange entre aristocratie laïque et ecclésiastique qui assure « une relation symboliquement égalitaire, garantie de la paix, fondée

populations et des biens[611]. Cette emprise des grands aristocrates sur les biens ecclésiastiques est perçue comme légitime car l'implication des laïcs relève aussi de la fondation et de l'entretien de ces biens et surtout entre dans le cadre d'un système d'échanges symboliques dans lequel autant religieux que laïcs voient le moyen de marquer leur statut dans la société : « Cette circulation est à la fois source de promesse spirituelle, de richesse matérielle, de puissance sociale et de légitimité politique[612] ».

Dans le même temps, le clergé régulier connaît un considérable essort, en particulier avec la mise en place du modèle clunisien, dont les possessions font justement l'objet d'une exemption vis-à-vis de l'évêque et dont le monastère est placé directement, à la fin du Xe siècle, sous la protection du pape. D'autre part, sa structure très centralisée permet d'asseoir le pouvoir d'un « vaste réseau d'établissements, adoptant les mêmes coutumes monastiques et soumis à l'autorité de l'abbé de Cluny[613] ». Enfin, c'est justement sur le même type de système d'échanges de biens matériels et spirituel que celui que je viens de rappeler que les moines de Cluny parviennent à s'implater auprès des aristocrates locaux puisqu'ils jouent un rôle central dans l'obtention du salut. Ce modèle apparaît donc pour Dominique Iogna-Prat comme le « miroir de la conscience aristocratique ». Pour autant, comme il le souligne, s'il existe une « profonde implication clunisienne dans l'ordre seigneurial[614] », les relations ne sont pas exemptes de conflits là non plus. C'est toutefois en particulier l'essor que connaît cette abbaye qui a fait dire que le pouvoir de l'Église, au début de la réforme, était en grande partie dans les mains des moines[615] puisque l'église de Cluny est déjà à son apogée, au milieu du XIe siècle, au moment où débute ce qui constitue la « crise grégorienne ».

---

sur l'échange complexe de biens matériels et spirituels. » Florian MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe-milieu XIIe siècle) », *Revue historique*, 2005, vol. 307, no 633, p. 53.

611 « La création d'un monastère, rappelle Sylvain Gouguenheim, était donc à la fois un acte pieux, un investissement social et une garantie eschatologique. En fondant et en protégeant ses couvents, l'aristocratie concentrait et contrôlait les forces spirituelles nécessaires à son salut. » Sylvain GOUGUENHEIM, *La réforme grégorienne*, *op. cit.*, p. 148.

612 Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit., p. 16. De façon générale, l'échange repose sur la rétribution d'un bien matériel par un bien spirituel ; néanmoins, ce système d'échange n'est jamais complètement égalitaire puisque l'homme a contracté à l'égard de Dieu une dette éternelle. Florian Mazel a aussi montré comment la rétribution se faisait davantage en terme de pénitence que par l'obtention de fait de sépultures ou de prières : la donnation a une efficacité redemptrice et reposerait sur « la volonté des donateurs d'être plus particulièrement associés aux bénéfices du sacrifice eucharistique célébré par les moines-prêtres : dans ce cadre, les biens terrestres offerts par les laïcs sont appelés à se transformer symboliquement en biens célestes, à l'image de la mutation eucharistique transformant les espèces matérielles en corps et sang du Christ ». Il insiste aussi sur le fait que le don déploie aux yeux du monde la vertu des aristocrates, ce qui montre l'imbrication des sphères religieuse, politique et sociale puisque cela permet aussi d'asseoir son pouvoir. Les donations sont véritablement le signe de la domination, de la puissance seigneuriale. Florian MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié », art. cit., p. 71‑72 ; Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit., p. 16 ; voir aussi Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, *op. cit.*, p. 211‑217.

613 Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 249.

614 Cité par *Ibid.*, p. 251.

615 De façon générale, la réforme grégorienne a longtemps été analysée comme le triomphe des moines, c'est ce que constate Guy Lobrichon : « le "moment grégorien" tel que l'acclament les historiens, donne

Ce qu'il faut donc retenir cette période pré-grégorienne[616], c'est une organisation qui fonctionne sur un système d'échanges, en particulier « l'association, sous des formes et à des degrés divers, aux bénéfices des prières et des célébrations monastiques[617] », c'est-à-dire une garantie d'accès au salut pour les seigneurs laïcs – les plus puissants – intervenant dans la gestion des églises et sièges épiscopaux. La société était donc marquée par une véritable association entre grands seigneurs laïcs et Église – touchant de ce fait, à la fois le fonctionnement du clergé séculier et du clergé régulier –, ensemble de relations que la réforme grégorienne va mettre à mal. Autrement dit, comme le fait remarquer Florian Mazel : « le pouvoir aristocratique, avant comme après l'an mil, au Xe siècle comme encore au XIe siècle, repose sur l'imbrication étroite des sphères ecclésiastique et laïque[618]. »

Une fois posé le fonctionnement des relations entre pouvoir temporel et spirituel au début du XIe siècle, il convient d'examiner le processus qui va contribuer à le boulerverser, c'est-à-dire la réforme grégorienne en tant que telle. Son mouvement général a souvent été réduit à la querelle entre le Pape et l'Empereur ainsi qu'à la réforme morale du clergé. À partir de ce qui vient d'être dit, il est aisé de voir qu'elle va déboucher sur une construction bien plus vaste qui vise à une totale refondation du pouvoir ecclésiastique autour de la personne du souverain pontife ainsi qu'à une nette séparation des laïcs et des clercs, qui sont, d'après la synthèse récente de Florian Mazel[619], deux des axes principaux qu'il faut en retenir et qui vont avoir pour conséquence une redistribution du pouvoir et un accroissement des tensions et qui intéressent particulièrement l'étude du *Lancelot-Graal*. Plus largement, le mouvement de la réforme grégorienne repose sur une volonté de restauration[620] du passé et en particulier d'un retour à une *Ecclesia primitivae forma*[621] qui se révèle pourtant être la source de transformations qui relèvent de la nouveauté.

---

la part belle à un groupe de moines ». Or, il insiste aussi sur la puissance des évêques qui bénéficient de la restitution des dîmes et du célibat des prêtres, qui passent ainsi sour leur contrôle. Guy LOBRICHON, « Les réformateurs ont-il inventé les laïcs? », art. cit., p. 30 et 36.

[616] Je n'emploie pas le mot dans son sens strict, c'est-à-dire celui qui désigne la période qui couvre le début de la réforme mais qui précède l'accession au pontificat du moine Hildebrand sous le nom de Grégoire VII et que les historiens qualifient aussi de « césaropapiste », en référence aux deux papes allemands et réformateurs qui occupent le pontificat à cette période : Clément II et Léon X. Je qualifie ici, pour la facilité de la démonstration, de pré-grégorienne, la période qui fait le terreau de la réforme, période de difficultés du pouvoir clérical séculier.

[617] Florian MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié », art. cit., p. 53.

[618] Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit., p. 12.

[619] Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" », art. cit.. L'ensemble des développements qui vont suivre s'appuient pour une grande partie de cette synthèse.

[620] Patrick Henriet a montré comment ce thème fondamental de la réforme est nouveau sous la plume de ses protagonistes : *reformare* et *reformario*, sous la plume de Grégoire le Grand (tout comme *renovatio*) renvoie toujours à un effort individuel ; avec Grégoire VII, qui emploie peu les deux premiers vocables, il s'agit toujours d'un mouvement collectif qui touche l'Église dans son intégralité. En d'autres termes, « on passe […] du terrain de la spiritualité personnelle à celui de l'ecclésiologie, de celui du cheminement individuel à celui d'une réforme générale de l'Église ». Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, no 236, p. 71 pour la citation.

[621] C'est en particulier le retour à la vie communautaire, apostolique ou monastique, qui est ainsi promu.

L'ensemble des processus mis en place par la réforme est difficile à saisir si l'on en suit strictement la chronologie[622], là n'est pas mon objet. Ce qui m'intéresse en particulier, c'est d'une part, la façon dont l'Église a pu se redéfinir et d'autre part, la façon dont la réforme a transformé le fonctionnement social et surtout comment se sont redistribués les rapports de domination, c'est-à-dire comment les liens amicaux ont pu se transformer et la façon dont la réforme a eu pour résultat la séparation entre clercs et laïcs.

Le mouvement général est un retour à la *vita apostolica*, aux fondements de la doctrine catholique[623]. Néanmoins, si l'on a beaucoup insisté sur ce retour dans la façon dont s'est construite la réforme, il faut aussi donner plus d'importance aux aspects novateurs qu'elle peut prendre[624]. L'ensemble passe par le renforcement du pouvoir du pape[625] et une redéfinition du canon[626], qui insiste, entre autres, sur la refondation de la doctrine sacramentelle[627]. Dans cette perspective, s'organise la dissociation entre *regnum* et *sacerdotum*, qui vise à montrer la supériorité du pape sur le pouvoir temporel de l'empereur[628]. La dispense des sacrements va permettre de revaloriser la fonction des prêtres, en grande partie parce que c'est sur eux que va désormais reposer pour une grande

---

[622] Ils ont par ailleurs été mis en évidence, sur le temps long, par Florian Mazel.

[623] « L'un des leitmotiv [*sic*] des réformateurs de cette époque est l'affirmation d'une volonté de vivre sur le modèle de l'Église primitive, *exempto primitivae ecclesiae*, comme le moine Hildebrand, qui n'est pas encore Grégoire VII, au concile romain du Carême 1059. » Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », art. cit., p. 71.

[624] Laurent Ripart n'a pas manqué de noter l'aspect « pragmatique » des réformistes qui, en ce qui concerne la dévolution épiscopale, prétendent respecter le canon mais s'en tiennent bien plus à une doctrine évangélique, qui reste l'axe général de la réforme : « si les canons des conciles réformateurs s'attachaient effectivemetn à renvoyer au respect des procédures canoniques, les pratiques grégoriennes étaient souvent bien différentes. » Ainsi, à partir d'eux, l'élection *a clero et populo* ne sera-t-elle plus sentie comme nécessaire mais le choix de l'évêque par le pape sera présenté comme « la réactualisation du choix des apôtres par le Christ. » Laurent RIPART, « Les grégoriens et les élections épiscopales. L'exemple emblématique d'Hugues de Die », art. cit., p. 230 et 231. Néanmoins, au-delà de ce pragmatisme, se pose la question de la continuité de l'Église depuis les premiers temps apostoliques : transformer radicalement l'Église pouvait être senti comme une façon de renier sa continuité depuis les origines. Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », art. cit., p. 73‑75.

[625] Augustin Fliche avait qualifié ainsi de « grégorienne » la période des pontificats de Nicolas II, Alexandre II et Grégoire VII qui voit en particulier s'affirmer le pouvoir du pape face à l'empereur et se mettre en place une structure pyramidale d'organisation de l'Église. Voir Michel SOT, « La réforme grégorienne, une introduction », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, nº 236, p. 5‑10.

[626] Il s'agit de « La redéfinition de l'*Ecclesia*, de ses membres et de son fonctionnement en termes juridiques, dans le cadre d'une conception de plus en plus uniformisante du droit canonique, dont l'œuvre d'Yves de Chartres, le *Decret* de Gratien et les commentaires des premiers glossateurs constituent le socle. » Cette uniformisation va se faire dans le sens de Rome et de la papauté puisque le pape devient le « législateur suprême ou la *lex animata* ». Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" », art. cit., p. 18‑19 et p. 22.

[627] Il s'agit plus précisément, synthétise Florian Mazel, de l'achèvement de la querelle eucharistique ainsi que de la constitution du septénaire, qui comprend désormais le mariage. *Ibid.*, p. 18‑19.

[628] Il est évident que c'est aussi la base de la dissociation entre clercs et laïcs.

part l'œuvre du salut[629]. C'est en particulier dans ce cadre qu'intervient, quoique tardivement, l'importance de la sacralité du mariage ainsi que le durcissement des interdits d'alliance visant les mariages incestueux[630]. Se dessine déjà, dans la division des pouvoirs ainsi que dans la refondation de la doctrine sacramentelle et le rôle des prêtres, la séparation symbolique de la société fondée sur une division entre clercs et laïcs, à partir des modes de reproduction de chacun de ces deux groupes, opposant le charnel au spirituel. Or, je l'ai déjà dit, « cette distinction entre un ordre du spirituel et un ordre du charnel est naturellement fondatrice d'une hiérarchie qui pèse sur l'ensemble de l'organisation sociale et politique[631] » et que l'on retrouve à tous les niveaux de la réforme dans la volonté très nette de séparer les sphères cléricale et laïque[632].

Cette séparation s'appuie sur un ensemble de séquences qui touchent à la fois à la refondation idéologique – et politique – de l'Église et à la reconstruction des modèles sociaux, économiques, et culturels ; elle se fonde en particulier sur la dissociation que l'Église va imposer à l'Empereur entre *regnum* et *sacerdotum*[633]. Le monde selon Grégoire VII est un monde binaire dans lequel s'opposent Dieu et le Diable : le pouvoir laïc est nécessairement associé au second ; il faut donc faire coïncider le corps de l'Église avec l'idée d'intégration dans le corps du Christ, auquel les clercs appartiennent ou du moins devraient appartenir[634]. À partir de là, l'idée générale est une moralisation des laïcs, ce qui passe aussi par une moralisation des clercs mais surtout par une bonne répartition des rôles des uns et des autres, c'est-à-dire un réordonnancement de la société chrétienne. C'est dans la lutte contre le nicolaïsme et le simonisme qu'elle trouve son moyen d'action[635]. D'une part, elle s'organise autour du célibat des prêtres qui, redevenus essentiels, doivent être irréprochables et d'autre part, permet d'empêcher la mainmise des laïcs sur l'Église. Néanmoins, présentée ainsi, cette

---

[629] Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" », art. cit., p. 19‑20.

[630] Voir note 533.

[631] Florian Mazel rappelle ainsi, à la suite d'Anita Guerreau-Jalabert, que c'est en se fondant sur les modes de reproduction que les réformateurs structurent la société. Il précise que l'*ordo* est remplacé par un *genus* dans le *Décret* de Gratien ; la notion d'origine et d'extraction qu'implique le terme fonde donc la morale sexuelle sur laquelle prend appui la division. Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" », art. cit., p. 20.

[632] La distinction ne naît pas avec la réforme mais devient, avec elle, essentielle : comme l'a montré Guy Lobrichon, elle redistribue complètement les rôles. Guy LOBRICHON, « Les réformateurs ont-il inventé les laïcs? », art. cit..

[633] Les grégoriens refusent en particulier au roi le statut de souverain *rex et sacerdos* mais surtout, ils dénient au sacre royal le statut de sacrement, ce qui ravale le roi au rang des autres laïcs : en particulier, ces dernier « perdent le contrôle sur les symboles et les rites de l'investiture [ce qui] ramène les puissants au niveau où se tient le vulgaire ». Cela a pour conséquence, constate Guy Lobrichon, de donner une vraie consistance au groupe des laïcs. Patrick Henriet rappelle ainsi que Grégoire VII, dans sa lettre à Hermann de Metz du 25 août 1076, insiste bien sur l'opposition entre le Christ, *summum pontificem et sacerdotum caput* et le roi qui ne règne que sur le domaine terrestre. *Ibid.*, p. 35 pour la citation ; Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », art. cit., p. 82.

[634] Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », art. cit., p. 86‑87.

[635] L'*Adversus Simoniacos* d'Humbert de Moyenmoutier est l'un des traités les plus importants de la réforme.

lutte apparaît essentiellement politique ; elle recouvre aussi un enjeu nettement plus spirituel puisque se pose la question centrale de la validité des sacrements, à laquelle l'institution apportera une réponse de moyen terme : « les sacrements administrés par des prêtres indignes ne sont pas inefficaces[636] ». Concrètement, ces mesures, à portée morale et spirituelle autant que politique, vont entraîner la déposition de nombreux évêques dénoncés comme simoniaques afin de les remplacer sur les sièges épiscopaux par des prélats choisis dans le rang des clercs et surtout, permettre de rompre avec une tradition d'évêques choisis au sein de l'aristocratie laïque[637]. Au cœur de ce conflit, on peut observer ce que l'historiographie a nommé la « querelle des investitures[638] », qui s'inscrit dans la revendication de la *Libertas Ecclesiae*[639]. On refuse désormais que des laïcs puissent investir les évêques[640] et surtout, l'Église exige qu'ils soient choisis dans ses rangs. Le conflit trouve une solution au cours du XIe siècle avec Yves de Chartres : il y aura donc « deux sortes d'investitures : une spirituelle conférée par l'Église au moyen des symboles religieux et une temporelle, qui suit la première, donnée par le roi sous forme de sceptre[641]. » À partir de là, comme l'a montré Guy Lobrichon, l'apparition d'un véritable groupe de laïcs peut trouver son origine dans ce changement à la tête des épiscopats : « les papes réformateurs et les légats romains ont bel et bien destabilisé l'épiscopat. Ils ont fait appel aux laïcs, tout en semant la division parmi ceux-ci ». En effet, l'Église donne aussi aux laïcs des prérogatives qu'ils n'avaient pas jusque-là : ils sont en particulier impliqués dans la pratique politique[642]. L'épiscopat revient donc lentement vers le pouvoir centralisé romain, dont il reconnaît la suprématie et, surtout, se coupe de l'aristocratie laïque dont il était jusque là issu : « la

---

636 Les textes évoquent un « fléau » qui s'abat sur l'ensemble de la communauté chrétienne. Sur l'importance de ces questions, je renvoie à Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », art. cit., p. 78‑81 p. 81 pour la citation.

637 L'ensemble est complexe puisque si les évêques étaient au mains des souverains jusqu'au Xe siècle, ils s'élèvent contre l'autorité papale mais par là même, redeviennent des chefs de peuple. Les alliances se renversent ; pourtant, ils sont encore souvent perçus comme liés à l'aristocratie et au souverain. C'est aussi cet ensemble de fait qui justifie de nombreuses dénonciations pour simonie, ce qui montre surtout une compétition entre puissants. On revient aussi au modèle de l'Église primitive, confiée à l'*ordo pontificalis*. C'est aussi un modèle de ce type que l'investiture par le pape peut revendiquer. Guy LOBRICHON, « Les réformateurs ont-il inventé les laïcs? », art. cit., p. 34‑37 ; Laurent RIPART, « Les grégoriens et les élections épiscopales. L'exemple emblématique d'Hugues de Die », art. cit..

638 Sur le sujet je renvoie à Philippe DEPREUX, « Investitures et rapports de pouvoirs : réflexions sur les symboles de la querelle en Empire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, no 236, p. 43‑70.

639 Cette volonté de libérer l'Église et surtout de la rendre autonome se lit à plusieurs niveaux. En effet, « la priorité, désormais, est bien de construire et de légitimer l'Église terrestre, comme collectivité et comme institution tout à la fois », ce qui implique une indépendance vis-à-vis du pouvoir temporel et une volonté de conquérir le monde. Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », art. cit., p. 78.

640 Le changement de statut du roi auquel on dénie le sacrement est évidemment l'un des rouages de ce phénomène.

641 Sylvain GOUGUENHEIM, *La réforme grégorienne*, *op. cit.*, p. 133.

642 On voit les pieux laïcs se multiplier dans les sources, constate Guy Lobrichon. Guy LOBRICHON, « Les réformateurs ont-il inventé les laïcs? », art. cit., p. 38‑40.

réforme grégorienne et la *libertas Ecclesiae* ont jeté des bases favorisant l'émergence d'un épiscopat en tant que groupe social spécifique et comme acteur politique[643] ».

Néanmoins, une source de conflits importante qui justement va attiser les discordes est à chercher dans la restitution des biens ecclésiaux, qui permet d'asseoir le *dominium* de l'institution tout en restant au cœur de l'œuvre du salut. La décision s'inscrit directement dans la lignée de la séparation entre *regnum* et *sacerdotum* puisque les laïcs se voient refuser la possession de biens matériels revenant à l'Église : il s'agit de « revendiquer pour les seuls clercs l'attribution des *honores* ecclésiastiques, condérés comme inviolables et inaliénables[644]. » En d'autres termes, ils sont sommés de restituer les dîmes, oblations, sépultures… La difficulté reste cependant pour l'Église de justifier cet accroissement des richesses ; c'est tout l'enjeu de la dissociation non seulement entre clercs et laïcs mais surtout entre spirituel et charnel sur laquelle la séparation des deux ordres[645] repose : Pierre Chastang donne l'exemple d'un cartulaire qui insiste sur deux temps de la vie monachique, le temps des débuts, où les moines se contentaient de peu, puis un temps où « la richesse détenue désormais en commun par les moines est nécessaire pour pallier leurs faiblesses[646]. » Le devoir de charité[647] justifie alors ces dons puisque

> il est […] nécessaire de confier les acquisitions des biens ecclésiastiques à l'écriture afin d'en préserver la mémoire et les de les protéger de la menace des hommes perfides qui cherchent à s'emparer par la fraude des biens confiés par les fidèles[648].

La réforme généralise ces transferts – « restitutions[649] » – de biens ecclésiastiques car « elle dénonce certains prélèvements effectués par les laïcs sur les biens ecclésiastiques comme

---

643 Thierry PECOUT, « L'épiscopat au crible de la réforme dans les provinces d'Arles, Aix et Embrun au XIIe siècle » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi*, *op. cit*, p. 345.

644 Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" », art. cit., p. 21.

645 J'ai déjà dit comment il ne s'agit plus d'*ordo* mais de *genus*. Voir note 631.

646 Il s'agit du cartulaire-chronique de Saint-Chaffre-du-Monastier. Pierre CHASTANG, « Réforme grégorienne et administration par l'écrit des patrimoines ecclésiastiques dans le midi de la France (Xe-XIIIe siècle » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi*, *op. cit*, p. 505.

647 Voir *infra*, p. 141 et note 668.

648 La remarque s'inscrit dans une réflexion générale sur la place des écrits dans l'administration monacale, en particulier sur le rôle de la réforme grégorienne quant à l'organisation des écrits et des archives. Pierre CHASTANG, « Réforme grégorienne et administration par l'écrit », art. cit., p. 505. On sait aussi qu'il est important de justifier les dons et surtout les richesses de l'Église et que cette question est l'objet de vives controverses puisque le modèle de vie apostolique reste celui du dénuement et de la pauvreté. Sur ces questions voir Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », art. cit., p. 73‑75. D'autre part, le vocabulaire employé ici par le clerc, témoignant d'une violence d'origine sans doute aristocratique, a été analysé depuis ces quinze dernières années comme une « tradition normative et rhétorique dont l'objet premier est la délégitimation des comportements aristocratiques. » Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit., p. 19.

649 Florian Mazel a montré comment on passe, dans le vocabulaire des cartulaires de Provence, d'un vocabulaire du don à celui de la restitution. Florian MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié », art. cit., p. 76‑82.

illégitimes[650]. » Autrement dit, la réforme asseoit le *dominium* de l'Église, c'est-à-dire son pouvoir en dénonçant les pratiques des grands laïcs.

Néanmoins, cette généralisation des restitutions qui vise à faire revenir de façon définitive les biens ecclésiaux dans le giron de l'Église va entraîner une « crise du don » : d'une part, dans la seconde moitié du XIe siècle, ces restitutions se font contre rémunération et non plus sur la base d'un échange entre un bien matériel et un bien spirituel et d'autre part, la conséquence immédiatement va être une baisse, voire une complète disparition des dons des laïcs au profit des établissements ecclésiastiques. Cette crise témoigne d'une tension croissante entre clercs et laïcs, dont les relations ne peuvent plus se construire sur l'assise de l'*amicitia,* et surtout d'une dévalorisation des laïcs, que les textes présentent comme possesseurs illégitimes de biens appartenant de droit à l'Église[651]. Au contraire, le clergé, dans son rapport à la sainteté et plus généralement au spirituel, est largement valorisé[652]. De ce point de vue, la réforme va avoir deux conséquences sociales importantes : d'une part, l'expansion d'une seigneurie monastique et la sécularisation de la seigneurie laïque, qui va aller chercher ailleurs – dans la création de machés, de péages, de prélèvements sur la production agricole – le manque de revenus occasionné par la perte de ceux qu'elle puisait des biens ecclésiaux[653].

Néanmoins, si la tendance est à une nette séparation des laïcs et des clercs, la réforme morale que vise le mouvement grégorien touche aussi les laïcs. En effet, comme l'a remarqué Guy Lobrichon, d'une certaine façon, la réforme « invente » les laïcs ou plutôt, leur offre l'occasion de se faire une place dans un monde polarisé et spiritualisé : si l'ensemble des laïcs est désormais homogène[654] et si le nombre d'interdits qui les touche est clairement formulé, il permet surtout, je l'ai dit, d'instaurer un vaste ensemble de seigneuries ecclésiastiques, ce qui a pour conséquence de morceler le pouvoir local et surtout, de permettre à la petite aristocratie de se manifester et d'intégrer des cercles de pouvoir[655] : le nouveau monachisme tout comme l'érémistisme s'appuient en particulier sur des conversions de laïcs qui aspirent à un idéal de vie spirituelle. Or, c'est là un autre aspect important de la réforme qui, tout en privant les grands aristocrates de leur pouvoir de domination sociale, les invite à construire

---

[650] Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit., p. 21.

[651] De la même façon, Emmanuel Grélois remarque, à partir de 1060, une apparition de la rémunération des donateurs mais surtout l'émergence de l'idée que les laïcs détiennent illicitement les droits sur les églises et la multiplication des mentions de « mauvaise coutume » des laïcs, en particulier dans la période 1060-1120. Emmanuel GRELOIS, « Transfert d'églises et recomposition seigneuriale… », art. cit., p. 569‑560.

[652] Le discours sur la mauvaise seigneurie se développe alors ; il s'inscrit dans une longue tradition mais connaît un renouveau de vigueur dans la seconde moitié du XIe siècle. Sur tous les points qui précèdent, je renvoie à Florian MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié », art. cit., p. 76‑87.

[653] Florian MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" », art. cit., p. 25.

[654] Voir note 633. Le roi n'est plus un personnage sacré, il appartient en plein à un *genre* que l'on identifie de plus en plus clairement.

[655] « L'Église ne défend pas les pauvres, mais construit sa propre seigneurie et s'élabore en seigneurie singulière et spécifique, tout en assurant la promotion en son sein des niveaux subalternes de l'aristocratie, auxquels elle offre l'opportunité d'exercer, au sein de structures ecclésiastiques émancipées, une sorte de surpouvoir. » Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit., p. 23.

un idéal de vie laïque au service de l'Église. André Vauchez a montré l'ampleur du phénomène de revendication des laïcs à l'accès à une vie spirituelle, sans toutefois insister sur le phénomène d'« invention » des laïcs par l'Église comme le fait Guy Lobrichon. Il postule plutôt une « inventivité des laïcs » lorsqu'il s'agit d'accéder à un mode de vie spirituel :

> les laïcs compensèrent ce handicap[656] par un surcroît d'inventivité qui se traduisit, aux XIIe et XIIIe siècles, par une floraison d'initiatives qui leur permirent de retrouver au niveau de la spiritualité vécue ce qu'ils avaient perdu en pouvoir et en liberté d'expression au sein de l'Église[657].

Se dessine donc un idéal de vie que remarque aussi Pierre Chastang dans le même cartulaire-chronique de Saint-Chaffre-du-Monastier où le scribe oppose deux modes de vie, qui tous deux, clérical ou laïc, permettent de servir l'Église :

> les fidèles peuvent servir l'Église dans la dissemblance de leurs modes de vie […]. Deux modèles sont proposés : celui incarné par Marie qui, fondé sur le refus des choses terrestres, est suivi par les très saints hommes ; celui de Marthe, qui propose aux laïcs un modèle de vie active basé sur la chartié et sur le secours porté à autrui[658].

La fin du XIIe siècle devient la période propice au développement de l'érémitisme qui, s'il fut dans un premier temps le fait de moines, s'est en grande partie renouvelé à partir des vocations laïques[659]. Les propositions se multiplient alors et bien sûr, on voit poindre à l'horizon du XIIIe siècle, l'essor que connaîtront les Ordres Mendiants.

Enfin, l'un des derniers points importants des mutations liées à la réforme grégorienne reste le statut des chevaliers. On sait que le XIIe siècle oscille entre condamnation de la violence des *milites*[660] et volonté de les intégrer au sein de l'Église, ou tout au moins de mettre leur violence au service de cette dernière. Ainsi, la métaphore du *miles christi* devient-elle effective lorsque les prédicateurs de la première croisade cherchent à s'adjoindre, en la sacralisant, la force guerrière des chevaliers. André Vauchez insiste ainsi sur un fait important :

> On ne leur demandait pas de changer de vie mais d'adversaire, en passant de la guerre contre leurs ennemis à la lutte contre l'Adversaire, l'ennemi du genre humain, moyennant une *conversio* à la vie monastique[661].

---

656 Il s'agit ici de la façon dont les laïcs ont été privés de leur domination seigneuriale.

657 André VAUCHEZ, « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », *Études*, 2005, vol. 402, n° 1, p. 62.

658 Pierre CHASTANG, « Réforme grégorienne et administration par l'écrit », art. cit., p. 505.

659 Il s'agit bien sûr d'une alternative au modèle monachique et la forme la plus radicale d'adoption de la *vita apostolica* qui apparaît dès le XIe siècle : on ne se contente plus de vivre en communauté mais on adopte le modèle des Pères du désert ; il s'agit là aussi d'un refus du monde mais qui n'est pas nécessairement un rejet puisque les ermites continuent à prodiguer accueil et charité. Guy LOBRICHON, « Les réformateurs ont-il inventé les laïcs? », art. cit. ; André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Édition du Seuil, 1994.

660 Qui est sans doute aussi liée aux accusations de possession illégitime de biens ecclésiaux. Voir note 648.

661 André VAUCHEZ, « La notion de *Miles Christi* dans la spiritualité occidentale aux XIIe et XIIIe siècles » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *Chevalerie et christianisme aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 68.

Comme le signale l'historien, l'idée est de pousser les puissants et les soldats à rester dans le monde – et non à s'isoler dans un monastère pour prier – afin de promouvoir les changements et les idéaux portés par la réforme grégorienne. C'est donc dans ce contexte de canalisation de la violence guerrière des seigneurs que vont naître les ordres militaires, qui sont une réponse à ceux qui trouvent insuffisant l'engagement des laïcs dans la défense de la chrétienté ; c'est le sens du texte de Bernard de Clairvaux, *Éloge de la nouvelle chevalerie*[662]. Toutefois, certains points ont pu être abordés de façon légèrement différente par l'historiographie récente. En effet, il est maintenant acquis que la seigneurie banale telle qu'a voulu la voir émerger Georges Duby, porteuse de violence et fondée sur des exactions n'a pas existé ou du moins, pas sous cette forme et d'autre part, l'instauration de nouvelles normes sociales, en d'autres termes, d'un nouveau modèle de société pousse les clercs à exacerber cette violence aristocratique. C'est ainsi que Florian Mazel émet l'hypothèse que la classe chevaleresque, telle qu'elle a été décrite par les historiens jusqu'à présent, n'a jamais existé, qu'elle serait le fruit d'une représentation visant à délégitimer l'aristocratie dans le contexte de la réforme grégorienne :

> On peut même suggérer que la diffusion du terme *miles*/*milites* à partir du début du XIe siècle, qu'il n'est plus possible, au regard des recherches récentes, de rapporter à l'émergence d'une nouvelle classe sociale chevaleresque, ait partie liée avec la nature et l'évolution du discours monastique sur l'aristocratie[663].

En revanche, ce que ce changement de perspective laisse entrevoir, c'est la transformation de la nature du pouvoir désormais dévolu aux aristocrates : ce que l'on découvre désormais, c'est un nouveau type de pouvoir aristocratique, de nature complètement différente et qui repose, de fait, sur la violence guerrière, dont l'Église se défait à leur profit[664] :

> Les souverains et les princes se voient assignés un rôle de protecteur de l'*Ecclesia*, dont les implications en termes d'emprise institutionnelle demeurent toutefois l'objet d'appréciations contradictoires comme en témoignent les conflits de la deuxième moitié du XIIe siècle. L'ensemble de l'aristocratie est incité à se mettre au service de l'institution ecclésiale dans le cadre de la croisade et d'une idéologie chevaleresque « cléricalisée »[665].

---

662 On sait aussi que c'est dans cette dynamique que naît la vocation de saint François d'Assise qui voulut d'abord être chevalier. *Ibid.*, p. 70 ; voir aussi Jacques DALARUN, *Gouverner c'est servir*, *op. cit.*

663 Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit., p. 19. Une remarque de John Baldwin irait dans le même sens : précisant ce qu'il entend par « chevalier », il affirme qu'il y entend « toute l'aristocratie ». Il semble donc que le terme de « chevalier » soit un moyen pratique voire une convention pour désigner les dominants laïcs, à la suite de l'invention et de la promotion du terme par les clercs des XIe et XIIe siècles. C'est d'ailleurs tout le sens de sa communication puisqu'il pose dans les lignes liminaires la question suivante : « comment les moines dans leurs chartes ont formé ou déformé notre connaissance de la chevalerie ». John W. BALDWIN, « Les chevaliers dans les cartulaires monastiques de la région parisienne » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *Chevalerie et christianisme…*, *op. cit*, p. 51.

664 Cette formule trouve d'ailleurs une forme d'aboutissement dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury, qui, dans une conception organiciste de la société, laisse aux laïcs le pouvoir temporel. Toutefois, on voit poindre avec lui une volonté de répartir le pôle spirituel : il n'y a pas chez lui de séparation nette mais une hiérarchie des valeurs spirituelles, la plus importante étant bien évidemment dévolue au clergé. Voir à ce propos Christophe GRELLARD, « Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la Respublica de Jean de Salisbury » dans Patrick DEMOUY (éd.), *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XIIe siècle*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2010.

665 Florian MAZEL, « Pouvoir aristocratique et Église... », art. cit., p. 32.

Ce que l'on peut retenir de l'évolution qu'a imprimée la réforme dans les relations entre Église et aristocratie est donc un double mouvement qui oscille entre assimilation et rejet[666]. Surtout, la réforme est le terreau des bouleversements à la fois idéologiques et politiques du XIIIe siècle, qui s'inscrivent dans son prolongement et permettront, paradoxalement le rétablissement de la puissance monarchique.

- **L'*amor* : vocabulaire de l'affect et des relations sociales**

Comme le montre la volonté de réforme de l'Église entre les XIe et XIIe siècles, la circulation de la *caritas* est donc, en terme de valeur, définie par les liens entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. C'est d'ailleurs en terme d'*amicitia* que Florian Mazel définit les relations qui unissent les clercs et les laïcs – plus précisément, ici, les moines et les seigneurs – dans son étude du conflit du Chorges. Dès lors, il s'agit moins d'un sentiment que de la bonne circulation de l'*amor*, c'est-à-dire d'une relation d'échange basée sur l'échange de biens matériels et spirituels[667]. Pierre Chastang précise ainsi que les scribes clunisiens, dans les préambules de chartes des Xe et XIe siècles « décrivent ainsi le don comme une transformation des biens transitoires en un trésor céleste dont l'accomplissement favorise l'accès du fidèle aux demeures éternelles[668]. » Plus important, il signale, dans le récit de la fondation de l'abbaye du cartulaire-chronique de Saint-Chaffre-du-Monatier comment le scribe rappelle « que ce sont les devoirs de charité (*officia charitatis*) qui permettent ces transferts de richesse, et l'accueil des laïcs dans l'Église de Dieu (*in ecclesia dei sociantur*)[669]. » C'est en effet, je l'ai dit, sur un idéal de retour à l'Église primitive que repose une bonne part du mouvement général de la réforme, qui prend ainsi forme pour les communautés de chrétiens : « Il s'agissait de mener une vie commune dans la charité, une vie qui, dans une grâce partagée,

---

666 C'est d'une certaine façon ce que montre aussi Dominique Iogna-Prat, mais à partir seulement du modèle clunisien. Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, *op. cit.*

667 En tant que lien social, le mot s'applique aussi aux alliances féodo-vassaliques que les romans médiévaux traduisent aussi en terme d'*amor* ou d'*amitié* alors même qu'ils induisent bien souvent une exclusion de l'affectivité[667] : il s'agit de ce que Philippe Haugeard définit comme un « sentiment social ». Néanmoins, l'affectivité ne peut apparaître si le « sentiment social » n'est pas déjà établi. En d'autres termes, la stabilité des relations juridiques et sociales est le vecteur de la naissance de liens affectifs entre les individus. Comme l'a fait remarquer Dominique Boutet, « la cohésion du groupe est l'effet d'un lien, l'*amor*, qui attire et retient les *cuers* des chevaliers. » C'est aussi sur la circulation de l'amour que Jacques Le Goff construit sa réflexion sur le rituel de la vassalité : « On pourrait aussi songer à une structure d'amitié. Sous ce mot les hommes du Moyen Âge ont mis non seulement un contenu très fort (attesté par la littérature : le rôle de l'amitié est grand dans les chansons de geste, celle qui unit Olivier et Roland en étant le prototype) mais un caractère quasi juridique, institutionnel (il suffit de rappeler le rôle des « amis charnels » dans le système lignager). » Philippe HAUGEARD, « Harmonie politique et révolte : nature et fonction de l'amor dans la relation vassalique (*Girard de Roussillon*, *Lancelot* en prose) », *Bien dire et bien aprandre*, 2007, no 25 ; Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris, Honoré Champion, 1992, p. 353 ; Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », art. cit., p. 361.

668 Il étudie plus particulièrement le rôle de l'écrit, de l'archivage et de l'administration en pleine formation dans ce système d'échanges qui assure autant qu'il légitime la richesse des moines puisqu'« elle provient des dons des laïcs (*multi saecularium*) qui cherchent de la sorte à s'assurer de leur salut (*se salvari credentes*) ». Pierre CHASTANG, « Réforme grégorienne et administration par l'écrit », art. cit., p. 504 et 505 pour les citations.

669 *Ibid.*, p. 505. En d'autres termes, la valeur salvatrice de « l'exercice de la charité à l'égard des moines, "pauvres du Christ" » a une « valeur salvatrice ». Florian MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié », art. cit., p. 71. Voir *supra*, p. 132-132 et note 612.

rejetait toute propriété individuelle[670]. » On le voit, l'*amor* et l'*amitié* fonctionnent comme un idéal de vie qui influe sur l'ensemble des pratiques religieuses et sociales.

La matrice repose sur l'opposition entre charnel et spirituel, ensemble pensé à partir des modèles de parenté qui structurent la société médiévale, le centre de cette dynamique est constitué par la circulation de l'amour[671], qui, dans le vocabulaire médiéval est donc subsumé par la *caritas*. Terme hérité du vocabulaire romain, il prend, dans la société christianisée du Moyen Âge, une valeur relativement différente[672] et entre en concurrence avec les terme d'*amor* et d'*amicitia*[673], qui trouvent leur équivalent dans la langue vernaculaire avec *amor* et *amitié*[674]. L'assimilation des deux substantifs sous-tend celle des relations qu'ils induisent et la particularité de l'ancien français est d'avoir employé le terme d'*amitié* pour qualifier les relations entre parents, usage disparu de la langue moderne[675]. Ainsi le mot *ami* peut-il désigner les parents les plus proches comme des individus avec lesquels ils n'entretiennent pas de relation de consanguinité mais de façon générale, il est destiné à « ceux que l'on aime le plus » et en particulier les parents les plus proches[676].

Néanmoins, si l'usage des lexèmes est semblable et ne permet pas de déterminer des emplois exclusifs les uns des autres pour l'ensemble du vocabulaire, il est essentiel de rappeler que la référence commune, le point nodal de l'ensemble de la représentation de l'amour est Dieu :

> ce qui caractérise la situation médiévale, c'est précisément que cette diversité est ramenée à une référence commune. Les mêmes termes désignent le rapport à Dieu, ce que nous appelons amitié et l'amour entre parents, ou entre homme et femme[677].

---

[670] Patrick HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », art. cit., p. 73.

[671] L'ensemble des remarques qui suivent sur le vocabulaire de l'amour au Moyen Âge prennent appui sur l'article d'Anita GUERREAU-JALABERT, « Amour et amitié dans la société médiévale », art. cit..

[672] Le vocabulaire chrétien insiste ainsi sur la distinction entre une valeur spirituelle de l'amour, et sa valeur charnelle. H. Pétré, Caritas*. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne,* Paris, 1948, cité par *Ibid.*, p. 2.

[673] Dans son analyse, Anita Guerreau-Jalabert montre comment le latin classique ne connaît que *amor* et *caritas*, et commet le latin chrétien ajoute le terme de *dilectio*, ensemble qui trouve une unification avec Augustin qui « affirm[e] l'équivalence des trois substantifs » (p. 282).

[674] À ce binôme de substantifs, la chercheuse ajoute un autre nom, *ami*, qui est le seul vocable qui désigne les acteurs de cette relation et un seul verbe, *aimer*. Anita GUERREAU-JALABERT, « Amour et amitié dans la société médiévale », art. cit., p. 285.

[675] C'est le mot *amour* qui prévaut pour définir les relations intra-familiales. D'autre part, mes remarques portes ici sur l'ancien français mais, si l'analyse d'Anita Guerreau-Jalabert se fait à partir du latin, elle fait par ailleurs remarquer que l'usage est identique en langue vernaculaire, comme le montrent les textes et comme le *Cycle Vulgate* permet de le montrer.

[676] « B. Cursente observe que les *amici* [dans les cartulaires] constituent le cercle des parents les plus proches, c'est-à-dire ceux que "l'on aime le plus". » Anita GUERREAU-JALABERT, « Amour et amitié dans la société médiévale », art. cit., p. 284 ; Benoît CURSENTE, « Entre parenté et fidélité : les "amis" dans la Gascogne des XIe-XIIe siècles » dans Pierre BONNASSIE et Hélène DEBAX (éds.), *Les Sociétés méridionales à l'âge féodal : Espagne, Italie et sud de la France, Xe-XIIIe s. : hommage à Pierre Bonnassie*, Toulouse, CNRS : Université de Toulouse-Le Mirail, 1999.

[677] Anita GUERREAU-JALABERT, « Amour et amitié dans la société médiévale », art. cit., p. 287.

À partir de là, la société médiévale se structure et organise l'ensemble de son fonctionnement à partir de la définition de cet amour et surtout de sa bonne ou de sa mauvaise circulation :

> Pour un homme du Moyen Âge, ce qui était perçu et s'exprimait dans les différentes relations sociales, c'était avant tout la conformité ou la non conformité à une norme de comportement défini précisément par la référence au paradigme de l'amour divin[678].

D'autre part, comme l'a montré Damien Boquet, à partir du XIIe siècle, c'est en particulier le milieu cistercien qui promeut l'amour – justement, par le biais de la charité –, tout en restant bien peu disert sur son fonctionnement[679], en revanche, de nombreux traités évoquent les objets possibles de l'amour, qui, dès lors, va pouvoir se distribuer en bonne ou mauvaise *amor*[680]. Ainsi, le paradigme lexical s'organise non seulement autour de la *caritas*, mais il prend aussi en compte et condamne ses opposés : la *cupiditas* et la *concupiscentia*[681].

> Depuis saint Augustin au moins, la *caritas*, forme spirituelle de l'amour et principe du don gratuit, a pour antonymes tout autant la *cupiditas* que la *concupiscentia*, aussi désignées chez les moralistes comme *avaritia* et *luxuria*. Ces conceptions sont illustrées au portail de Moissac : la parabole du pauvre Lazare, qui est une illustration du modèle de la *caritas*, domine deux figures qui en sont l'antithèse, celles de l'avare et de la femme luxurieuse, condamnés aux peines de l'enfer[682].

On voit dès lors comment la notion, au cœur de l'organisation de la société en tant qu'élément structurant les relations sociales, est-elle même soumise à une tension qui oppose une bonne et une mauvaise *amor*[683], l'ensemble trouvant différents modes d'expression.

• L'*amor* et l'*amitié* représentent un ensemble de relations interpersonnelles d'ordre social, juridique et politique nécessaire à l'éclosion d'un sentiment personnel mais surtout permettent l'assise de relations sociales stables. Ces relations sont d'ailleurs le principe nécessaire, sinon suffisant, à la naissance de l'affectivité.

• La *caritas* fonctionne comme un système englobant les relations d'*amor* et d'*amitié* de la langue vernaculaire, mais aussi dans un système de relations antithétiques avec la *cupiditas*

---

678 *Ibid.*, p. 288. En d'autres termes, c'est l'idéal de *convenance* que l'on retrouve à l'œuvre ici. Voir à ce sujet Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, chap. 2.

679 Seul Aelred de Rievaulx s'étend sur l'amour. Voir AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle*, traduit par Gaëtane De Briey, Bégrolles-en-Mauges, France, Abbaye de Bellefontaine, 1994, 105 p.

680 L'auteur rappelle comment, en particulier chez les cisterciens, l'amour entre dans l'ordre plus général de l'affect ; cette volonté d'ordonner l'amour est empruntée au *Cantique des cantiques* (2, 4) : « *ordinate caritatem* ». Ainsi, chez les cisterciens, Guillaume de Saint-Thierry propose-t-il des échelles de l'amour ; en amont des cisterciens, Hugues de Saint-Victor réfléchit au bon ordonnancement de l'amour.

681 Les termes peuvent varier, comme le montre Anita Guerreau-Jalabert qui évoque la *luxuria* et l'*avaritia*. Hugues de Saint-Victor utilise plus volontiers le mot *appetitus*. Boquet, p. 109

682 Anita GUERREAU-JALABERT, « Saint Gengoul dans le monde », art. cit., p. 20.

683 Le tableau reproduit en p. 102 met en évidence ce phénomène dans lequel la *caritas* est à la fois ce qui permet de penser la matrice et à la fois élément de la matrice.

et la *concupiscentia*, que le texte en langue vernaculaire traduira plus volontiers par *avarice* et *luxure*.

Conclusion

Au terme de cette partie, de nombreuses questions restent à éclaircir. Si l'étude du vocabulaire a pu montrer comment, au sein même du texte s'élabore une hiérarchie entre charnel et spirituel et comment, chacun des deux pôles qui construisent la matrice est lui-même porteur de sens très strictement ordonnés. Le lexique et la matrice mise en évidence par les historiens dessinent chacun à leur manière, le premier à l'échelle du texte, la seconde à celle de la société, une structure qui permet de saisir la façon dont la société médiévale se pense, tout entière centrée sur l'amour et sa bonne circulation. Néanmoins, il s'agit d'une société en mutation et la complexité du *Lancelot-Graal* est sans doute à mettre en relation avec la propre complexité d'une société qui favorise son émergence.

La réforme grégorienne a ainsi complètement redistribué l'organisation sociale ; néanmoins, le *Lancelot-Graal* prend naissance à l'issue – l'extrême fin – de cette période de tensions qui a vu se développer à la fois un modèle de seigneurie monastique – dont l'expression peut se retrouver dans la littérature hagiographique, dans certaines *vitae* – ainsi que l'ébauche d'une possibilité de mener une vie spirituelle pour la communauté laïque. Il sera donc nécessaire de poser la question de la place du roman dans ce vaste ensemble, roman qui s'ouvre aussi au moment où point, en France, le futur état monarchique et où parallèlement, du point de vue spirituel, la donne est à nouveau bouleversée par la montée d'une modèle radical de vie apostolique avec l'apparition des ordres mendiants. Au moment où la réforme propose ou du moins permet l'invention d'un modèle de vie laïque spiritualisé dans le même temps qu'elle durcit la domination de l'Église, quelle peut-être la réponse des grands aristocrates, qui voient justement leur pouvoir et leur richesse mis à mal par une Église redevenue très puissante. Quel pourrait être, dès lors, le modèle de vie laïque proposée par le texte ? Il conviendra de considérer ce point, central dans la pensée du roman.

Néanmoins, à l'heure d'un premier bilan, c'est surtout un changement d'échelle qu'il convient d'opérer, afin de mettre en place la confrontation entre la structure narrative du texte et le modèle. En effet, si sa micro-structure a permis de montrer quelle dynamique l'articulation des mots *chair* et *esprit* impriment au roman et comment ce dernier, dans les thèmes abordés et les symboles utilisés pouvait dans une certaine mesure mettre en œuvre certaines des dynamiques observées par les chercheurs, il faut maintenant examiner en quoi la tension narrative nécessaire à la construction romanesque conforte l'idée que la matrice organiserait aussi la fiction littéraire, c'est-à-dire permettrait d'offrir une grille de lecture satisfaisante de l'ensemble complexe que constitue le *Lancelot-Graal*.

II

Récit : sacré et profane

Proposer de lire le *Lancelot-Graal* selon les concepts de charnel et de spirituel paraît parachever l'idée que le roman est construit selon un « double esprit[684] » que Ferdinand Lot soulignait dès les années 30, réflexion que Jean Frappier tend à prolonger quelques décennies plus tard :

> La plus grande énigme du *Lancelot en prose* est cependant celle de sa composition et des rapports qui lient ensemble ses trois parties ; leur interdépendance est assurée par une incontestable unité de plan et même de structure ; mais des différences d'esprit les séparent, et elles s'accusent jusqu'à l'antinomie entre le *Lancelot propre* et la *Queste* ; celle-ci condamne ce que celui-là exaltait ou semblait exalter[685].

Il n'est pas lieu ici de revenir sur les longues discussions qui ont animé la critique autour de ce « double esprit », dont Jean Frappier a résumé les grandes lignes et tendances[686]. Il convient toutefois de rappeler qu'il s'appuie en partie sur la génétique du texte puisque le roman repose sur l'agrégation de deux archétypes, qui justifient ou plutôt fondent cette bipartition : le vaste ensemble que compose le *Cycle Vulgate*[687] réunit *Le chevalier à la charrette* et le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes. Le titre du cycle en prose du XIIIe siècle, le *Lancelot-Graal*, signale ainsi d'emblée sa double origine et sa double orientation[688]. Dans la tradition critique, cette double orientation devient alors thématique et l'on insiste d'une part

---

[684] Il oppose ainsi un « esprit courtois » à un « esprit mystique »,. Ferdinand LOT, *Étude sur le Lancelot en prose*, *op. cit.*, p. 86.

[685] *La Mort le Roi Artu*, éd. par Jean Frappier, Genève, Droz, 1964, p. IX.

[686] Jean FRAPPIER, « IV. *Le Cycle de la Vulgate* (*Lancelot* en prose et *Lancelot-Graal*). » *in* Reinhold R GRIMM et al. (dirs.), *Le Roman jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Tome 1, (partie historique)*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1978, p. 510. ; Patrick MORAN, *Lectures cycliques. Le réseau inter-romanesque dans les cycles du Graal du XIII^e^siècle*, Paris, Champion, 2015.

[687] Je m'écarte ici volontairement du modèle proposé par Jean Frappier qui précise que « le "double esprit" ne caractérise vraiment que le *Lancelot en prose*, si l'on entend par là qu'une dialectique du dépassement conduit sans rupture totale de la chevalerie terrienne à la chevalerie *celestielle*. ». Dans sa thèse, Patrick Moran rappelle les différentes écoles concernant la datation du cycle et surtout, il met en lumière la façon dont le « portique que constituent *l'Estoire*, le *Merlin* et sa suite sont considérés comme un « préambule postiche » à l'ensemble, inutile à sa cohérence. L'une des propositions de cette étude sera justement de montrer comment le « double esprit », redéfini par l'articulation charnel / spirituel, fonctionne dans l'ensemble du *Cycle Vulgate*. Jean FRAPPIER, « IV. *Le Cycle de la Vulgate*… », art. cit., p. 512 ; Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 224.

[688] Si les sources sont multiples, comme l'a montré Ferdinand Lot, Myrrha Lot-Borodine a exposé comment le *Lancelot en prose* « incorpore » le *Chevalier de la charrette*, en « prépar[ant] de longue main l'entrée en action des principaux personnages et [en nouant] adroitement le nœud de l'intrigue ». Pour Matilda Tomaryn Bruckner il constitue le centre du cycle et peut dès lors être lu, selon l'expression d'Annie Combes, comme un « texte matriciel ». D'autre part, le basculement d'un « esprit » à l'autre est déjà sensible dans l'œuvre de Chrétien, qui, du charnel *Chevalier de la charrette* achève son œuvre dans le mystère du Graal. Anita Guerreau-Jalabert proposant alors de lire dans l'invention du Graal la résolution de l'aporie posée par l'amour courtois. Ferdinand LOT, *Étude sur le* Lancelot *en prose*, *op. cit.*, p. 166‑186 ; Myrrha LOT-BORODINE, « L'épisode de la Charrette dans le Lancelot en prose et dans le poème de Chrétien de Troyes » dans *Etude sur le* Lancelot *en prose*, Paris, Honoré Champion, 1954, p. 384 ; Matilda Tomaryn BRUCKNER, « Redefining the Center : Verse and Prose Charrette » dans Carol DOVER (éd.), *A companion to the* Lancelot-Grail *cycle*, Cambridge England, D. S. Brewer, 2003 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit. voir en particulier le chapitre « L'invention du Graal chez Chrétien de Troyes » ; Annie COMBES, *Les Voies de l'aventure. Réécriture et composition romanesque dans le* Lancelot *en prose*, Paris, Champion, 2001, p. 186.

sur l'aspect courtois, dont Lancelot serait le pivot[689], et d'autre part sur l'aspect mystique, le chevalier laissant la place au Graal, ces tensions et ces « luttes idéologiques ou interprétatives étant le résultat de la nature du Cycle Vulgate[690] ».

Le cycle s'articulerait donc autour de deux perspectives centrales dont les points de fuite seraient Lancelot et le Graal, points qui permettraient d'organiser le tableau selon les deux trajectoires du texte, qui selon la formule de Jean Frappier, « confront[e] dans une vaste construction romanesque l'idéal profane de l'amour courtois et l'idéal religieux du Saint-Graal[691] ». Les chercheurs ont ainsi formalisé cette double postulation sous l'aspect d'une *confrontation*, d'une *tension*, d'une *opposition*, termes sur lesquels les nombreuses analyses consacrées au *Cycle Vulgate* reviennent sans cesse sans parvenir vraiment à les concilier. Les deux systèmes de personnages[692], d'objets, d'aventures devenant le point d'achoppement auquel se heurtent les commentateurs[693]. Plus récemment, Patrick Moran a proposé d'organiser le cycle en deux pans symétriques dont le « point d'ancrage » serait le *Lancelot* : un versant sacré, constitué d'un ensemble *Estoire – Lancelot – Queste* et un versant profane, constitué par un ensemble *Merlin Vulgate –Lancelot – Mort Artu*[694]. Il n'en reste pas moins que

---

689 « Absent ou présent, Lancelot est le ciment qui unifie les trois romans finaux du cycle, et ceux-ci se lisent conjointement comme sa biographie chevaleresque » rappelle ainsi Patrick Moran, ajoutant plus loin que « l'ajout de l'*Estoire* en amont suscite en revanche un déséquilibre, en dédoublant la *fabula* d'ensemble, qui du sujet "vie de Lancelot" passe à un sujet double, "vie de Lancelot/histoire du Graal". Surtout, le *topic* lancé par l'*Estoire* s'achève non dans la *Mort Artu*, mais dans la *Queste*, ce qui bouscule l'architecture unitaire du cycle. » Il remarque toutefois que l'importance du personnage de Lancelot dès lors que l'on considère le cycle dans sa totalité, c'est-à-dire en prenant en compte le *Merlin Vulgate*, peut-être remise en question, l'ensemble pouvant se lire alors comme « une vaste fresque bretonne » (p. 328). Voir à ce propos Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, en particulier les pages 317-329.

690 Selon ce que Patrick Moran a défini comme une « lecture modulaire », le cycle peut être lu partiellement, ce qui permet de privilégier l'un ou l'autre des pôles ainsi mis en évidence, Lancelot ou le Graal, le lecteur étant alors « libre de construire le sens en minimisant ou en valorisant tour à tour les différentes parties de la *Vulgate* ». *Ibid.*, p. 319‑329.

691 Jean FRAPPIER, « IV. *Le Cycle de la Vulgate…* », art. cit., p. 504.

692 Ferdinand Lot évoque longuement le « double courant » qui traverse l'œuvre. Voir Annexe I et Ferdinand LOT, *Étude sur le* Lancelot *en prose*, *op. cit.*, p. 106.

693 « On serait même tenté de dire que son unité intérieure est constituée par ce double esprit qui nous surprend et nous déconcerte ». Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré. Études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*, Paris, Nizet, 1961, p. 123.

694 Il souligne néanmoins qu'organisée ainsi, l'architecture du cycle, d'une part déplace l'un des points de fuite de Lancelot vers Arthur – le second restant le Graal – mais surtout permet de multiplier les points d'entrée et de sortie du texte, le « point de bifurcation » restant le *Lancelot*. Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 328. La remarque vaut à condition d'entendre *sacré* et *profane* comme relevant pour l'un d'un discours clérical, pour l'autre d'un discours laïc. Hubert Heckmann a montré comment ce qu'il appelle une « voix laïque, profane » coïncide avec « l'affirmation de valeurs chevaleresques et d'une spiritualité non cléricale ». En effet, Anita Guerreau-Jalabert a fait remarquer que « le Moyen Âge donne moins de valeur à la distinction sacré profane que nous lui conférons » Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit., p. 213 ; Hubert HECKMANN, *Le profane et le sacré dans les textes épiques médiévaux : 1100-1250*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, France, 2010, p. 20.

cette lecture ne résout pas le problème que le double esprit[695] n'a cessé de poser à la critique et tendrait au contraire à le conforter, sans pour autant se superposer ni se réduire à lui.

Cette tension interne au cycle a pourtant permis des tentatives de dépassement : les spécialistes, cherchant à montrer le mouvement général du texte, n'ont pas manqué de remarquer qu'il relevait d'une conversion, que l'aspect courtois y disparaissait au profit de l'aspect mystique. Jean Frappier insiste ainsi sur le fait que les deux esprits ne coexistent pas dans le roman de façon continue et il propose une lecture dans laquelle l'esprit mystique se substitue progressivement à l'esprit courtois[696] : du point de vue de la composition, le texte présenterait donc une linéarité.

Cette composition du roman en deux parties, deux univers, deux *esprits*, longuement débattue, peut néanmoins être examinée à nouveau en posant en particulier la question de l'articulation de ce double esprit avec la matrice charnel / spirituel. En effet, le fonctionnement de cette matrice, essentiellement dynamique, invite à examiner la confrontation de ces ensembles, sur la méthode même qui structure l'analyse telle qu'elle a été menée jusque-là, opposant plutôt qu'unifiant les deux principes mis en évidence dans le double esprit. À partir de l'hypothèse selon laquelle le modèle, comme l'a suggéré Jérôme Baschet[697], privilégie une conception hiérarchique de l'ordre du monde et « une conjonction positive des deux entités opposées[698] », on peut postuler que réduire le charnel au versant profane, courtois ou chevaleresque du cycle et le spirituel à son versant sacré ou mystique ne saurait être satisfaisant et reviendrait à superposer une lecture à l'autre. Autrement dit, je ferai l'hypothèse que l'organisation charnel / spirituel, dans la tension qu'elle propose entre deux ordres hiérarchisés, dans la dynamique entre le haut et le bas, dans le parcours que l'homme est invité à suivre vers une spiritualisation fonctionne à plein à la fois dans l'un et l'autre des versants du cycle, ou du moins dans l'articulation de l'un avec l'autre, dans une dynamique qui reste à déterminer au sein d'un cycle complexe dont le centre semble être toujours fuyant. D'une certaine manière, il s'agit d'étudier non pas l'un et l'autre des deux versants du cycle – ou l'un puis l'autre – mais bien les deux ensemble et ce qu'ils construisent lorsqu'on prend pour point de départ ce qui permet de structurer la matrice : Dieu[699].

---

695 Là n'est pas son but puisque la démonstration, qui permet d'attester d'un projet d'ensemble cohérent sans doute dès le début de la construction du cycle, va contre l'idée émise par Ferdinand Lot d'un « portique postiche ». Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 319‑329.

696 Jean Frappier a montré comment pour Ferdinand Lot, le « double esprit » cohabitait de façon plus ou moins continue dans le *Lancelot en prose* ; c'est aussi la position de Myrrha Lot-Borodine qui montre à sa suite comment « les deux esprits qui semblaient s'exclure coexistent, en fait, d'un bout à l'autre de l'œuvre », insistant sur le fait que « La chevalerie "celestienne" *se superpose* ainsi à la chevalerie "terrienne" » (c'est moi qui souligne). C'est aussi la tendance de la critique de ces dernières années qui propose, en insistant sur les deux chevaleries, de voir dans ce vaste ensemble, un « itinéraire de conversion ». Ce problème rejoint celui de la conception du cycle ainsi que la question du nombre de ses auteurs ; sur ces questions, les positions des spécialistes ont été analysées dans le détail récemment par Patrick Moran, aux travaux duquel je renvoie.

697 Voir à ce propos I, chap. 2, 1 (p. 17) et surtout Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 631.

698 Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008, p. 259.

699 Voir I, chap. 2.

Or, s'il est « un signe romanesque de Dieu[700] », c'est bien le Graal. Il constitue l'un des deux points de fuite du roman et sans doute même le principal car, si Ferdinand Lot a montré comment il « monte à l'horizon[701] » à la fin du *Lancelot*, il est sans doute plus exact de dire qu'il ne disparaît jamais, qu'il n'est jamais absent de la fiction arthurienne : révélé aux hommes dans le prologue que constitue l'*Estoire*, il reste caché pendant un temps qui peut se définir comme un temps de l'avent[702] dans le *Merlin Vulgate* et une partie du *Lancelot*, pour réapparaître une dernière fois dans la *Quête*, temps d'une « eucatastrophe » à laquelle la *Mort Artu* ferait pendant en proposant une « dyscatastrophe[703] ». Le Graal paraît donc être l'objet central d'un récit qu'il oriente vers une fiction téléologique autant que théologique mais surtout peut-être sur les chemins de l'aventure[704]. Utilisé jusqu'ici par la critique pour montrer comment il définit et structure le pan sacré du roman, il devient le point d'articulation à partir duquel on peut peut-être questionner la matrice : le point central du texte semble bien se situer au sein du *Lancelot* propre :

> de ces lianes entrelacées, par un virtuose en possession de son métier, il est aisé de dégager des scènes centrales qui assurent la continuité et la progression du vaste dessein. C'est alors que la partie mystique est rattachée à la partie profane. […] Ces scènes parallèles de Corbenic, qui regardent à la fois le côté courtois et le côté mystique du *Lancelot en prose*, sont les pierres angulaires du grandiose édifice[705].

En filant la métaphore architecturale de Ferdinand Lot[706], Jean Frappier insiste sur la construction de l'ensemble tout en montrant comment le texte repose sur un point nodal qui a la particularité de se démultiplier. Les scènes du Graal prennent alors un relief particulier puisque, « d'une importance considérable dans l'architecture générale de l'œuvre, [elles]

---

[700] Jean-René VALETTE, « La Suite du *Roman de Merlin* ou le Graal caché » dans Nathalie KOBLE (éd.), *Jeunesse et genèse du monde arthurien. Les Suites romanesques du* Merlin *en prose, Actes du colloque de l'ENS-Paris (27 28 avril 2007)*, Orléans, Paradigme, 2007, p. 216. A. Pauphilet parlait d'une « manifestation romanesque de Dieu » à propos de la *QSG.* Albert PAUPHILET, *Études sur la* Queste del Saint Graal *attribuée à Gautier Map*, Paris, Champion, 1921, p. 25.

[701] « À mesure qu'on avance dans l'*Agravain*, le Graal monte à l'horizon ». Ferdinand LOT, *Étude sur le* Lancelot *en prose*, *op. cit.*, p. 75.

[702] Pierre David a montré comment la fiction arthurienne s'articulait en trois temps autour d'un « Graal donné, [d'un] Graal caché, [d'un] Graal retrouvé ». Ainsi, Jean-René Valette a-t-il montré comment il « modélise » le temps arthurien, comme il construit un récit à la fois prospectif et rétroactif. Jean-René VALETTE, « La Suite du Roman de Merlin ou le Graal caché », art. cit..

[703] Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 329.

[704] Qui est aussi un synonyme de merveille. Voir *infra*.

[705] À l'intérieur même de ce triptyque, « l'épisode capital, charnière de tout le *Lancelot en prose*, est la conception de Galaad ». Mireille Séguy fait quant à elle remarquer que « la scène du Graal, d'épisode relativement isolé dans l'économie du récit, en devient […] le centre fédérateur ». Jean FRAPPIER, « I. La Naissance et l'évolution du roman arthurien en prose » dans Reinhold R GRIMM et al. (éds.), *Le Roman jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Tome 1, (partie historique)*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1978, p. 550 ; Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, Paris, France, Honoré Champion, 2001, p. 67.

[706] « Le *Lancelot* […] se dresse comme un édifice à la fois grandiose, simple et harmonieux ». Ferdinand LOT, *Étude sur le* Lancelot *en prose*, *op. cit.*, p. 10.

prennent nettement un caractère d'épreuve ou de châtiment[707] ». En effet, la scène fondatrice du roman de Chrétien de Troyes se trouve « disloquée » et l'apparition répétée du Graal, en révélant sa place centrale, fait de lui l'élément structurant du cycle. En suspendant l'interprétation univoque posant une équivalence entre le Graal et le sacré, on peut dès lors chercher la façon dont il fait signe dans le texte et se demander quel sens il lui donne. En effet, ces trois épisodes mettent en scène trois personnages qui portent trois regards différents sur le cortège auquel ils assistent ; ces trois regards orientant, comme le souligne Jean Frappier, vers l'un des deux versants du roman. Plus encore, ces trois regards invitent à lire la scène comme un épisode merveilleux mais surtout à observer la façon dont la place du Graal est concurrencée dans le texte arthurien par une autre merveille, la dame.

Cette dernière concentre en elle l'amour du chevalier, elle est en effet l'outil qui a permis à la critique de fonder l'interprétation courtoise du texte ; tout comme le Graal, elle deviendra ici un signe à examiner dans une tentative de dépassement de toute univocité. En effet, ces trois personnages *se merveillent* tout en ne reconnaissant pas tous la même merveille dans les scènes du Graal, ce qui ne conduit pas à une rupture entre les personnages mais laisse supposer une articulation entre eux, ce qui remet en question la bipartition profane / sacré[708]. De ce fait, « l'issue des épreuves est différente pour chacun des chevaliers[709] » et permet d'envisager une véritable dynamique du texte, qui ne peut se résoudre en une confrontation du courtois et du mystique et qui permettra de revenir sur la position de Lancelot. Je lui préfèrerai ici un questionnement qui portera, à travers le jeu de substitution entre la dame et le Graal, sur le rapport à l'amour de Dieu, à la *caritas* : si le Graal permet de révéler l'amour de Dieu en fondant un esprit *sacré*, qu'en est-il dès lors des personnages qui semblent ne pas le voir ? Cela signifie-t-il qu'ils ne voient rien ou rien d'autre que l'univers courtois dont ils seraient issus, que l'univers *profane* dans lequel ils seraient enfermés ? Quel autre objet s'offre alors éventuellement à leurs yeux ? Quelle place tient-il dans la dialectique du charnel et du spirituel, surtout si l'on fait l'hypothèse qu'il s'agit de la dame ? De façon plus générale, la question se pose pour tous les objets que voient les personnages : le Graal, est-il, dans ce moment, uniformément mystique ? Dès lors, pour répondre à ces questions, j'utiliserai la merveille et le merveilleux justement parce que ces deux outils mettent en jeu le regard porté sur la dame et le graal ce qui permet de nuancer à nouveau l'opposition profane / sacré en considérant la spécificité de chacun des personnages et de leur itinéraire au sein de la narration : considérée, dans une perspective socio-historique, comme un « mécanisme susceptible de révéler la confrontation de différents systèmes de valeur[710] », la merveille, par

---

[707] Jean FRAPPIER, *Autour du Graal*, Genève, Suisse, Ed. Droz, 1977, p. 48.

[708] Il est intéressant de noter, dès à présent, la disjonction des deux modèles : trois regards mais seulement deux directions. Il paraît donc aussi, dès l'abord du problème, que l'un de ces regards est double, orientant dans le même temps vers les deux à la fois. La question du double esprit trouve donc ici un véritable point d'achoppement qu'il conviendra d'examiner.

[709] L'on sait que le regard courtois de Gauvain est puni alors que celui, mystique, de Bohort lui permet d'accéder à une partie des mystères du Graal ; l'attitude de Lancelot, à mi-chemin des deux autres personnages, lui permettant de comprendre ce à quoi il n'a pas accès.Jean FRAPPIER, « IV. *Le Cycle de la Vulgate* … », art. cit., p. 550.

[710] Éléonore ANDRIEU, « Merveille et conflits de valeur dans les premiers textes en langue d'oïl : quelques exemples » dans CONSOLINO, Lucilla SPETIA et STAITI (éds.), *Aspetti del meraviglioso nelle*

l'étonnement qu'elle permet de manifester, par la suspension de sens temporaire qu'elle suscite, par la rupture épistémologique qu'elle révèle, permettra peut-être d'évaluer et de hiérarchiser la position de chacun des chevaliers.

Si le regard des héros est le vecteur par lequel se construit la valeur – leur valeur – il permet surtout d'établir une hiérarchie entre sacré et profane et non pas une opposition. Manque alors l'analyse de ce qui les relie et qui permet d'approfondir leur position les uns par rapport aux autres. Lancelot, de ce point de vue, est intéressant en ce qu'il occupe une place particulière dans cette triade. Il est le deuxième point de fuite du vaste tableau que compose le cycle, donné par son titre même, je l'ai dit. Le récit central lui est consacré et les « bifurcations[711] » que produit le cycle n'en restent pas moins liées à son personnage, puisque l'on peut estimer, comme l'a fait Jean Frappier[712], que l'ensemble de la narration repose aussi sur l'histoire d'une lignée, d'un lignage, celui de Lancelot justement, réalisant en cela le programme que Paul Zumthor assignait au roman, celui de nous « [dévoiler] le destin d'un élu[713] ». Plus exactement, en reprenant les deux romans qui constituent les deux points d'entrée du Cycle, selon les analyses de Patrick Moran[714], l'*Estoire* et le *Merlin Vulgate*, et les deux points terminaux que sont *La Queste* et la *Mort Artu*, on peut considérer que l'on passe d'une histoire collective à une histoire singulière, autrement dit que l'action collective des deux romans liminaires, sert l'avènement des aventures d'un héros[715]. En effet, l'*Estoire*, en narrant une aventure familiale et prosélyte, permet de donner une ascendance à Lancelot, quand la *Queste*, en lui donnant une descendance, permet aussi de signifier son échec à accomplir sa vocation. De même, entrer dans le cycle par le *Merlin Vulgate* met en place un groupe féodo-vassalique qui sous-tend l'avènement de Lancelot en tant que chevalier de la Table Ronde et pose les liens complexes qui l'unissent au roi Arthur ; la fin du cycle dans la *Mort Artur* achève la désagrégation de l'ensemble de ces liens tout en mettant en exergue le salut individuel de Lancelot. Il devient dès lors le sujet dont le lecteur suit les aventures et comme tel, devient le point nodal d'un ensemble de relations, familiales d'abord mais aussi amicales ou hiérarchiques, qu'il convient de définir et de développer dans un second temps, en ce qu'elles permettent d'examiner comment l'ensemble des personnages du cycle construit un sens par le biais des relations charnelles ou spirituelles que ces derniers

---

letterature medievali / Aspects of Marvellous in Medieval Literature. Actes du colloque de l'Aquila (19-21 novembre 2012), Tournhout, Brepols, À paraître.

711 Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 332.

712 Il note ainsi qu'à partir du cycle de Robert de Boron, « l'histoire du Graal est exactement enclose, on peut dire confinée, dans celle d'un lignage placé sous la protection céleste et pourvu d'une grâce extraordinaire ». Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 182.

713 Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 411.

714 Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*

715 Paul Zumthor a fondé sa définition du roman sur cette opposition entre collectif, propre à l'épopée, et individu : « Action collective chantée par l'épopée ; aventure individuelle contée par le roman ; ici, ce qu'il advient à quelqu'un, événement complexe produit par un ensemble de facteurs ; là, le sort du monde, objet d'une décision ; dans l'épopée, une société, à la fois réelle et fictive ; dans le "roman", la destinée d'un homme ». Erich Köhler a par ailleurs noté que « la contradiction individu/communauté en est aussi l'élément génétique ». Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 410 ; Erich KÖHLER, *L'aventure chevaleresque*, *op. cit.*

entretiennent entre eux. Autrement dit, il s'agira d'envisager le récit à partir des personnages et des réseaux de parenté auxquels ils appartiennent. En effet, « l'imaginaire de la parenté occupe une place fondamentale dans le *Lancelot* en prose[716] » ; or la question est de savoir quel type de modèle se développe ici et quelles valeurs lui sont assignées ? En d'autres termes, comment la parenté charnelle, dont on a pu voir combien elle est dévalorisée dans la société médiévale, est-elle représentée dans le *Suite Vulgate* ? Comment le modèle de la parenté divine est-il mis en œuvre ici ? En quoi l'articulation des deux modèles de parenté structure-t-elle le cycle ? Comment ce modèle, déjà symbolique, s'insère-t-il dans la fiction romanesque et surtout, en quoi la merveille et le merveilleux s'articulent-ils avec ce mode de représentation de la société ?

Dans une perspective socio-historique, la merveille deviendra donc, dans un premier temps, l'outil qui permet de définir les différents types de personnages et d'évaluer la place des chevaliers dans la diégèse ; dans un second temps, l'analyse des réseaux de personnages prolongera l'enquête en examinant quels types de relations la matrice charnel / spirituel permet de construire dans cette même représentation. L'ensemble de l'analyse permettant de mesurer ce qu'il reste du double esprit une fois que la structure et la composition du texte auront été mis à l'épreuve de la matrice charnel / spirituel.

[716] On peut bien-sûr étendre cette remarque à l'ensemble du *Cycle Vulgate*. Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale: l'imaginaire de la paternité dans la Queste del Saint Graal » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XIIe-XIVe siècles) : colloque international, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de l'Université de Poitiers (12 et 13 juin 2009)*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 48.

CHAPITRE 3 – MERVEILLES

> Il est digne de remarquer que, dans le plus grand nombre des cas, uniformément, [la description] est conçue, si divers qu'en soient les objets, dans une intention *élogieuse*. Elle est destinée à exciter *l'admiration* ; elle prétend *enchanter* l'imagination du lecteur ; et il semble que ç'ait été, pour les poètes auteurs de romans, à qui peindrait les jardins les plus magnifiques, les châteaux les plus somptueux, les femmes les plus éblouissantes, les curiosités les plus rares, les prodiges les plus inattendus : le merveilleux est installé au milieu de leurs descriptions[717].

En présentant ainsi le merveilleux au début du XXe siècle, Edmond Faral pose les bases de ce qui peut sous-tendre, d'un point de vue socio-historique, le choix de la merveille et du merveilleux comme outil d'analyse. En proposant de lire la description comme un moyen d'« enchanter l'imagination du lecteur », Edmond Faral insiste sur l'*admiration*, qu'elle provoque inévitablement ; plus encore, en doublant le terme de celui d'*élogieuse*, il remarque très tôt que la merveille repose sur la conjonction du haut degré et d'un regard singulier, ce que synthétise ainsi Francis Dubost quelques décennies plus tard : « surnaturelle ou non, toute expérience intense ou rare, pouvait ainsi s'inscrire en "merveille" » dans la conscience du sujet émerveillé[718] ».

En effet, si la merveille, telle qu'elle est envisagée par Francis Dubost, peut être comprise comme le surgissement d'un événement prodigieux comme en témoigne l'emploi de l'adjectif *surnaturelle*, cette composante n'est pas nécessaire puisque c'est avant tout la distance avec le monde référentiel qui, s'accroissant, permet sa révélation, son surgissement[719], en d'autres termes, la merveille revient à examiner le pôle du sujet regardant. La capacité nécessaire du spectateur à *se merveiller*[720] implique que la merveille suppose un monde idéel, autre, une altérité par rapport au système de représentation du personnage, une capacité « à mettre en scène dans la narration "la perception d'un écart entre une expérience ou une opinion commune et l'événement inattendu qui se produit"[721] ». C'est donc avant tout, le jeu d'un

---

[717] Edmond FARAL, « Le merveilleux et ses sources dans les descriptions des romans français du XIIe siècle » dans *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1913. Je souligne.

[718] Francis DUBOST, « Merveilleux » dans Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (éds.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, *op. cit*, 2002.

[719] « La merveille est donc ce qui vient perturber le fonctionnement référentiel du texte dans l'ordre du visible et de l'invisible ». *Ibid.*

[720] Je renvoie pour une étude précise du verbe et de l'ensemble des enjeux de la merveille, en particulier de la subjectivité et de l'étonnement à Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*

[721] Jean-René VALETTE, *Le* Merlin *de Robert de Boron*, Paris, 2000, p. 69. C'est ce que précise ainsi Eléonore Andrieu : « Quand donc la narration, épique ou romanesque, accueille les composantes du *merveilleux* et plus encore, quand elle rend compte de la perte du sens immédiat de ces composantes en signalant l'apparition de la *merveille* – par delà la rupture d'un horizon d'attente et des valeurs et normes qu'il contient, la mise en scène d'un autre discours interprétatif sur le monde qui devient perceptible. » Éléonore ANDRIEU, « Merveille et conflits de valeur... », art. cit. Dans le prolongement de ces réflexions, Clément Rosset, dans son étude sur le réel montre comment l'homme éprouve toujours une difficulté à admettre le réel. Ce refus se traduit parfois par une attitude radicale (suicide, folie, aveuglement) mais la plupart du temps, c'est par un compromis qu'il se manifeste : le regard aquiesce

regard qu'il convient d'analyser, celui du personnage qui *se merveille*[722] et qui permet, dans une perspective socio-historique, d'analyser une prise de position du narrateur sur la valeur possible du personnage de chevalier. Autrement dit, la merveille se résout dans nos textes par l'expression d'une subjectivité, qui en est dès lors l'essence.

Plus encore, « Avec l'approche socio-historique, le centre d'intérêt se déplace du merveilleux vers la merveille, en d'autres termes du pôle de l'objet, souvent analysé comme "mythique" c'est-à-dire comme anhistorique, vers un sujet qui « se merveille » parce qu'il est engagé dans un espace et dans un temps, dans une société et une culture historiquement déterminées[723] ». Autrement dit, le merveilleux, qui dans une perspective poéticienne est rattaché à la sphère de l'objet, devient dès lors secondaire dans ma perspective puisqu'il ne permet pas de fonder en valeur le personnage. En effet, dans ce cas-là, le merveilleux repérable sous forme de motifs, d'unités discrètes[724] dans le corpus – à travers le personnage de la fée, le blanc cerf, le lac invisible, l'anneau magique… – se rattacherait à l'univers du conte[725]. C'est en particulier en ce sens que se produit la rupture avec le roman dans lequel se manifeste l'étonnement, subordonné à un regard, l'ensemble fondant l'interrogation autour de la valeur ainsi assignée au personnage : c'est donc la merveille et non le merveilleux qui devient l'outil heuristique de l'analyse puisque s'exprime, dans le rapport à la merveille, un enjeu qui dépasse largement le cadre littéraire : il s'agit de construire l'image d'un chevalier capable de lire les signes que lui envoie la merveille – le signe qu'*est* la merveille –, capable de se spiritualiser en se l'appropriant. Autrement dit, l'écart entre l'attendu et l'inattendu que fonde le surgissement de la merveille permet de mettre en évidence l'écart distinctif que construisent les textes en langue vernaculaire avec un discours clérical qui s'est déjà largement emparé du merveilleux.

à l'événement mais l'homme refuse ses conséquences. On pourrait analyser dans ce sens le phénomène que propose la merveille : le regard refuse l'événement – c'est-à-dire qu'il en reconnaît l'aberration – mais le sujet acquiesce à ses conséquences. Clément ROSSET, *L'école du réel*, Paris, Minuit, 2008, p. 11 - 13.

[722] Pour une étude précise du mot voir Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*

[723] Jean-René VALETTE, « Merveille et merveilleux : des sollicitations mythiques à l'approche socio-historique. Retour sur quarante ans d'études littéraires » dans CONSOLINO, Lucilla SPETIA et STAITI (éds.), *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali*, Turnhout, Brepols, À paraître.

[724] Ou d'une « collection » pour reprendre l'expression de Jacques Le Goff : « Les clercs du Moyen Âge n'avaient pas à proprement parler une catégorie mentale, littéraire, intellectuelle correspondant exactement à ce que nous appelons le merveilleux. Ce qui correspond à notre merveilleux, là où nous voyons une catégorie, catégorie de l'esprit ou de la littérature, les clercs du Moyen Âge et ceux qui recevaient d'eux leur information, leur formation, y voyaient un univers sans doute, ce qui est très important, mais un univers d'objets, une collection plus qu'une catégorie ». Jacques LE GOFF, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval » dans *L'imaginaire médiéval, op. cit*.

[725] C'est dans ce sens que l'on peut lire la référence au conte – « Or dist li contes » – qui inaugure par exemple la séquence résumant les amours de Merlin et Ninienne au début du *Lancelot* propre. (*L*, VIa, 1). D'autre part, le rapport entre roman et conte de fées a été en particulier étudié par Michel STANESCO, « Le conte de fées et le merveilleux romanesque » dans Xavier RAVIER et Michel ZINK (éds.), *Réception et identification du conte depuis le Moyen Âge. Actes du colloque de Toulouse, janvier 1986*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1987. D'autre part, J. Berlioz, C. Brémond et C. Vellay-Vallantin ont montré comment ces thèmes se retrouvaient principalement dans six genres : l'hagiographique, les *exempla*, les recueils édifiants, les chroniques, la *novela*, la poésie profane. Voir Jacques BERLIOZ et al. (éds.), *Formes médiévales du conte merveilleux*, Paris, Stock/Moyen Âge, 1989.

Il ne s'agit pas seulement de questionner la construction du cycle mais d'examiner, par ce prisme, quels sont les modèles d'hommes qui sont construits par cette somme romanesque aux entrées multiples, le texte devenant le lieu de ce que Jean-René Valette, empruntant le terme à Gérard Genette, définit comme une « transvalorisation[726] ».

Or, le processus qui met en place la merveille prend la forme particulière de l'aventure dans les romans arthuriens, qui se résout dans une quête[727]. Ainsi en est-il du *Cycle Vulgate* dont la trame, assez simple[728], entremêle « deux grandes quêtes souvent alternées, parfois concurrentes et presque toujours recommencées : la quête du Graal et la quête de la Dame. L'une et l'autre abondent en épisodes surnaturels[729] ». Cet entremêlement des deux quêtes, opposant le profane et le sacré, qui relève là encore du « double esprit », invite à réfléchir à la structure générale du récit, l'architecture générale du cycle ayant pu aussi être pensée autour de trois moments fondateurs : la révélation et la découverte du Graal, sa disparition et son retour[730], le temps de l'aventure courtoise n'étant alors possible dans l'économie du récit que dans ce temps central de la disparition du Graal, comme si la merveille qu'il représente, devait être remplacée par une autre merveille, courtoise celle-là, la fin de ces aventures courtoises correspondant alors à son avènement. L'articulation de ces deux merveilles, qui constitue l'une des originalités fondamentale du cycle, devient dès lors le centre du questionnement.

---

[726] Jean-René VALETTE, « Merveille et merveilleux… », art. cit., p. 10.

[727] La synonymie merveille – aventure a souvent été montrée, comme le remarque Francis Gingras : « le lien étroit entre aventure et merveille a déjà été souligné par Erich Köhler qui attribuait le statut de merveille à l'aventure elle-même. » Francis GINGRAS, *Le bâtard conquérant. Essor et expansion du genre romanesque au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 282. L'aventure pourrait donc en quelque sorte être pensée comme « la disponibilité de l'être à l'irruption du merveilleux » Jean DUFOURNET et Claude LACHET, *La Littérature française du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2003, p. 384. Si « l'aventure est la règle du jeu lorsqu'on pénètre dans l'univers arthurien, en s'abandonnant aux aléas d'un chemin hasardeux, le chevalier s'ouvre à l'éventualité d'un désordre dans l'agencement du monde » tout en insistant sur le fait que « la confrontation à la merveille ne se pense exclusivement en termes de relation au surnaturel » Emmanuèle BAUMGARTNER, « Temps linéaire, temps circulaire et écriture romanesque (XIIe-XIIIe siècles) » dans Yves BELLENGER (éd.), *Le Temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Nizet, 1986, p. 17 ; Francis GINGRAS, *Le bâtard conquérant*, *op. cit.*, p. 282 - 283. En effet, il rappelle ainsi l'étymologie du mot lui-même : *aventure* vient de l'*adventura*, terme construit à partir du participe futur du verbe *advenire*. Charles Baladier complète ces remarques en précisant que c'est « ce qui doit advenir et qui surprend, un événement heureux ou merveilleux ». L'aventure devient ainsi moyen de « prouver aux autres sa propre valeur, de quitter la vie mondaine à la rencontre de l'inconnu et de l'émerveillement ». Charles BALADIER, *Aventure et discours dans l'amour courtois*, Paris, Hermann, 2010, p. 156 et 157.

[728] « Le sujet, dans ses grandes lignes, est simple : c'est l'histoire d'un jeune héros, compagnon de la « Table ronde », que ses exploits, dus moins encore à sa force physique qu'à ses qualités morales, ont fait le premier chevalier du monde. » Ferdinand LOT, *Étude sur le* Lancelot *en prose*, *op. cit.*, p. 8.

[729] Encore une fois, cette composante, comme le souligne l'adverbe « souvent » n'est ni nécessaire ni suffisante. Francis DUBOST, « Merveilleux », art. cit.

[730] Voir à ce propos Pierre DAVID, *Sentiers dans la forêt du Saint Graal*, Coimbra, Faculdade de letras da Universidade, 1943, p. 17 ; Jean-René VALETTE, « La *Suite du Roman de Merlin* ou le Graal caché », art. cit..

Cette articulation se retrouve tout particulièrement dans les scènes du Graal, les « pierres angulaires » du cycle puisque ces trois scènes conjoignent deux traditions romanesques. La première tradition, plus directement héritée de Chrétien[731], comprend les trois scènes au cœur du *Lancelot* propre : le regard du sujet placé devant le Graal est orienté par le rôle qu'y joue la demoiselle, ce qui permet ainsi d'isoler un microsystème au coeur de la syntaxe du Graal. La seconde tradition, celle de Robert de Boron, fait disparaître le personnage graalophore, « seule rayonne désormais une beauté d'un autre ordre, directement liée aux merveilles d'un Graal soutenu par des êtres invisibles[732] », le choix de l'orientation du regard par le sujet devient donc impossible ou du moins n'est plus la question centrale. Au point d'articulation entre ces deux traditions se joue donc la question de la tension entre merveille et merveilleux. La demoiselle, dans ces trois scènes permet de mettre en place une merveille, la merveille d'amour en particulier, sans merveilleux ; la présence du Graal dans les autres scènes, au contraire, met en place un merveilleux construit autour d'une merveille d'amour centrée sur Dieu. Il s'agira dès lors de savoir comment la matrice charnel / spirituel, dans ce double système de représentation, fait jouer les contrepoints que constituent la Dame et le Graal, de chercher à comprendre, par là même, quel type d'homme est ainsi représenté dans les trois modèles centraux du roman et au-delà, d'analyser quel enjeu idéologique préside à l'organisation de l'ensemble du cycle.

L'étude, dans un premier temps, de la merveille d'amour que représente la dame, puis dans un second temps de l'amour de Dieu représenté par l'apparition du Graal, permettra de mettre en évidence cette confrontation du héros avec un monde qui remet en cause celui auquel il appartient ainsi que ses valeurs, d'analyser sa rencontre avec des conceptions du monde différentes et de les examiner. Michel Stanesco affirme ainsi que l'« on sait maintenant que ce ne sont pas ceux qui possèdent les réponses qui ont prise sur le Graal[733] », autrement dit, en quoi les présupposés des héros que sont Gauvain, Lancelot, Bohort, orientent-ils leur réception de la merveille ? Leur conception du monde alors qu'ils sont tous issus de l'univers courtois sont-elles les mêmes ou sont-elles différentes ? Comment le surgissement de la merveille permet-elle d'expliquer chacun des parcours de ces trois héros ? En d'autres termes, comment la merveille qu'identifient les trois chevaliers informe-t-elle la valeur de chacun d'eux au sein du cycle ?

La conception essentiellement dynamique du modèle socio-historique invite alors à poser la question de la disqualification d'un modèle au profit d'un autre – ce que tendrait à laisser supposer l'idée de la conversion – ; sans doute faudra-t-il alors sonder l'importance d'une hiérarchisation ou d'une échelle des valeurs inscrite dans le parcours des trois chevaliers afin non pas de les opposer, mais de les conjoindre dans un ensemble signifiant. Il semble en effet que dans un tel modèle, le Graal, s'il fait partie intégrante de l'entreprise de spiritualisation,

---

731 On y retrouve en effet, comme chez le poète champenois, le personnage graalophore et l'ensemble de ce que l'on pourrait appeler une « scénographie ». En revanche, chez Robert de Boron et dans les scènes de *La Queste* en particulier, le personnage graalophore disparaît.

732 Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal ou la beauté des signes » dans Aurélia GAILLARD et Jean-René VALETTE (éds.), *La beauté du merveilleux*, Bordeaux, France, Presses universitaires de Bordeaux, 2011, p. 179.

733 Michel STANESCO, « Le secret du Graal et la voie interrogative » dans *D'armes & d'amours : études de littérature arthurienne*, Orléans, Paradigme, 2002, p. 179.

ne va pas sans l'aventure courtoise mais ne va pas non plus contre elle[734] ou à sa place, comme nous le verrons.

[734] À ce titre, la remarque de Myrrha Lot-Borodine qui propose de voir les deux modèle se « superposer » sera alors à examiner et à relire à l'aune du modèle que propose une entreprise de spiritualisation, comprise comme une valorisation d'un ensemble qui comprend aussi le charnel, ensemble qui peut être compris, comme le proposait Alexandre Micha comme le « positif et le négatif d'une seule et même vérité ». Jean-René Valette a lui aussi montré comment, les chevaleries *terriennes* et *celestielle* étaient deux « aspects d'une même réalité ». Alexandre MICHA, « Etudes sur le *Lancelot* en prose. II. L'esprit du *Lancelot-Graal* », *Romania*, 1961, nº 82, p. 192 ; Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 700 voir en particulier le chap. 11.

Section 1 – La merveille courtoise

Si le cycle s'articule en deux versants, l'un profane, l'autre sacré, l'aventure courtoise en constitue, selon la tradition critique, le versant profane, organisé autour de l'ensemble *Merlin Vulgate –Lancelot – Mort Artu*[735]. L'essentiel de ces textes, en effet, se construit sur la répétition d'aventures fondées sur la quête entreprise par un chevalier au nom de l'amour qu'il porte à sa dame, chevalier dont la figure archétypale est évidemment le héros éponyme du cycle, Lancelot[736]. L'amour, ici profane, est « l'*amour courtois* […]. Entouré de son brillant cortège arthurien, il s'avance, tel un chevalier, dans un décor de grâce apprêtée et de fantaisie, illuminée par l'éclat de l'*aventure* et comme enveloppée de ce réseau à fines mailles qui se nomme l'*art d'aimer*. […] l'amour courtois est, avant tout, l'affirmation de la volonté, du désir de vivre en beauté ; c'est *l'acquiescement de l'âme au bonheur*[737] ». En entrelaçant ici les différents motifs que sont le chevalier, l'aventure et l'amour, qu'elle assimile les uns aux autres, Myrrha Lot-Borodine établit fermement un lien entre âme et amour, lien qui permet d'étudier leur représentation dans le texte, en particulier en passant par la merveille, qu'elle suggère ici par le biais du regard implicite posé sur les choses. On peut néanmoins se demander quel est le sens d'un amour si puissant qu'il amène le chevalier à partir en quête d'aventures au nom de la dame Et surtout, quelle est la valeur donnée à l'âme par *l'acquiescement au bonheur* que lui permet la représentation romanesque ? En quoi cette aptitude relève-t-elle d'une forme de spiritualisation du roman et des personnages porteurs de cet amour, comment cette spiritualisation procède-t-elle alors ? Autrement dit, en quoi et comment l'amour, qualifié déjà par Etienne Gilson de « mot-clef de la littérature romanesque[738] » devient-il un motif assez fort pour pousser le chevalier au-delà de lui-même, pour le pousser à devenir *li meillors chevaliers del monde*[739] ? S'esquisse déjà ici un ensemble complexe de relations entre les personnages, relations fondées sur une valeur construite au fil de leurs aventures dont et dont peut faire l'hypothèse qu'elles témoignent d'un système qui vise à revaloriser le charnel, c'est-à-dire à le spiritualiser. En effet, la dame, figure centrale de cet ensemble de relations puisqu'elle motive le départ, devient autant l'objet que l'instrument du désir, elle permet dès lors l'avènement, la révélation de la valeur du chevalier.

---

[735] Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 328. Pour autant, les pages qui suivent ont pour but de montrer que le versant profane du cycle, dès lors qu'il est mis à l'épreuve de la matrice charnel / spirituel, ne peut contenir tous les enjeux des représentations dites courtoises. Le vaste système d'organisation des figures féminines en témoigne. Voir *infra*.

[736] De même que comme je l'ai dit plus haut, les scènes du Graal s'articulent autour de deux grands modèles, celui de Robert de Boron et celui de Chrétien de Troyes, l'insertion ou l'articulation des deux romans de Chrétien, à l'origine du cycle, fait de l'aventure telle qu'elle est narrée dans ses romans, le modèle de ce versant profane.

[737] Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 30.

[738] *Ibid.*, p. VIII.

[739] Il est remarquable que dans le cycle, la périphrase ne qualifie pas seulement Lancelot mais aussi bien Gauvain ou n'importe quel chevalier aimé par une jeune fille, chevalier qui dès lors, devient pour elle le meilleur d'entre tous. D'autre part, il semble que ce soit peut-être ce comportement, cette volonté de devenir meilleur qui fonde le chevalier courtois : « Par sa prouesse, sa générosité, ses bonnes manières, l'homme courtois cherche à acquérir de la valeur, du prix ». Claude ROUSSEL, « Courtoisie » dans Alain MONTANDON (éd.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1995, .

Comme l'a si bien remarqué Myrrha Lot-Borodine, le désir est *désir de vivre en beauté* et pas seulement désir de posséder, au contraire[740] : le désir passe d'un horizon de convoitise matérielle vers un horizon de valeur spirituelle. À l'intérieur du monde courtois, chacun vaut pour la façon dont il aime et peut-être – surtout ? – pour ce qu'il aime. Semble s'organiser autour de ces deux figures du désir un ensemble de valeurs chevaleresques, *courtoises*, qui permettent justement de déterminer celui qui sera le meilleur chevalier. De ce fait, centrer ainsi une partie des réflexions sur le chevalier comme le fait Myrrha Lot-Borodine, c'est-à-dire sur le sujet, c'est aussi poser la dame *en merveille* : c'est le jeu du regard qui permet de percevoir l'étrangeté de l'objet désiré, comme appartenant à un domaine de valeurs, un univers référentiel différent de celui habituellement connu. On peut dès à présent émettre l'hypothèse que l'étonnement du chevalier qui perçoit la merveille médiatisée par le regard est de l'ordre du spirituel, que cet étonnement ouvre devant lui la perspective d'un monde du dépassement de soi qui permet de réévaluer le charnel, de le reconsidérer dans un ensemble hiérarchique. Se spiritualiser reviendrait alors à reconnaître l'étrangeté comme telle, à en être stupéfait et accepter de se laisser séduire par cet inconnu. En d'autres termes, la valeur du chevalier reposerait sur sa capacité à percevoir chez l'autre ce qui lui permettra de se spiritualiser, de dépasser les valeurs qui sont les siennes pour reconnaître la valeur de l'autre ; il n'est donc de valeur du chevalier que si la dame elle-même a une valeur exceptionnelle qu'il est capable de voir sans nécessairement la comprendre, c'est-à-dire tout en s'en étonnant ; conquérir la plus belle des merveilles c'est s'assurer de devenir soi-même le meilleur des chevaliers. Se fait donc aussi jour dans le *Cycle Vulgate* un *système féminin*[741] qui permet de révéler ce que sont les chevaliers ; ce système féminin trouve son aboutissement dans la représentation des deux figures d'enchanteresses dominant le *Lancelot* propre, Ninienne et Morgue. Figures du merveilleux, les deux fées semblent dès lors développer une grammaire du merveilleux, un langage figuré qui permet d'articuler le charnel et le spirituel, faisant du merveilleux un révélateur – au sens photographique du terme[742] – de l'ensemble du système féminin qui sous-tend le cycle. En effet, elles favorisent l'intervention du merveilleux dans un texte dans lequel intervient surtout la merveille ; en articulant l'un à l'autre, elles permettent de mettre en évidence la fonction idéologique du merveilleux[743], qui repose sur une captation laïque du surnaturel, sur une forme de revendication d'un itinéraire spirituel construit autour du surnaturel.

---

[740] La beauté devient dès lors non seulement ce qui permet d'accéder à la valeur, « au meilleur » mais aussi, et surtout, à la plus haute valeur. Pour tout ce qui concerne ces questions, je renvoie à la thèse de Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*

[741] J'emprunte l'expression à Jean-René Valette qui note qu'« à partir du personnage de la belle porteuse et en vertu de l'écriture propre à ces scènes qui conjuguent le même et l'autre, un véritable "système féminin" se met en place, auquel on n'a peut-être pas suffisamment prêté attention ». Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit..

[742] Je remercie Jean-René Valette de m'avoir suggéré cette image.

[743] Francis Gingras a montré récemment comment l'écriture romanesque est mise en cause par le potentiel déceptif de la fée. Cette lecture narratologique du rôle de la fée n'exclut pas la lecture socio-historique, qui vient la compléter ou plutôt, permet d'envisager sous un autre angle la même question. Selon lui, elle serait un indice de la fiction mettant en question le rapport entre histoire et fiction propre aux romans en prose. Elle permettrait ainsi une mise en question de la représentation romanesque. Sans aller tout à fait dans le même sens, il me semble évident que les fées ne sont pas seulement des motifs folkloriques, ou que si elles le sont, ces motifs sont utilisés à des fins idéologiques

- **La merveille : la Dame**

Dans la tradition de la *fin'amor* qui sous-tend le versant profane du *Cycle Vulgate*, la dame occupe la place centrale, celle de l'objet d'un désir, désir complexe fondé en grande partie sur le regard[744]. En effet, dans l'univers arthurien, la façon dont on observe le monde – à condition d'être capable bien sûr d'un tel regard – relève de la merveille et permet de pénétrer dans un lieu d'étrangeté qui ouvre les chevaliers au désir : il est remarquable en effet que l'étonnement[745], corollaire du regard émerveillé, entraîne un processus dynamique[746], fondé en grande partie sur cette convoitise, dont la scène emblématique, pour ce qui est du *Lancelot-Graal*, sera bien sûr, celle de la rencontre entre Lancelot et Guenièvre. Le regard est ici au centre du processus littéraire permettant non seulement de poser la dame en merveille mais de révéler la façon dont se fait jour, dans le même mouvement, ce désir :

> La roine *regarde* le vallet moult doucement *et il li*, toutes les fois qu'il puet vers li mener ses iex covertement, *si se merveille moult* dont si grans biautés puet venir com il voit en lui paroir, ne de la biauté sa dame del Lac ne de nule qu'il onques veist mais ne *prise* il rien envers chestui[747]. (*L*, XXIIa, 22)

Le verbe *soi merveiller* marque la mise en place du processus, c'est-à-dire la mise en question de l'objet du regard, la mise en évidence du problème qu'il pose à l'observateur ; ce regard, ici, est construit symétriquement entre les deux amants et pourtant, seul Lancelot est face à l'étrangeté, autrement dit, seule la dame est posée en merveille par le texte, qui signale, à la faveur de l'interrogative indirecte, la singularité de la beauté de Guenièvre. La dame devient alors un signe de l'étrangeté du monde dans lequel il entre, qu'il ne connaît en rien puisqu'il

---

qui me paraissent prolonger le cadre d'une interrogation sur le statut de la fiction romanesque. Francis GINGRAS, « Le Roman à l'épreuve des fées » dans Jean-Jacques VINCENSINI et Matthew MORRIS (éds.), *Écriture et réécriture du merveilleux féérique. Autour de Mélusine. Actes du collque organisé à Poitiers les 12, 13 et 14 juin 2008*, Paris, Classiques Garniers, 2012.

[744] Ainsi la merveille repose-t-elle sur « une composante sensorielle. La merveille est une *semblance*. Elle appartient au domaine sensible et fait appel avant tout au regard » Jean-René VALETTE, « Merveille et merveilleux dans le Conte du Graal. Éléments de poétique » dans Danielle QUERUEL (éd.), *Le Conte du Graal. Chrétien de Troyes*, Paris, Ellipses, 1998, p. 122. Jacques Le Goff a mis en évidence le lien fondateur entre merveille et regard : « Avec les *mirabilia*, on rencontre au point de départ une racine *mir* (*miror*, *mirari*) qui implique quelque chose de visuel. Il s'agit d'un regard. Les *mirabilia* ne se cantonnent pas à des choses que l'homme admire avec les yeux, devant lesquelles on écarquille les yeux, mais à l'origine il y a cette référence à l'œil qui me paraît importante, parce que tout un imaginaire peut s'ordonner autour de cet appel à un sens, celui de la vision, et d'une série d'images et de métaphores visuelles ». Jacques LE GOFF, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », art. cit., p. 456.

[745] Il s'agit de la deuxième composante de la merveille, logico-sémantique, qui repose sur la perception d'un écart entre le connu et ce qui est découvert dans le surgissement de l'événement.

[746] La troisième composante de la merveille est « une composante pragmatique : à la différence de l'*esbahissement*, qui rive le sujet à la stupeur du *voir* 'extra-ordinaire', la merveille, d'essence foncièrement dynamique, introduit à un questionnement. Elle suscite action ou réaction, appelant son propre dépassement. […] Inaugurant une séquence *sui generis* au sein de l'enchaînement dramatique, elle poursuit, à son tour et dans l'espace du roman, un achèvement. Deux grands types […] peuvent être distingués, selon que la résolution visée (et/ou atteinte) provient de la sphère héroïque ou bien qu'elle émane de la sphère cléricale, qu'elle répond à une action ou bien à une question. » Jean-René VALETTE, « Merveille et merveilleux… », art. cit., p. 123.

[747] C'est moi qui souligne.

est marqué par l'évocation de l'origine mystérieuse et étrangère d'une telle beauté[748]. La dame apparaît donc ici comme une *semblance* qui fait nécessairement signe vers un sens plus élevé, qui ne peut être ici qu'en lien avec l'amour qu'elle inspire immédiatement à Lancelot mais dont la nature paraît vague et mal définie. En effet, dans le même temps que la stupeur, naît chez le personnage une forme d'estime-estimation, signalée par le verbe *prisier*. Marie-Pascale Halary a montré comment ce verbe est une « manière d'exprimer la qualité visuelle, du point de vue du sujet regardant […]. L'appréciation de celui-ci, en creux, suggère la valeur de ce qui est vu[749]. » Son travail analyse certaines co-occurrences de *prisier* et *soi merveiller*, en particulier dans les scènes du Graal du *Lancelot* propre où elle permet de distinguer une hiérarchie entre les trois chevaliers. Si elle remarque que *prisier* semble « exprimer le degré minimal de l'appréciation », il semble qu'ici, au contraire, il vienne justifier la merveille. Dans le système de valeurs que met en évidence le verbe *prisier*, rien n'est comparable à Guenièvre, ce qui ne cesse d'être étonnant : tout le système de représentation de Lancelot semble donc être mis à mal et sa réévaluation passe par le verbe *soi merveillier.* La réaction de Lancelot est remarquable car d'une part, elle place d'emblée la reine au sommet d'une hiérarchie féminine sur laquelle je reviendrai[750], d'autre part parce que, ce faisant, il fait d'elle un bien inestimable, ou plutôt, l'estimation qu'il fait d'elle se transforme en estime, autant dire en amour. Le terme choisi, *prisier*, témoigne ainsi du passage du charnel au spirituel : il s'agit bien de donner un prix à Guenièvre, de l'évaluer. Pourtant, cette attitude, dans le même temps, signale qu'elle devient inestimable pour Lancelot : si sa valeur dépasse tout bien matériel, c'est qu'elle est d'ordre spirituel[751], c'est que l'estime, ici, est déjà de l'amour. La scène permet donc, d'une part, de distinguer un couple hors du commun et d'autre part, de

---

[748] On peut d'ailleurs considérer que l'origine de cette beauté est sans doute ici d'ordre moral.

[749] Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*

[750] Le narrateur, dans un commentaire, vient approuver l'attitude de Lancelot et insiste sur le prix qu'il donne à la reine tout en la plaçant lui aussi au sommet de ce système féminin : « Et il n'avoit mie tort, se il ne prisoit envers la roine nule autre dame, car che fu la dame es dames et la fontaine de biauté » (*L*, XXIIa, 22). On peut ajouter, comme l'a fait remarquer Francis Gingras, et l'exemple ci-dessus vient confirmer la remarque, que « plus souvent qu'à son tour, la dame est "plus bele que fee". Cela signale sans doute aussi le rôle particulier des nigromanciennes dans le roman. Francis GINGRAS, « Le Roman à l'épreuve des fées », art. cit., p. 24.

[751] Francis Gingras propose de voir dans les regards et surtout les extases de Lancelot devant Guenièvre – dans le roman de Chrétien –, une forme de substitution au fait qu'il ne voit pas le Graal : « À défaut de connaître l'extase devant l'apparition du Graal, Lancelot est sujet à des *esbahissements* qui n'ont pratiquement rien à envier aux transports mystiques ». Sans anticiper sur les pages qui vont suivre, il apparaît ainsi de façon évidente que l'objet de l'amour de Lancelot est un équivalent terrestre, c'est-à-dire charnel, du Graal, objet représentant de l'amour de Dieu. La notion d'objet serait d'ailleurs ici à préciser : les analyses de Jean-René Valette montrent en effet que la merveille fait de l'objet un signe alors que l'ébahissement a tendance à le constituer en chose, autrement dit la merveille, par le prisme du sujet regardant, constitue l'objet en objet signifiant ; l'ébahissment, au contraire, renvoie l'objet à sa matérialité. C'est particulièrement vrai pour les trois scènes du Graal qui constituent le support de la démonstration. Francis GINGRAS, *Érotisme et merveilles dans le récit français des XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 75 ; Jean-René VALETTE, « Le Graal et le sujet de la merveille : sémiotique, poétique et idéologie de l'objet » dans Christine FERLAMPIN-ACHER, Denis HUË et Fabienne POMEL (éds.), *L'Objet. Poétique, herméneutique et anthropologie imaginaire de l'objet au Moyen Âge. Séminaire du CETM (Université de Rennes 2)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, à paraître. Je remercie Jean-René Valette d'avoir bien voulu me transmettre cette étude. .

poser l'hypothèse que si ce couple est si particulier c'est avant tout parce qu'il permet de proposer de transformer la *cupiditas* – l'acte de *prisier* – en *caritas* – le désir de l'inestimable.

La concomitance entre la fascination pour la merveille contemplée et le désir immédiat qui surgit permet à l'aventure de commencer : entré dans le monde étranger du désir, Lancelot va pouvoir accomplir son destin. En effet, il s'agit bien ici, dans un tissu complexe de références à cette scène, de narrer le destin d'un être singulier, attaché à un autre être singulier. Lancelot et Guenièvre semblent former ici un couple modèle, un couple d'élus où l'émerveillement du chevalier devant la dame, dont il convient de détailler quelques unes des modalités, suffit à signaler la singularité. La première de ces modalités repose sur le désir de voir, qui naît en cet instant précis[752]. Pourtant, dans les passages qui précèdent immédiatement la scène, par un effet de prolepse, le même désir de voir affecte cette fois-ci le personnage de Guenièvre, et fait de Lancelot l'objet du désir : quand elle apprend l'arrivée du chevalier et la demande de la Dame du Lac qu'il soit adoubé par le roi, « la roine s'en merveille moult et trop li tarde qu'ele le voie » (*L*, XXIIa, 19). L'échange de regards est ainsi amené dans le texte et la réciprocité de l'insistance muette de cet échange est expliquée en amont par le désir de voir qui anime Guenièvre. Lancelot est lui aussi présenté dans une séquence le posant en merveille[753], sa beauté est d'ailleurs l'objet de la curiosité de tous : « lors salent as fenestres cil de la vile, hommes et femes, et dient, la ou il le voient passer, que onques si bel vellet ne virent mais. » (*L*, XXIIa, 20) ; ils sont suivis par Arthur et Guenièvre, dont l'admiration en revanche est passée sous silence mais suggérée par le mouvement de curiosité calqué sur celui des autres[754] : « Et meismes li rois et la roine vont as fenestre » (*L*, XXIIa, 20). Guenièvre n'est donc pas étonnée de le voir aussi beau quand il lui est présenté, elle le connaît déjà mais l'insistance sur l'échange muet permet de montrer l'élection réciproque de l'un par l'autre. Toutefois, si la réaction de Lancelot mérite d'être davantage commentée, c'est parce qu'elle singularise le chevalier au milieu de tous les autres : capable de *se merveiller* devant Guenièvre, il se distingue de l'ensemble des chevaliers de la Table Ronde, qui n'ont pas perçu comme lui le pouvoir de la dame, son comportement permettant alors de faire du couple qu'il

---

[752] La scène d'ébahissement de Lancelot devant Guenièvre va se reproduire, non sans conséquence pour le chevalier, en particulier au moment du siège du la Douloureuse Garde (*L*, XXVIIIa, 8) et plus tard à Camaalot (*L*, XLVa).Le désir de voir est central dans les aventures courtoises de l'ensemble du Lancelot *propre* et du versant profane du cycle, mais c'est surtout le même désir de voir qui anime les chevaliers dans la quête du Graal, j'y reviendrai.

[753] Évidemment, ici, la formulation est plus ambiguë, c'est sur l'ensemble de l'événement que constitue l'intervention de la Dame du Lac accompagnant Lancelot que semble s'interroger Guenièvre : l'épisode est narré à la reine une première fois par Gauvain qui insiste sur la beauté du jeune homme et sur son envie d'être fait chevalier le plus vite possible, ce qui fait dire à Guenièvre : « Ore le verroie […] moult volentiers » (*L*, XXIIa, 17) avant d'entendre le récit que lui en fait le roi.

[754] Le motif de la fenêtre est un « révélateur du désir visuel des personnages ». Marie-Pascale Halary a montré comment la *fenestre* sert particulièrement, dans nos textes, la vision / la contemplation du beau. Andrea Del Lungo, dans le chapitre de son ouvrage sur la fenêtre consacré à « la surface du désir », ne manque pas de remarquer que « le désir passe par la fenêtre », qui suppose « une séparation, un clivage entre l'intérieur et l'extérieur (et éventuellement entre le haut et le bas), et se définit donc comme radicalement autre, investie par le désir ». Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature…*, *op. cit.*, p. 139 sq ; Andrea DEL LUNGO, *La fenêtre : sémiologie et histoire de la représentation littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 2014 ; voir aussi Chantal CONNOCHIE-BOURGNE (éd.), *Par la fenestre. Études de littérature et de civilisation médiévales. Actes du 27e colloque du CUERMA, 21-22-23 février 2002*, Aix-en-Provence, CUERMA, 2003.

forme avec Guenièvre un couple modèle dont on peut supposer dès maintenant qu'il permet de penser le rapport du charnel au spirituel dans le roman courtois.

En effet, mis à part sous le regard particulier de Lancelot, Guenièvre ne provoque que très exceptionnellement des scènes de contemplation – et par là ne se constitue en merveille que pour le seul Lancelot – des autres chevaliers, au premier rang desquels, Arthur, son propre mari. Leur première rencontre est ainsi narrée :

> Et la fille au roi Leodegan servi del vin a la coupe son pere le roi Artu. Et li rois Artus le *regarde* molt durement si plot molt et embelist ce qu'il le **vit** devant lui. Car ce estoit la plus bele feme qui fust en toute Bretaigne dés lor. […] Quant li rois Artus **voit** la pucele as jenous devant lui qui estoit de si grant biauté si *l'esgardoit* molt volentier. Car adonc primes li venoient les mameles dures et roides come pometes et ele avoit la char plus blanche que noif negie, si ne fu trop crasse ne trop maigre. Si le couvoita li rois tant en son cuer que tous en fus trespensés et en laissa son mengier et tourne d'autre part sa ciere. (*SV*, § 127-128)

Plusieurs traits sont remarquables ici. Tout d'abord, si la rencontre suit un échange de regards[755] préalable, Arthur observe ici Guenièvre qui le sert et qui, le texte le révèle plus loin, a déjà pu l'observer à loisir dans l'après-midi, alors qu'il a livré bataille[756]. On retrouve donc le même enchaînement de situations que dans l'épisode de la rencontre avec Lancelot : elle observe le jeune homme qui ensuite découvre sa beauté[757]. Pourtant, le désir d'Arthur, s'il est construit comme le précédent sur le regard – le texte insiste bien sur le fait qu'il la dévisage et la détaille entièrement avec la répétition des verbes *veoir* et *esgarder*/*regarder*[758] – ne présente plus la dame en merveille et c'est un désir d'une nature toute particulière qui anime Arthur qui « le couvoita en son cuer ». Ce complément, qui précise que le désir se situe dans le cœur, déplace l'amour et le mue en *cupiditas*[759]. En effet, le désir semble tellement puissant que le roi ne peut plus soutenir la vue de la jeune femme et « tourne d'autre part sa ciere ». Nulle fascination constructive ici, et si Arthur est *trespensés*, il ne peut plus avoir d'autre désir

---

[755] À l'arrivée d'Arthur, Guenièvre le lève, ainsi que Ban et Bohort, et les deux jeunes gens s'observent : « si li regarde la pucele molt durement et li rois li » (*SV*, § 124).

[756] Le texte est néanmoins ambigu puisque Guenièvre prend la parole au nom des spectateurs de la bataille, révélant ainsi qu'elle a fort bien discerné le trouble du jeune héros : « Si ne soiés mie esbahis au mengier car as armes ne l'estes vous pas. Et bien i parut hui la ou vous fustes regardés de ciaux .V.M. qui ne vous connoissent fors solement del veoir. » (*SV*, § 128).

[757] De la même façon, c'est un baiser, placé sous le regard de Merlin – comme celui de Lancelot et Guenièvre sera favorisé par Galehaut – qui scelle leur union.

[758] Il semble d'ailleurs que ce dernier verbe ajoute au précédent l'intensité du regard. Godefroy propose ainsi pour *esgarder* : « regarder, considérer, voir » et pour *regarder*, « examiner, apprécier, décider ». Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, p. « esgarder ».

[759] Autrement dit en un amour mal ordonné. Jean-René Valette a montré à plusieurs reprises comment, selon, la conception de l'amour au XIIe siècle et chez Hugues de Saint-Victor en particulier, « repose sur la distinction de l'ordre et du désordre, de l'*ordinata caritas* et de l'*inordinata cupiditas* » : « bien ordonnée, la *dilectio* est *caritas* ; mal ordonnée, elle se mue en *cupiditas* » Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir » dans Catherine CROIZY-NAQUET (éd.), *Littérature et révélation au Moyen Âge : une poétique de la révélation. de l'université Paris X Nanterre (29-30 octobre 2004) organisé par Jean-Pierre Bordier, Mireille Demaules et Jean-René Valette*, Nanterre, Université Paris X-Nanterre, 2007 ; Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal » dans Hélène BIU et al. (éds.), *Mélanges en l'honneur du professeur Gilles Roussineau*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, À paraître.

que pour la jeune femme, qui semble pouvoir être seule à même de satisfaire ses appétits puisqu'il « en laissa son mengier ». Le texte s'attarde ainsi sur les appâts de la jeune femme, faisant intervenir ce qui relève non plus de la beauté mais de la sensualité ; la description semble ici avoir pour fonction d'expliquer le désir brutal d'Arthur, comme le signale la conjonction à valeur causale et la comparaison des seins avec des *pometes* : « car adonc primes li venoient les mameles dures et roides comme pometes ». La description de la peau, elle-même, permet de jouer de l'ambiguïté du terme *char* : s'il désigne ici sans équivoque la peau[760], les notations *crasse* et *maigre* invitent à la voir comme une chair plus consommable. Arthur accomplit donc, depuis le moment où Guenièvre le sert en vin, porteur ici d'une connotation négative, jusqu'au moment où il se perd dans la contemplation de la femme, un parcours du péché, passant de la nourriture à la luxure. Plus notable encore, le même désir habite Guenièvre qui « molt le couvoite et aimme[761] » (*SV*, § 130). Le couple semble bâti sur un désir animé à la fois par la *concupiscentia* et la *cupiditas*. Or comme le précise son père Leodegan, Guenièvre est ici objet d'un don, elle a un prix, elle est estimable :

> il a passé .VII. ans que li rois Rions de Danemarce et d'Irlande ne me fina de guerroiier ne onques puis ne vint home en ceste terre a qui je le donnaisse ne em parle n'en fui mis de riens. Mais si m'aïst Dix se jou trouvaisse un prodome chevalier qui bien peüst endurer painne et travail et ma guerre maintenir, je li donroie ma fille et toute ma terre se prendre le voloit aprés mon dechés que j'a n'i esgarderoie lignage ne hautece et signerie[762]. (*SV*, 130)

Ces réflexions sont d'autant plus remarquables que quelques lignes plus haut, la narration du début du repas montre l'admiration du roi Léodegan pour Arthur mais en des termes que vient contredire la suite du récit :

> Et pleüst ore a vous, fait il, biaus sire Dix, qu'il eüst ma fille espousee. Car certes je ne quidroie mie que en un si jouene enfant fust si *haute* chevalerie embatue com il est en lui. Et ce ne puet mie avenir qu'il le fust s'il ne fust molt *haus* hom outreement ou je croi qu'il soit chose esperitex que Nostre Sires m'ait envoiie pour cestui roiaume tenser et garantir non mie pour l'amour de moi mais pour la Chrestienté et Sainte Eglise essaucier et garantir (*SV*, 126)

Le regard que Léodegan porte sur Arthur élève ce dernier au rang de miracle ; il n'est pas présenté, comme Lancelot le sera plus tard, en merveille, mais bien comme un être

---

[760] Voir p. 15 *sq*.

[761] Elle aussi est troublée par le jeune homme : « tant i muse que toute s'en oublie » (*SV*, § 130). Les mêmes termes qualifient d'ailleurs Lancelot et Arthur qui, eux, sont *trespensés*. Cette capacité à se perdre dans l'autre pourrait être vue positivement pour les deux couples ; néanmoins, il y a dans l'échange d'Arthur et Guenièvre une charge de désir immédiat et des connotations négatives – le verbe *muser* peut-être analysé dans ce sens, qui signale ici comment Guenièvre ne perçoit aucun enjeu spirituel dans la relation possible avec le roi – qui interdisent de lire la scène dans ce sens. Au contraire, la retenue dont fait preuve la reine lors de la rencontre avec Arthur, témoigne d'une crainte, d'une mise à distance du désir brutal : « Maintenant aperchoit bien la roine qu'il est esbahis et trespensés, mais ele n'ose quidier que che soit por li et neporquant ele le soupechoune un poi, si en 1aisse la parole ester avant ». (XXIIa, 23)

[762] Ces paroles trouvent un écho plus loin lors des fiançailles d'Arthur et Guenièvre, où Lédodegan les répète presque mot pour mot : « Ha, Dieu merci, fait li rois Leodegans, et que alés vous querant ? Je ai la plus bele fille qui soit en terre et la plus sage et la mix enseignie qui onques nasquist en nule terre. Par hautece de ligange ne par defaute de bone terre ne doit ele riens perdre se vostre pliasirs i ert et le sien. Je le donroie, si le prenge a per et a moullier ne je n'ai plus d'oirs a qui ma terre doie eschoir que a li sans plus. » (*SV*, § 273)

spirituel[763]. L'insistance avec laquelle le texte revient sur sa hautesse, signale à la fois l'exceptionnelle vertu qu'y perçoit le roi et l'attente qui est la sienne : Arthur est en effet présenté comme le garant d'un ordre divin, représenté par la *Sainte Eglise*. Or, le passage suivant vient ruiner cette représentation du roi en personnage sacré[764], il est au contraire pris dans un parcours du péché[765] qui l'empêche de voir justement ce qui pourrait le spiritualiser, c'est-à-dire Guenièvre. Dès lors, la mise en ordre du monde sera dévolue à Lancelot, seul capable de voir une merveille qui va désormais se dérober à lui.

Dans le *Lancelot-Graal*, « tout se passe, en effet, comme si la poétique de la merveille avait précisément pour but de susciter le désir chevaleresque – et romanesque –, un désir en quête de révélation[766] » ; autrement dit, la révélation que constitue ici la découverte de la beauté de Guenièvre oriente l'aventure vers un désir qui se fait désir de voir. Ainsi, dans un mouvement du texte parallèle à celui du versant sacré, l'objet du désir se dévoile-t-il avant de mieux disparaître, afin de susciter ce désir[767]. On peut donc émettre l'hypothèse que ce dévoilement initial a pour but de conduire à la même ascension spirituelle, ou du moins à son équivalent profane. Le désir de voir, et en particulier en ce qui concerne le « versant profane » le désir de voir l'autre, semble en effet central dans le processus de l'aventure courtoise[768] qui, construite autour de la merveille qu'y représente la dame, repose sur le jeu d'un regard primordial. Emmanuèle Baumgartner a ainsi noté que le *Lancelot* en prose reprend l'une des constantes du roman arthurien qui consiste en la mise en évidence de « la relation dialectique qui noue la force d'amour à la prouesse héroïque » et a montré comment la scène de la

---

[763] Le texte semble jouer ici des variations entre *mirabilia* et *miraculosus*. Voir Jacques LE GOFF, « L'Imaginaire médiéval », art. cit. ; Jacques LE GOFF, « Merveilleux », art. cit.

[764] Il semble ici que deux discours sur la royauté s'affrontent. J'y reviendrai. On peut déjà émettre l'hypothèse que le roi Leodegan, roi déjà investi mais dont le pouvoir est mis à mal, représente ici un discours d'ordre institutionnel. Le mariage conçu comme un contrat et un échange viendrait confirmer cette hypothèse.

[765] Carla Casagrande et Silvana Vecchio ont montré comment le septénaire des vices organise une hiérarchie des péchés, le « parcours des vices a pour point de départ les vices les plus charnels et coïncide avec une spiritualisation progressive de la faute » (p. 275). Les vices les plus charnels forment ainsi une triade : gourmandise, luxure, avarice, triade par laquelle passe Arthur dans cette scène et qui, d'après Cassien, forme une sorte de passage obligé : « s'il ne se laisse pas attirer par la tentation de gourmandise, jamais le moine ne succombera aux fautes plus graves ». Le parcours se poursuit, après l'avarice, vers la colère, puis la tristesse et enfin l'acédie. Carla CASAGRANDE et Silvana VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2002, p. 275 *sq*.

[766] Jean-René VALETTE, « La Quête du Saint-Graal ou le désir de voir », art. cit., p. 193.

[767] Il en va de même, nous le verrons, pour le Graal qui, comme le note Jean-René Valette, « aussitôt apparu, […] se retire comme pour creuser le désir ». Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit.

[768] Encore une fois, les contours du mot sont devenus un peu flous depuis son invention par Gaston Paris : « le vocable désigne, selon les contextes, la bonne éducation, les belles manières et aussi un art d'aimer exigeant » (Claude ROUSSEL, « Courtoisie », art. cit.). Néanmoins il reste, justement grâce à cette plasticité, toujours opérant et comme le remarque Georges Duby, « Gaston Paris fut fort bien inspiré ». (Christiane KLAPISCH-ZUBER (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, *op. cit*, p. 266.) Toutefois, l'ensemble de cette étude pourrait permettre de montrer comment l'ensemble d'un système – que l'on pourrait qualifier de charnel sans que cela soit nécessairement péjoratif puisqu'il a, dans ce cadre précis, la particularité de se spiritualiser – complète et éclaire la notion.

rencontre permet de « saisir l'instant même où la prouesse chevaleresque s'ordonne au désir amoureux[769] ». Plus précisément, la scène concentre la merveille d'amour en ce qu'elle révèle que le désir, construit à partir du regard, est donc, avant tout, désir de voir qui, dès lors, permet le primat de l'esprit sur la chair[770] mais dans une tradition qui est celle de la courtoisie : il s'agit bien d'une quête qui, profane sans doute, mondaine certainement, est celle qui révèle l'excellence[771] puisqu'être *li meillors chevaliers del monde* c'est être à la fois le meilleur au combat et le plus *fin'amant*[772].

- **Parcours courtois**
  - *La reine et le chevalier*

L'histoire du désir que propose le *Lancelot-Graal* se concentre donc au fil du roman, sur le regard éperdu que le héros porte sur la dame et qui renouvelle la première expérience de la merveille dans d'autres épisodes, permettant ainsi de mettre en avant le cheminement et le parcours de Lancelot : son regard sur la merveille que représente Guenièvre devient le marqueur d'un parcours chevaleresque et éthique.

Comme l'a très justement remarqué Emmanuèle Baumgartner, à partir de cet échange fondateur, Lancelot n'aura de cesse d'accomplir les exploits qui lui ouvriront le cœur de sa dame et amèneront un premier baiser entre les deux amants. Néanmoins, si cette série de prouesses s'ouvre sur l'épisode du chevalier « enferré » et se poursuit par le secours que jeune chevalier propose de porter à la Dame de Nohaut, c'est sur le chemin qui le mène

---

[769] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse dans le Lancelot en prose » dans Paola SCHULZE-BELLI et Michaël DALLAPIAZZA (éds.), *Liebe ind Aventure ins Artusroman des Mittelalters*, Göppingen, Kummerle, 1990, p. 95. Erich Auerbach avait déjà souligné le lien qui unit amour et chevalerie montrant que l'un est subordonné à l'autre et réduisant l'aventure chevaleresque à ces deux composantes nécessaire à son avènement : « Il n'existe que deux occupations qui soient dignes d'un chevalier : les faits d'armes et l'amour. […] Faits d'armes et amour mis à part, rien ne peut se produire dans le monde courtois, et même ces deux occupations privilégiées sont d'un genre particulier. […] les uns et les autres se lient durablement à la personne du parfait chevalier ; il font partie de sa définition. » Erich AUERBACH, « L'Aventure du chevalier courtois » dans *Mimésis*, Paris, Gallimard, 1992, p. 151.

[770] Dans son analyse du *Chevalier de la Charrete*, Maurice Accarie insiste sur la spiritualisation de la chair, propre à la représentation de l'amour chez les troubadours : « La chair peut-être bonne non pas parce qu'elle est vouée à déboucher sur l'esprit, mais si elle est précédée par lui ». D'autre part, il note aussi que dans la scène d'amour du roman de Chrétien de Troyes ce qui unit les amants est « bien un amour de l'âme, qui peut exceptionnellement devenir un amour du corps, mais où l'esprit garde son souverain pouvoir de régulation ». Maurice ACCARIE, « Guenièvre et son Chevalier de la Charrete : l'orgasme des anges » dans *Théâtre, littérature et société au Moyen Âge*, Paris, Serre éditeur, 2004, p. 336.

[771] À ce titre, être le meilleur chevalier du monde c'est être bien sûr le meilleur au combat mais aussi le plus *fin'amant*, ce qui évidemment met en concurrence les traditionnels garants de la courtoisie, Gauvain et Yvain, par exemple, avec Lancelot. Voir *infra*.

[772] Emmanuèle Baumgartner a montré « comment naissent d'un seul et même élan, de la contemplation éperdue de la fontaine de beauté, la double quête et le double désir d'amour et de gloire » ; plus encore, elle met en évidence le fait que du parcours de Lancelot comme *fin'amant* naît « un nouveau mode de représentation de l'amour et de son pouvoir ». C'est le parcours de son regard qui m'intéresse davantage ici, en tant qu'il permet de montrer comment le l'amour se spiritualise. Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse … », art. cit..

jusqu'à elle que se situe un épisode qui paraît éclairer le désir de voir qui sous-tend toute prouesse et par là, toute aventure. Alors qu'il a quitté la cour, Lancelot est confronté à un chevalier qui tient prisonnière une demoiselle dont il dérobe la vue à quiconque. Le seul but ici est donc véritablement de parvenir à voir ce qui est celé :

> Mar i faites, biax sire, ne vous caut pas a entrer laiens. – Moi ? Si fait, fait li vallés, car je voeil veoir une damoisele qui laiens est. – Ele n'est pas abandounee a veoir a tous cheus qui veulent. – Je ne sai, fait li vallés, as queus ele est abandounee, mais je le verrai. (*L*, XXIIa, 4)

L'enjeu de la quête est bien ici un enjeu courtois : la causale « car je voeil voir une damoisele » manifeste ce désir tendu vers la jeune fille et semble porter en elle toute la mécanique de l'aventure des romans de chevalerie se résumant alors à ce *veoir* qui en est sa seule finalité en tant qu'il permet de connaître ce qui jusque-là est interdit au regard. Autrement dit, vouloir voir, c'est aussi vouloir connaître ce que l'on n'a pas le droit de connaître sans s'en montrer digne, c'est-à-dire manifester de la *curiositas*[773] – ce qui revient à entrer dans une forme de spiritualisation du charnel – que seule la prouesse sera à même de satisfaire – ce désir d'excellence revenant à une autre forme de spiritualisation qui s'ajoute à la première. La quête courtoise, ainsi condensée dans l'épisode, se structure donc, non pas autour d'un désir charnel de possession, qui est celui du mauvais chevalier que va vaincre Lancelot, mais autour d'un désir de connaissance qui le dépasse et la fait tendre vers un enjeu spirituel toutefois circonscrit aux normes de cette tradition.

La scène pose évidemment aussi la question du rapport symbolique à la force et à la violence, ainsi qu'à la possession. La force qui émane du chevalier relève de la rhétorique de l'exceptionnel propre à la merveille :

> Si le garde uns chevaliers qui est plus grans d'autres chevaliers bien demi pié et plus fors et plus corsus ; si est moult fel et moult cruels de tous cheus dont il vient au desus, et ch'est de tous chex qui a lui se mellent, car il est de si grant forche que nus en le puet souffrir et por che vos destornoie del chemin hors (*L*, XXIIIa, 3).

Évidemment, la description permet de mettre en valeur l'exploit du jeune chevalier inexpérimenté mais la claustration de la jeune fille met en scène une violence symbolique faite de force brutale et illégitime que Lancelot soumet dans un processus de remise en ordre du monde. De ce point de vue, la scène répond aussi aux préceptes enseignés par Ninienne selon lesquels le chevalier doit secourir les faibles[774] et forme ainsi une sorte de modèle de la scène de prouesse, telle que le roman va par la suite les multiplier. C'est donc par l'épreuve que se résout l'impasse, l'interdiction ou le conflit ; les surmonter, c'est, bien sûr, pouvoir dépasser l'interdit et combattre la mauvaise coutume. Résumant dès lors tout ce qui structure le roman, la scène fait de Lancelot l'exemple de celui qui accomplit la prouesse, qui permet

---

[773] « La quête collective que raconte la *Queste del Saint Graal*, peut se définir ainsi : VOIR pour SAVOIR : voir les *'mervelles'* pour savoir les *'secretes choses'*[773] » de Dieu. Micheline de COMBARIEU, « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal » dans *D'aventures en aventure. « Semblances » et « Senefiances » dans le* Lancelot *en prose*, Aix-en-Provence, France, CUER MA Université de Provence, 2000, p. 67. Pour l'importance de cette vertu dans la *Queste del Saint Graal* et la définition de ses enjeux, voir Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit..

[774] « Et quant li foibles ne porent plus souffrir ne endurer encontre les fors, si establirent desor aus garans et desfendeors por garandir les foibles et les paisibles et tenir selonc droiture et por les fors bouter ariere des tors qu'il faisoit et des outrage » (*L*, XXIa, 10)

d'achever l'aventure et qui remet le monde en ordre[775]. De façon significative, ce premier exploit repose sur une forme archétypale de l'aventure courtoise, celui de la *demoisele esforciee*[776], mais dont l'enjeu semble disparaître derrière le désir de voir du chevalier, derrière le besoin de connaissance, qui va de pair avec un bon ordre de la création, bon ordre qu'il faut rétablir.

C'est donc sous le double signe de l'excellence et du désir de possession maîtrisé par le désir de voir[777] que s'ouvre le parcours de Lancelot. Pourtant, dans l'économie du récit, cette série d'aventures et de prouesses, qui suit la rencontre avec Guenièvre ainsi que la première partie de la fameuse leçon de chevalerie de Ninienne, précède des moments d'extase pendant lesquels Lancelot, revoyant la reine à la Douloureuse garde, semble oublier la vertu du désir de voir pour une satisfaction immédiate de ce désir qui, aussitôt, devient force paralysante[778] ; or, ce temps du suspens amoureux qui voit Lancelot céder par trois fois à la fascination que provoque Guenièvre chez lui coïncide avec la fin de son éducation par la Dame du Lac. La première partie de cette leçon avait montré comment Lancelot est incomplet : il a, dès le début du roman, la beauté de corps, mais doit encore acquérir la beauté du cœur[779]. La fée lui envoie alors une jeune fille « por une chose qu'ele avoir oubliee a dire » (*L*, XXVIIIa, 4). L'éducation du jeune chevalier s'achève alors sur ces recommandations :

> Che fu, fait ele, que vous ne metés vo cuer en amor qui vous fache aparechier, mais amender, car cuer qui por amors devient perecheus ne puet a *haute* chose ataindre, car il n'ose ; mais cil qui tous jors bee a amender puet ataindre a toutes *hautes* choses autresi com il l'ose emprendre. (*L*, XXVIIIa, 4)

Ainsi présenté par la Dame du Lac, l'amour devient un moyen pour s'élever[780], comme en témoigne la répétition du syntagme « haute chose », dont l'analyse lexicale a montré l'appartenance au vocabulaire du spirituel[781]. Loin d'être un objet d'opprobre, l'amour est un

---

[775] « Il apparaît déjà, dans cet épisode, comme le chevalier capable de rétablir un ordre du monde perverti par des pratiques sexuelles sauvages, d'effacer les traces du "coup douloureux", et d'imposer une nouvelle morale de l'amour. » Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse ... », art. cit., p. 101.

[776] Voir *Infra* (p. 188) le rôle de ce modèle dans le déroulement de l'aventure courtoise dans le *Lancelot* propre.

[777] On peut considérer que le désir de voir repose sur un éloignement du sujet désiré, donc sur une mise en ordre de ce désir qui devient force positive.

[778] De façon significative, les scènes d'extase paralysante qui se multiplient à ce moment du récit précèdent aussi la scène du premier baiser entre Lancelot et Guenièvre.

[779] « – Dame, fait il, jel vous dirai chou que j'en quit. Il m'est avis que tex puet avoir les bontés del cuer qui ne puet pas avoir cheles del cors, car tex puet estre cortois et sages, deboinaires et loiaus, preus et larges et hardis – tout che sont les vertus del cuer – qui ne puet pas estre grans et corsus ne isniax ne biax ne plaisans. Et toutes ches teches m'est il avis que che sont les bontés del cors ; si quit que li hons les aporte avoecques li hors del ventre sa meire, des chele eure que il naist. ». Marie-Pascale Halary a montré comment tout l'échec de Lancelot devant le Graal repose sur cette inadéquation. Voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.* en particulier les chapitres III et IV.

[780] « La figure de la reine apparaît en filigrane, comme principe interne et positif de la prouesse ». Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 212.

[781] L'adjectif *haut* est utilisé pour montrer les valeurs positives dont se charge le vocabulaire de l'esprit. Il paraît donc évident, ici, que les *hautes choses* évoquées par l'ambassadrice de Ninienne sont

sentiment positif, à condition que le cœur en choisisse bien l'objet et devient un véritable programme ; dès lors, l'opposition entre *aparechier* et *amender* montre la seule voie possible pour l'amoureux, celle de la conquête de toute chose spirituelle : le verbe *amender* signale clairement que la voie de l'amour peut être bénéfique[782], c'est-à-dire qu'elle permet de tirer un bénéfice spirituel[783]. La rencontre entre Lancelot et Guenièvre doit donc être lue à la lumière de ces deux parties d'une même leçon, qui en l'encadrant, viennent aussi en infléchir le sens. La première valorise l'abnégation du chevalier et sa mission envers la Sainte Église alors que la seconde se concentre sur l'itinéraire singulier d'un cœur, toutes deux mettant en scène un gain spirituel. Or, si la première partie de la leçon semble déjà avoir été mise en pratique dans les prouesses qu'accomplit Lancelot à ce moment du récit, il semble encore nécessaire de mettre en valeur le sens des exploits qu'il vient d'accomplir. D'une certaine manière, le discours de Ninienne vient éclairer d'un jour nouveau les exploits de Lancelot, mettant en évidence tout le bienfait de l'amour lorsqu'il est bien employé. *A contrario*, les extases qui suivent, soulignent la partie négative du discours de la fée, celle qui articule amour, pusillanimité et paresse.

En effet, il semble bien que le désir de Guenièvre soit, dans ce premier temps de l'illusion amoureuse, une force invalidante, et les scènes d'extase semblent justifier ou illustrer *a posteriori* cette dernière partie de la leçon donnée par Ninienne[784]. La messagère de la fée propose au jeune chevalier les conditions de possibilité d'un amour positivement marqué et valorisé, celui qui l'entraîne sur la voie de la prouesse, qui elle-même mène à la spiritualisation de la chevalerie. L'amour-*caritas* qui s'est déjà fait jour dans l'échange de regards du chevalier et de la dame trouve ici sa justification mais l'intervention de la messagère sonne comme un avertissement car le jeune héros se laisse justement entraîner dans un désir inhibant. Lancelot porte sur la reine le même regard fasciné que celui qu'il pose sur elle lors de la première rencontre et lorsqu'il aperçoit Guenièvre, il se perd encore une fois en la voyant : « Il est tant esbahis de la roine qu'il s'en oublie tous, ne a riens n'entent fors a li veoir : si est montés en haut desus la porte et de la l'esgarde[785] » (*L*, XXVIIIa, 8). Or, le texte

---

de nature spirituelle. D'autre part, Jean-René Valette a montré comment il entrait dans la définition des *Hauts livres du Graal*, voir *infra*, III et Jean-René VALETTE, « Les Hauts Livres du Graal et la poétique des genres : éléments de définition » dans Francis GINGRAS (éd.), *Motifs merveilleux et poétique des genres. Actes du colloque international de Montréal (31 mai-2 juin 2007)*, Paris, Éditions classiques Garnier, à paraître.

[782] Le sens du terme dans le dictionnaire de Godefroy est « s'améliorer, se corriger ». Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s.v.* « amender ».

[783] D'autre part, en reconnaissant que Guenièvre est hors de prix, c'est-à-dire *inestimable*, Lancelot s'engage dans une voie où la rétribution sera nécessairement de nature abstraite, c'est-à-dire spirituelle. Il s'oppose ainsi nettement à Arthur qui, englué dans la chair, donne un prix à Guenièvre, celui du royaume de Léodegan.

[784] Emmanuèle Baumgartner souligne que « le discours de la Dame du Lac vient ainsi poser cette folie qu'est l'amour comme l'unique ressource de la prouesse guerrière et de la gloire mondaine ». Néanmoins, il me paraît signifiant que la leçon soit scindée en deux parties distinctes. Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse ... », art. cit., p. 96.

[785] Les situations de regard sont significativement marquées par la position dominante de l'un ou de l'autre des deux personnages, à l'exception de la scène de rencontre, mais elle est précédée par le regard surplombant de Guenièvre, auquel cette scène fait pendant. Par la suite, les scènes d'extase sont

multiplie ces moments de suspens amoureux qui deviennent une mise à l'épreuve du jeune héros. Incapable de détacher ses yeux de la reine, il est aussi incapable d'accomplir les prouesses que l'on attend de lui. La scène de la Douloureuse Garde est en effet répétée presque mot pour mot lorsque Lancelot, de retour à Camelot, contemple la reine : « li chevaliers commenche la dame a regarder si que tous s'en oublie[786] » (*L*, XLVa, 1). Néanmoins, la redite est glosée : un autre chevalier commente l'attitude de Lancelot qu'il associe à un effet diabolique : « M'aït Diex, fait li autres, estraignement la connoissiés vous bien. Deable d'enfer vous font regarder ! ». En associant ici l'étonnement, l'étrangeté et le diable, le chevalier signale son incompétence à comprendre la force qui peut naître de l'amour et le met du côté du maléfique[787], car il est soupçonné de faire naître la paresse et la couardise, comme l'avait dit Ninienne : soupçonné de *recréantise*, Lancelot est d'ailleurs provoqué et invité à suivre ce témoin sur les chemins de l'aventure, comme s'il s'agissait de prouver que son amour n'empêche pas la prouesse.

Malgré les conseils de Ninienne, l'amour de Lancelot pour la reine, dans ses premiers temps, prend donc la forme d'une force paralysante[788]. La première de ses extases lui fait oublier d'ouvrir les portes à la reine à la Douloureuse Garde[789], lors de la seconde il est soupçonné de cette même paresse contre laquelle l'envoyée de la fée l'a mis en garde[790], dans les suivantes (*L*, XLVIIa, 3-5 et XLVIIa 6-9) il manque de se noyer puis est pris par Daguenet « car il ne fait se la roine regarder non » (*L*, XLVIIa, 4). L'image de la reine l'occupe entièrement et le chevalier devient donc incapable de toute autre action que celle de l'admirer : « l'épiphanie de la beauté absorbe et immobilise le sujet regardant, entièrement *captivé* par la vision de la dame »[791]. Ces moments sont donc ceux pendant lesquels Lancelot va pouvoir satisfaire un désir, celui de voir, qui peut sans doute être interprété comme un déplacement de son désir

---

celles où Guenièvre est placée en hauteur. Symboliquement, leur amour est donc bien placé sur un axe vertical.

[786] Le syntagme « il s'en oublie tous » signale aussi qu'il oublie d'ouvrir la porte pour faire entrer Guenièvre et le roi ainsi que leur suite dans le château.

[787] Autrement dit, le chevalier associe immédiatement l'amour à la *cupiditas* et la *concupiscentia*.

[788] On peut du moins penser que les premiers temps de l'amour de Lancelot pour Guenièvre viennent, non pas illustrer la paresse que l'envoyée de la fée évoque dans la fin de la leçon, mais plutôt justifier la leçon. Lancelot, en effet, semble d'abord avoir des difficultés à transformer cet amour en force positive : la leçon était donc bien nécessaire.

[789] « Et la porte fu reclose, si tost com il fu ens, si ot jeté un si grant brait que li rois en laisa son pensé, si demande que che avoir esté et il fu assés qui li conta. Et li dist a kex le senescal que il aille savoir s'il porroit laiens entrer ; et il i vient, si encontre la roine qui ja s'en voloit revenir, car ele quidoit que li chevaliers l'eust gabee et li conte comment. » (*L*, XXVIIIa, 8)

[790] Le lendemain, son hôte doute toujours des qualités de Lancelot et se met en route devant lui « por savoir s'il demorroit arriere de couardise ou pour pensee » (*L*, XLVIIa, 1). On voit se dessiner une transformation de l'amour : l'alternative dessine deux valeurs, l'une négative, la couardise, l'autre positive, la pensée, qui relève ici d'une spiritualisation de l'amour, on va le voir.

[791] Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature…*, *op. cit.*, p. 130. Plus généralement, Marie-Pascale Halary a montré comment la beauté relevait alors d'un « figement » du récit, qui suspend son cours à double titre : la narration s'interrompt et le personnage lui-même suspend le cours de son action. Ici, on le voit, contrairement à l'épisode de la douloureuse Garde où Lancelot ne fait, rien, même pas ouvrir la porte, l'action n'est pas totalement suspendue mais elle met en péril le chevalier.

de posséder la reine. Dès lors, ce désir procède de l'*inordinata cupiditas*[792] : incapable d'accomplir la moindre action, il se laisse entraîner d'abord par son cheval, dont il n'est plus le maître[793], puis par Daguenet. L'ordre des choses semble ainsi bouleversé et au lieu d'ordonner le monde, le jeune chevalier ne fait qu'en accentuer le chaos. Ces scènes signalent ainsi la première étape, nécessaire, d'un parcours qui relève d'une spiritualisation du charnel et vise justement à ordonner le désir et à l'élever. Sa satisfaction, étape initiale et indispensable, est celle qui montre comment le désir de Lancelot est d'abord – aussi ? – un désir charnel qui se doit d'être régulé, en particulier par l'intervention de l'esprit, par sa spiritualisation. Tout se passe donc comme si, après avoir laissé entr'apercevoir combien Lancelot est à même d'élever l'amour, il est aussi susceptible d'en être la victime. Autrement dit, le parcours de Lancelot, personnage qui ne peut transformer sa vocation en élection[794], s'inscrit dans les deux temps de la leçon de Ninienne.

Toutefois, si ces épisodes permettent de définir le désir de voir comme motif de départ de l'aventure courtoise, ils permettent aussi de la structurer selon deux paradigmes : la nécessité de l'éloignement[795] mais aussi la merveille de la Dame, qui doit toujours receler une exceptionnelle beauté – ou au moins un mystère qui pousse à ce désir, comme c'est le cas de la jeune fille du pavillon – pour créer ce désir de voir. Autrement dit, on assiste à une intériorisation du désir qui, médiatisé par la pensée de la dame, devient force stimulante. À partir de ces épisodes, c'est donc la pensée de Guenièvre qui anime Lancelot et fait de lui un chevalier d'excellence[796] ; mieux, pendant la guerre contre Galehaut, c'est parce qu'il se sait

---

[792] « Pour avoir « courbé » son désir et l'avoir ordonné à Guenièvre, il est resté le meilleur représentant de la chevalerie terrestre, en d'autres termes, pour l'auteur de la *Queste*, le parangon de l'*inordinata cupiditas* » fait remarquer Jean-René Valette. Il faut sans doute insister sur la restriction que propose Jean-René Valette : « pour l'auteur de la *Queste* » ; en effet, dans l'ensemble plus général du *Lancelot-Graal*, Lancelot mérite d'être largement revalorisé.

[793] Ce renversement de valeur est sans doute d'importance : ici, c'est l'animal qui devient le maître, ce qui tend à confirmer la présence d'une force diabolique que voyait déjà le chevalier dans le regard appuyé de Lancelot pour la reine. Tout un système de valeur négatif se met donc en place autour de ces extases qui, il ne faut pas l'oublier, signalent toutefois l'étonnement devant la beauté de la reine. Elles sont aussi, bien sûr, un signe d'accomplissement esthétique et de la compétence du regard de Lancelot. Voir à ce sujet Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 128 *sq*.

[794] Micheline Combarieu du Grès signale ainsi que « Galaad est celui qui transforme sa vocation en élection ». Micheline COMBARIEU DU GRES, « "Utopie et désenchantement" : la joie de la cour arthurienne dans le *Lancelot* en prose », *Littératures*, 2005, vol. 53, p. 48.

[795] On pense évidemment à la *delectatio morosa* définie par Charles Baladier. L'éloignement de la Dame, fondateur d'un désir de voir qui permet aussi de se dépasser, devient structure du récit : le chevalier doit revenir couvert de gloire devant la dame ce qui justifie aussi « l'extrême rareté des scènes d'amour et des rencontres entre les deux amants ». Voir Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse ... », art. cit. cit. p. 94.

[796] Cette présence permanente de la pensée de la reine chez Lancelot s'exprime dans la déclaration qu'il fait à la jeune fille qui le guérit du poison de la fontaine ; cette pensée est déjà clairement présentée comme une force de l'esprit : « Il est voirs que je aing en tel leu ou ja ne fauserai, ainz amerai si loiaument que ja por mort ne por mescheeance qu'il aviengne n'en partira mes cuers; et se je bien l'an voloie oster, n'en avroie je pooir, car ma volentez i est si enracinee que je n'avroie mi pooir de l'oster: car mes cors i est en veillant et an dormant et mes pesners i est nuit et jour et mes esperiz n'antant fors a lui; mi oil ne regardent fors cele part, mes oreilles ne pueent oïr bones paroles fors de lui. » (LXXVI, 34)

observé alors même qu'il ne voit pas Guenièvre que Lancelot brille dans les combats[797]. Un épisode mérite ainsi l'attention en ce qu'il permet de transformer le lexique de la chair en lexique de l'esprit. Arrivé en compagnie d'Yvain à Escalon le Ténébreux, Lancelot est invité, à la suite de l'échec de son compagnon, à tenter l'aventure[798]. Comme l'a fait remarquer Emmanuèle Baumgartner, Lancelot se mesure ici à l'un des chevaliers les plus connus pour sa bravoure et ses qualités courtoises, Yvain[799]. Une part importante du défi qui lui est lancé repose ainsi sur la concurrence / l'émulation qui règne au sein des chevaliers de la Table ronde[800] puisqu'il répond aux provocations de la demoiselle, qui l'exhorte à renoncer, par cette phrase : « je n'en puis mie avoir grant honte en retornier aprés deus des plus preudes homes de la maison mon seignor le roi Artur » (*L*, XX, 17). De même, la chercheuse montre comment c'est par le regard qu'il lance vers Londres que Lancelot[801], mu par la force d'amour, va pouvoir se surpasser et surpasser par la même occasion son compagnon qui « a affronté l'épreuve du château d'Escalon le Ténébreux en se fiant uniquement à sa prouesse[802] ». Ici, pourtant, c'est bien parce qu'il ne voit rien que Lancelot peut vaincre les forces obscures qui dominent le château, c'est la force du souvenir qui lui permet de se surpasser mais surtout, c'est justement l'embrasement que provoque en lui l'amour de Guenièvre qui lui permet de sortir triomphant du lieu glacial où il pénètre[803] :

> Atant avale les degrés et a reprise l'espee al poing et s'en vet tot solonc la chaiene si grant pas com il puet aller greignor et resant la froidure et la puor qui trop grant li vient al nes, mais cele qui totes les grans dolors li fet oblier eschaufe si et emplist si son cuer de bones odors que assés legierement soefre totes les choses que il sent. (*L*, XX, 18)

---

[797] Il est alors prisonnier de la dame de Malehaut, qui ne l'autorise à sortir que pour se battre ; pendant les batailles, c'est le regard que Guenièvre porte sur Lancelot, qui ne la voit pas nécessairement, qui pousse le héros à obéir à sa volonté ; à la question de Lancelot qui demande où est la reine, sa messagère répond : « lasus en cele bertesque, et dames et damoiseles assés […]. Et saciès que vous serés moult bien regardés » (*L*, LIIa, 35).

[798] On sait par ailleurs, que « li mieldres chevaliers del monde le remetra en la clarté ou il seut estre ne jamais par autre n'i sera mis ». De même, l'assurance des succès suivants de Lancelot est aussi annoncée : « li chevaliers qui ceste aventure acomplira ostera les malvaises costumes de la Dolerose Tor ». (*L*, XVI, 40) Le jeu des prophéties inscrit ainsi dans le temps le parcours héroïque de Lancelot, mais permet aussi de faire de la hiérarchie des valeurs un des motifs structurants du récit. Voir *infra*, Chap. 4, Section1, p. 236 *sq*.

[799] « Cette séquence très complexe et dans laquelle s'enchâsse l'aventure du *Val sans retour*, met en concurrence, comme dans d'autres passages importants du récit, Lancelot et Yvain, soit deux des personnages qui avaient toutes les chances de représenter pour l'auditoire médiéval les modèles les plus achevés du "*fin'amant*" hanté par la quête de joie ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse ... », art. cit., p. 100.

[800] Je reviendrai sur la hiérarchie des chevaliers, qui permet justement de réévaluer la position de Gauvain parmi l'ensemble de l'ordre.

[801] « Lors regarde vers Londres el plus droit que il puet, si li membre de cele que il plus aime que soit et dist : "Dame, a vos me commant et en quel peril que je sois, tos jors me puisse menbrer de vos" ». (*L*, XX, 17).

[802] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse ... », art. cit., p. 101.

[803] Lorsqu'Yvain y pénètre, le texte précise : « si sent la grant froidure de laiens et la grant pueor qui trop l'anguoisse. » (*L*, XX, 13)

Il est remarquable de constater le déplacement que subissent ici à la fois le lexique du charnel et celui du spirituel. C'est tout d'abord l'échauffement qui prend ici une valeur positive[804] : il semble s'agir d'une force vitale – elle emplit le cœur – qui lui permet une fois de plus d'oublier ce qui l'entoure. Mais ici, le contexte de l'aventure permet d'opérer un renversement : oublier le monde, c'est oublier les coups que l'on reçoit, c'est transformer la souffrance en douleur, la puanteur en bonne odeur. Cette opération de transvaluation relève ici de la merveille d'amour mais surtout, procède d'une reprise des codes du discours propre au spirituel : la bonne odeur y est traditionnellement celle de la sainteté[805]. La prouesse courtoise reprend donc ici tous les codes de la quête mystique, l'amour devenant la force qui au-delà de l'image de la dame ou du désir, permet ainsi de faire se mouvoir le chevalier : « Amors le releve » précise le texte. L'absence de Guenièvre[806], le regard qui intériorise la pensée de la dame permettent au chevalier de transformer le désir en amour, et partant, de spiritualiser le charnel.

Ce mouvement du cœur qui permet au chevalier de se dépasser est parfaitement formalisé dans le fameux échange entre Guenièvre et Lancelot après le tournoi de Camelot :

> Sachiez que je ja ne fusse venuz a *si grant hautesce com je sui*, se vos ne fussiez, car je n'eusse mie cuer par moi au conmancement de ma chevalerie d'amprandre les choses que li autre laissoient par defaute de pooir. Mais ce que je baoie a vos et a vostre grant biauté mist mon cuer en l'orgueil ou j'estoie si que je ne poïsse trouver aventure que je ne menasse a chief ; car je savoie bien, se je ne pooie les aventures passer par prouesce, que a vos ne vandroie je ja, et il m'i couvenoit avenir ou morir. Dont je vos di vraiement que ce fu la chose qui plus acroissoit mes vertuz[807]. (*L*, LXXXV, 2)

---

[804] On a vu comment c'est dans la majorité des cas un signe de luxure dans le cycle. Voir chapitre 1, section 2.

[805] Voir note 112.

[806] Le parcours de Lancelot montre combien est difficile cette forme de spiritualisation. Au tournoi de Camelot, alors qu'il n'a pas vu Guenièvre depuis très longtemps, il retombe dans une extase paralysante, se pâme et doit quitter le combat dans les bras de Baudemagu : « Et il lieve la teste et resgarde contremont et voit sa dame la roine, la riens el monde que il plus amoit et cele qu'il n'avoit mes pieça veue ; si la voit tant bele et tant avenant entre les autres come cele qui estoit la plus bele riens du siecle, si en devient maintenant si esbahiz que il ne set se il dort ou veille ou se il est a cheval ou a pié, se li est touz li sanz failliz si que s'espee li vole des mains. […] Si la regarde plus qu'il ne fait autre chose et quant il l'a grant piece esgardee, si giete .I. souspir de parfont. Et lors li faut li cuers et plus et plus […] » (*L*, LXXXIV, 26). Dans un processus contraire à la pensée de la reine, qui par essence, est spirituelle, la vision ici fait *faillir li cuer*. L'axe vertical d'élévation permet toujours d'inscrire cette vision dans un axe spirituel ascendant mais le regard, ici, occupe tout l'espace de l'action.

[807] C'est à peu près dans les mêmes termes qu'il explique d'ailleurs sa défaillance au tournoi, c'est-à-dire en mettant en jeu désir, regard et absence mais dans un processus invalidant : « je me penoie moult de bien faire, por ce que je savoie bien que vos me veiez et por cels de la Table Reonde qui de moi avoient parlé, si com vos me mandastes. Et quant je ving devant vos, si vos conmançai a resgarder comme cele que je n'avoie pieça veue et cui je desirroie plus a veoir que riens nee. Si me fustes si bele et si aventant o le grant desirrier que je avoie que par mi les iaux me feri jusques el parfont del cuer vostre beauté si durement que je n'avoie pooir de tenir moi, ainz fusse volez a terre, se je ne me fusse clinez a l'arçon de ma sele. Et maintenant fui si vains et si malades com vos veistes » (*L*, LXXXIV, 47). Le désir toutefois ici n'est pas complètement négatif, s'il est toujours aussi paralysant, il s'agit bien des forces contenues dans le *cuer*, c'est-à-dire de forces positivement valorisées.

Il permet une mise au point qui se fait aussi mise en ordre du monde courtois. En effet, on y retrouve le lexique de la spiritualité dans l'expression *si grant hautesce* ; marquée ici par la rhétorique de l'exceptionnel, la formule renvoie à l'aventure et donc à la merveille d'amour qui a poussé le chevalier. L'échange vient surtout comme une formalisation de « la dialectique arme / amour[808] » ; en d'autres termes, Lancelot vient rappeler qu'il s'est rendu digne d'aimer charnellement car il a justement dépassé le désir, plus exactement, il a su l'intérioriser et l'utiliser afin *d'accroître ses vertuz* ainsi que lui avait imposé de le faire la Dame du Lac. Ainsi ne s'agit-il jamais de *convoitise*, au contraire du regard qu'Arthur porte sur elle. Le désir de Lancelot est toujours un désir de voir, mais, plus important, le passage semble être une réécriture de la scène de rencontre : « si vos conmançai a resgarder comme cele que je n'avoie pieça veue ». L'absence et la séparation des amants permettent d'en renouveler presque indéfiniment la rencontre. En reproduisant la première scène, ce passage montre la difficulté du parcours de Lancelot en ce qu'il est une mise à l'épreuve toujours renouvelée ainsi que la force d'un amour toujours aussi neuf.

S'associent ainsi, dans le parcours de Lancelot, l'amour, l'aventure et la prouesse[809] dans un ensemble où l'absence de la reine permet de sublimer l'amour représenté par la prouesse qui s'accomplit dans l'aventure. Ce parcours mène vers une profondeur des sentiments qui a pour but un accroissement de la valeur chevaleresque et c'est sans doute dans l'épisode de la chambre aux images qu'il trouve son point culminant. Ce passage dans lequel Lancelot, prisonnier de Morgue, peint les aventures qui l'ont mené jusque-là, montre d'une part comment la puissance de l'amour lui permet d'exceller dans la peinture autant que dans les armes et propose d'autre part une tension entre intérieur et extérieur qu'a analysée Michel Zink[810]. Le critique a ainsi montré comment les peintures de Lancelot, intérieures, sont concurrencées par une image extérieure, celle de la rose, métaphore de la reine[811]. L'importance de la séquence est de montrer combien l'image intérieure, celle qui reproduit la séquence des amours et des aventures de Lancelot, a « pour fonction de compenser, autant que faire se peut, l'absence de la reine. Faute de la voir, il repaît les yeux de son portrait […]. De même, faute de revivre de nouvelles aventures, il peint et contemple celles qu'il a vécues

---

[808] Daniel POIRION, « La Douloureuse Garde (*Lancelot* en prose) » dans *Écriture poétique et composition romanesque*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 187. On retrouve cette force alliant amour et prouesse dans un passage où Lancelot met à l'épreuve la leçon de chevalerie de Ninienne : « Après dist se il remaint, dont il sera jamés sa dame recosse par lui, "et ma dame del Lac, fet il, me dist que je la rescorroie ; ne nus qui en queste fust de li ne deust coardise fere. Or l'en coviegne bien, ker se je muir ici, ce sera por li ; et se je en eschape, ce sera par li. Mais ceste pucele rescorrai je, ker ci ne remaindrai je ja. » (*L*, XXXVII, 6)

[809] « L'amour exemplaire de Lancelot et de la reine est d'élection librement consentie ; il ne saurait s'opposer à la prouesse virile / guerrière, qui seule le justifie ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse ... », art. cit., p. 105.

[810] Sur l'importance de l'opposition symbolique entre intérieur et extérieur, voir p. 105 *sq*.

[811] « La chambre de Lancelot a deux fenêtres, dont l'une donne sur l'intérieur du palais, aux murs duquel on peint les aventures d'un héros du passé, Énée, l'autre sur l'extérieur, sur le verger où le rosier fleurit. La fenêtre intérieure lui donne la possibilité de tirer de sa propre intériorité l'image de la reine et celle de sa vie passée, en lui fournissant un modèle culturel, artistique et historique. La fenêtre ouverte sur l'extérieur lui offre une autre image de Guenièvre, non pas sur un portrait figé, tiré de lui-même, mais sur le spectacle d'une créature vivante, une rose ». Michel ZINK, *Froissart et le temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 139.

et qui toutes n'ont pas eu d'autre moteur que son amour pour la reine[812] ». Une fois de plus, cette image intériorisée[813] lui permet de revivre chaque jour l'extase de la première vision de Guenièvre, séquence paralysante, dont le souvenir l'est tout autant. En revanche, l'image extérieure, la métaphore qui lui permet de sortir du sens littéral, lui donne la force de s'enfuir :

> Quant vient aprés la Pasque, a l'entree de may, que Lanceloz vit les arbres plains de foilles et de flors et il vit la verdor qui li faisoit son cuer resjoïr et la rose qui chascun jor espanissoit fresche et vermeille, se li souvint de sa dame la roine et de sa face clere et vermeille que la rose li amentevoit touz diz ; car quant il resgardoit la rose, il li sambloit que ce fut la coulor sa dame, si ne savoit pas laquele estoit plus vermeille, la rose ou sa dame, et ce fu la chose qui plus le dut avoir mis hors del sans. (*L*, LXXXVIII, 2)

Capable de dépasser le désir immédiat de l'image de Guenièvre pour un désir médiatisé par le signe que lui propose la rose[814], autrement dit, capable d'associer une réalité matérielle à un sens spirituel, Lancelot devient dès lors apte à s'évader de la prison de Morgue. Il semble bien qu'à ce stade, Lancelot soit devenu *li meillors chevaliers del monde*[815]. Alors que les fresques devenaient « la prison du souvenir[816] », la rose fait de la prison toute matérielle de Morgue une métaphore de l'enfermement dans un désir invalidant, dont les barreaux ne résistent pas à la force d'un désir redevenu vertueux[817]. Le passage semble donc être la représentation d'un parcours chevaleresque qui articule désir charnel et désir de voir, c'est-à-dire un parcours qui propose de lire dans le désir charnel du chevalier, non pas la *concupiscentia* et la *cupiditas*, non pas l'amour du monde ou des choses du monde, mais bien un amour capable de comprendre comment les signes du monde mènent à la plus haute vertu chevaleresque[818].

---

[812] *Ibid.*, p. 135.

[813] Le texte insiste sur la réminiscence comme le montrent les verbes *se souvenir* et *amentevoir*.

[814] D'autre part, Bénédicte Milland-Bove a montré comment la métaphore florale permet une évaluation du comparé. L'épisode pourrait dès lors être lu comme la concrétisation d'un réseau d'image présent par ailleurs dans le roman, la reine étant l'un des rares personnages pour lequel on use d'un langage figuré et hyperbolique. Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne. Écriture du personnage et art du récit dans les romans en prose du XIIIe siècle*, Paris, Champion, 2006, p. 423.

[815] L'importance de la hiérarchie comprise dans ce syntagme mérite d'être plus amplement développée toutefois, et la mise en concurrence avec les autres chevaliers, Gauvain en particulier, sera examinée plus bas.

[816] Michel ZINK, *Froissart et le temps*, *op. cit.*, p. 140.

[817] « La rose, objet vivant et doublement extérieur à Lancelot, parce qu'elle est hors de sa chambre et parce que ce n'est pas lui qui l'a faite, lui donne l'énergie de s'évader pour retrouver son amour, alors que les images peintes qu'il avait tirées de sa mémoire avaient sur lui un effet débilitant. Elle seule le met *hors du sens* ». *Ibid.* Emmanuèle Baumgartner a par ailleurs noté à propos du *Val sans retour* que, dans le *Lancelot* propre, « la prison d'amour n'existe plus, là encore, qu'intériorisée au cœur de l'amant et de l'amante ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'aventure amoureuse ... », art. cit., p. 104.

[818] Daniel Poirion propose de voir dans le regard du désir courtois un regard oblique que montrerait la rose du *Roman de la rose* de Guillaume de Lorris, dont Michel Zink rappelle qu'elle est « l'image naturelle de la femme aimée ». En effet, « Pour Charles Méla cette belle conjointure, c'est la découverte éblouie de la rose dans le roman de Guillaume de Lorris qui l'aurait suggérée. Je penche pour l'influence inverse, Guillaume de Lorris organisant allégoriquement cette comparaison ». Michel ZINK, *Froissart et le temps*, *op. cit.*, p. 140.

En d'autres termes, l'épisode propose de faire une lecture de l'amour charnel qui permet de passer de la lettre à l'esprit, de la chair à l'esprit. En effet, la scène reprend celle du *Chevalier de la charrette* mais en inverse le processus[819]. En faisant sortir Lancelot de sa prison par la même fenêtre ferrée[820] dont il écarte une nouvelle fois les barreaux le récit propose une spiritualisation du charnel qui repose sur la merveille, c'est-à-dire sur la dame, objet du regard du chevalier : en effet, il ne s'agit plus de conquérir la dame mais de se saisir de la rose, il ne s'agit plus de posséder son corps ni même de s'absorber dans son image mais de se saisir de ce qui fait signe. Le regard du héros, lorsqu'il repose sur un désir de voir qui permet de remplacer l'image par un signe, permet aussi de repenser la façon dont la tradition critique a compris l'esprit. En effet, c'est le lien qui unit le chevalier à la dame et à l'aventure qui permet, dans cette tradition, de définir tout le versant profane du cycle ; ici, ce lien devient d'essence spirituelle dès lors qu'il est métaphorisé ou plutôt qu'il passe non plus par l'objet mais par un signe. Autrement dit, c'est sur la capacité du chevalier à intérioriser le lien et non sur le lien lui-même que repose ce versant du cycle ; en passant de la chose du monde au signe de cette chose, le chevalier devient le sujet d'une quête qui change de nature puisque l'idée seule de la dame, merveille à conquérir, suffit à Lancelot.

- *Les dames et les chevaliers*

À l'image du couple que forment Lancelot et Guenièvre, l'ensemble des relations qui unissent les amants, les chevaliers et leurs dames, repose sur un système de représentations au centre duquel se trouvent le désir et l'Amour, et dont l'une des formalisations est la merveille que représente la dame. Exemplaire, le parcours proposé par les amants constitue un modèle unique mais n'est pas pour autant isolé au sein du *Cycle Vulgate* : il s'intègre dans un monde narratif complexe et dense où il reste une référence, formant ainsi une sorte de point nodal. En effet, le regard que porte Lancelot sur Guenièvre est informé par la place qu'il lui octroie, au sommet d'une hiérarchie elle aussi intériorisée et dont témoignent non seulement la scène de la rencontre mais les autres séquences d'extase :

> si se merveille moult dont si grans biautés puet venir com il voit en lui paroir, ne de la biauté sa dame del Lac ne de nule qu'il onques veist mais ne prise il rien envers chestui. (*L*, XXIIa, 22). (*L*, XXIIa, 22)
>
> si vos conmançai a resgarder comme cele que je n'avoie pieça veue et cui je desirroie plus a veoir que riens nee (*L*, LXXXIV, 47)

La reine est donc comparée tour à tour à la Dame du Lac, puis à l'ensemble des autres dames et enfin à toutes choses. Sa beauté fait d'elle un être d'exception, ce qui justifie l'exceptionnelle vertu de Lancelot : elle domine l'édifice que le *fin'amant* construit à partir de son image. Le parcours du chevalier est marqué par de nombreuses rencontres féminines qui

---

[819] Comme l'a montré Anita Guerreau-Jalabert, l'amour courtois chez Chrétien semble conduire à une aporie que la création du Graal permet de dépasser. *Le Chevalier de la charrette*, inachevé, est remplacé par le *Conte du Graal*. Le *Cycle Vulgate* semble ainsi faire une synthèse de ce Chrétien n'a pas pu / voulu formaliser davantage. Voir Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit..

[820] Pierre Coupireau a proposé de voir comment l'ensemble des amours de Lancelot et Guenièvre est rythmé par des scènes de fenêtres. L'intérêt de la scène repose aussi ici sur le fait que Lancelot ne pénètre pas à l'intérieur d'un espace mais cherche à en sortir, ce qui, symboliquement, marque l'aboutissement d'un parcours. Pierre COUPIREAU, « La fenêtre et le visible dans le *Lancelot* en prose » dans Chantal CONNOCHIE-BOURGNE (éd.), *Par la fenestre. Études de littérature et de civilisation médiévales. Actes du 27e colloque du CUERMA, 21-22-23 février 2002*, Aix-en-Provence, CUERMA, 2003, p. 12.

sont autant de mises à l'épreuve de son amour pour Guenièvre[821]. Ainsi, au début de ses aventures, alors qu'il part au secours de la dame de Nohaut, est-il par deux fois pris à partie par ceux qui l'accompagnent et qui parlent ainsi des demoiselles qu'il s'apprête à rencontrer[822] :

> M'aït Diex, fait l'autre, vous avés voir dit et il n'est pas chevaliers, quant il ma dame n'osa *veoir* qui est la plus bele riens del monde, por la paor del grand chevalier qui la garde. (*L*, XXIIIa, 5)
>
> Mais le matin i alons et je vous menroie *veoir* une des plus beles damoiseles que vous onques *veissiés*. (*L*, XXIIIa, 9).

Décrites, à grand renfort de superlatifs[823], les demoiselles ne paraissent pourtant pas en mesure d'émouvoir Lancelot qui ne voit pas leur beauté. Au contraire, le texte formalise assez lourdement une scène en contrepoint de celle de sa rencontre avec la reine ; lorsque le héros se trouve en présence de la Dame de Nohaut sa réaction est à l'opposé de ce qui s'est déjà produit et de ce que le texte semblait annoncer dans l'éloge qui a été fait de celle qu'il s'apprête à voir[824] :

> Et quant il *voit* la dame, si ne s'esbahist mie de sa biauté ne grant entente ne met en li *veoir*, et si estoit ele une des plus beles dames del monde. (*L*, XXIIIa, 18)

La beauté de Guenièvre semble être universelle puisque même la voix narrative confirme la place que lui octroie Lancelot :

---

[821] On pourrait multiplier les exemples de demoiselles amoureuses qui promettent à Lancelot leur vertu en échange d'un serment de fidélité, qui n'engage d'ailleurs que la pensée. La relation est là aussi complètement intériorisée. C'est par exemple le cas de la demoiselle guérisseuse. On pourrait aussi bien sûr ajouter des figures plus inquiétantes, comme la dame de Malehaut qui le retient prisonnier avant de se lier à Galehaut mais surtout Morgue, qui par jalousie, fait chuter le royaume de Logres.

[822] Chacun met au centre de ce qui est censé provoquer le désir de Lancelot, la vue, comme le montre les exemples. Je souligne.

[823] La beauté de la femme relève elle aussi de la rhétorique de l'exceptionnel. Pour beaucoup, la description se contente du haut degré marqué par un adverbe ou un adjectif : « Laiens avoir une damoisele de *molt* grant bialté que Karados amoit sor totes femes » (*L*, XIV, 9) ; « si encontra une *molt* bele damoisele de *grant* bialté qui molt fesoit grant duel » (*L*, XXXII, 6) ; de même, lorsque la messagère de la fausse Guenièvre se présente à la cour, elle suscite l'admiration générale : « la damoisele fu de *grant* bialté. […] Et quand ele fu desvolepee, si s'esmerveillent tuit cil qui la virent de la *grant* bialté qui en li estoit » (*L*, III, 1 et 2). Certaines néanmoins se distinguent et se voient dotées de qualités exceptionnelles. Ainsi, lors de sa rencontre avec Helys le Blois, alors qu'il cherche Lancelot, Gauvain croise la dame de Nohaut : « ele estoit de *merveilleuse* biauté. Lors ist Helys a mon signor Gauvain : "Veés chi *une des plus beles* femes que je onques mais veisse » (*L*, XXXIIIa, 6). On pourrait multiplier les exemples de telles remarques : Hector, lui aussi, alors qu'il s'est mis au service de la sœur d'Hélène sans pair s'entend dire : « j'ai une moie seur, *la plus bele dame* que je onques veisse, et autres le dient ausi qu'il ne virent onques si bele. » (*L*, LXVa, 9). On le voit, les qualificatifs renvoient à un système d'appréciation généralisé, qui remonte à des modèles plus anciens : « « Dans chaque roman de Chrétien, l'héroïne principale, et elle seule, se voit attribuer la mention de *mervoille* la désignant comme une sorte de "miroir" de beauté, comme il est dit dans le portrait d'Enide. *Mervoille*, parfois associé à *miracle*, en vient donc à désigner un idéal de perfection incarné dans un corps de femme ; le chef-d'œuvre de Nature (ou de Dieu lui-même), que l'on ne verra jamais deux fois, mais qui se reproduit dans chaque roman ! ». Francis DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale*, *op. cit.*, p. 82.

[824] Gauvain se voit lui aussi, un peu plus tard, alors qu'il cherche Lancelot, mis à l'épreuve de la beauté de la dame de Nohaut : « ele estoit de merveilleuse biauté. Lors ist Helys a mon signor Gauvain : "Veés chi une des plus beles femes que je onques mais veisse" » (*L*, XXXIIIa, 6)

> Et il n'avoit mie tort, se il ne prisoit envers la roine nule autre dame, car che fu la dame es dames et la fontaine de biauté[825]. (*L*, XXIIa, 22)

Le système mis en place met ainsi Guenièvre à une place à part puisque la dame de Nohaut n'est qu'une, parmi d'autres beautés, la reine est placée au sommet de cet ensemble. Néanmoins, le commentaire a surtout pour fonction de rappeler un système hiérarchique plus large, donné bien avant la scène de rencontre et qui renvoie les appréciations sur l'exceptionnelle beauté de Guenièvre à un système subjectif, intériorisé, celui de Lancelot[826].

Pourtant, si elle règne sans rivale dans l'esprit du héros, il y a bien une concurrence à la beauté de la reine, un système féminin extérieur à l'amour de Lancelot qui permet justement d'établir la place du chevalier au sein de l'ordre : comme l'a remarqué Bénédicte Milland-Bove, « le chevalier, même s'il est le grand maître des aventures, est censé se soumettre à l'élément féminin, qui proclame la hiérarchie qui constitue à la fois la source et l'aboutissement des aventures[827] ».

> Et saciés que onques a son tans el roialme de Logres n'en ot une qui s'aparellast a lui de grant biauté fors que .II. seulement, si fu l'une dame du chastel qui siet en la marche de Norgales et des Frans, si a non li chastiax Gazevilte et la dame ot non Heliene sans peir, et chis contes en parlera avant ; et l'autre fu fille au Roi Mahaignié, che fu li rois Pellés qui fu peire a Amite, meire Galaat, chelui qui vit apertement les grans mervelles del Graal et acompli le siege perillous de la Table Reonde et mena a fin les aventures del roialme perelleus et aventureus, che fu li roialmes de Logres. Cele fu sa meire, si fu de si grant biauté que nus des contes ne dist que nule qui a son tans fust ne se peust de biauté a lui appareillier et si avoit non Amite en sornon et en son droit non Helizabel. (*L*, VIIIa, 8)

Se met donc en place, à partir de la figure de Guenièvre, un vaste ensemble de figures féminines qui permettent de définir la place qu'occupe chacun des chevaliers dans le monde de la tradition courtoise. La comparaison ainsi établie repose sur un ensemble de trois dames, Guenièvre, Hélène sans Pair et Amite. Cette triade est d'importance puisque le passage est repris dans la *Suite Vulgate*[828] ; or, cette variante confirme et formalise la supériorité d'Amite

---

[825] Le commentaire ajoute à sa beauté la « valeur », qui comprend ici l'ensemble des vertus morales de la reine : « Mais s'il seüst la grant valour qui en li estoit, encore l'esgarderoit il plus volentiers, car nule si n'estoit ne povre ne riche, de sa valour. » (*L*, XXIIa, 22). D'autre part, le texte semble opposer *veoir* et *prisier*, ou au moins, faire du second une conséquence du premier. Ne voyant pas les jeunes femmes qu'on lui vante, il ne peut ensuite pas en mesurer la valeur.

[826] Voir p. 159.

[827] La remarque s'applique en particulier aux « demoiselles à l'épée » mais le même principe s'applique au motif de la « demoiselle à la tente » qui « dessine une hiérarchie entre les différents chevaliers » (p. 441). Si son étude porte sur les demoiselles arthuriennes, c'est-à-dire l'ensemble des personnages féminins secondaires, c'est bien l'ensemble des figures féminines qui permet d'établir cette hiérarchie, à commencer par les plus brillantes d'entre elles, à l'instar de Guenièvre. Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 188.

[828] « Et li contes dist qu'ele fu la plus bele dame de la Bloie Bretagne et la plus bele et la mix amee qui onques futs el païs ne en la terre fos solement Elaine sans Per, la feme Persidés le Rous del Chastel de Gazewike, et la fille au roi Pellés de Listenois del chastel de Corbenic qui fu niece le riche roi Pescheour et le roi malades des plaies dont li uns ot non Alain de l'ille en Listenois […]. Cele pucele fu la plus bele feme qui onques fust en nule terre et la plus gente. Icel pucele garda le saintisme Graal jusqu'a tant que Galaas fu engendrés ». » (*SV*, § 128 et 131). À ce titre, la beauté d'Hélène sans pair, dont le nom est significatif (voir *L*, LXVa, 19), est l'enjeu d'une bataille sur laquelle je reviendrai et qui permet d'établir une comparaison entre la valeur d'un chevalier et sa beauté. La courtoisie repose justement en la

sur Guenièvre. En effet, le domaine sur lequel règne chacune des femmes permet aussi de faire d'elles des représentantes d'un ensemble de valeurs, sacrées ou profanes.

En effet, si la femme relève de représentations qui la font tendre nettement vers le charnel[829], le système qui se met en place à l'intérieur de tout le cycle permet toutefois d'articuler entre eux, une fois encore, les deux systèmes de valeur. La belle porteuse du Graal semble, de ce point de vue, joindre les deux puisqu'elle est « tout ensemble la mère du sauveur et la demoiselle entreprenante, la porteuse du Graal et l'illusion de Guenièvre[830] ». En effet, systématiquement associée à l'objet qu'elle porte, Amite fait ainsi le lien avec le spirituel[831] : dans les deux systèmes comparatifs où elle fait contrepoint à la beauté de Guenièvre, c'est avec insistance qu'elle est présentée tour à tour comme la « meire Galaat » (*L*, VIIIa, 8) – le texte redouble l'information[832] – et comme celle qui « garda le saintisme Graal jusqu'a tant que Galaas fu engendrés » (*SV*, § 131). Le paradoxe est d'importance, car « au lieu d'affecter des êtres spirituels au service [du Graal] (comme dans la *Queste*), [le *Lancelot*] met en scène des figures féminines[833] ». Plus encore, si elle permet de « réévaluer la beauté arthurienne à la lumière du Graal[834] », sa présence met en évidence deux merveilles, d'égale importance bien que hiérarchiquement distinctes : la dame et le Graal[835]. Cette ambivalence du personnage graalophore se lit aussi sur un autre mode lors de la première des trois scènes du Graal dans le *Lancelot* propre, lorsqu'Amite apparaît : une nouvelle comparaison vient confirmer l'ambiguïté – la dualité ? – dont est paré son personnage puisque c'est à la Vierge Marie qu'elle est comparée : « si estolt si bele de totes bialtés qui a feme aperent que onques plus bele feme ne fu veue fors solement la Virge Mere qui porta Jhesu Crist dedens son ventre » (*L*, LXVI, 12). Il semble donc bien que la belle Porteuse soit un être à caractère spirituel, dont la faiblesse pour Lancelot, comprise dans une entreprise divine qui la dépasse, n'entache en rien une appartenance au versant sacré du cycle que semble confirmer l'ensemble des références

---

reconnaissance de la beauté de la dame (*L*, LXVa 14-15), ce que Gauvain est supposé être capable de faire contrairement à Persidès, son mari. Voir *infra*.

829 « Ce que le *Lancelot* propre annonce peut-être donc le mieux, c'est l'impureté fondamentale des figures féminines, même rattachées à la sainteté, et la nécessité, si l'on veut se placer sur un plan purement *celestiel*, de les bannir ou de prendre acte de leur lien au péché ». Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 416.

830 Charles MELA, *La Reine et le Graal. La conjointure dans les romans du Graal de Chrétien de Troyes au Livre de Lancelot*, Paris, Seuil, 1984, p. 335. Le critique montre bien comment s'opposent les deux conceptions, qui unissent le « sacré et le profane » dans son livre : « l'auteur a, semble-t-il, voulu confondre en une même nuit, avec une belle audace, la conception virginale du Pur et le péché de chair d'Adam et Ève, ou plutôt rassembler un un même acte le souvenir de la faute et l'espoir du salut. » (p. 335)

831 Voir *infra*, C.

832 La phrase suivante commence par « Cele fu sa meire ».

833 Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit., p. 7.

834 *Ibid.*

835 « Cet objet, […] joue donc comme un principe dynamique dans le roman, qui met le système des personnages en mouvement, le fait évoluer ». Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit.

qui se mettent en place autour d'elle et qui font à la fois appel à l'iconographie mariale et aux figures bibliques[836]. Pourtant, l'étude de son parcours a montré comment Amite subit une forme de lente dégradation[837], devenant, à mesure que son amour s'éloigne du sacrifice pour devenir élan charnel, une figure de pénitente « avec l'évocation d'une pécheresse, la Madeleine[838] ». À ce titre, devenue pécheresse, elle renvoie à Ève qui incarne, pour le Moyen Âge, la figure de la tentatrice et cette forme de danger qui émane du féminin. De façon assez radicale, Bénédicte Milland-Bove propose dès lors d'exclure le féminin du paradigme du Graal[839], c'est-à-dire, dans la perspective traditionnelle, du versant sacré du roman[840]. Or, s'il

---

836 Voir à ce propos Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 415‑416.

837 « La fille de Pellés, dont on a analysé la rivalité avec Guenièvre, s'éloigne, au fil de son existence textuelle, de la sphère du religieux ». L'analyse de Bénédicte Milland-Bove porte sur le passage dans lequel Lancelot, furieux d'avoir été trompé, menace de tuer Amite qui le suplie en ces termes : « ha, frans chevaliers, ne m'oci mie por cele pitié que Diex out de Marie Madelainne ! » (*L*, LXXXIX, 2). La pécheresse choisie par Amite, de façon remarquable, est aussi une figure de la rédemption. Il faut sans doute aussi remarquer que la reine Guenièvre semble suivre le même parcours puisque son couronnement fait référence à l'iconographie mariale et se déroule la fête de la vierge : « Et li rois Artus […] fist [seoir], en l'onor de la haute dame qui feste estoit le jour, la roïne Genievre delés lui toute coronee » (*SV*, § 719). À propos de ce couronnement, Philippe Walter remarque que « le rapprochement instauré ici entre le couronnement de la reine Guenièvre et la fête de la Vierge s'établit sans doute à partir du thème iconographique (à valeur politique) du couronnement de la Vierge bien représenté dans l'art et la théologie du XIIIe siècle ». D'autre part, le rapprochement entre Guenièvre et Ève a aussi été souligné par Elena Koroleva qui, analysant la double postulation chute-rédemption comprise dans les personnages féminins, remarque : « Dans cette opposition, la reine Guenièvre prend tout naturellement la place d'Ève et la sœur de Perceval, celle de Marie ». Elle note aussi le rapprochement qui peut être fait entre Guenièvre et Marie mais dans le *Perlesvaus* plus que dans le *Lancelot* propre. *Ibid.*, p. 416 ; Daniel POIRION (éd.), *Le Livre du Graal*, Paris, Gallimard, 2001, n. 1 p. 1898 ; KOROLEVA, ELENA, « La Vierge Marie et les personnages féminins dans les romans du Graal du XIIIe » dans Alain CORBELLARI et al. (éds.), *Mythes à la cour, mythes pour la cour (Courtly Mythologies). Actes du XIIe Congrès de la Société internationale de littérature courtoise 29 juillet-4 août 2007 (Universités de Lausanne et de Genève)*, Genève, Droz, 2010, p. 238.

838 Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 415. On peut dès lors inverser la remarque de Jean-René Valette qui note que « si le démon se réjouit du péché dans lequel est tombée la belle porteuse, le texte précise qu'il s'inscrit dans le plan providentiel de Dieu selon un thème traditionnel amplement développé par saint Augustin, celui de l'*utilitas*: l'union de Lancelot et d'Amite permet de faire advenir le chevalier pur qui mènera les aventures du Graal à leur terme ». Néanmoins, ici, le désir qui reparaît lors de sa deuxième nuit semble bien rattacher Amite à une figure charnelle ; mais c'est sans doute justement nécessaire pour faire d'elle ce personnage qui semble représenter la dynamique qui unit les deux pôles de la matrice. Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit., p. 8.

839 À la suite de Jean-René Valette, elle montre en effet une forme de neutralisation de la différence sexuelle dès lors que l'on entre dans ce qu'elle qualifie de « paradigme religieux ». Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 413 sqq ; Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 318.

840 Le rejet des personnages féminins a maintes fois été signalé. Bénédicte Milland-Bove note ainsi que dans la *Queste*, « l'anathème est […] jeté sur l'ensemble du personnel féminin traditionnel » et que le roman « rejoint ainsi en grande partie la vision théologique de la femme, qui voit en elle avant tout une tentatrice ». Albert Pauphilet avait déjà fait remarqué que « la femme, toujours belle, toujours aimée, entourée d'un culte fervent, est bannie de la *Queste*, ». De même, dans *les Chemins de la Queste*, c'est « un manque étonnant de femmes » qui est souligné par J. Looper et si Ben Ramm, dans le même volume, propose de montrer en quoi les femmes dans la *Queste* ont une fonction cruciale, celle d'« extérieur constitutif, abject » de la Queste, il n'en constate pas moins que « les récits français des XIIe et XIIIe siècles racontant la Quête du Saint-Graal sont pour la plupart fermement patriarcaux, voire

est de fait que le féminin est presque toujours entaché et impur, il n'est pas dénué, comme le prouve le personnage d'Amite – et certainement aussi le fait qu'elle est une rivale de Guenièvre, représentation de la merveille d'amour pour Lancelot et donc instrument de sa spiritualisation – d'une capacité à se spiritualiser[841] qui permet de reconsidérer l'ensemble du cycle. Il s'agit donc sans doute davantage, dans la perspective qui est la mienne, de cette forme d'ambivalence du personnage, qui articule les deux pôles de la matrice charnel et spirituel. De ce fait, on peut envisager l'ensemble des figures féminines du cycle à l'aune de la dynamique que suggère un personnage tel qu'Amite : il ne s'agit plus d'être ou de ne pas être un élément de l'un des deux paradigmes, il s'agit plutôt, dès lors, de situer hiérarchiquement l'ensemble des figures, qui tissent un lien très ferme entre les deux versants du roman et participent d'un ensemble cohérent et dynamique. Une telle lecture pose alors la question de savoir dans quelle mesure le personnage féminin, autrement dit la merveille d'amour qu'il représente, propose ou non la possibilité d'un parcours spiritualisant ; soit qu'il soit lui-même le sujet de ce parcours, soit qu'il en soit le révélateur pour les chevaliers qui posent leur regard sur lui[842].

D'une comparaison à l'autre, on distingue ainsi quatre figures féminines : la belle porteuse, Guenièvre, Hélène sans Pair et la Vierge Marie[843] qui dessinent dans le cycle un ensemble qui,

---

patristiques, de par leur nature même. C'est à la source que la notion de Quête du Graal est conditionnée par un parti pris de genre ; elle constitue une *fraternité* dont les femmes sont exclues de manière active et explicite ». Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 332 ; Albert PAUPHILET, *Études sur la* Queste del Saint Graal…, *op. cit.*, p. 15 ; Jennifer LOOPER, « Genre, généalogie : l'histoire des trois fuseaux dans *La Queste del Saint Graal* » dans Denis HÜE et Silvère MENEGALDO (éds.), *Les Chemins de la* Queste*…*, *op. cit*, p. 225 ; Ben RAMM, « "Por coi la pucele pleure" : l'énigme féminine de L*a Queste del Saint Graal* » dans Denis HÜE et Silvère MENEGALDO (éds.), *Les Chemins de la* Queste…, *op. cit*, p. 238 et 247.

841 Même si dans ce cas précis, une forme d'inversion du parcours paraît caractériser la jeune femme, puisqu'elle irait vers une *charnalisation*. Il me semble pourtant que ce parcours inversé n'est possible que parce que Lancelot lui-même, lorsqu'il la voit, est déjà dans un parcours dans lequel l'amour est spiritualisé et l'aide à détourner les yeux de son image, pour ne plus voir justement que le Graal. Voir *infra*, p. 227 *sq*.

842 « Les personnages-chevaliers se définissent principalement par des séries d'oppositions, de contrastes et de rapprochements, de substitutions même, ce dernier procédé produisant des équivalences approximatives entre certains personnages. En plus d'attribuer des places à des chevaliers dans une hiérarchie des valeurs, ces simples procédés – qui constituent ensemble un axe paradigmatique – explicitent […] un questionnement […] portant sur la possibilité de distinguer entre l'être et le paraître des chevaliers. À travers mille jeux de miroir, la hiérarchie s'affine toujours davantage et arrivé à la fin du récit, le lecteur aura appris à y situer les personnages ». Parmi ces jeux de miroir, on peut insister en particulier sur le regard du chevalier sur la dame, la place de cette dernière devenant révélatrice de la valeur du premier. Katalin HALASZ, « Le système des personanges féminins dans le *Lancelot* en prose » dans Katalin HALASZ (éd.), *Études de littérature médiévales. Recherches actuelles en Hongrie*, Debrecen, Debreceni egyetem, 2000, p. 23.

843 Jean-René Valette ajoute à cette triade la cousine d'Amite, qui la remplace après que cette dernière a couché avec Lancelot ; c'est ce quatrième personnage qui permettrait de faire d'Amite une figure qui tend vers Ève. Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 332 ; Albert PAUPHILET, *Études sur la « Queste del Saint Graal » attribuée à Gautier Map*, *op. cit.*, p. 15 ; Jennifer LOOPER, « Genre, généalogie…, art. cit., p. 225 ; Ben RAMM, « "Por coi la pucele pleure"…, art. cit., p. 238 et 247.

partant d'Ève, la pécheresse tentatrice[844], court jusqu'à Marie, la vierge rédemptrice. Cet ensemble semble donc pouvoir se lire à lumière de la matrice charnel spirituel puisque Ève, la femme charnelle serait sauvée par l'apparition de Marie, femme spirituelle[845], ce que formalise très clairement Merlin, dans l'aventure de Grisandole :

> Car par feme sont maint prodome decheü et mainte vile arse et fondue et mainte terre essilie et gastee et mains pules ocis et afolés. Mais je nel di mie pour malisse qui en li soit, et tu meïsmes pués bien apercevoir que par feme sont maint home honi. Mais or ne te chaille de ta feme que tu as destruite, car ele l'avoit bien deservi, et n'en aies vers les autres femes courous, ne si ne les tieng pas pour ce vil. Car molt sont cleres semees qui en aucune maniere n'aient mes erré envers lor signours. Ne jamais tant com li siecles duerra ne feront s'empirier non. Et tout ce lor avenra par pechié de luxure qui est en eles et dont eles sont esprises. Car feme est de tel nature que quant ele a le meillour seignour de tout le monde si quide ele avoir le piour del monde et ce lor vient de la grant fragilité qui est en aus. Et pour ce ne soiés mie coureciés, car il en i a assés de vraies el monde et, se tu as esté deceüs de la toie tu auras encore tele en tes loiens qui bien sera digne d'estre empeerrris et de recevoir si haut empire come cestui (*SV*, § 445).

Il s'agit donc de tracer, au fil des œuvres qui composent le cycle, et à l'aune de l'instrument herméneutique qu'est la merveille, l'itinéraire narratif de ces différents modèles. Il est de fait que les personnages féminins sont souvent ambivalents et plus souvent encore, dans l'ensemble du cycle, liés au charnel et au terrestre, comme en témoigne l'extrait de la *Suite Vulgate*[846]. On serait donc tenté de lire l'ensemble de ces personnages à l'aune d'un parcours de conversion traditionnellement utilisé pour articuler les deux *esprits* du cycle[847]. Le premier ensemble de figures constituant ce paradigme féminin du cycle serait donc composé de figures qui concentrent en elles tout le paradigme charnel, ce sont des tentatrices[848].

---

[844] La figure est suggérée et non mentionnée par la chute d'Amite, qui ne résiste pas à la tentation devant Lancelot.

[845] Les apparitions allégoriques dans *La Queste* relèvent de cette double représentation de la femme : l'une, représentant l'ancienne Loi, et chevauchant un serpent peut être dès lors associée à la figure d'Eve, l'autre, chevauchant un lion, symbole du Christ, peut être associée à Marie. On peut à ce titre rappeler la remarque d'Albert Pauphilet pour qui, dans la *Queste*, la femme est toujours « la pécheresse, la tentatrice, la complice ordinaire de l'Ennemi : l'Ève éternelle ». Albert PAUPHILET, *Études sur la* Queste del Saint Graal…, *op. cit.*, p. 15.

[846] À ce titre, le début de la *Queste*, qui refuse la participation des femmes à la quête du Saint Graal est souvent considéré comme un modèle de misogynie mais renvoie surtout à cette assimilation des femmes au charnel : « dès le départ de la cour, un personnage mystérieux auquel tout le monde, même le roi, obéit, fait interdire aux chevaliers d'emmener leurs femmes ou leurs belles amies éplorées ». *Ibid.* Il semble toutefois que la quête, quelle qu'elle soit, soit incompatible avec les femmes, même quand il s'agit de quêtes profanes : à deux reprises, dans le *Lancelot* propre, des chevaliers refusent de prendre femme parce qu'ils sont en quête. Voir *infra*, note 865.

[847] Toutefois, cet ensemble ne se construit pas linéairement, dans un continuum narratif ; le principe de l'entrelacement empêche de passer de l'une à l'autre à mesure que le fil diégétique se dévide. Ainsi n'assiste-t-on pas à un phénomène général de conversion des figures féminines, tel qu'il a pu être observé chez certains chevaliers. L'ensemble de ces personnages empêche donc, d'une part, d'envisager la conversion comme mouvement général du cycle, et d'autre part oblige à envisager des parcours singuliers quoiqu'inscrits très fermement dans un tout : chacun d'eux est presque toujours l'écho d'un autre dont il déplace les enjeux.

[848] À ce titre, la double représentation de Guenièvre, du point de vue de Lancelot, en merveille et qui répond à un idéal de *caritas*, ou du point de vue d'Arthur, selon un paradigme négatif, alliant concupiscence et cupidité, permet de montrer toute l'ambiguïté du désir dirigé vers la femme..

De façon très significative, l'une des premières apparitions de ce type de personnage, dans l'*Estoire*, permet justement de définir le charnel et de montrer en quoi il relève de la mondanité dans ce qu'elle a de plus large : dans l'épisode de la navigation de Mordrain, une femme survient, présentée sur le modèle rhétorique de l'ensemble de la gent féminine puisqu'elle est « une des plus tres bieles femes ke il onques eüst veüe et des plus avenans » (*E*, § 324). Ses apparitions se multiplient dans le but de faire apostasier Mordrain. Si le roi craint pour sa chasteté[849], en dernier ressort, ce sont les richesses que Mordrain lui-même s'était mis à regretter et qui représentent une forme de gloire terrestre que la demoiselle lui propose[850] : elle joue donc de la concupiscence, de la cupidité qui va de pair avec la vaine gloire et son personnage permet ainsi, à l'instar des demoiselles de la *Queste*[851], de préciser, tout en l'élargissant, le champ du charnel.

Toutefois, l'apparition de ces figures d'essence charnelle dans le versant sacré du cycle ne peut être réduit à une fonction définitoire et ne va pas sans poser problème[852]. Représentatives du rôle dévolu aux femmes dans l'*Estoire* et la *Queste*, elles complexifient la figure féminine – ces tentatrices sont aussi des manifestations du malin, « des démons déguisés[853] » ; dès lors, leur nature même est souvent discutable car elles ne sont que des *semblances* et tout comme l'*Ennemi*, pour la plupart d'entre elles, ne sont constituées que d'air[854] tout en représentant littéralement la *chair* puisqu'elles *sont* le diable : « Et quant il li sovient de l'anemi qui le jor devant l'ot tenu en guise de demoisele, car anemis pense il bien que ce soit, si commence un duel grant et merveilleus » (*QSG*, p. 111-112). D'autre part, la tentation charnelle, terrestre ou mondaine, est propre à l'ensemble du cycle mais dans des

---

[849] Lors de sa première apparition, la demoiselle fait cette promesse à Mordrain : « je te ferai plus riches que tu ne fus onques, pour que tu faches mon plaisir » (*SV*, § 327). Elle lui avait déjà proposé : « je te ferai signour de toute ma terre, dont jou ai mout grant plenté » (*SV*, § 325).

[850] « Et la dame découvri tantost la nef del drap noir ddont ele estoit encourtinee toute, si dist au roi : "Ore esgarde, Evalach !" Et li rois esgarda dedens, si vit ke ele estoit toute plaine de pierres precieuses par samblant et des plus riches dras ke il onques eüst veü » (*SV*, § 348).

[851] La scène de tentation de Perceval, perdu sur une île, est similaire à celles de l'*Estoire*, en particulier celle de la jeune femme à la nef. Elle apparaît pour le tenter et lui promet de la nourriture, afin de l'aider à supporter son isolement. La tentatrice apparaît aussi dans le roman sous la forme beaucoup plus traditionnelle d'une dame qui annonce à Bohort qu'elle est amoureuse de lui et qui menace de se tuer s'il ne cède pas à ses avances ; il s'agit bien sûr, d'un enchantement (*QSG*, p. 180 *sq*).

[852] Elles relèvent alors de ce que Bénédicte Milland-Bove a défini comme des « demoiselles à *senefiance* ». Nombreuses sont les apparitions qui sont le support d'un discours allégorique et à l'exclusion de la messagère du début, des recluses vecteurs de la *senefiance* et de la sœur de Perceval, quasiment toutes les apparitions féminines –peu nombreuses il vrai–, entraînent une interprétation allégorique dans *La Queste*. Bénédicte Milland-Bove y compte ainsi huit demoiselles faisant l'objet d'une glose allégorique (Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 326. Il n'en va pas de même dans l'*Estoire*, qui, faisant moins intervenir la glose allégorique, raréfie l'apparition de ces personnages. D'autre part, les personnages supports d'un discours de nature allégorique ne sont pas tous et toutes des personnages tirés vers le malin ; ils peuvent avoir un sens positif comme c'est le cas de la demoiselle représentant la nouvelle loi ou des Pucelles du château pour lesquelles le texte propose deux lectures. On peut aussi mentionner la jeune fille sauvée par Bohort dont l'aventure prête là encore à deux interprétations.

[853] Albert PAUPHILET, *Études sur la* Queste del Saint Graal*…*, *op. cit.*, p. 16.

[854] À ce titre, elles entrent dans le champ restreint des figures négatives du spirituel.

textes où la merveille d'amour se concentre autour de l'amour de Dieu, les personnages de tentatrices ne sont pas, justement, placées en merveille mais font plutôt référence à un ensemble de processus merveilleux qui relève du prodige[855]… En effet, ce recours à la chair, dans son acception la plus vaste et par le biais de demoiselles qui reprennent les topiques du personnage féminin tel qu'il apparaît ailleurs dans le cycle, propose aux chevaliers non pas un saut herméneutique, mais plutôt un retour au connu, à savoir un rappel du fonctionnement courtois tel que le propose le monde dont ils sont issus et qui constitue leur univers de référence, celui dans lequel ils ont évolué jusque-là mais qui semble requalifié – c'est-à-dire ici disqualifié – par la représentation de la demoiselle qu'en donnent ces deux textes[856]. En effet, le modèle de ces demoiselles tentatrices renvoyant le chevalier à son désir, qu'il soit concupiscence, cupidité ou leurs variantes, reste à chercher dans le versant profane du cycle : ainsi, condenseraient-elles un type présent ailleurs. Bénédicte Milland-Bove a montré comment la mise à l'épreuve du personnage de Bohort relevait d'une réécriture du comportement courtois[857] : le texte dénoncerait un discours d'amour convenu – voire vaguement menaçant puisqu'il procède du chantage. Dans la *Queste*, le code amoureux, parfaitement maîtrisé, semble trouver sa source dans certains passages du *Lancelot* :

> Tenez vos ci, si verroiez coment je morrai por amor de vos. » […] Et ele monte maintenant en haut desus les creniax et meine o li douze damoiseles. Et quant eles i sont montees, si dist l'une, non pas la dame : « Ha ! Boorz, aiez merci de nos toutes, otroiez a ma dame sa volenté ! Certes, se tu nel velz fere, nos nos lairons orendroit toutes chaoir de ceste tor ainz que nostre dame, car sa mort ne verrions nos en nule maniere. » (*Q*, p. 181)
>
> Bien i parra par tens, kar se cil m'escondist que j'aim, je m'ocirrai a mes .II. mains. […] S'il me faut, je ne quier plus vivre. […] se j'estoie desus une tor qui fust haute de cent toises et il fust al pié desos, j'avrois bien hardement de saillir a lui, kar je sais bien que cele qui est dame de totes terrienes choses, c'est Amors, me garderoit que je n'avroie mal. (*L*, XLVIII, 16-17)

On peut ainsi parfaitement mettre en parallèle l'amour, sincère, de la fille du roi Brangoire et celui, factice, du personnage diabolique de la *Queste* qui menace, de la même façon que le fait

---

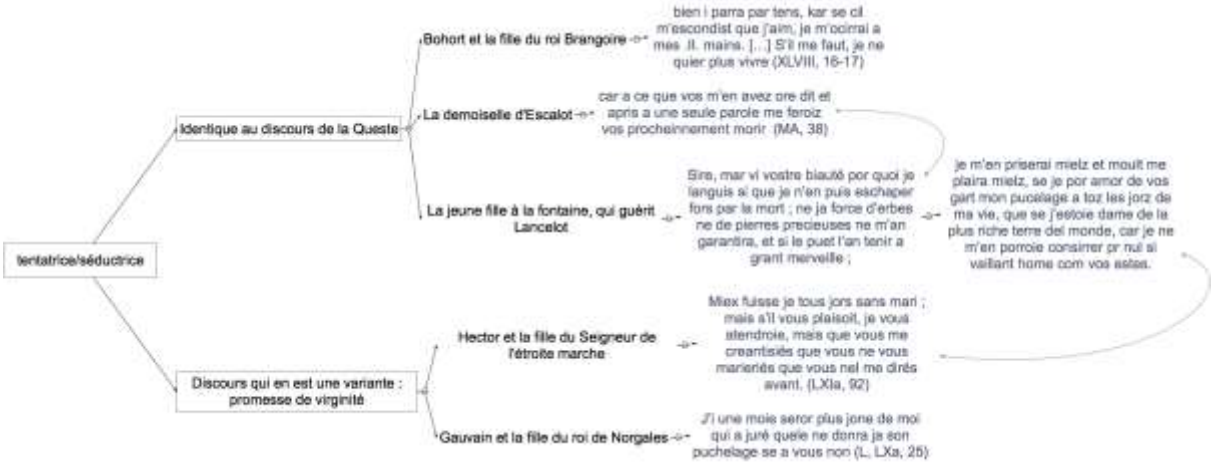
[855] Bénédicte Milland-Bove a bien mis en évidence cette complexification de l'allégorie féminine dans *La Queste* et le *Perlesvaus*. Dès lors, pour la critique, « le traitement allégorique est alors très proche du traitement merveilleux ». On peut d'autre part considérer que la merveille est ailleurs, dans le renoncement à cet ensemble de valeur pour un ensemble de plus haute valeur, ce que les dames tentatrices permettent de mettre en évidence Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 330.

[856] Il s'agit d'un procédé inhérent au fonctionnement allégorique : « Ce qui intéresse les auteurs, nous dit Bénédicte Milland-Bove, c'est la possibilité de réfléchir sur le code romanesque, sur les modes de représentation, de faire assister le lecteur, en direct, à la création d'un autre texte, d'un autre langage, qui double le premier en le transposant à un autre niveau ». Une telle interprétation insiste toutefois beaucoup sur le fonctionnement métatextuel du procédé allégorique et de façon très générale, du personnage de la demoiselle qui deviendrait surtout le vecteur d'une réflexion sur l'écriture et ses multiples possibles : « la littérature du Graal, malgré la volonté de rupture qu'elle affiche avec l'esprit courtois, est finalement moins le vecteur d'une idéologie nouvelle que d'une réflexion sur le signe et les possibilités de la représentation romanesque ». Pour ma part, je pencherais plutôt pour une représentation romanesque au service de l'idéologie qui suppose que les demoiselles de la *Queste* et celles de l'*Estoire* ne soient pas « disqualifiées » mais envisagées dans un ensemble hiérarchique, comme je l'ai déjà montré par ailleurs. *Ibid.*, p. 322 sqq et 349 ; Armand STRUBEL, *La rose, Renart et le Graal. La littérature allégorique en France au XIIIe siècle*, Paris, France, Honoré Champion, 1989.

[857] Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 332‑336.

la demoiselle courtoise, de se jeter du haut d'une tour[858]. Toutefois, le passage du *Lancelot* propre contribue surtout à définir la place de l'amour dans le versant profane du cycle : au contraire de la représentation négative qui en est faite dans la *Queste*, le texte propose une vision qui met en lumière la dame comme merveille d'amour, d'abord sans doute parce que l'amour y est sincère ; il ne s'agit pas d'un artifice fabriqué pour faire choir le chevalier. L'image d'*Amor*, placée en seigneurie et régnant sur le domaine mondain – le versant profane se circonscrit ou coïncide ici avec le terrien[859] –, renvoie bien sûr l'ensemble de la gent féminine à sa charnalité mais l'élève dans le même temps. En effet, il s'agit d'une force positive, d'une protection que le vocabulaire dévolu habituellement au spirituel[860] permet de valoriser. On peut donc relire à la lumière de cet acte de foi le rapport établit par Bénédicte Milland-Bove entre les demoiselles tentatrices du versant sacré[861] et celles du versant profane.

En effet, le motif connaît dans le *Lancelot* en prose quelques variations intéressantes que l'on peut synthétiser ainsi dans un premier temps :



Si les scènes mentionnées dans ce schéma procèdent toutes du même code – une jeune fille amoureuse déclare ses sentiments à un chevalier dont elle ignore s'il est en mesure de les lui retourner et s'engage à se sacrifier s'il ne lui accorde pas son amour[862] –, les variations

---

858 Le parallèle n'est pas parfait puisque c'est à sa maîtresse que s'adresse la fille du roi Brangoire et non à Bohort. On retrouve toutefois exactement les mêmes motifs.

859 Voir chapitre 1, section 3 sur l'opposition terrien / celestiel.

860 Ici, il s'agit du verbe *garder*.

861 Son étude ne porte, toutefois, en ce qui concerne mon corpus, que sur le *Lancelot* en prose et exclut donc *L'Estoire*, le *Merlin* et la *Suite Vulgate*.

862 Je n'ai pas tenu compte dans ce schéma des séquences dans lesquelles des dames – plus souvent des enchanteresses – exigent un sacrifice de la part du chevalier, c'est-à-dire dont la menace ne porte pas sur elles-mêmes mais sur le devenir chevaleresque : les trois enchanteresses (*L*, LXXVIII, 1-14), la tentatrice de Morgue (*L*, XXVI, 10-31), la séductrice de Lancelot (*L*, XXXVII, 2-11) ; dans ces séquences, la séductrice exige du chevalier qu'il mette en péril sa réputation sans par ailleurs proposer un chantage qui la mette elle-même en danger, souvent, comme je l'ai dit, parce qu'elle n'est que commanditaire et n'éprouve pas un véritable amour pour celui qu'elle tente de séduire. Pour autant, ces séquences entrent dans le champ plus vaste de l'analyse pour d'autres raisons : des femmes y requièrent l'amour d'un chevalier et lui imposent un chantage pour qu'il cède. Une autre séquence,

permettent de passer d'une séquence à l'autre et de mettre en place un dispositif de sens qui relève d'un jeu d'échos et de miroirs qui dépasse largement le motif du sacrifice sur lequel sont construites ces scènes. Ainsi, à la menace de mort, se substitue la promesse de la virginité et de la chasteté, au chantage à l'amour, se substitue une forme de sacrifice qui met en évidence un amour qui élimine la violence du chantage et fait un don absolu de soi-même. Dans le sacrifice qui est fait de soi, la jeune fille arthurienne du versant profane propose un modèle d'amour qui substitue à la concupiscence la valorisation du sentiment pur dans une forme d'ascèse qui passe par la sublimation de l'amour charnel[863]. Or, ce modèle est d'autant plus remarquable que le sacrifice est le résultat d'un refus systématique de la part du chevalier. Il me semble donc que, plus encore que le discours auto-référentiel, la mise en parallèle des scènes du versant sacré et de celles du versant profane met en lumière la valeur accordée au chevalier[864] : Bohort par deux fois, Mordrain, Perceval et Hector une fois et Lancelot systématiquement refusent de céder à la demande qui leur est faite[865]. Le processus

---

celle de la deuxième nuit d'amour d'Amite et Lancelot, dont j'ai déjà parlé, pourrait relever du même processus, si ce n'est qu'Amite ne révèle ses sentiments qu'à Brisane, jamais Lancelot ne fait l'objet d'une déclaration ou d'un quelconque chantage. Enfin, la mort de la dame de Beloé relève marginalement de ce type de scène : pas de chantage – Gauvain est déjà mort – et un schéma qui la fait rejoindre le rang des victimes de la jalousie de l'époux, voir *infra*. Enfin, la femme du sénéchal de Gorre obtient par un don contraignant l'amour de Lancelot, qu'il ne peut toutefois lui donner ; le chevalier esquive donc avec habileté la requête (*L*, XLI). L'ambiguïté de la langue courtoise est aussi ce qui perdra la demoiselle d'Escalot.

[863] La représentation la plus aboutie de ce processus ou plutôt de cette proposition est celle qui est faite par la jeune fille à la fontaine, qui sauve Lancelot du poison qui le tue : « Il est voirs, fait ele, que je vous aing en autre manniere que fame n'ama onques home, car amors d'ome et de famee vient par charnel atouchement dont il couvient que virginitez soit corrumpue. Mais de nostre amor ne sera ja virginitez maumise, ainz la garderai en tel manniere com je vos dirai toz les jorz de ma vie. Vos me creantez que en quelconques leu que vos me truisiez desormais me tandrez por vostre amie, sauve l'onor vostre dame ; et je vos creanterai que jamais jor que je vive n'amerai autre de vos ne a home n'atoucherai charnelment, ainz me tandrai a vos en tel manniere que an touz les leus ou je venrai, je me reclamerai de par vos comme de par mon ami » (*L*, LXXVI, 36). Jean-René Valette a d'ailleurs noté à propos de cette scène que « L'amour chevaleresque atteint ici un point de spiritualisation inégalé dans l'ouvrage, pour autant que la demoiselle guérisseuse promet de rester vierge. » Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 40.

[864] C'est d'abord cette valeur qui, au début de la séquence, justifie l'amour des jeunes filles ; la fille du roi Brangoire révèle en parlant de Bohort qu'il est « li plus bials chevaliers et li mieldres que je onques mes veisse et cil que je mar vi, s'il n'est plus cortois que l'en ne m'a dit. » (*L*, XLVIII, 16) ; Gauvain est « li plus preudom del monde » (*L*, LXa, 24) ; Hector, après ses exploits, apparaît à la fille du château de l'Étroite Marche comme « li chevaliers el monde qu'ele plus volentiers prenderoit » (*L*, LXIa, 89) ; Lancelot, enfin, est présenté à la demoiselle d'Escalot comme « li mieudres chevaliers del monde » (*MA*, §13) et la jeune fille à la fontaine succombe à sa grande beauté (*L*, LXXVI, 10).

[865] Lancelot refuse ainsi le chantage des trois enchanteresses, la reine de Sorestan, Morgue et Sebille en ces termes : « Ja Diex ne m'aïst, fait il, se je mielz n'amoie estre em prison .XX. anz que je de nule de vos .III. feisse m'amie, car trop me seroie abessié, que tuit cil qui sont fors D'une me porroient amender. » (*L*, LXXVIII, 7-10). Hector refuse aussi le mariage à la fille du roi de l'Étroite Marche : « je ne puis feme prendre tant que jou aie ma queste achievee » (*L*, LXIa, 92) ; Bohort, plus tard, utilise le même argument pour refuser la fille du roi Brangoire : « je sui en une queste : se je ne puis prendre feme devant que je l'aie achevee » (*L*, XLVIII, 3). C'est sans doute le mariage et la nécessaire recréantise – c'est d'ailleurs, comme l'a remarqué Francis Gingras, ce dont menace la tentatrice envoyée par Morgue à Lancelot (*L*, XXVI, 12) – qui lui est associée qu'il faut mettre en cause ; ce qui pose évidemment avec d'autant plus d'acuité la question du désir… Francis GINGRAS, *Érotisme et merveilles*, *op. cit.*, p. 73.

qui est en jeu dans ces scènes repose sur une réécriture du même qui produit la durée du récit[866] : sans se répéter, elles forment une série et induisent une structure narrative sous-jacente révélant la valeur des chevaliers[867]. Or, ces derniers ont pour but une conquête plus haute[868] : le désir brutal des jeunes filles est de moindre valeur que la *plus haute cause* au nom de laquelle on le refuse ; dès lors qu'elle n'est plus une merveille offrant aux chevaliers un mystère à découvrir, dès lors que le parcours du désir s'inverse, la quête peut continuer. Il est donc particulièrement signifiant ici que Gauvain, parangon des chevaliers courtois, soit le seul à accepter de recevoir l'amour qui lui est proposé par la fille du roi de Norgales, qu'il soit le seul à ne pas être gêné par l'absence de la merveille. Il est donc aussi parfaitement attendu que dans deux scènes du même type, les demoiselles soient porteuses d'une réflexion sur le processus de l'amour courtois, scènes qui, là encore, sont à la fois des échos les unes des autres et des passages mettant en jeu la valeur des chevaliers ainsi que le rôle qui est dévolu à chacun des participants au code d'amour en vigueur.

Deux séquences identiques de séduction sont en effet à distinguer des précédentes : dans chacune d'elle, la demoiselle tient un discours courtois sur le comportement des femmes ou celui des chevaliers, discours qui engage évidemment la valeur des uns et celle des autres. La première met en scène Sagremor et la messagère de la fille du roi de Norgales, tombée amoureuse lorsqu'elle l'a vu combattre. Si la jeune fille a immédiatement octroyé son amour au chevalier, l'inverse n'est pas vrai :

---

[866] Alain Boureau a ainsi montré comment l'événement fugitif qu'est l'Incarnation du Christ s'inscrit dans la durée grâce à la création d'autres récits dont elle est le principe. D'une certaine manière c'est de ce phénomène que procède la narration dans le *Cycle Vulgate* : si les figures ne procèdent pas nécessairement d'une évolution linéaire, liée au temps de la diégèse, la répétition, la reprise, l'auto-commentaire, l'amplification permettent d'inscrire dans la durée un type de figure qui d'une apparition à l'autre, d'un écho à l'autre produit le mouvement narratif et surtout le discours sous-jacent. Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

[867] De ce point de vue, elles relèvent d'une étude sérielle, telle que l'a définie Jérôme Baschet pour les images : « L'analyse iconographique ne saurait se fonder sur des images isolées. S'il est vrai que les images pensent, on doit ajouter qu'"elles se pensent entre elles". L'étude sérielle est par conséquent une nécessité, ne serait-ce que parce que la connaissance des séries est la condition de l'apprentissage du voir, de cette "difficile conversion du regard" dont parle O. Pächt. La confrontation des images d'une même série est indispensable à l'analyse de la signification de chacune d'elles, tant il est vrai qu'il n'y a de sens que par différence, ou plutôt dans une dialectique des régularités et des écarts. Enfin, une part importante de la signification d'une œuvre se trouve dans son rapport avec d'autres, ou pour le dire avec H. Damisch, "ce qui importe est moins ce qu'une œuvre d'art représente que ce qu'elle transforme" ». Ces principes s'appliquent aisément au texte médiéval, comme l'ont montré Sophie Sophie Albert et Patrick Moran. Jérôme BASCHET, « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1996, 51e année, no 1 ; Sophie ALBERT et Patrick MORAN, « Des parentés choisies. La transmission des armes dans trois romans en prose du XIIIe siècle », *Viator Multilingual*, 2010, vol. 41, no 3 ; Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*

[868] Voir note 846. D'autre part, Katalin Halász fait remarquer que « l'attitude envers les femmes, […] révèle aussi à quel degré le chevalier maîtrise son propre désir ». Katalin HALASZ, « Le système des personnages féminins… », art. cit., p. 28. À la suite du refus, les chevaliers se voient régulièrement dotés de surnoms qui permet de situer leur valeur : Lancelot est ainsi qualifié de « nompers des buens » par la demoiselle séductrice (*L*, XXXVI, 26) quand au contraire Bohort, qui refuse la fille du roi de Norgales devient « li Bials Malvés » (*L*, XLVIII, 4) et subit une dégradation qui préfigure celle de Lancelot à la fin du cycle. Voir *infra*, p. 191.

> — Je vous voeil, fait il, avant veoir, car chevaliers ne doit mie s'amor doner se il ne seit en quel lieu. — Sire, fait ele, or sachiés que je vous tieng a miex vaillant que vous moi, car je vous dounai m'amor, si tost com je vous vi, et vous ne me volés doner la vostre, se vous en me veés del tout avant. Et je me desvoleperai et lors, se je vous plais, si le dirés. Et je vos revaudrai veoir et se vous ne me sées, quite et quite soit. (*L*, LXIVa, 29)

La scène révèle la valeur sur laquelle repose en grande partie le code courtois : l'excellence – mais aussi sans doute le mystère du dévoilement[869]. Pour être aimée, la dame doit être d'une beauté exceptionnelle[870] – autrement dit doit avoir une valeur exceptionnelle – à la hauteur de la beauté du chevalier, en correspondance avec ses exploits[871]. Parmi les figures qui se situent au sommet de la hiérarchie[872], Hélène sans pair et l'épisode dans lequel elle apparaît permettent de montrer comment les dames sont, dans une certaine mesure, les *inventrices* de la courtoisie du chevalier puisque cette dernière réside dans la reconnaissance de leur beauté[873]. C'est Hector qui doit se rendre au secours de la dame, dont le mari, un chevalier orgueilleux, ne veut pas reconnaître qu'elle est plus belle femme qu'il n'est bon chevalier[874]. La valeur du chevalier et la beauté de sa dame sont donc ici étroitement liées ; plus signifiant, le chevalier, est incapable de reconnaître ce qui fait l'exception de celle qu'il aime pourtant, et perd ainsi sa valeur courtoise[875] :

---

[869] C'est toujours sur le regard que repose le désir puisque le désir de la jeune fille est fondé sur la vue, celui du chevalier le sera tout autant comme le montre la répétition du verbe *veoir*.

[870] Par deux fois l'argument de la beauté revient dans la bouche des tentatrices de Lancelot : « Dont ne sui je assés bele a vostre hues? » (*L*, XXVI, 27), « dont ne sui je assés bele ? » (*L*, XXXVII, 9). Voir par ailleurs *infra*, l'épisode d'Hélène sans pair. Bien évidemment, la beauté est à la source de l'émerveillement du chevalier, comme on l'a vu avec Lancelot : « l'émoi devant la beauté de la dame n'est-il pas communément exprimé par ce terme [*merveille*] ? ». Voir Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 279.

[871] Ce dont doute la demoiselle qui accompagne la dame de Malehaut : « tex puet estre moult preus de cors qui n'a mie toutes les bontés del cuer » (*L*, La, 6).

[872] Je renvoie ici à la hiérarchie telle qu'elle est proposée dans le *Cycle Vulgate*, voir p. 177.

[873] Voir note 870. La beauté d'Hélène fait sans doute aussi référence à son modèle antique, elle-même objet d'une hiérarchie… Voir à propos du modèle rhétorique de la description d'Hélène, Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 77 *sq*.

[874] *L*, LXVa, 7-21.

[875] C'est déjà à propos de la façon dont il faut se conduire avec une demoiselle que le roi Loth d'Orcanie établit une hiérarchie entre ses quatre fils. Dans une scène qui emprunte son cadre au topos lyrique de la reverdie, Guerrehet demande à ses deux frères comment ils se conduiraient en présence de la fille du châtelain qui les hébergea la nuit précédente. Agravain n'hésiterait pas à la violenter, Gaheriet l'emmenerait avec lui tout en respectant son honneur et Guerrehet en ferait son amie si tel était le désir de la demoiselle. Loth et Gauvain se prononcent alors sur la valeur de leur comportement. Néanmoins, comme le remarque Philippe Walter dans les notes, une hiérarchie très nette est d'emblée marquée entre Gauvain et ses frères : il ne se mêle pas à la discussion et, mieux, est nommé « *vigieres* », c'est-à-dire « officier de justice ». Dans un second temps, s'établit une hiérarchie entre les trois frères : « Parmi les trois frères eux-mêmes se dessine également une autre hiérarhcie, Agravain étant régulièrement désigné comme le plus fat ». Plus loin il note que « Pour Agravain, l'occasion fait le larron, et la fin (aimer) justifie les moyens. Pour lui, en matière amoureuse, c'est l'homme qui doit toujours prendre l'initiative. Cette position est totalement contraire aux principes de la *fin'amor* qui reconaît la supériorité du désir féminin et la nécessité du consentement de la dame dans les relation amoureuses. » Enfin, « Le roi Loth défent la position courtoise classique : l'honneur d'autrui (ici l'honnuer féminin) l'emporte sur l'honneur personnel ». C'est ainsi qu'il donne à Gaheriet la primauté

> Si m'aït Diex, fait Hectors, se vous estiés cortois, il n'i avroit ja bataille, car se la dame iert feme mon seignor Gauvain qui est li mieudres chevaliers del monde, si seroit voirs que ele est plus bele dame que il n'est boins chevaliers, car il n'est nule bele chose que en bele dame doit estre qui en vostre feme ne soi, de choses qui i aperent. Mais il sont tex choses en boin chevalier que vous n'avés mie, car au mains ne puet estre tres boins chevaliers sans cortoisie, et la ne fustes vous mie cortois ou vous vos corechastes de che qu'ele se tien a plus bele. (*L*, LXVa, 14)

L'épisode, qualifiant Gauvain et disqualifiant un personnage qui n'est plus à même de mesurer la merveille de la dame qu'il a devant lui, révèle l'importance de cette hiérarchie, qui place au sommet d'une pyramide de valeur, Amite, Guenièvre et Hélène, personnages qui permettent de distinguer en particulier Gauvain et Lancelot comme relevant eux-mêmes du sommet de la hiérarchie des valeurs[876]. C'est d'ailleurs à cette différence de valeur que la jeune fille de la fontaine attribue le dédain de Lancelot ou que le frère de la demoiselle d'Escalot voit le futur échec de cet amour : « je sai bien que vos ne daingneriez amer si povre damoisele com je sui » (*L*, LXXVI, 11), « Il est voirs que vos amez si haute dame et si vaillanz que a painnes vos abaisseriez por amer une si povre damoisele com je sui » (*L*, LXXVI, 35) ; « si couvient il, se vos voulez amer, que vos metez vostre cuer plus bas, car de si haut arbre ne porrierz vos pas le fruit cueillir » (MA, § 39). Il semble ainsi que quelques figures féminines supplantent l'ensemble formé par les autres, de moindre valeur, donnant donc une moindre valeur à leur quête. Guenièvre en particulier occupe, pour Lancelot, le sommet de la hiérarchie : présentée comme « sa dame la roine qui est fontainne de biauté » (*L*, LXXVIII, 8) ou encore une « tant loial amie » (*L*, XXVI, 27) qu'il ne peut aimer en nul autre lieu[877]. La valeur de la dame, alliance de beauté et de loyauté permet donc d'établir une double hiérarchie, à la plus belle se dévouera le plus preux, c'est-à-dire le meilleur chevalier du monde. Hélène, par ailleurs, semble représenter le sommet d'une hiérarchie qui ne repose que sur un ordre courtois et essentiellement mondain des choses, ordre sur lequel règne Gauvain[878].

À l'instar d'Hélène au secours de laquelle il faut se porter, beaucoup des apparitions de figures féminines sont des *demoiselles esforciées*[879] dont la scène archétypale, dans le cycle, se

---

en matière de courtoisie. Cette hiérarchie est, selon Richard Traschler, un héritage du *Conte du Graal* où le personnage d'Agravain est présenté comme *Li Orguilleux aux dures mains*. Il note aussi sa soudaineté, la fratrie n'ayant jamais été hiérarchisée pendant les épisodes de batailles. Voir *SV*, § 596 et Daniel POIRION (éd.), *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, notes 1, 2, 3 et 4 p. 1887., Richard TRACHSLER, « La naissance du mal : Agravain dans les *Suites du Merlin* » dans Nathalie KOBLE (éd.), *Jeunesse et genèse du monde arthurien. Les Suites romanesques du* Merlin *en prose, Actes du colloque de l'ENS-Paris (27 28 avril 2007)*, Orléans, Paradigme, 2007, p. 90 et 95.

[876] Voir *supra* n. 823.

[877] La reine a toutefois déjà été qualifiée de « plus sage dame del monde » par le narrateur de la *Suite Vulgate* qui ajoute qu'elle est « cele qui plus avoir de sens et de courtoisie que toutes les dames del monde », ce que reconnaissent ensuite celles qui bénéficient de ses largesses qui avouent « que il n'avoir el monde si vaillant dame que ele estoit » (*SV*, § 718).

[878] Voir *infra*, « Gauvain », p. 223.

[879] « Toute inspiratrice de vaillance, tout juge de qualités chevaleresques, tout enjeu précieux de combats qu'elle est, l'amie (la dame ou la femme) est souvent objet et victime ». Pour autant, cela n'est pas incompatible, bien au contraire. Dans le *Lancelot-Graal*, le motif de la demoiselle *esforciee* trouve sa source dans la *Suite Vulgate*, au moment où Gauvain vient au secours de la demoiselle de Roestoc (*SV*, § 618). Il est intéressant de voir que, par la suite, c'est Lancelot qui devient le modèle de la construction du motif. Par ailleurs, Bénédicte Milland-Bove a montré comment cet épisode a une

situe à la fin de la *Suite Vulgate* et montre les débuts courtois de Gauvain, qui, jusque-là, était apparu en guerrier : « Gauvain assume un choix moral en parfait accord avec les principes de la courtoisie. Il se propose d'être le chevalier servant d'une inconnue[880] ». Mais, cet épisode fondateur trouve un écho dans le dilemme de Bohort dans *La Queste* : dans l'un et l'autre des deux épisodes, le chevalier doit choisir rapidement entre un chevalier maltraité – dans le cas de Bohort, il s'agit de Lionel, son frère – et une demoiselle violentée :

> Quant mesire Gavains entent la vois si set bien que ele a grant besoing, si pense de quel part il tournera premierement, car il ot molt grant pitié du gentil home que il ot si durement demener. Et d'autre part il a grant pitié de la feme qui sera honie se ele n'a aïde prochainement. Si se pense en son cuer que mix li vient il que il laisse au chevalier sa mesaise que la demoisele fust honnie endementres qu'il aideroit au chevalier. (*SV*, § 618)

> Quant Boors entent cele qui einsi le conjure de Celui cui liges hons il est, si est si angoisseux qu'il ne set qu'il doie fere ; car se il son frère en lesse mener a celz qui le tienent, il nel cuide james veoir sain ne haitié ; et s'il ne secort ceste pucele, ele iert maintenant honie et despucelee, et einsi recevra honte par la defaute de lui. (*QSG*, p. 175)

D'une version l'autre, c'est l'hésitation qui sépare les deux chevaliers : pour Gauvain, le choix est rapide car « c'est évidemment l'une des missions fondamentales du chevalier que de lutter contre cette violence faite aux femmes[881] ». Dans la *Queste*, l'enjeu n'est plus courtois, la merveille n'y est plus la dame et l'épisode connaît deux élucidations contraires, l'une dans laquelle la figure diabolique d'un faux ermite reproche à Bohort son choix, car il relève justement du vieux schéma courtois, obsolète dans ce roman, l'autre au contraire qui le valide par la voix d'un véritable ermite.

Beauté, sagesse, bonté s'allient donc pour faire du chevalier le parfait *fin'amant*, encore faut-il qu'il se comporte comme la jeune fille l'entend et que sa propre valeur le rende capable de reconnaître la valeur de l'autre. L'épisode d'Hélène sans pair ouvre la possibilité à une forme de dévoiement d'un code d'amour courtois qui repose avant tout sur la quête de l'honneur ; ainsi, dans la seconde scène de requête d'amour en marge du schéma, ce code trouve-t-il une

---

double fonction narrative au sein du cycle, à la fois inter et autotextuelle : si le motif narratif de la « demoiselle à la tente » trouve sa source dans le *Lai de Lanval* et le *Conte du Graal*, sa répétition à l'intérieur du cycle permet de créer un « mémoire du texte » à partir de laquelle se dégage un sens qui joue en particulier un rôle important dans le décryptage des comportements des chevaliers, comportements qui permettent d'établir une hiérarchie (voir *infra*). Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.* Voir en particulier le chapitre 5 : « Les demoiselles, clefs des enchantements de la fiction dans le *Lancelot* en prose ».

[880] Daniel POIRION (éd.), *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, p. 1889 notes des § 618 et 619. Philippe Walter, dans la même édition, note par ailleurs que « un débat presque cornélien s'engage dans son esprit : doit il secourir d'abord l''homme ou la dame, tous deux en danger de mort ? Gauvain choisit la dame, sans hésiter longtemps. L'instinct courtois a parlé et bien parlé » (notice p. 1818). Comme il le signale dans la note, « il n'est pas anodin que ce soit Gauvain qui accomplisse le premier cet exploit qui sera réédité à maintes reprises par tous les émules d'Arthur ».

[881] *Ibid.* note du § 619. Il ajoute par ailleurs que l'épisode « soulign[e] le rôle civilisateur et moral du chevalier courtois. L'ensemble des épisodes qui reprennent le schéma traditionnel de la *demoiselle esforciée* repose sur une violence symbolique du chevalier et surtout sur des enjeux féodaux et seigneuriaux sur lesquels je reviendrai plus loin.

formalisation plus radicale et volontiers parodique. Il s'agit de la seconde scène de requête d'amour que fait la tentatrice envoyée par Morgue pour soutirer son secret à Lancelot[882] :

> il avient bien a chevalier que, *s'il est et bials et sages*, que il prit bele damoisele d'amors puis qu'il sont sul a sul ; et se li chevaliers ne la prie, por ce qu'il la crient ou par ce qu'il est en autre pensé, la dame le doit semondre et proier de quanqu'ele desirera k'il porra fere. Et s'il s'en escondist, dont sai je bien *k'il est honis* en terre et doit avoir totes lois perdues en totes cors. Et por ce que vos estes buens chevaliers et je sui bele damoisele, por ce vos requier je et pri que vos gisés a moi orendroit. (*L*, XXVI, 12)

Le jeu courtois est ici renversé par la tentatrice[883] et ce renversement trouve, là encore, un écho dans la tentative de séduction de Bohort, dans la *Queste* :

> Se je ne vos amasse plus que onques fame n'ama home, je ne vos en requeisse pas : car ce n'est mi costume ne manière que fame prit avant home, encore l'aimt ele bien (*QSG*, p. 181)

Si Bénédicte Milland-Bove a montré que le texte est empreint d'un « ironie profonde[884] », il montre aussi les échos puissants qui sous-tendent les deux versants du cycle, le retour du motif et sa muance invitant à lire les séquences dans un vaste ensemble et un large réseau de sens qui fait des personnages féminins le vecteur par lequel s'établit la hiérarchie des chevaliers et qui la fonde en valeur[885]. À partir de ce mouvement qui invite à mettre en parallèle l'attitude des chevaliers devant ces figures de séductrices, d'autres liens peuvent être noués et d'autres motifs dessinés. Ainsi, l'ultime apparition de ce personnage d'amoureuse, la demoiselle d'Escalot permet-elle à la fois à ces demoiselles d'évoluer dans le temps du récit[886] et de tendre un fil supplémentaire vers d'autres représentations.

---

[882] Cette séquence met en scène une tentatrice qui se rapproche du modèle proposé dans la *Queste* et *L'Estoire* en ce sens qu'elle n'est pas amoureuse de Lancelot mais l'exécutrice d'un ordre émanant de Morgue : « sachiés bien que tos les anuis que je vos ai fet faisoie je por vostre cuer essaier, kar issi le me commanda l'en » (*L*, XXVI, 29).

[883] Le chevalier lui répond en effet que « pucele ne requist onques a chevaliers si grant honte » (*L*, XXVI, 13), phrase qui trouve un écho quelques paragraphes plus loin : « Avoi, damoisele, certes bien avés tote honte perdue, kar onques mes n'oï parler de dame ne de damoisele qui volsist prendre chevalier par force » (*L*, XXVI, 22). Pour Francis Gingras, la réponse offusquée de Lancelot ainsi que son refus au nom de Guenièvre procèdent d'un phénomène de conversion de la jeune fille : « Lancelot apparaît comme un nouvel évangélisateur convertissant à son art d'aimer les demoiselles impudiques », ce qui fait de lui un « amoureux quasi mystique ». Francis GINGRAS, *Érotisme et merveilles…*, *op. cit.*, p. 73. Plus clairement encore, ce type de requête fait de la demoiselle d'Escalot une tentatrice autant qu'une amoureuse, puisqu'elle use de la même rhétorique, en l'actualisant toutefois : le discours n'est plus général mais tout à fait singulier : « Sire, dont ne seroit li chevaliers trop vilains cui ge requerroie d'amors, s'il m'en escondisoit ? » (*MA*, § 38).

[884] « L'infraction qu'elle signale elle-même commettre est ici moins le signe d'une inversion diabolique que d'une ironie profonde par rapport aux romans précédents, où très souvent et quoi q'une dise la demoiselle, les jeunes filles prennent l'initiative de la déclaration amoureuse. De cette manière, c'est toute la rhétorique arthurienne traditionnelle, ainsi que les valeurs qui l'accompagnent (l'amour, la gloire chevaleresque) qui sont dénoncées et versées au compte d'artifices diaboliques ». Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 336.

[885] « [Cette prose] utilise la démultiplication des personnages et la diffraction de leurs traits principaux, dans un immense jeu de miroirs où les reflets sont tantôt reproductions fidèles, tantôt copies en modèle réduit, tantôt miroirs déformants ». *Ibid.*, p. 618.

[886] Bénédicte Milland-Bove a bien montré comment « les demoiselles représentent parfaitement le temps cyclique des aventures, l'éternel retour du même, et […] semblent échapper presque

Le surgissement final de la demoiselle relève d'un ensemble complexe de motifs qui ont été mis au jour par Bénédicte Milland-Bove. Apparaissant dans une nef funèbre, le personnage n'est pas sans rappeler la sœur de Perceval, figure de la rédemptrice de la *Queste*, écho elle-même des tentatrices de l'*Estoire* et de la *Queste* qu'elle vient racheter dans le même mouvement de rédemption qui fait passer de Ève à Marie[887]. Ultime amoureuse du cycle, son sacrifice, au nom de la pureté d'un amour que lui a refusé Lancelot[888], semble rendu nécessaire par le sacrifice de la sœur de Perceval, dont elle est le pendant courtois – charnel. Tout comme il existe une forme de rédemption de la tentatrice dans le versant sacré du cycle, il en existe une dans le versant profane et les deux personnages paraissent se répondre puisque la demoiselle d'Escalot, tout comme la sœur de Perceval, pousse le sacrifice jusqu'à la mort.

Toutefois, il me semble qu'une autre interprétation de ce personnage est rendue possible par l'examen de la hiérarchie des chevaliers qu'il propose d'établir dans le moment critique que représente la fin du cycle : le surgissement de la nef funèbre invite à reconsidérer le comportement de Lancelot en le condamnant à l'opprobre. Loin de valoriser le chevalier, le discours posthume de la demoiselle – la lettre – remet en cause son attitude et le disqualifie en le traitant de *vilain*[889]. La fin du cycle invite alors à relire la hiérarchie des chevaliers. La

---

complètement à ce processus temporel par le quel les personnages de premier plan sont dramatisés ». L'apparition dans la *Mort Artu* de la demoiselle d'Escalot va, au contraire, dans le sens de la mise en évidence de la fin des aventures, ainsi formalise-t-elle l'opposition finale entre les figures de Gauvain et celle de Lancelot : « à la fin du Cycle de la Vulgate, Gauvain, le chevalier *mescheant*, ne suscite plus automatiquement le désir ; il est même clairement en opposition avec Lancelot, le *fin amant* pour qui l'on meurt par amour ». On meurt aussi toutefois par amour pour Gauvain dans la *Mort Artu*, voir ci-après, l'épisode de la dame de Beloé. *Ibid.*, p. 494‑495 ; Francis GINGRAS, *Érotisme et merveilles…*, *op. cit.*, p. 99.

[887] L'une comme l'autre sont vierges, l'une comme l'autre font le lien avec les tentatrices qui apparaissent, dans l'*Estoire* et la *Queste* sur de riches nefs.

[888] Son sacrifice repose, pour Bénédicte Milland-Bove, sur le refus d'une parole vide. Le jeu sur le mot « ami » prend sa source dans l'usage qu'en font Lancelot et Guenièvre, quiproquo à l'origine de l'amour du jeune chevalier ; c'est ensuite la jeune fille qui propose à Lancelot de jouer sur le sens du mes *dame* et *pucele*, permettant au chevalier de se dédoubler en tant qu'ami. C'est enfin au tour de la demoiselle d'Escalot de refuser définitivement la parole courtoise ou tout au moins d'en dénoncer une forme de vacuité ; la circulation de la parole féminine trouve son point d'aboutissement dans ce personnage qui dépasse ainsi le modèle au nom d'une perfection et d'une pureté qui s'accomplissent dans la mort, comme l'avait fait avant elle la sœur de Perceval, qui venait expliciter et mettre en œuvre les prophéties de la femme de Salomon, c'est-à-dire achever, là aussi, une forme de circulation de la parole féminine, mais dans sa version sacrée. Voir à ce propos Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 119‑121.

[889] « ge sui morte por le plus preudome et le plus vilain : ce est Lancelos del Lac, qui est le plus vilains que ge sache, car onques ne le soi tant prier o pleurs et o lermes que il volsist de moi avoir merci » (*MA*, § 71). Le terme est d'autant plus violent qu'il 's'inscrit dans une relation constante d'antonymie » avec *courtois* remarque Claude Roussel, ajoutant que « le vilain sert de faire-valoir à l'homme courtois », ce qu'illustre parfaitement ce passage du récit (Claude ROUSSEL, « Courtoisie », art. cit.. Peut-être dès lors faut-il regarder avec davantage de nuance un personnage qui se perd dans la violence de son désir (Claude Roussel rappelle d'ailleurs que c'est la part de bestialité de l'homme que révèle la figure du vilain) et qui n'est pas capable de considérer les mots pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire un personnage qui ferait fi du code courtois, justement… Parce qu'il n'a pas pu la placer au sommet d'une hiérarchie féminine qui l'aurait fait l'aimer, Lancelot subit lui-même la dégradation qu'il a fait subir à la demoiselle.

mort de la dame de Beloé redonne à Gauvain la place qui était la sienne, celle du meilleur des chevaliers courtois puisqu'en son absence, le mari jaloux tue en toute impunité sa femme, amoureuse d'un homme qui pourtant est mort. La sidération des autres chevaliers, témoins de la scène, montre bien l'excellence désormais manquante de Gauvain. Si Lancelot, pourtant présenté dans tout le cycle comme *li meillors chevaliers del monde*, perd son titre dans sa fin, c'est peut-être aussi qu'il accède à un autre statut, qu'il n'appartient déjà plus complètement au *monde*, que le parcours abordé dans la *Queste* vers la chevalerie *celestielle* est en partie achevé[890].

L'ensemble des personnages féminins croisés dans l'un ou l'autre des deux versants du cycle mène jusqu'à ces deux dernières dames ; elles sont les représentantes non pas d'un processus de conversion qui mènerait du charnel vers le spirituel mais bien d'un ensemble qui fait de la femme une figure de l'ambiguïté contenant à la fois l'un et l'autre et pouvant subordonner l'un à l'autre. Surtout, le personnel féminin du cycle permet, par le biais de la merveille, de dire l'altérité et de renvoyer, ou non[891], à un système de représentation qui fonde en valeur les autres personnages et en particulier les chevaliers. La dame de Beloé et la demoiselle d'Escalot sont les dernières représentantes d'un ensemble de figures féminines, dames et demoiselles courtoises, qui, sans requérir d'amour un chevalier en particulier, lorsqu'elles apparaissent au sein du cycle « inspirent les exploits chevaleresques et en constituent l'enjeu dans tous les sens. Jeunesse, beauté, comportement courtois suscitent le désir et la rivalité[892] ».

- **Le surnaturel : les fées**

Les figures d'amoureuses nouent des fils qui donnent à l'ensemble du *système féminin* une grande cohérence en même temps qu'une grande complexité. Or, d'autres similitudes entre les personnages déjà évoqués méritent d'être relevées et font le lien avec deux paradigmes déjà mis en évidence par la critique : les paradigmes mélusinien et morganien, tous deux féériques. En effet, parmi les personnages déjà cités, la jeune fille à la fontaine, la demoiselle d'Escalot et la sœur de Perceval, sont à divers titres, liées à la figure des guérisseuses, comme l'est Ninienne, quand certaines amoureuses comme la dame de Malohaut renvoient à une femme plus inquiétante car possiblement aliénante, sur le modèle de Morgue.

---

[890] Voir infra une analyse du parcours de Lancelot, Bohort et Gauvain. Ce dernier d'ailleurs, n'est pas non plus reconnu par la demoiselle d'Escalot, qui a donc sans doute elle-même un autre statut, hors de la courtoisie dont elle refuse les codes. De même, j'ai déjà dit comment Bohort se voit attribuer le surnom de « Bials Malvés » par la fille du roi Brangoire mais là encore, Bohort, n'est pas un chevalier courtois, comme le montrera l'analyse de son parcours. Voir note 868.

[891] C'est le cas de la plupart des demoiselles de *La Queste* qui, je l'ai dit, ne renvoie les personnages qu'à ce qu'ils connaissent déjà. C'est sans doute là que le phénomène d'autoréférence prend tout son sens, dans ce rapport à une merveille qui n'en est pas une puisque le personnage identifie le connu…

[892] Katalin HALASZ, « Le système des personnages féminins », art. cit., p. 25. La critique note par ailleurs que beaucoup de ces personnages sont représentés comme des victimes, à l'instar d'Hélène ; les enjeux de domination et de pouvoir que révèle ces épisodes relèvent de l'étude des liens de parenté des personnages, sur lesquels je reviendrai dans un second chapitre.

S'il est tentant d'opposer de façon radicale ces deux paradigmes, c'est aussi parce que la critique les a souvent appréhendés à l'aune du seul *Lancelot* en prose[893]. Jean-René Valette a ainsi montré comment le système féminin du *Lancelot* reposait sur l'élément féerique et a mis en évidence son lien avec l'amour[894]. Si l'affirmation doit être nuancée dès lors que l'on examine le texte à l'échelle de l'intégralité du cycle[895], il est indéniable que les fées permettent de parachever les jeux de miroir et de va-et-vient entre les deux univers mais, si l'on considère l'ensemble du *Cycle Vulgate*, la figure de Ninienne devient beaucoup plus ambivalente puisqu'elle rejoint le cercle restreint des geôlières[896]. En effet, la fin de la *Suite Vulgate* la voit *enserrer* Merlin et faire de lui l'éternel détenu d'une prison sans barreaux[897]. Son parcours permet alors de tisser des liens entre les deux paradigmes, mélusinien et morganien, tels qu'il sont habituellement définis par la critique[898]. Si Ninienne n'a pas

---

[893] C'est ainsi que Katalin Halász parle de Morgue et Ninienne comme des « deux faces de l'action et du savoir féminins ». Elle précise ainsi sa remarque : « l'opposition – ou plus précisément, le parallélisme oppositionnel – se manifeste avec toute sa clarté dans la perspective du cycle », il s'agit ici toutefois du seul *Lancelot* en prose. *Ibid.*, p. 33.

[894] À sa suite, Bénédicte Milland-Bove a synthétisé les modalités de fonctionnement des deux paradigmes, mélusisien et morganien, montrant comment ils procèdent de la métonymie et de la métaphore.

[895] En effet, le système féminin s'y complexifie puisque quelques figures, certes secondaires, relèvent du *miraculosous* dont l'étude du seul *Lancelot* propre les exclut. À l'inverse, Merlin, dès lors que l'on envisage le cycle dans son intégralité, devient un personnage à part entière, il quitte « l'horizon originel du roman [où] il n'existe plus que dans les passés de Ninienne et de Morgue ou dans le passé collectif de l'âge précédent ». Toutefois, relevant du *miraculosous*, ces quelques figures féminines n'ont pas leur place dans cette section, elle appartiennent à l'univers sacré qui entoure le Graal et si elles définissent toujours un lien construit à partir de l'amour, il s'agit de l'amour de Dieu, que j'examinerai dans la deuxième section de ce chapitre. Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 156.

[896] L'emprisonnement est en effet l'un des motifs qui permettent de symboliser la passion aliénante. C'est ainsi que Emmanuèle Baumgartner oppose les deux figures d'enchanteresses : « Détournant l'habituel scénario, la retenue amoureuse dans l'autre monde, un scénario que Morgane, la mauvaise, la luxurieuse, la face noire de la féérie, s'efforcera de jouer tout au long du *Lancelot*, la Dame du Lac conduit donc elle-même son "enfant" à la cour, dès que le héros manifeste son désir de devenir chevalier ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 39. Parmi ces femmes on relève des personnages présentés comme des enchanteresses, à l'instar de Gamille, mais aussi des femmes courtoises, comme la femme de Keu d'Estraus, directement liée à Morgue : le serment qu'elle a fait faire à son mari trouvera son terme au moment même où l'enchantement du Val sans Retour s'achèvera. De même, bien sûr, la dame de Malehaut, au début du cycle, est un double de Morgue. Katalin Halász relève parmi elles la mère de Karadoc qui enferme Drian dans un coffre. On peut dès lors considérer la jeune qui transforme Énadain, le fils du roi Brangoire en nain, dans la *Suite Vulgate* (*SV*, § 748-755 et 807), comme une enchanteresse aliénante. Katalin HALASZ, « Le système des personnages féminins… », art. cit., p. 29‑30. À l'inverse, la sœur de Perceval, ultime représentante des guérisseuses, vient racheter les empoisonneuses, ensemble de femmes traditionnellement associées au *paradigme morganien*.

[897] « Je voel que vous m'enseigniés comment je porroie un home enserer sans tour et sans mur et sans fer, par enchantement, si que jamais n'en issist se par moi non » (*SV*, § 808).

[898] Toutefois, un autre personnage féminin pourrait revendiquer ce rôle : il s'agit de la nourrice d'Amite. En effet, tout comme Amite permet de définir un point de basculement entre les versants sacrés et profanes du cycle (voir note 694), sa nourrice-confidente, dont « l'action […] se présente salutaire ou néfaste » (Katalin HALASZ, « Le système des personnages féminins », art. cit., p. 33.) pourrait être un personnage pivot des deux paradigmes, selon qu'elle favorise le dessein divin ou quelle aide Amite à assouvir son désir charnel.

échappé à la tentation de l'amour séquestration que représente le motif de la prison, « clé interprétative » du *Lancelot* propre[899], elle devient par la suite l'adjuvant indispensable à l'achèvement des amours de Lancelot et Guenièvre. À la faveur du secours qu'elle porte aux amants, le sens de son personnage connaît un infléchissement qui la fait tendre très nettement vers un modèle mélusinien quand Morgue reste engluée dans un rôle négatif qui ira jusqu'à précipiter la chute du royaume de Logres.

Il paraît alors nécessaire de redéfinir et de repenser l'opposition de ces deux ensembles de personnages. En effet, tous deux relèvent d'une seule et même sphère, celle du versant profane du texte qu'ils font tendre vers le merveilleux : la dualité du système, au moins pour le *Cycle Vulgate*, on vient de le voir, reste relative[900]. Le personnage de la dame du lac, par la complexité de son parcours[901], propose une forme de synthèse du système féminin que la figure de Morgue complète. En effet, ces personnages de fées

> participent d'un langage figuré dont le *représenté* est la Dame courtoise. Si, au-delà d'un certain nombre de traits communs, ce qui distingue Morgue et la Dame du Lac, ce sont les deux réponses différentes qu'elles fournissent à la problématique amoureuse et chevaleresque, c'est qu'elles illustrent ainsi la double postulation qui gouverne le cœur de la Dame[902].

Mais les deux représentations de l'amour, l'amour séquestration et l'amour inspiration[903] que les personnages permettent de figurer sont pris dans une dynamique mise en évidence par le parcours de Ninienne. Dans le même mouvement que celui des êtres courtois qui relèvent d'un « langage propre », ces deux représentations proposent une articulation entre charnel et spirituel et développent un « langage figuré » qui dit sur un autre plan ce que dit déjà l'ensemble des personnages féminins. Il s'agit donc d'une grammaire féerique qui permet à la merveille d'amour représentée par la dame de devenir merveille merveilleuse. Ainsi ce discours permet-il de parachever la mise en place d'un – premier – pôle de spiritualité constitué grâce à l'articulation de ces deux notions avec la tradition courtoise et qui se

---

[899] « Il y a, d'un côté, la fée qui retient et emprisonne son amant, telle Morgue au Val sans Retour, et, de l'autre, obéissant en cela au schéma mélusinien, celle qui libère et qui sauve, qui incite celui qu'elle aime à la prouesse chevaleresque, telle la Dame du Lac (malgré les réserves formulées par d'aucuns quant à l'identification mélusinienne du personnage) ». Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 15.

[900] Cette relativité de l'opposition a déjà été remarquée par Jean-René Valette : « les deux paradigmes jusqu'ici distingués ne sont pas à ce point différents que des croisements ne puissent se produire, tout dépendant en définitive de l'orientation donnée à la représentation de l'amour. » Pour un détail des similitudes des deux paradigmes et une synthèse sur la représentation figurée qu'ils mettent en œuvre voir *Ibid.*, p. « féerie et figuration courtoise », citation p. 38.

[901] Cette complexité naît aussi sans doute de la fusion que le cycle propose entre deux figures distinctes.

[902] Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 37.

[903] Autrement dit, il permettent « une représentation symbolique des termes de l'érotique courtoise » définis opposant traditionnellement *amour passion* et *amour chevaleresque*, ce second terme reste discuté. Déjà, Emmanuèle Baumgartner faisait remarquer que « l'enjeu réel de cette rivalité […] est plus éthique sans doute que psychologique » et elle oppose un amour qui est renoncement à la prouesse, celui que propose Morgue dans ses prisons à un amour fait de sublimation du désir dans la prouesse.Voir *Ibid.*, p. 36 ; Emmanuèle BAUMGARTNER, « Temps linéaire, temps circulaire... », art. cit., p. 44‑45.

développe dans un double mouvement, à la fois autonome et dépendant d'un second pôle constitué par la tradition mystique et le Graal. En effet, « la dame et le Graal semblent incompatibles dans les romans en prose ou peut-être se ressemblent-ils au point de s'exclure mutuellement[904] ». De la même façon que certains personnages offrent une forme de double figuration, dans le versant sacré ou dans le versant profane du cycle, la merveille est doublement figurée dans le texte. Ainsi n'est-il pas étonnant que le Graal offre à Lancelot le même pouvoir de guérison que la dame du Lac : « Le lecteur songe ici tout naturellement à la *forsenerie* qui conduira Lancelot, banni par la reine, à errer de longs mois dans la forêt avant d'être guéri par le Graal[905] » et propose dès lors au meilleur chevalier du monde d'accéder à ses mystères, c'est-à-dire de troquer une merveille pour une autre.

[904] KOROLEVA, ELENA, « La Vierge Marie et les personnages féminins… », art. cit., p. 237.

[905] Jean-René Valette commente ici les chapitres CV, 36-38 et CVII, 1-30 du *Lancelot* propre. Il poursuit ainsi sa remarque : « seul le Graal parviendra au même résultat, se substituant de la sorte à l'écu profane, conformément au changement d'esprit caractéristique du progrès imprimé à l'action ». Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux...*, *op. cit.*, p. 37 et 38. Katalin Halász propose elle aussi d'articuler les deux merveilles, la merveille d'amour courtoise et la merveille d'amour mystique mais dans une proposition qui, me paraît-il, mérite d'être très largement nuancée : « Le début de l'histoire semble dominé par l'action bénéfique de la dame du Lac, le milieu amène les triomphes encore provisoires de Morgain, d'une part, et introduit progressivement, d'autre part, un troisième terme, le Graal qui relativisera et, en fin de compte, invalidera l'opposition étudiée pour ceux qui sauront se définir exclusivement par rapport à ce terme, enfin, la défaite de la chevalerie et de l'amour ainsi que la catastrophe du royaume porteront, entre autres, la signature de Morgain. » (Katalin HALASZ, « Le système des personnages féminins… », art. cit., p. 33.) Il me semble que la critique ne voit pas, ici, que les deux postulations vont exactement dans le même sens et que le cycle, loin d'offrir une défaite de la chevalerie, dans l'image de Lancelot trouvant seul son salut, offre au contraire un modèle de rédemption de la chair malgré la chair ou plutôt par la chair. Voir III.

Section 2 – La merveille du Graal

Le Graal et les aventures qui l'accompagnent constituent l'autre versant du cycle, le versant sacré. La tradition critique a longtemps mis dos à dos ces deux pans du cycle ou a proposé de voir dans le second l'aboutissement du premier, une sorte de point ultime d'un parcours chevaleresque qui mène nécessairement d'un amour à l'autre, plus pur car d'essence spirituelle, opérant ainsi la substitution de l'un par l'autre : « l'amour, exalté comme la vertu la plus noble comme le mobile même des actions héroïques, se trouve brusquement déchu, n'est plus appelé que *luxure*, tandis que seul, à sa place, triomphe l'amour divin[906]. » Ainsi posée, la nature nouvelle de cet amour, devenu sacré dans le diptyque *Estoire del Saint Graal* – *Queste del Saint Graal*, nécessite aussi un nouveau mobile pour les actions héroïques. La merveille courtoise représentée par la dame s'efface en même temps qu'est redéfini l'amour ; ou plutôt, toujours présente, elle change de valeur ; disqualifiée par le langage, elle se charge de tout le poids du péché. La *luxure* que relève Myrrha Lot-Borodine devient la marque infamante d'une fêlure[907] qu'il faut effacer par une nouvelle quête qui ne peut plus avoir pour objet la prouesse chevaleresque[908] mais l'accession à une perfection de conduite qui mène à la découverte des mystères de Dieu ; les deux vertus centrales sont alors l'humilité et la virginité. Le *Lancelot* propre montrait un héros fermement ancré dans un monde charnel, dans le choix assumé d'une merveille terrienne, point de départ, on l'a vu, d'un chemin qui le menait à une forme d'amour absolu, à une forme de dépassement de la charnalité, à une connaissance du monde, devenu avant l'heure « forêt de symboles », qu'il pouvait sans peine lire, interpréter et comprendre. Or, je l'ai dit, la guérison miraculeuse opérée par le Graal fait

---

[906] Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 122.

[907] D'une certaine façon, l'écu ressoudé par l'amour de Lancelot et Guenièvre était une marque de cette même fêlure, transcendée par la pureté et la puissance d'un amour qui permet d'accéder aux vertus chevaleresques les plus nobles. Reste à chercher ici, quelle est la marque de cette fêlure, on peut penser d'emblée à l'épée brisée de Galaad, équivalent mystique de ce signe courtois.

[908] Marquée par l'orgueil, elle aussi est entachée dans *La Queste*. Ainsi Méliant est-il puni et condamné par ces paroles de l'ermite : « Et quant tu veis le brief, tu t'esmerveillas que ce pooit estre ; et maintenant te feri li anemis d'un de ses darz. Et ses tu douquel ? D'orgueil, car tu pensas que tu t'en istroies par ta proesce. Et einsi fus tu deceuz par entendement ; car li escriz parloit de la chevalerie celestiel, et tu entendoies, de la seculer, par coi tu entras en orgueil ; et por ce chaïs tu en pechié mortel. » (*QSG*, p. 45) ; Lancelot, surtout, se voit reprocher sa superbe : « Car si tost come tu eus tes eulz eschaufez de l'ardor de luxure, maintenant enchaças humilité et atresis orgueil et vousis aler teste levee ausi fierement come un lyon, et deis en ton cuer que tu ne devoies riens prisier ne ne priseroies ja mes, se tu n'avoies ta volenté de cele que tu veoies si bele. […] et comme humilité receus tu orgueil, come cil qui ne prisoit nul hom avers soi. » (*QSG*, p. 126). De même, l'orgueil est au centre du discours de la tentatrice de Perceval : elle-même évoque son orgueil dans un discours de nature courtoise, qui place la beauté au sommet des valeurs ; l'ermite qui vient au secours du chevalier éclaire sa vision et lui révèle qu'il s'agit d'un ange déchu (*QSG*, p. 107 et 113). L'idée que la chute de certains anges est due à l'orgueil est reprise à la fin du volume (*QSG*, p. 215). Ce même orgueil est la raison pour laquelle certains des chevaliers ne pourront accéder au statut d'élu, comme le montre l'explication de l'allégorie des taureaux (*QSG*, p. 156). Ce renversement des valeurs, ou tout au moins cette hiérarchie des valeurs au cœur des discours des ermites devra être examinée.

vaciller les certitudes et l'ensemble des chevaliers de la Table Ronde est invité, lors du banquet miraculeux du début de *La Queste* à repenser l'aventure, c'est-à-dire la merveille[909].

Le surgissement de la relique sacrée n'est pas véritablement surprenant : il s'agit de la réapparition d'un objet resté caché pendant que se déroulait l'aventure courtoise[910] mais qui n'a jamais cessé de faire signe ; les trois scènes du Graal au centre du *Lancelot* propre en témoignent. Néanmoins, elles laissent une place essentielle à la Belle Porteuse et s'inscrivent alors dans la tradition de Chrétien de Troyes, c'est-à-dire dans le vaste champ de la courtoisie. Le diptyque sacré, à la suite de Robert de Boron, efface cette présence féminine[911] ne laissant que le Graal, de façon intermittente, aux regards des chevaliers[912]. Cette transformation, réduisant le champ des possibles, induit une transformation de la nature de l'amour dont il est le signe ainsi que de la manifestation de la merveille. En effet, comment ce regard s'exprime-t-il dans nos textes quand justement, l'objet s'y dérobe ? Il faut donc examiner les manifestations de cette merveille, dans une sorte de contre-champ à la merveille courtoise, afin d'observer le système de valeurs qu'elle met en évidence : comment se manifeste l'étrangeté, comment le regard que posent les chevaliers sur un objet qui, nécessairement, les sort de l'univers courtois qui est le leur offre-t-il la possibilité aux héros de se fonder en valeur ? Il ne peut être question ici d'évaluer Dieu, il ne s'agit que de le re-connaître ; comment devant ce qui, dans le système de pensée médiéval relève de l'évidence, se construit une nouvelle hiérarchie des chevaliers ? Comment un personnage comme Galaad, donné d'emblée comme élu[913], doté de la perfection qui a manqué à son père, s'inscrit-il dans un parcours merveilleux ? Comment participe-t-il, à quel titre, à la triade des élus, au côté de Perceval et Bohort ? Comment au contraire Gauvain, particulièrement disqualifié, peut-il trouver sa place dans cette partie du cycle : autrement dit, au-delà d'un refus de renoncer à sa conduite, de s'amender, comment son regard sur la merveille permet-il d'orienter le sens ? Où est la place de Lancelot, *meillors chevaliers del monde* dans les épisodes précédents ?

---

[909] L'épilogue de *La Queste del Saint Graal* rappelle d'ailleurs la transformation du modèle de l'aventure, du schéma adopté par la narration que laisse entendre le titre du roman qui s'achève : « Si se test a tant li contes, que plus n'en dist des AVENTURES DEL SEINT GRAAL. » (*QSG*, p. 280)

[910] Jean-René Valette a ainsi remarqué que « Si le Graal est caché dans la *Suite* Post-Vulgate *du Roman de Merlin*, il n'est pas pour autant purement et simplement absent » (Jean-René VALETTE, « La Suite du Roman de *Merlin* ou le Graal caché », art. cit., p. 197.) ainsi, on peut sans doute « affirmer que ce principe du *quod patet et latet* est coextensif à la structure d'ensemble du mythe graalien. » (Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit., p. 8.) J'ajouterai qu'il est possible d'étendre ce principe à la quête courtoise, qui, je l'ai dit, repose en grande partie sur l'absence de la dame (voir note 767).

[911] On peut considérer que l'effacement est général comme l'ont suggéré les critiques ; les femmes ont rarement un rôle de premier plan dans ce diptyque. Voir « Les dames et les chevaliers », p. 175 *sq*.

[912] La façon dont ces scènes forment un ensemble relativement normé a été montrée en particulier par Mireille Séguy, qui évoque un « type littéraire ». La scène de Chrétien est considérée par l'ensemble des commentateurs comme un archétype auquel les autres scènes se réfèrent. Voir Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 19‑24 première partie ; Annie COMBES, *Les Voies de l'aventure*, *op. cit.*, p. 318‑326.

[913] Comme l'a fait remarquer Myrrha Lot-Borodine, Galaad est « né en état de grâce ». Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 160.

Les différents parcours des héros de la Table Ronde se dessinent au terme d'une longue attente dont l'amorce est à chercher dans l'*Estoire* et le sens nouveau qu'y cherche l'aventure chevaleresque trouverait dans *La Queste del Saint Graal* son aboutissement : le temps est comme suspendu, tributaire d'un événement annoncé et toujours retardé, laissant à la merveille d'amour la possibilité de se déployer dans le récit, et partant, à l'échec de Lancelot de prendre forme[914]. Ainsi, l'hypothèse d'une conversion ou de la substitution d'un modèle à l'autre paraît-elle, au premier abord, corroborée par la chronologie : à l'échec du père succède le triomphe du fils et Galaad accomplit sa vocation, ce que n'a pas pu faire Lancelot[915]. Pour autant, un personnage ne succède pas à l'autre ; *La Queste del Saint Graal* les montre l'un *et* l'autre à la recherche de la relique sacrée et Lancelot survit à Galaad. On peut donc supposer que le récit propose une autre mise en perspective des deux personnages – et partant de l'ensemble des chevaliers –, mise en perspective dont la continuité généalogique n'offre qu'une lecture incomplète puisque l'entrelacement des matières invite à confronter le père et le fils et non pas seulement à voir dans l'un le prolongement abouti d'un modèle inachevé.

- **La merveille : le Graal**

Au commencement, le Graal est une *escüelle*[916]. Il est intéressant de voir comment ce qui va devenir la relique sacrée de l'Occident, n'est, au début du récit, qu'un objet relativement banal[917] ; devenu sacré par intervention divine[918], il change alors brutalement de statut et le regard que ses *inventeurs* même – seuls autorisés à le regarder –, Joseph et Josephé, portent sur lui en font dès lors une merveille mais une merveille qui échappe, une merveille interdite. En effet, dès lors qu'il est remis à Joseph, emprisonné pour avoir enseveli le corps de Jésus, l'objet se charge à la fois d'une valeur sacrée et d'un interdit ferme, émanant de la voix de Dieu :

> Et ancois ke tu isses de chest bos feras a m'escüele, que tu as, une petite arche de fust en quoi tu le porteras. Et chascun jour ferés vos afflictions de double genoil devant chele arche et dirés vos orisons pour avoir l'amor de Dieu vostre Signour. Et quant tu vauras a moi parler, si ouverras l'arche en quel lieu ke tu soies si ke tu seus voies l'escüele apertement. Mais je ne voel ke nus touche a l'escüele ke tu sans plus et Josephés, tes fiex. (*E*, §60)

---

914 Emmanuèle Baumgartner a montré comment les récits en vers, et en particulier ceux de Chrétien de Troyes proposaient un temps « présentifié ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « Temps linéaire, temps circulaire... », art. cit..

915 Voir note 794.

916 « Illuec trova Joseph l'escüele en quoi li Fiex Dieu avoit mangié, soi tresime, devant che qu'il donast as onse sa char et son sanc a user. Et quant il le tint, si en fu mout liés, si l'enporta en sa maison et si l'ostoia en mout honeste lieu et en mout biel. […] Puis il ala querre l'escüele en sa maison. Et quant il vint au cors, si concueilli le degout du sanc tant com il peut avoir, si le mist en l'escüele, puis reporta l'escüele en sa maison […]. » (*E*, 34-35-

917 Annie Combes a montré comment le processus de dénomination à l'œuvre dans le roman permet de construire un récit étymologique. Pour sa part, Hélène Bouget analyse comment avant même d'être désigné par le mot, le *Graal*, entre déjà dans le champ de la merveille : « Or avant même de désigner le *veissiel* en question, le vocable « Graal » entre dans la locution *mervelles du Graal*. […] » Annie COMBES et Annie BERTIN, *Écritures du Graal (XIIe-XIIIe siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 89.

918 Annie Combes a par ailleurs étudié l'importance dans le *Lancelot* en prose du passage de l'indéfini au défini : « En construisant un singleton, le défini renouvelle le passage de l'ordinaire au sacré que toute une littérature opère à propos du *graal.* » *Ibid.*, p. 88.

À partir de cet instant, le Graal est retiré de la vue des hommes et son statut de merveille devient donc particulièrement complexe. Seuls quelques personnages dans l'ensemble du cycle seront autorisés – ou du moins parviendront, pour certains en enfreignant l'interdit divin – à accéder à sa vue ; cette licence fait d'eux des figures à part et permet de constituer un ensemble de séquences relativement isolées au sein du Cycle[919]. Or, c'est de cet interdit même que naît le désir de voir[920]. Ainsi, l'absence de l'objet du désir permet, comme c'était déjà le cas pour l'objet courtois, un renouvellement de la quête autant que la révélation de la *curiositas*, étendue ici à tous les chevaliers de la Table Ronde – puisqu'il s'est manifesté à tous au début du récit – :

> À chaque fois, l'expression du désir est liée à l'expérience du merveilleux, selon un principe dont l'inscription figurant sur le tissu vermeil qui enveloppe l'épée aux *estranges renges* semble fournir la clé : « Je sui merveille a veoir et a conoistre » (p. 203, l. 8). Tout se passe, en effet, comme si la poétique de la merveille avait précisément pour but de susciter le désir chevaleresque – et romanesque –, un désir en quête de révélation[921].

Ce désir de voir est à la fois désir de connaître et mise en évidence d'une hiérarchie des chevaliers ; seuls les élus voient le Graal une fois qu'il a disparu, une fois qu'il a suscité le désir et seuls les élus accèdent à la connaissance des mystères divins. La merveille est donc ici, tout comme dans la quête courtoise, l'objet par lequel le chevalier va révéler sa valeur. Néanmoins, le processus semble différent puisque la question de la grâce que Dieu a proposée à certains est centrale[922] : le regard ébahi du chevalier est guidé par le choix de Dieu. La première des scènes du Graal, située au début de l'*Estoire*, révélatrice du procédé, devient une sorte de modèle et, surtout, contient les suivantes, construisant ainsi un archétype auquel les autres renverront[923].

Alors que Joseph et Josephé ont commencé la *translatio* qui va les mener jusqu'en Bretagne, ils reçoivent de Jésus l'ordre de regarder à l'intérieur de l'arche qui contient le *vaissel* mais en même temps, l'ordre leur est donné de ne pas s'étonner : « si li dist Nostre Sires : "Oevre l'uis de l'arche, si ne soies mie esbahis de chou ke tu verras." » (*E*, § 110). Interdire ainsi l'accès à la merveille pourrait annihiler l'effet de saisissement. Pourtant, en annonçant et en prévenant son surgissement, la voix divine redouble l'effet de théâtralité que propose une scène doublement encadrée : par la voix et par la vue. En effet, la parole de Dieu signale le début de

---

[919] C'est cette ambivalence du Graal, toujours présent mais absent presque tout le temps du récit que j'examinerai dans un troisième temps de ce chapitre : il me paraît fondamental dès lors d'examiner, *en guise de conclusion* la façon dont le Graal et l'élu qu'est Galaad, sont à la fois les grands absents du cycle et ceux qui font signe par le biais des prophéties, de façon à construire véritablement le temps de la narration.

[920] Ce désir est lié à la foi, je l'ai déjà évoqué : croire, c'est accepter de ne pas voir. Voir n. 253.

[921] Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit..

[922] Je renvoie à l'étude d'Étienne GILSON, « La mystique de la grâce dans *La Queste del Saint Graal* », *Romania*, juillet 1925, n° 203.

[923] La question n'est pas ici de savoir si cette scène est antérieure ou postérieure aux autres du point de vue de son écriture. L'enjeu, quelle que soit la réponse, est de penser la façon dont elle fait signe dans le roman, comment, à sa suite, s'articulent les autres scènes, en particuliers celles qui se réfèrent au modèle de Robert de Boron, c'est-à-dire sans personnage graalophore. J'examinerai plus loin l'intérêt que présente l'ajout de ce personnage.

la scène et la clôt au moment où commence le sacre de Joséphé[924]. En insistant sur un cadre qui permet de la définir véritablement comme scène, en proposant un décor très réduit – l'arche elle-même, qui semble se dilater – la séquence définit ce que seront les scènes suivantes[925]. Elle se décompose en plusieurs temps qui forment un ensemble complexe, dans lequel la stupeur des deux personnages devant ce qu'ils voient propose non pas une transgression de l'ordre divin mais bien la confirmation que la merveille est là, comme cela a été annoncé.

Cette première des trois scènes du Graal est composée de quatre visions. Dans un premier temps, Josephé est invité à regarder à l'intérieur de l'arche. Il y distingue deux tableaux, faisant apparaître le même personnage et les mêmes objets[926], relais signalant la continuité des visions. Surtout, à la fin du premier tableau, la théâtralité de la scène est de nouveau soulignée par la voix narrative :

> Et si estoit avis a Josephé ke l'arche estoit bien a quatre doubles plus grans et plus lee k'ele ne soloit estre, car li hom que il veoit estoit dedens et li .V. angele. Si en fu si durement esbahis de la merveille ke il veoit ke il ne savoit que dire ne que faire, anchois s'inclina vers terre, si commencha mout durement a penser. (*E*, § 112)

L'écart entre la réalité et ce que voit le personnage est fortement modalisé : l'emploi de l'expression *si estoit avis* redoublé par celui du verbe *soloit* annonce la merveille, met en place les conditions de possibilité de son surgissement et surtout du surgissement de la foi. En effet, la disparition de la réalité au profit de la vision permet à Josephé d'entrer pleinement dans sa posture de chrétien. Ce moment de figement est le signe de l'écart distinctif nécessaire à l'avènement de la merveille qui marque dans la tradition de l'aventure, le début d'un parcours, d'une quête, qui, ici, sera mystique.

---

924 À propos de l'importance de cette voix, voir *infra* p. 203.

925 Les scènes de cortège, en particulier, relèvent d'un processus théâtral, comme l'a montré Jean-René Valette. Il est largement annoncé/repris, voire amplifié dans cette première manifestation surnaturelle des pouvoirs du Graal. Jean-René VALETTE, « Personnage, signe et transcendance dans les scènes du Graal (de Chrétien de Troyes à la Queste del Saint Graal) » dans Jean-René VALETTE et Marie-Étiennette BELY (éds.), *Personne, personnage et transcendance…*, *op. cit*, p. 187 - 214. D'autre part, il est intéressant, d'un point de vue narratif, de noter que cet archétype est indispensable en ce qu'il recèle tout ce que l'on observera dans les autres surgissements de la merveille. C'est en cela qu'il s'agit véritablement d'une scène car : « La scène se construit souvent comme transgression d'une performance. Un certain rituel est annoncé au lecteur, parfois très solennel (serment, vœux à l'église, remise publique d'une récompense), parfois plus anodin ou plus familier (un certain déroulement consacré du repas familial, une façon de faire sa toilette, de recevoir ses invités). Mais les choses ne se déroulent pas comme prévu. La scène décrit la mise en échec du rituel, elle déjoue l'attente que la performance annoncée a suscitée : révolte ou scandale, événement inattendu ou glissement insidieux vers le non-événement, la narration est déroutée ; l'échec de la performance fait scène, ou la scène se construit comme antiperformance, comme parodie, détournement, transgression du rituel connu ». L'introduction du personnage graalophore, d'un point de vue narratif au-delà de l'emprunt évident – et nécessaire du point de vue du sens – à Chrétien, s'inscrit ainsi contre cette séquence liminaire. Stéphane LOJKINE, *La Scène de roman. Méthode d'analyse*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 5. D'autre part, pour une étude précise des éléments qui les constituent, je renvoie à l'ouvrage de Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.* annexe p. 386 *sq*.

926 Tableau 1 : un homme terrifiant, barbu, vêtu de rouge, entouré de cinq anges portant les attributs de la passion : une épée sanglante, une croiikx, trois clous sanglants, une lance, une éponge et une courroie sanglante. Tableau 2 : le même homme crucifié, les différents objets prennent alors chacun une fonction précise.

Toutefois, cet ébahissement de Josephé n'est pas seulement – ou pas encore – le signal de la quête puisqu'il est ici relais de la vision ; le cadre s'élargit encore et le personnage de Joseph, laissé jusque-là à l'arrière plan, intervient lui aussi[927] :

> Et Joseph, ses peres, quant il le vit esgarder arriere si durement, si se mervilla mout de che ke il eut tant longement esté a l'uis de l'arche sans plus faire et dire et quel cose il pooit tant avoir esgardee. Lors se leva Joseph de la ou il estoit a orisons, si ala vers son fil.
> Et quant Josephé le vit si pres de lui, si mist sa main encontre et li commencha a crier : « Ha ! biaus pere Joseph, ne touhe pas a moi, ke tu ne me toilles la grand gloire ou je suis, car je sui si enluminés des espiriteus demoustranches que je ne sui mais en terre !
> Quant Joseph oï cheste parole, si fu si angoisseus et si espris de ches mervelles veoir ke il n'i garda onques deffense, anchois se laissa chaoir devant l'uis de l'arche a genous et il esgarda. (*E*, § 113)

Il est remarquable de constater que le deuxième élu de cet épisode – premier dans l'ordre généalogique qui plus est – n'accède pas immédiatement à la vision de son fils. Il y a dans cette scène un redoublement de l'ébahissement particulièrement étonnant puisqu'il n'est plus besoin de voir pour être émerveillé : le regard de Joseph porte sur le regard de son fils qui suffit à lui signaler la merveille[928] alors que lui-même ne voit rien. L'ébahissement de Josephé suffit alors à révéler à Joseph la présence de la merveille. Autrement dit, le relais n'est pas seulement scopique – Joseph lui aussi accède à la vision juste après –, il relève de la foi – c'est-à-dire de l'amour de Dieu – qui semble se transmettre en l'absence de regard en prise directe avec la merveille. L'Invisible se révèle donc ici comme consubstantiel au Graal, se manifeste en même temps que lui[929] : « l'Invisible est présent au cœur du visible[930] ». Avant de voir, il faut croire ; ou plutôt, ici, on ne verra que si l'on croit. La première scène pose donc en principe la disparition de l'objet sacré et permet au récit de s'inscrire dans le temps. D'une part, il faudra désormais que les chevaliers, au fil de leur quête, apprennent à ne plus voir, ou à attendre de voir[931] et, d'autre part, le récit va pouvoir reproduire cette première scène, l'inscrire dans une série qui fait récit. Comme l'a montré Alain Boureau, cet événement fugace va se transformer en durée car il va pouvoir être reproduit, répété et va pouvoir trouver son prolongement dans le fil du récit[932]. Cette séquence devient donc une forme d'archétype,

---

[927] Lui-même assiste à deux tableaux, qui sont véritablement les scènes de Graal de cette séquence. Tableau 3 : les mêmes objets entourent le Graal sur un autel. Tableau 4 : une procession dont la pièce maîtresse est le Graal.

[928] Marie-Pascale Halary, dans son étude des dispositifs spatiaux mis en place dans les différentes visions du Graal, a bien montré comment l'espace révèle, justement par le biais de tout ce qu'il occulte, la présence divine, ou tout au moins la présence de l'Invisible. Voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.* voir en particulier le chap. VI.

[929] La dialectique visible – invisible a particulièrement été étudiée par Jean-René Valette qui a montré comment elle répond, en particulier dans la *La Queste del Saint Graal* à la tradition Augustinienne qui pose la vocation de l'homme à voir Dieu, par opposition à celle d'Eunome, qui pose le principe de l'invisibilité de Dieu. Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit..

[930] Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 512.

[931] D'une certaine manière, Lancelot apparaît comme le modèle parfait du chevalier courtois en ce qu'il a déjà compris ce principe d'articulation entre visible et invisible. La scène de la rose dans la prison de Morgue en est révélatrice. Voir *supra* p. 173.

[932] Toujours dans *L'Événement sans fin*, Alain Boureau montre comment le dogme chrétien se fonde sur le récit de l'Incarnation, événement fugitif qu'il faut déployer afin de lui donner une durée, de l'inscrire

posant aussi en principe les deux grands types de scène qui alternent dans le cycle : vision statique ou cortège[933].

D'autre part, Marie-Pascale Halary a montré combien l'espace était important dans cette rhétorique de la merveille en ce qu'il révèle la place de Dieu[934]. L'espace de l'arche, tel qu'il est mis en scène ici, en s'élargissant[935], relève à la fois d'un lieu sacré[936], car il recèle la présence de Dieu, autant que d'un seuil[937], car il invite à se mettre en chemin pour le retrouver : « telle est la dualité d'un lieu pleinement sacré et néanmoins traversé par la tension d'une quête[938] ». En montrant ainsi la dynamique qui régit l'espace rituel chrétien,

---

dans le temps fini chrétien. Il insiste sur le rapport entre visible et invisible que tentent de combler le récit, « mise en scène de la réalité absente » ; il répond, comme le fait la quête du Graal, à ce besoin de voir, à une « nostalgie de la visibilité capitale ». Alain BOUREAU, *L'événement sans fin*, *op. cit.*, p. 45 et 40.

933 La classification des scènes du Graal est souvent plus complexe, Jean-René Valette distingue quatre types de scène : le cortège, l'office du Saint-Graal, toute épiphanie du Graal, une forme particulière d'épiphanie qui se distingue par la fonction thaumaturgique du Graal. Certaines sont ambiguës : lorsque Lancelot assiste à la guérison du chevalier, le Graal apparaît néanmoins en cortège. Les scènes du *Lancelot* sont encore à part puisqu'elles incluent cortège et personnage graalophore.

934 Elle montre en particulier que les espaces de manifestation du divin juxtaposent plusieurs lieux, qui montrent ou occultent le divin dans une dimension visible et une dimension invisible. Les trois modalités selon lesquelles ce dernier se manifeste, faisant jouer trois types d'espace, coïncident avec la *triplex visio* héritée de Saint Augustin et que Jean-René Valette a mise en évidence au sein de *La Queste del Saint Graal*, non sans souligner l'importance d'une dynamique de l'ensemble qui renvoie à la structuration de l'espace : « Ces trois modes visuels ne constituent que des repères le long d'un axe qui conduit d'une absence complète de vision à une vision complètement *aperte*. Nombreux sont les passages qui signalent que les sujets voient plus ou moins *covertement* ou plus ou moins *apertement* ». Voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature…*, *op. cit.* en particulier le chap. VI ; Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit., p. 9 pour la citation.

935 La séquence qui suit la vision et précède immédiatement l'ordination de Josephé propose d'élargir l'espace sacré sur le modèle des églises médiévales. Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 71. De façon très intéressante, Brigitte d'Hainaut-Zveny a montré comment certains dispositifs iconographiques, jouant sur la profondeur des cadres, permettait de mettre en évidence différents temps de la représentation, ainsi à propos d'une peinture sur parchemin extraite des *Heures dites de Marie de Bourgogne*, représentant *La Mise en croix du Christ* (vers 1477-1478), elle remarque que « L'encadrement sculpté de la niche entourant l'image centrale fonctionne dans ce cas comme une *finestra* ouvrant, non pas comme celle d'Alberti sur un autre espace, mais sur un autre temps, ici celui de l'Incarnation ». C'est le processus en œuvre ici. Brigitte d'HAINAUT-ZVENY, « L'ivresse sobre. Pratiques de "rejeu" empathiques des images médiévales » dans *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2008, p. 411.

936 Sans anticiper sur l'appropriation qui est faite ici des rituels chrétiens par l'aristocratie laïque, on peut déjà noter la transfiguration de l'espace qui est sacralisé ici par la présence divine – manifestée aussi par les objets du culte, comme l'encensoir – la scène vaut aussi comme consécration d'une première église. Le mouvement correspond à la préoccupation des XIe et XIIe siècles pendant lesquels « on attribue alors un caractère absolument nécessaire au bâtiment ecclésial (en même temps qu'un autre renversement doctrinal aboutit à la proclamation pontificatle de la Présence réelle du Christ dans les espèces eucharistiques) ». Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 71.

937 Josephé est matériellement retenu par les anges à « l'uis de l'arche », qu'il ne peut franchir. Le seuil est double ici puisqu'il repousse son père qui ne peut dès lors s'approcher pour partager sa « gloire ».

938 Jérôme Baschet a ainsi montré comment l'espace rituel chrétien met en tension un *locus* et un *iter*. L'église chrétienne est organisée selon une double logique qui articule un lieu (*locus*), réceptacle de la sacralité car lieu de la présence privilégiée du divin, à un cheminement (*iter*), reproduction du

Jérôme Baschet met en évidence un phénomène qui relève d'une hiérarchie entre charnel et spirituel et qui semble organiser, à partir de cet archétype, l'ensemble des scènes du Graal. En effet, dynamiser l'espace statique de la liturgie par le nécessaire chemin du sujet regardant formalise un parcours intérieur, celui qui tend vers la spiritualisation des personnages participant à la quête et qui organise la révélation de leur valeur. Dès lors, on peut organiser l'analyse des scènes, en particulier les scènes relevant du modèle hérité de Robert de Boron, c'est-à-dire les liturgies du Graal, selon cette structuration de l'espace.

- **Seuils**

Le seuil[939], « qui sépare l'intérieur (positif) de l'extérieur (négatif) », représente ici un espace à l'orée du sacré[940]. Dans certaines scènes, le lieu est empli par des chants mystérieux qui signalent au héros que le divin est proche, que l'espace dans lequel ils ont pénétré en est déjà nimbé :

> entor avoit moutes voiz, plus de mil, ce li sembloit, et rendoient totes les voiz graces a Nostre Seignor. Mais sans faille il ne veoit pas les cors dont les voiz issoient, et neporquant il ooit entor lui un bruit de pennes et un debateïz d'eles autresi come li oisel del monde i fussent. (*E*, § 885)
>
> Lors escoute et ot une voiz qui chantoit si doucement qu'il ne semble mie que ce soit voiz de mortiex choses, mes d'esperitiex. Et li estoit avis que ele disoit : « Gloire et loenge et honor soit a toi Pere des cielx ! » (*QSG*, p. 254)

Le premier de ces deux extraits concerne Arfasan et insiste sur l'invisibilité, construite à partir de l'absence et de la négation ; sans matérialité, les voix sont pourtant une présence, paradoxe que souligne la conjonction adversative *neporquant*. Opposant le *veoir* et le *ooir*, le passage met en valeur la nature céleste des *voiz* par le biais de la comparaison avec les ailes d'oiseau. Il faut néanmoins attendre la fin de *La Queste* pour que la nature spirituelle de la

---

« modèle du pèlerinage ». Ainsi, l'église « assimile l'axialité longitudinale de l'édifice au cheminement de l'*homo viator*, au pèlerinage de la vie humaine tendue dans l'espérance du ciel ». Jérôme Baschet synthétise ainsi cette opposition en faisant remarquer que la dédicace des églises porte la double mention de « domus dei et porta celi ». La complexité de l'ensemble témoigne à la fois de la sacralité des rapports sociaux et de la hiérarchie entre laïcs et clercs. Autrement dit, l'espace de l'église formalise la tension entre charnel et spirituel. En effet, ses remarques s'appuient sur les conclusions d'un article d'Alain Guerreau qui montre comment il existe au Moyen Âge « un système structuré de représentation de l'espace correspondant aux principales contraintes de fonctionnement du système social qu'on peut sans inconvénient dénommer féodal ». L'espace répond aux contraintes de domination ecclesiastique et c'est l'église qui occcupe le centre du système spatial féodal. Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 78‑79 ; Neithard BULST, Robert DESCIMON et Alain GUERREAU (éds.), « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen » dans Neithard BULST, Robert DESCIMON et Alain GUERREAU (éds.), *L'État ou le Roi : les fondations de la modernité monarchique en France, XIVe-XVIIe siècles. Table ronde du 25 mai 1991 organisée par Neithard Bulst et Robert Descimon à l'École Normale Supérieure, Paris*, Paris, France, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, impr. 1996, 1996.

939 Pierre Coupireau a fait remarquer que l'équivalent spatial de la fenêtre (voir note 754) était, dans le versant mystique du cycle, le seuil : « c'est en définitive le dispositif du seuil, de la porte à franchir, qui ordonnera la mise en scène de Corbenic ou de Sarras ». Pierre COUPIREAU, « La fenêtre et le visible dans le Lancelot en prose », art. cit., p. 7.

940 Comme l'a montré Jérôme Baschet, la structuration de l'espace n'oppose pas strictement un espace sacré et un espace profane. Il existe un lieu intermédiaire, dans lequel le sacré, plus diffus, s'étend sur l'espace alentour. Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 83 pour la citation.

voix soit clairement montrée ou exprimée : le texte redouble l'information en opposant d'abord le *mortiex* à l'*esperitiex* puis en renvoyant au *Pere des cielx*. Ce « paysage sonore »[941] est d'importance en ce qu'il permet de nimber l'espace d'une aura sacrée : le seuil n'est donc pas seulement l'espace infranchissable de la porte[942], il montre la porosité symbolique de lieux où le sacré déborde sur le profane et n'est pas circonscrit à l'espace que l'on regarde.

D'autre part, l'espace de ces scènes de liturgie du Graal se signale, à l'instar de l'archétype de *L'Estoire*, par une voix mystérieuse qui l'ouvre et/ou le ferme[943]. Cette limite, dès lors qu'elle est ou n'est pas franchissable permet de signifier une hiérarchie des personnages, elle organise l'espace selon la valeur de chacun. Dans les liturgies du Graal[944], plusieurs chevaliers vont donc ainsi être sommés de rester dans les marges de la scène, aux abords immédiats, à la limite du lieu sacré. La voix, prescriptive, fait obstacle au franchissement de l'espace du seuil :

> Ex. 1 / Mordrain : Lors descendi une voiz entr'els, qui dist au roi : « Rois, ne va plus pres, car tu ne le doiz pas faire[945] ! » (*E*, § 751)
>
> EX. 2 / Lancelot : une voiz li dist : « Fui, Lancelot, n'i entre mie, car tu nel doiz mie fere. Et se tu sus icestui deffens i entres, tu t'en repentiras ». (*QSG*, § 255)
>
> EX. 3 / Le roi Pelès, Elyezer, un pucele, nièce de Pelès : si oïrent une voiz qui dist : « Cil qui n'a esté compainz de la Queste del Saint Graal si se departe de ci : car il n'est pas droiz qu'il i remaigne plus[946] ». (*QSG*, p. 268)

Les trois extraits concernent donc des personnages dont la valeur ne leur permet pas de voir les merveilles du Graal. Cela ne signifie pas qu'il ne verront rien : l'interdit porte sur l'espace qui est soit :

1. prohibé mais le personnage ne respecte pas l'interdit : c'est le cas de Mordrain, dans l'exemple 1. C'est aussi le cas de Lancelot dans l'exemple 2 qui, après avoir respecté la

---

941 Marie-Pascale Halary a montré l'importance de la voix de Dieu, dans ces scènes, formant une sorte de « paysage sonore » nécessaire à la mise en place de la présence invisible : « Saint Bernard l'explique d'ailleurs : la vision théophanique n'est pas accordée à tous et bien souvent Dieu commence à se manifester à l'ouïe ».Voir *infra*. Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 514.

942 Elle est d'ailleurs ici matérialisée de différentes façons : si dans cet extrait de *La Queste* Lancelot est bien *a l'uis de la chambre*, l'entrée de l'arche n'est pas à proprement parler une « porte » puisqu'il s'agit d'une sorte de coffre ; de même Lancelot, dans la première liturgie à laquelle il assiste dans *La Queste del Saint Graal* voit la scène derrière une grille mais il est déjà à l'intérieur de la chapelle : il « entre dedenz, et troeve a l'entree unes prones de fer ».

943 De la même manière, Jérôme Baschet fait remarquer que « l'équivalence entre le Christ et la porte de l'église […] font obstacle aux ennemis et laissent entrer les amis ». Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 83.

944 Encore une fois, je laisse à part les cortèges du Graal du *Lancelot* propre qui mettent en scène une belle porteuse et relèvent d'un emprunt à Chrétien. Je reviendrai plus loin, dans cette étude, sur leur particularité.

945 *La Queste del Saint Graal* reprend ensuite, dans le récit qu'en fait un ermite à Perceval, l'épisode : « et unevoiz descendi entr'aux qui li dist : "Rois, ne va plus avant, car tu nel doiz pas fere !" » (*QSG*, p. 85)

946 Une précédente interdiction avait déjà vidé le palais de la plupart de ses occupants : « Cil qui ne doivent seoir a la table Jhesu-crist si s'en aillent, car ja seront repeu li verai chevalier de la viande del ciel » (*QSG*, 267)

loi divine, franchit involontairement la limite de la pièce. L'un et l'autre seront sévèrement punis pour s'être approchés trop *pres*[947].

2. Prohibé et le personnage respecte l'interdit. C'est le cas de l'exemple 3.

Il convient de faire deux remarques : la voix ne défend pas de voir le Graal mais d'approcher le lieu qui contient les mystères de Dieu – le *locus* sacré tel que l'a défini Jérôme Baschet[948]. L'emploi du verbe *entrer* dans le cas de Lancelot – qui est resté à la porte – et du verbe *se departir* – pour des personnages qui sont déjà à l'intérieur de la pièce – montre que la merveille se révèle dans la profondeur de la perspective à laquelle tous n'ont pas accès. Autrement dit, la merveille, si elle est contenue dans un espace sacré, nécessite un chemin, une quête jusqu'à cet espace. Or, il est trop tard pour entrer dans ce chemin dès lors que l'on est si *pres* d'elle. C'est en effet par l'usage de cet adverbe de lieu que se manifeste définitivement l'interdit pour ceux qui ont décidé de franchir le seuil prohibé : Lancelot et Mordrain[949]. D'autre part, l'attitude de ces deux personnages, qui ne peuvent se retenir et transgressent l'ordre divin, témoigne de l'impossibilité de réfréner le désir de voir.

En effet, l'espace du désir est un espace intérieur qui signale ce que le chevalier n'est pas capable de contrôler :

> Si oï je ne sai qui parler, mais je ne vi onques nului ; et nepourquant tant entendi jou bien que chele vois me dist : « Séraphé, ke vas tu pensant ? Pour noient i penses, car jamais a nul jour chest pensé en quoi du iés entrés n'accompliras devant ichele eure que les mervelles du Graal te seront descouvertes » (*E*, § 264).

Cette dernière occurrence montrant la voix divine prohibitrice[950] concerne Nascien mais elle est surtout révélatrice d'un espace intérieur en ce que le verbe *entrer* ouvre sur les pensées du personnage. Invité à la patience, à l'attente, le personnage ne peut résister à l'attraction de la merveille et à voir le Graal[951]. Or, pour pouvoir le faire, il faut y être invité. Refuser

---

[947] C'est le cas aussi du roi Arfasan dans l'*Estoire*, qui, comme Nascien, sera puni. Néanmoins, le cas est doublement différent : d'une part la voix, dans son cas, possède une matérialité puisque c'est une apparition qui formule l'interdit, d'autre part, il a déjà enfreint la loi divine et la voix s'exprime *a posteriori*, comme le montre la dernière phrase : « un hom autresi come toz enflambez vint au roi Arfasan, la ou il se gesoit, et li dist : "Rois, en cest palés, ne doit gesir ne toi ne autres, car a peines seroit home dignes que il, par bonté de vie, se deüst reposer en liu ou li seinz vaisseax fust henorez, einsi come tu as veü. Tu feïs trop grant hardement quant tu i venis gesir : Nostre Sires velt que venjance en soit prise" ». (*E*, § 886)

[948] Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 78‑79.

[949] L'adverbe est utilisé lorsque Lancelot s'approche du Graal : « En ce qu'il vient pres » (*QSG*, p. 256). Suit la narration du châtiment du héros.

[950] Le texte insiste ici aussi sur le mystère qui entoure l'origine de la voix, en particulier par le biais des deux négations *ne sai* et *ne vi onques* opposant la vue et l'ouïe, mettant ainsi en valeur la nature spirituelle de la voix.

[951] Signe de l'amour irrésistible de Dieu, le Graal n'est pas strictement l'équivalent de la dame courtoise, il n'est qu'un objet signe de l'amour de Dieu mais pas l'objet de l'amour lui-même, comme l'est la dame. Il y a donc dans la quête courtoise une forme de redoublement du rôle de la dame, à la fois merveille, c'est-à-dire signe d'un écart entre le monde connu et un mystère à découvrir mais elle est aussi l'objet de l'amour. C'est la merveille que l'on aime, le prodige de l'amour est sans doute aussi important que l'objet de l'amour lui-même. Il n'en va pas de même avec l'amour de Dieu où seul l'amour est important.

d'admettre cette attente, c'est être incapable de mettre son désir à distance et donc revenir à un principe charnel de satisfaction immédiate. C'est ce qui caractérise le désir de Nascien, de Mordrain ou de Lancelot, qui ne peuvent se satisfaire de ce qui leur a été permis de voir : « si ne li fu pas assés chou qu'il avoit veü » dit le texte à propos de Nascien. La scène montrant Mordrain transgressant la loi divine insiste d'ailleurs sur son désir : « li rois Mordrains, qui toz jorz, des lors primes qu'il ot veü le saint vaissel, avoit desirré a veoir appertement, se il peüst estre » (*E*, §751). Ainsi, deux des personnages qui voient le Graal transgressent-ils l'ordre divin pour y parvenir. Nascien et Mordrain sont d'ailleurs privés de la vue pour avoir trop voulu voir, Lancelot est retrouvé privé de conscience. Autrement dit, ces personnages sont encore situés dans la charnalité et c'est encore l'*inordinata cupidita* qui ne leur permet pas d'accéder complètement au spirituel. Le seuil est donc ce qui renvoie au *locus* : de là où l'on voit, on reste à la marge de l'itinérance spirituelle[952]. Le seuil est ce qui permet de définir un personnel chevaleresque qui n'est pas encore digne d'accéder à la *vision aperte*[953].

- **Lieux**

Le seuil n'est néanmoins pas un espace infranchissable pour tous, il invite aussi à un dépassement qui permet d'aller plus loin dans la quête. Symboliquement, « l'entrée dans l'édifice devient accueil de l'Ecclesia. […] Portes et espaces d'accueils constituent également un emplacement pertinent pour des thèmes iconographiques exprimant un passage ». Il en va de même dans les romans du Graal où le seuil est aussi la promesse d'un lieu au-delà de la porte, lieu où gît l'Invisible[954]. Ainsi, la voix prescriptive interdisant l'espace liturgique à la fin de *La Queste del Saint Graal* invite-t-elle certains chevaliers à venir partager les mystères du Graal : « ja seront repeu li verai chevalier de la viande del ciel » (*QSG*, 267). Elle propose dès lors la découverte d'un nouvel espace sacré, compris dans le précédent. Le lieu de la vision est bien un lieu intérieur. Mais surtout, le texte distingue, ce faisant, un groupe chevaleresque, *li verai chevalier*, seul apte à voir les mystères du Graal. Le seuil marque donc symboliquement une scission parmi les personnages et l'espace se vide de tous ceux qui ne sont pas dignes, ce que marque l'opposition des verbes *s'en alerent* et *remestrent*[955] : seul reste un groupe de quinze personnages[956], dont neuf chevaliers pour lesquels le texte insiste en particulier sur la traversée du seuil : « si virent venir par mi l'uis nuef chevaliers armez » (*QSG*, p. 267). On

[952] Pour une définition du terme d'itinérance, voir *infra* « Chemins » p. 208 *sq*.

[953] « Dans tous ces exemples, l'Invisible est présent mais interdiction est faite à un ou plusieurs personnage(s) de le contempler. La beauté théophanique n'est pas montrée au spectateur qui n'est pas « dignes dou veoir » (*QSG*, p. 158, 11), elle n'est pas montrée au lecteur non plus. En thématisant une vision empêchée, les textes évitent la représentation de cette *pulchritudo* tout en en suggérant la *hautece*. » Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 515.

[954] En reprenant la représentation spatiale étudiée par Jérôme Baschet, on pourrait associer la vision du Graal et son lien avec l'Invisible au refuge que représente l'abside dans l'église, symbole de « la plénitude paradisiaque ».

[955] *QSG*, p. 267.

[956] On peut compter parmi eux le roi Pelés, son fils Elyezer, sa nièce, les trois élus et neuf chevaliers qui resteront anonymes.

assiste alors, jusqu'à la fin du texte, à un évidement de l'espace : les occupants quittent peu à peu la scène[957], pour laisser finalement Galaad seul à pouvoir accéder à l'intérieur du Graal.

Le texte semble dessiner des cercles concentriques, à mesure que les pièces se vident, pour mieux isoler le personnage dans son élection. En effet, lors de la première éviction, le texte insistait sur le centre symbolique qui se dessinait : « Si s'asient en mi le palés[958] » (*QSG*, p. 267). L'espace continue ensuite à se vider[959], selon les imprécations de la voix divine, il faut ainsi, pour rester, avoir été compagnon de la quête[960] : « Cil qui n'a esté compainz de la Queste del Saint Graal si se departe de ci[961] » (QSG, p. 268). À mesure que les personnages présents se raréfient, l'espace lui-même semble se rétrécir puisque le point de vue se focalise sur le personnage de Joséphé qui se place « lez la table sor quoi le Sainz Graaux estoit » (*QSG*, p. 268). Plus loin, il s'en approche encore : « si se trest vers la table d'argent[962] » (*QSG*, p. 268). C'est désormais sur cette table, à l'intérieur et à l'extérieur du Graal, que va se concentrer la suite de la scène. Ainsi se retrouvent ici « les observations déjà avancées[963] à propos de l'environnement de l'édifice cultuel, [qui] invitent bien plutôt à concevoir celui-ci comme un ensemble de cercles concentriques, où le passage de l'extérieur à l'intérieur se rejoue sans cesse[964] ». Les élus présents sont ainsi, malgré leur proximité avec la merveille du Graal et ses mystères, tenus à l'écart : situés sur le cercle extérieur, il ne peuvent qu'observer Joséphé, qui seul a accès à l'intériorité du *vessel* : « si prist dedenz le saint Vessel une oublee » (*QSG*, p. 269) ; « si le remist ou saint Vessel » (*QSG*, p. 269). Invités à observer *covertement* le Graal, les chevaliers sont rejoints par Joséphé qui sort de son cercle : « si vint a Galaad et le besa » (*QSG*, p. 269) : c'est donc le personnage central qui, dans un mouvement qui s'inverse, élargit le cercle pour passer vers l'extérieur. Le centre reste momentanément inaccessible mais le rétrécissement de l'espace se poursuit dans les lignes suivantes, lorsque Joséphé invite ainsi les compagnons : « asseez vos devant ceste table » (*QSG*, p. 269). Ainsi le seuil marque-t-il à la fois une limite stricte entre réprouvé et élu, et, de manière plus diffuse, permet-il aussi de

---

957 La métaphore théâtrale est d'importance ici ; voir à ce sujet Jean-René VALETTE, « Personnage, signe et transcendance », art. cit. ; Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit.

958 Il s'agit ici en particulier des neuf chevaliers qui viennent de franchir le seuil et qui rejoignent les autres, déjà présents. Un peu plus loin (*QSG*, 268), quatre demoiselles surviennent, portant un lit dans lequel gît un malade, de la même manière, le cortège va rejoindre le centre symbolique de la pièce. J'insisterai plus loin sur l'articulation entre mouvement (*iter*) et immobilité (*locus*) dans l'espace dessiné dans les scènes du Graal. Voir *infra* « Chemins » p. 208

959 Le texte précise ainsi : « quand li palés fu vuidiez fors de çax qui se sentoient compaignon de la Queste » (*QSG*, p. 268).

960 On peut encore élargir le groupe des proscrits avec l'une des dernières interventions de la voix divine qui dit à Galaad : « ce est l'escuele que onques hons mescreanz ne vit » (*QSG*, p. 270).

961 La voix vise ici en particulier le roi Pelés et sa fille, Amite, qui assistent à la première partie de la liturgie.

962 Il est remarquable que la transgression de Nascien s'exprime exactement dans les mêmes termes : « Et quand il eut ensi parlé, si ne li fu pas assés chou qu'il avoit veü, *anchois se traist avant* et sousleva une platine dont li glorieus vaissiaus estoit couvers » (*E*, § 265). C'est moi qui souligne.

963 Voir note 940 qui s'appuie sur la même référence.

964 Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 79.

créer une hiérarchie parmi les élus. En effet, chaque fois que l'espace se réduit, un nouveau seuil se matérialise, signalant un lieu interdit ou inaccessible à ceux qui ne peuvent le franchir. De ce fait, la scène reproduit le phénomène de relais scopique déjà observé au début de l'*Estoire*[965]. En effet, c'est un personnage qui voit ce que les autres ne peuvent pas voir qui est au centre de la scène et surtout, un personnage que les autres observent et qui devient relais de la foi puisqu'ici il tient et met en évidence une hostie[966].

Ce geste d'ostension met en valeur la dynamique verticale du lieu sacré, dynamique qui matérialise l'aboutissement du chemin qui, nécessairement, précède. L'ensemble des scènes de liturgie est marqué par cette axialité qui symbolise l'élévation spirituelle de ceux qui ont accès à la vision, même partielle, des mystères du saint calice en même temps que le lieu se concentre à l'intérieur du calice lui-même[967]. D'autre part, ce centre symbolique, cet axe vertical semblent aussi marquer une forme de *stase*, le temps est suspendu à la merveille à venir car la scène semble s'immobiliser, voire se redoubler ou se répéter. En effet, le passage reprend alors les codes posés dès le début du texte, dans l'*Estoire*, et l'on retrouve les éléments du tableau auquel assiste Joséphé[968]. Le temps de la merveille semble alors opérer un retour sur lui-même, qui n'est pas sans poser question dans un cycle que l'on a souvent inscrit dans le temps chrétien, c'est-à-dire linéaire et fini. Emmanuèle Baumgartner propose d'y voir une façon de « configurer un espace-temps sans reste, circulaire et embrassant tout le cycle, dans lequel chaque texte à venir puisse désormais s'incarner et trouver son point d'ancrage et sa limite[969] ». De même, Alain Boureau insiste sur la nécessaire répétition de récits qui seraient la répétition d'un récit principal en un temps autre. Néanmoins, « Insister sur la puissance d'un modèle narratif producteur de pensées et de structures ne saurait dispenser d'examiner l'usage de chaque récit comme un fait historique dont on doit chercher les circonstances, les agents et les effets[970] », autrement dit, il faut penser la fonction de ce retour dans un mouvement autre qu'intra-textuel[971]. Les scènes du Graal proposent alors de

---

[965] De même, ce qu'ils voient est aussi ce qu'avait vu Joséphé : des anges qui portent des objets rappelant la passion du Christ.

[966] Jean-René Valette a mis en évidence la façon dont les personnages deviennent spectateurs ; seul le regard intervient. Il montre dans le même article comment la théâtralité de ces scènes matérialise la transcendance. Toutefois, cet article concerne les scènes de cortège, que j'ai volontairement laissées de côté dans cette partie de l'étude. Pour autant, le jeu du regard relève du même procédé. Jean-René VALETTE, « Personnage, signe et transcendance… », art. cit.

[967] De la même façon que l'arche contenait toute la passion, le Graal lui-même contient tous les mystères de Dieu. Marie-Pascale Halary a particulièrement bien mis en évidence la façon dont l'invisibilité est liée à l'intérieur du Graal et comment s'opposent visions *coverte* et *aperte*. Elle a en particulier mis en évidence l'indicible dans les visions *apertes*, réservées à Galaad. Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*

[968] Voir notes 926 et 927.

[969] Emmanuèle BAUMGARTNER, « Temps linéaire, temps circulaire... », art. cit., p. 18.

[970] Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 10. Voir d'autre part les notes 866 et 932.

[971] Sans m'avancer sur la troisième partie de cette étude, qui envisagera justement la place des discours au sein du cycle, il me paraît nécessaire ici d'ancrer, même brièvement, la question de la répétition du récit, comme structure narrative, dans une perspective socio-historique. Emmanuèle Baumgartner avait d'ailleurs remarqué que la « rencontre entre le Graal et le royaume d'Arthur, donne

superposer au temps de l'Incarnation, récit principal, le récit du signe que Dieu envoie aux chevaliers qu'il élit. Tout comme l'Incarnation joue sur l'exhibition / disparition du mystère divin[972], le Graal est un signe qui apparaît et disparaît. Tout comme pour Dieu, il faut croire et non pas nécessairement voir. Seul Galaad verra *apertement* les mystères du Graal[973], les autres devront se contenter de le regarder voir, et ce faisant, prouver la valeur de leur foi. En d'autres termes, l'espace, en se réduisant à son centre, représenté par le Graal qui contient tout le mystère, devient une représentation du temps. Le temps de la narration est révolu – ou plutôt résolu – dans ce temps de la vision spirituelle que permet la répétition du rituel liminaire. L'image historiquement révolue peut ressurgir dans la mesure où les chevaliers ont parcouru l'espace qui les rapprochait de l'image, du signe de Dieu[974].

Le récit marque sans doute ainsi une forme d'achèvement : il a donné de la valeur à chacun des chevaliers, dans une continuité narrative parfaitement ordonnée, construite sur l'évidement progressif de l'espace sacré[975] ramenant au temps même de la passion. En reproduisant et en amplifiant la première des apparitions du Graal, le versant mystique du roman travaille l'espace narratif de façon originale : le lieu sacré y est un espace qui achève ce que la quête avait commencé ; autrement dit, il révèle la valeur de chacun, selon les mérites qu'il a pu acquérir durant la quête. De même, la figuration de l'espace permet de résoudre l'aporie de l'Incarnation en permettant à l'élu d'entrer de nouveau en contact avec Dieu.

- **Chemins**

Le seuil, enfin, s'ouvre aussi – surtout ? – sur un espace dont la profondeur[976] invite, symboliquement, à s'engager dans un cheminement spirituel. En effet, parvenir à ce lieu ultime du sacré nécessite un parcours que le seuil permet d'entrevoir ou d'amorcer et suggère une *orientation* positive. Le lieu ne peut être atteint qu'à la fin d'un itinéraire qui prend, dans le cycle et les romans arthuriens, la forme de l'aventure et celle, particulière, de la quête. Ainsi, la voix divine encourage-t-elle les trois élus à suivre un chemin qu'elle-même définit :

---

enfin au récit arthurien un point d'ancrage extra-textuel, à la fois historique et sacré, La Passion du Christ ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « Temps linéaire, temps circulaire... », art. cit., p. 16.

[972] Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 11.

[973] Et de façon significative, parmi ces mystères, il voit « Ici voi ge l'a començaille des granz hardemenz et l'achoison des proeces » (*QSG*, p. 278).

[974] L'analyse des « rejeux » dévotionnels par Brigitte D'Hainaut-Zveny montre ainsi comment l'inscription des commanditaires d'œuvres dans les retables de la fin du Moyen Âge permet de « se dot[er] d'outils figuratifs et de techniques spirituelles adaptées, de franchir l'infinie distance qui sépare l'homme de Dieu. » Brigitte d'HAINAUT-ZVENY, « L'ivresse sobre », art. cit., p. 411‑412.

[975] Alain Boureau fait aussi remarquer que le sacré est discontinu, il s'articule au temps empirique. C'est encore une lecture possible de l'articulation déjà mentionnée dans l'introduction de ce chapitre entre sacré et profane. Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 20‑21.

[976] Cette profondeur invite aussi à lire les scènes de cortège dans la perspective dynamique de l'*iter* tel que le définit Jérôme Baschet. Voir *supra* note 938 p. 201 et p. 204.

> Lors vint a eux une voiz qui lor dist : « *Issiez fors de la nef*, chevalier Jhesucrist, et prenez entre vos trois celle table d'argent et la *portez en celle cité* tot einsi come elle est, ne ja ne la metez jus devant que vos soiez *el palés esperitel*, la ou Nostre Sires sacra premierement Josephe a evesque. » (*QSG*, p. 275)

L'aventure s'achève ici sur le tracé d'un trajet clairement jalonné dont le but ultime est *el palès espiritel*. Il faut donc attendre la fin de *La Queste* pour, d'une part, connaître le lieu des *demonstrances* divines, et, d'autre part, revenir au point de départ du récit. La quête se termine ainsi par une dynamique paradoxale : celle qui permet à la fois de clore la narration et d'opérer, comme je l'ai dit plus haut, un retour à l'origine dont témoigne l'adverbe *premierement*[977].

La voix divine, en énonçant clairement un point de départ et un but, permet la révélation. L'ensemble de l'errance chevaleresque peut dès lors se lire selon le pôle que représente, *a posteriori*, le palais spirituel de Sarras[978], le point de départ en étant l'épiphanie du Graal au début de *La Queste*[979]. Ce seuil du récit se présente lui-même comme une des variantes du cortège tel qu'il apparaît au début de l'*Estoire*. Dès lors, il relève du régime d'images de l'*iter* et en tant qu'il appartient au paradigme des premières manifestations du *saint Vessel* dans lesquelles le visible et l'Invisible s'articulent dans une perspective – j'entends ici le terme dans son sens spatial et concret – signalée par le mouvement du Graal[980].

---

[977] Voir *supra*, p. 207. Emmanuèle Baumgartner a synthétisé cette double ligne temporelle, dans l'examen qu'elle propose du chapitre consacré à l'arbre de vie dans *La Queste*, en évoquant un« temps à la fois incarné, linéaire et successif où les pères engendrent des fils, où la mort succède à la naissance, mais aussi cyclique, où la mort vermeille permet seule le retour à un temps blanc, stérile et suspendu jusqu'au vert de l'incarnation ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « Temps linéaire, temps circulaire... », art. cit., p. 18.

[978] Dans la perspective de l'étude de l'espace ecclésiastique médiéval telle qu'elle est proposée par Jérôme Baschet, Sarras et son palais spirituel permettent de *polariser* l'espace romanesque. En d'autres termes, le palais est le lieu d'attraction de la partie mystique du récit, autour duquel se construit une série de cercles concentriques qui, faisant alterner les seuils et les lieux, définissent le chemin qui y mène. Voir Jérôme BASCHET, *L'Iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 1 .

[979] L'ensemble des commentateurs s'accorde à voir dans cette épiphanie le point de départ de la quête en tant qu'il est point de départ du désir. Albert Pauphilet insiste sur les trois temps qui permettent d'organiser la narration dans *La Queste* : le temps des annonciations, celui des épreuves et enfin celui des récompenses. L'épiphanie du Graal relève de « cette provocation d'amour » qui permet de donner son départ à la quête, selon la formule que Jean-René Valette emprunte à Guillaume de Saint-Thierry, insistant par ailleurs sur le fait que « aussitôt apparu, le Graal se retire comme pour creuser le désir ». Marie-Pascale Halary, de même, remarque que « cette belle rencontre inaugurale, par l'importance du regard et par le plaisir qu'elle suscite, donne son impulsion à la quête des chevaliers », inscrivant sa remarque dans la perspective narratologique de la scène de première rencontre telle qu'elle a été étudiée par Jean Rousset. On pourrait multiplier les références mais il faut surtout remarquer ici l'articulation entre *iter* et *locus* symbolisée par le double seuil du récit : seuil narratif et seuil spatial. Albert PAUPHILET, *Études sur la* Queste del Saint Graal*...*, *op. cit.*, p. 168 ; Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit., p. 8 ; Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit., p. 2 ; Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 219.

[980] Dans la scène archétypale de l'*Estoire*, le quatrième tableau est ainsi, déjà, un cortège dans lequel l'objet apparaît dans un mouvement permettant d'allier horizontal et vertical. Cette scène en est une variante ; on y retrouve en effet les deux fonctions narrative et symbolique que l'épiphanie du Graal du début du cycle contient, bien évidemment, déjà. Voir n. 927.

> *Lors entra* laienz li Sainz Graal covers d'un blanc samit ; mes il n'i ot onques nul qui poïst veoir qui le portoit. Si *entra par le grant huis dou palés*, et maintenant qu'il i fu entrez fu li palés raempliz de si bones odors come se totes les espices terriennes i fussent espandues. Et *il ala par mi le palés tout entor les dois d'une part et d'autre* ; et tout einsi come *il trespassoit* par devant les tables, estoient eles maintenant raemplies endroit chascun siege de tel viande come chascun desirroit. Et quant tuit furent servi et li un et li autre, *li Saint Graax s'en parti tantost*, que il ne sorent que il pot estre devenuz ne ne virent *quel part il torna*. Et maintenant orent pooir de parler ci qui devant ne pooient mot dire.

La scène insiste sur le trajet du Graal, le narrateur multipliant les verbes de mouvement (*entra*, *ala par mi*, *trespassoit*, *s'en parti*, *torna*) ; à ce sème dynamique, s'ajoute celui du regard, le verbe *veoir* étant ici, fort significativement, employé dans des tours négatifs. L'importance visuelle de la scène est évidemment soulignée par le silence qui règne. Lorsque le Graal traverse ainsi l'espace visisible, il ouvre sur une profondeur qui paraît être une invitation problématique – on ne sait pas où il va – à suivre l'objet du désir[981].

À partir de ces observations, l'ensemble de l'itinéraire qui ramène à lui mériterait d'être étudié. Or, cet itinéraire prend forme bien avant la réapparition du Graal et informe, dans une certaine mesure, l'ensemble du *Cycle Vulgate*. Peut-être la dialectique du double esprit laisse-t-elle trop de côté l'idée fondamentale qui scande les apparitions et disparitions successives du Graal et qui réside dans le fait que le Graal ne disparaît jamais vraiment, mais qu'il est caché[982]. À partir de là, encore une fois, l'ensemble des quêtes semblent pouvoir se superposer l'une à l'autre dans un perpétuel jeu de miroir : si la dame remplace le Graal pendant la partie centrale du cycle, si le Graal s'y substitue à son tour dans ses versants sacrés, il ne s'agit pas moins d'une seule et même quête, comme tendent à le montrer les chemins qu'elle emprunte.

En effet, à l'épiphanie du Graal, succède une quête lancée paradoxalement dans le plus vif enthousiasme, par celui que le roman va s'attacher par la suite à disqualifier dans les termes les plus virulents, Gauvain :

> Por coi je endroit moi faz orendroit un veu, que le matin sanz plus atendre enterrai en la Queste en tel manière que je la maintendrai un an et un jor et encor plus se mestiers est ; ne ne revendrai a cort por chose qui avieigne devant que je l'aie veu plus apertement qu'il ne m'a ci esté demostrez, s'il puet estre en nule manière que je lou puisse veoir ne doie. Et s'il ne puet estre, je m'en retornerai. (*QSG*, p. 16)

Selon le principe de récriture déjà mis en évidence plus haut, cette scène trouve son équivalent dans les épisodes qui précèdent et en particulier dans le *Lancelot* propre. En effet,

---

[981] Il s'agit d'un nombre assez restreint de scènes dans lesquelles le personnage voit le Graal se déplacer. C'est-à-dire des scènes dans lesquelles le Graal n'est pas lui-même *locus*, analysées par Marie-Pascale Halary comme étant celles où l'Invisible, bien présent pourtant, se dérobe au regard justement à cause de la profondeur perspective offerte à l'espace du regard. À l'opposé, les scènes où le Graal est statique, les scènes de liturgie, où il est lui-même lieu sont celles qui parachèvent un parcours.

[982] Jean-René Valette résume ainsi les scansions fondamentales du roman : « d'un côté, le Graal donné au temps de Joseph d'Arimathie, de l'autre le Graal retrouvé au temps de Perceval ou de Galaad, d'un côté une Histoire, de l'autre une Quête. Entre les deux, le Graal caché, qui correspondrait au *Merlin* et à ses *Suites* ». Jean-René VALETTE, « La *Suite du Roman de Merlin* ou le Graal caché », art. cit., p. 197.

au moins à trois reprises, Gauvain lance une quête dans des termes sensiblement identiques mais dont l'objet n'est autre que Lancelot qui a disparu[983].

> Sire, fait-il, tant sachiés vous bien que je ne jerrai en une vile que une nuit, se prins ou malades ne sui, tant que je sache qui chis chevaliers est. (*L*, XXXIIa, 3)
>
> Signor chevalier, qui ore voldra entrer en *la plus haute queste* qui onques fust aprés celi del Graal, si viegne aprés moi, que hui est appareilliés tout le pris et toute *l'onor del monde* a chelui que Diex fera aventureux *de la haute troveure*, et por noiant se vantera jamais d'onor conquerre qui chele laisse. (*L*, LIa, 3)
>
> Ensi m'aït Diex et li saint, je n'enterrai mais en la maison mon seignor le roi a mon pooir, devant che que j'aie le chevalier trové, se trovés puet estre. Et vous, seigneur chevalier qui chaiens estes, je vous di a tous sor vos honors que vous me sievés, car je m'en vois. (*L*, LIVa, 7)

La façon dont Gauvain se lance dans la quête de Lancelot permet de hiérarchiser les épisodes et confirme, dès l'abord du *Lancelot* propre que le Graal est toujours à l'horizon du cycle, y compris dans ses moments les plus courtois. Gauvain propose le départ en des termes similaires mais il est remarquable que c'est lorsqu'il cherche Lancelot qu'il donne une valeur à la quête, la qualifiant de *la plus haute queste* et de *haute troveure*[984]. Il entremêle ainsi le vocabulaire dévolu au spirituel à celui du charnel puisqu'il reconnaît en cette quête celle de *l'onor del monde* (*L*, LIa, 3). Ainsi, le procédé déjà observé dans le dialogue entre Lancelot et Guenièvre est-il de nouveau à l'œuvre ici[985] ; néanmoins, s'agissant du personnage de Gauvain, on peut penser que le procédé tend à préparer sa disqualification. Ou du moins, le procédé le présente, dès le début de la quête courtoise, comme celui qui la valorise. Au seuil du *Lancelot* propre, le chevalier monopolise la parole courtoise afin de la spiritualiser ; or, c'est cette même parole courtoise qu'il utilise pour lancer la quête du Graal. Dans un processus inverse, sa parole devient alors disqualifiante et procède donc d'une forme de charnalisation de la quête. Lancée par Gauvain, elle perd de sa valeur puisqu'elle n'est même pas qualifiée[986], le chevalier lui-même se disqualifie.

---

[983] Je reviendrai sur ce point mais il faut d'ores et déjà noter la réaction similaire d'Arthur qui se lamente autant lorsque Gauvain lance la quête du Graal que quand il lance celle de Lancelot (en particulier en *L*, LIa, 5). La conséquence sera son courroux lorsque Gauvain reviendra sans succès et les paroles de condamnation de l'échec provonqueront un nouveau départ de Gauvain (*L*, LIVa, 6).

[984] Tout se passe comme si, en attendant le Graal, il fallait trouver un objet digne de lui pour le remplacer. La quête de Lancelot, déjà reconnu comme le meilleur chevalier du monde, paraît au neveu d'Arthur satisfaire à ces exigences. Il est remarquable aussi de constater que c'est le père même du futur découvreur du Graal qui devient ici objet transitionnel, ou pour parler en termes moins psychanalitiques, objet temporaire du désir.

[985] Voir p. 172.

[986] Le roi lui-même, perdu dans sa charnalité, ne semble pas faire la distinction avec la quête de Lancelot. D'autre part, on sait combien est peu valable une parole que Gauvain abandonne très vite, devant la difficulté de l'ascèse qui lui est imposée. De même, d'ailleurs, il s'était présenté chez son oncle après l'échec de sa quête de Lancelot, provoquant sa colère. Ces épisodes permettraient de mettre en doute la valeur de Gauvain comme parangon de la courtoisie. L'échec qu'il rencontre dans les deux plus nobles causes permettent à elles seules de le ranger, comme son oncle le fait, au rang des *recreants*. Pour autant, le parcours de Gauvain ne s'achève, dans le repentir et le pardon, qu'à sa mort dans la *Mort Artu*, mort qui, on l'a vu avec l'épisode de la dame de Beloé, permet de lui restaurer définitivement sa place de chevalier courtois.

- *Parcours mystiques*

À partir de ce point, c'est bien le parcours que va choisir individuellement chacun des personnages en entendant cette parole neutre de Gauvain qui va permettre de hiérarchiser les chevaliers. *La Queste del Saint Graal* s'attarde alors en particulier sur cinq chevaliers : Galaad, Lancelot, Gauvain, Perceval et Bohort. Chacun d'eux, confronté aux épreuves de l'errance chevaleresque, témoigne d'un degré d'élévation spirituelle qui préfigure la hiérarchie que propose le texte. Le parcours de ces chevaliers est connu, mais une brève esquisse de leurs cheminements parallèles, permet d'en faire ressortir les traits saillants :

1. Gauvain se voit reprocher une vie loin du seigneur, et de façon générale son attitude de chevalier courtois[987]. Ainsi, après quatre ans sans l'avoir fait, accepte-t-il de se confesser[988] mais, rapidement, renonce à faire plus : « il dist que de penitance fere ne porroit il la peine soffrir » (*QSG*, p. 55). À partir de ce moment, il ne trouve plus d'aventure, ce que le texte formalise, renvoyant immédiatement Gauvain à sa charnalité : « Si ne devez mie cuidier que ces aventures qui ore avienent soient d'omes tuer ne de chevaliers ocirre ; ainz sont des choses esperituex, qui sont graindres mielz vaillanz assez[989] » (*QSG*, p. 161). La parole de l'ermite permet d'éclairer la façon dont Gauvain a lancé la quête, lui qui n'a pas su la qualifier comme il le fallait. Le chevalier reste ainsi enraciné – le texte emploie d'ailleurs la métaphore de l'arbre mort pour décrire Gauvain[990] – dans l'aventure mondaine. Ce faisant, il déchoit et ne peut devenir un chevalier spirituel. Néanmoins, la mondanité revendiquée par le chevalier le laisse au sommet de la hiérarchie courtoise, comme je l'ai dit plus haut[991].

---

[987] Les reproches qui lui sont adressés portent sur sa conduite en général ; il est qualifié de « mauvés serjanz et desloiax » (*QSG*, p. 54) et est accusé d'avoir servi l'Ennemi, de vivre en « pechie mortel, et en orgueil et en envie et en maint autre vice » (*QSG*, p. 159).

[988] « si li conte ce dont il se sentoit plus corpables vers Nostre Seignor, et ne li oublie pas a dire la parole que li autres preudons li avoit dite. Si trove li preudons qu'il avoit passés quatre anz qu'il n'aoit esté confés » (*QSG*, p. 54).

[989] Pourtant, au début du chapitre, Gauvain paraît étonné de ne pas trouver d'aventures *merveilleuses*, signe qui montre qu'il a perçu le caractère sacré et extraordinaire de cette quête : « si s'en merveilla, car en la Queste del Saint Graal cuidoit il que les aventures forz et merveilleuses fussent plus tost trovees que en autre leu » (*QSG*, p 147). De plus, au-delà du refus de la pénitence, c'est la quête même qu'il refuse désormais ainsi que le montre sa réponse à l'ermite : « « Sire, fet messires Gauvains, par ceste reson que vos me dites m'est il avis que puis ne serions en pechié mortel, por noiant irions avant en ceste Queste ; car je n'i feroie noiant » (*QSG*, p. 161). (sur l'importance de cet adjectif en pariculier en opposition avec *bele*, voir *infra* p. 216)

[990] « Tu es vielz arbres, si qu'il n'a mes en toi ne fueille ne fruit. Car te porpense tant, se mes non, que Nostre Sires en eust la moele et l'escorce, puis que li enemis en a eu la flor et le fruit. » (*QSG*, p. 161)

[991] Richard Trachsler remarque que c'est après la fin de *La Queste del Saint Graal* qu'il retrouve sa place et que la quête du Graal « n'aura été qu'une parenthèse dans l'histoire du royaume ». De ce fait « les réajustements apparus durant cette période dans la hiérarchie des compagnons de la Table Ronde se sont précisément faits par rapport aux représentations du nouvel ordre, Galaad, Perceval et Boort. Une fois ces élus disparus, ou, au contraire, dans le cas de Boort, à nouveau absorbés par le cercle de la Table Ronde, l'ancienne hiérarchie se remet en place et Gauvain recouvre tout naturellement sa position à la tête des chevaliers arthuriens, tout comme Lancelot et Boort retrouvent les leurs, à la tête du lignage du roi Ban. » Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien. Étude et textes*, Genève, Droz, 1996, p. 79‑80.

2. Lancelot accède à une vision partielle des mystères du Graal[992]. Le parallèle entre les deux personnages est suggéré par le texte lui-même : tout comme Gauvain, il ne s'est pas confessé depuis longtemps mais accepte volontiers de le faire[993]. C'est d'ailleurs pour l'encourager que l'ermite auquel il demande conseil lui rappelle la distinction entre quête terrienne et quête *celestiele*, comme cela sera fait pour Gauvain : « Car cist servises ou vos estes entrez n'apartient de riens as terrianes choses, mes as celestiex » (*QSG*, p. 116). Les reproches qui lui sont faits sont néanmoins plus précis : toutes ses vertus naturelles se sont muées en vices et en particulier ceux de luxure et d'orgueil[994]. De façon plus significative encore, le *preudome* emploie la même métaphore de l'arbre mort, signe de sa déchéance spirituelle[995] :

> Lancelot, plus durs que pierre, plus amers que fuz, plus nuz et plus despris que figuiers, coment fus tu si hardiz que tu ou leu ou li Sainz Graalx reperast osas entrer[996] ? (*QSG*, p. 61)

Mais, contrairement à Gauvain, il accepte, au moins temporairement de s'amender[997]. Les conseils de l'ermite[998] vont donc permettre au chevalier d'achever – très – partiellement sa quête. Toutefois, l'opposition qui est proposée une deuxième fois entre quête terrestre et quête *celestiele* est ici structurante ; il est honni par l'ermite qui oppose de façon très significative les deux chevaleries :

---

[992] Voir *supra*, p. 203.

[993] Il le fait d'ailleurs au moins deux fois, dans deux séquences distinctes. Dans la première, s'il hésite à avouer son péché avec Guenièvre (*QSG*, p. 65 *sq*), dans la seconde, il revient sans difficulté sur l'ensemble de ses fautes (*QSG*, p. 133).

[994] « Car contre virginité et chastée herberjas tu luxure, qui confont l'une et l'autre ; et contre humilité receus tu orgueil, come cil qui ne prisoit nul hom avers soi. Aprés enchaças toutes les autres vertuz que je t'ai nommees et acoillis celes qui contreres lor estoient » (*QSG*, p. 126). Le renversement proposé par le *preudome* est total dans la mesure où ce qui est pour lui péché, est positivement valorisé dans le domaine courtois, comme c'est le cas, en particulier, de l'orgueil. Ainsi, insistant sur l'amour de Lancelot et Guenièvre, Marie-Pascale Halary fait-elle remarquer que : « Réécrivant l'histoire du *Lancelot*, la *Queste* présente l'amour du chevalier pour la reine comme la cause de sa chute ». Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 390.

[995] Marie-Pascale Halary note aussi que : « Le chevalier est encore plus dépouillé que le figuier de l'Evangile et il est dépourvu de ce qui participe de la qualité esthétique de l'arbre, la profusion des feuilles : Lancelot est essentiellement défini par sa stérilité spirituelle ». La même remarque pourrait s'appliquer à Gauvain et à Bohort, dans le sens contraire, pour témoigner de leur valeur spirituelle (voir *infra* le cas de Bohort, p. 214). *Ibid.*, p. 387.

[996] La métaphore est reprise quelques pages plus loin : « Je t'ai mostré que en toi est toute durtez, et la ou si granz durtez est herbergiee ne puet nule douçors repairier, ne nos ne devons pas cuidier qu'il remainge riens fors amertume ; et amertume est donc en toi si grans come la douçors i deust estre. Donc tu es semblables au fust mort et porri ou nule douçor n'est remese, fors amertume. Or t'ai mostré coment tu es plus durs que pierre et plus amers que fust. Or est la tierce chose a mostrer coment tu es plus nuz et plus despoilliez que figuiers. » (*QSG*, p. 69)

[997] Une longue prière à Jésus porte le témoignage de son engagement vers cette nouvelle voie (voir *QSG*, p. 131-132 et p 135). De même, lorsqu'il reprend la route, il médite sur sa vie passée et ses péchés, s'engage à désormais se comporter droitement (*QSG*, p. 139-140). La rupture avec l'attitude qui est celle de Gauvain est ici tout à fait nette.

[998] « sachiez que il ne vos refusera ja, se vos vos offrez a lui en tel manière com je vos di de veraie confession de bouche et de repentance de cuer et en amendement de vie. » (*QSG*, p. 65)

> Certes, mauvés failliz, mout poez avoir grant duel, qui soliez estre tenuz au meillor chevalier dou monde, or estes tenus au plus mauvés et au plus desloial. (*QSG*, p. 118)

S'opposent, au sein du versant mystique, deux systèmes hiérarchiques distincts. Néanmoins, Lancelot n'échoue pas complètement et, dans l'économie générale du cycle[999], il peut représenter une chevalerie terrerienne spiritualisée. Autrement dit, Lancelot propose une voie médiane, ouvre la condition de possibilité pour une chevalerie terrienne *et* spirituelle. Il représente donc toujours la fleur de la chevalerie terrienne tout en devenant un chevalier spirituel[1000].

3. Lorsque Bohort, à son tour, se confie à un ermite, le rituel reste sensiblement le même : il réclame conseils et confession[1001]. De même, l'ermite emploie aussi la métaphore de l'arbre, qui prend ici une valeur positive :

> Certes, Boort, se la parole de l'Evangile ert en vos sauvee, vos seriez bons chevaliers et verais. Car, si com Nostre Sires dit : "Li bons arbres fet le bon fruit", vos devez estre bons par droiture, car vos estes le fruit del tres bon arbre. (*QSG*, p. 164)

L'image devient méliorative, signalant Bohort comme l'incarnation de la nouvelle fleur de la chevalerie, c'est-à-dire la chevalerie *celestiele*. L'ermite le reconnaît comme tel immédiatement[1002] : « Je le sai bien, fet il, que vos i seroiz, vos tierz compaignons de la Table Reonde » (*QSG*, p. 166), ce dont il a confirmation lors de la confession du chevalier : « Si le troeve li preudons de si bone vie et de si religieuse qu'il s'en merveille toz, et set qu'il ne s'ert onques meffez en corruption de char, fors a cele hore qu'il engendra Elyan le Blanc ». Le péché de Bohort, double de celui de Lancelot et Amite, ne l'empêche donc pas d'accéder au rang de chevalier *celestiel* ; néanmoins, au sein même de cette seconde chevalerie, existe une hiérarchie au bas de laquelle il se situe[1003]. Plus élevé que Gauvain et Lancelot, il reste en-deça de Perceval et Galaad.

---

[999] Encore une fois, il faut insister sur le fait que selon les valeurs proposées par le versant mystique, Lancelot est dévalué, presque autant que Gauvain, au moins à ce moment du roman : « Si soliez estre la flor de terriane chevalerie ! Chetis ! bien estes enfantosmez par cele qui ne aime ne ne prise se petit non. Ele vos a sit atorné que vos avez perdue la joie des ciex et la compaignie des anges et toutes honors terriannes, et estes venuz a toutes hontes recevoir » (*QSG*, p. 118). Analysant les répétitions du récit, Patrick Moran fait remarquer que *La Queste* est un « roman dédié à rejuger l'ensemble du cycle à l'aune de nouveaux critères de valeur. Un exemple particulièrement flagrant est la carrière de Lancelot, présentée dans la *Queste* comme une capitulation répétée devant les forces du mal et de la tentation, ce qui révise radicalement les données du *Lancelot* (du moins dans sa première partie) ». Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 354.

[1000] Évidemment le terme, ici, doit être entendu dans le sens d'une spiritualisation du charnel, en d'autres termes, il s'agit d'une chevalerie qui ne renie pas la chair ou du moins qui se spiritualise avec elle, à partir d'elle et non contre elle, comme le montre la fin du cycle (voir *infra*, III).

[1001] Le lendemain, il « se seinge et entre dedenz la chapele au preudome, et se fet confés a lui de toz les pechiez dont il se sent corpables vers son Creator » (*QSG*, p. 166). De même, il s'engage à mener une vie de pénitence, faite conformément aux lois divines : « Sire, fet Boorz, ja tant come je vive ne serai se ses serjanz non, ne n'istrai fors de son comandement » (*QSG*, p. 167).

[1002] De même que les clercs précédents avaient identifié spontanément les mauvais sujets en Gauvain et Lancelot. Voir notes 987 et 994.

[1003] « Entre ces trois élus mêmes il y a une hiérarchie spirituelle : à l'échelon inférieur celui qui a succombé une fois en sa prime jeunesse ; plus haut celui qui résista, mais non sans de durs combats, à

4. Les épisodes consacrés à Perceval sont plus nombreux et le personnage, apparu tardivement dans le *Lancelot* propre[1004], est plusieurs fois mis à l'épreuve. Néanmoins, comme Bohort, il est d'emblée félicité pour sa vertu, le texte mettant en forme la concurrence entre les différents chevaliers en opposant sa virginité à la luxure de Lancelot :

> Biax niés, il est einsi que vos vos estes gardez jusque a cest terme en tel maniere que vostre virginitez ne fu maumise ne empoiriee, ne onques ne seustes de voir quex chose est chars ne assemblemenz. Et il vos en est bien mestiers ; car se tant vos fust avenu que vostre chars fust violee par corruption de pechié, a estre principaus compains des compaignons de la Queste eussez vos failli, aussi come a fet Lancelot del Lac qui, par eschaufement de char et par sa mauvese luxure, a perdu a mener a fin, grant tens a, ce dont tuit li autre sont ores en peine. (*QSG*, p. 80)

La comparaison se poursuit pour mieux mettre en évidence la façon dont Perceval accède au sommet de la hiériarchie : « de toz çax de la Table Reonde n'i a il un sol qui ne soit meffez en virginité, fors vos et Galaad, le Bon Chevalier de qui je vos paroil » (*QSG*, p. 80). Le jeune homme, dès l'abord du texte, s'engage alors à suivre cette voie, de vertu et de chasteté[1005]. C'est, par la suite, sa foi en Dieu qui le sauve des épreuves. Le parcours que propose le texte est différent pour ce personnage car sa salvation ne repose pas sur son amendement devant des erreurs passées, mais bien dans une mise à l'épreuve à venir, qui, une fois surmontée, permet à l'élu de parachever la quête. L'épisode se conclut par l'invitation à poursuivre le chemin : « Perceval, tu as vaincu et es gariz. Entre en cele nef et va la ou aventure te menra » (*QSG*, p. 115).

5. Le parcours de Galaad diffère complètement de celui des autres personnages en ce sens qu'il est attendu et identifié comme étant l'élu dès le début de la Queste. La série d'épreuves à laquelle il est confronté se situe à l'orée du roman, lors de son apparition à la cour d'Arthur où il prend place sur le siège périlleux puis remporte l'aventure de l'épée. Il ne fait plus de doute qu'il est celui que l'on annonce depuis le début du cycle comme devant achever la quête du Saint Graal. Ainsi est-il reconnu comme l'élu attendu et explicitement comparé à Jésus lors de l'aventure de la tombe :

> Por quoi len doit vostre venue comparer pres a la venue Jhesucrist avoient anonciee la venue Jhesucrist et di qu'il delivreroit le pueple des liens d'enfer, tout einsint ont anonciee li hermite et li saint home vostre venue plus a de vint anz. (*QSG*, p. 38)

L'ermite qui lui en donne la signification célèbre là aussi sa virginité. : « Mes si tost come vos venistes, li deables, qui vos savoit a virge et a net de tot pechiez si come hons terriens puet estre, n'osa atendre vostre compaignie » (*QSG*, p. 39). Il devient le modèle que suivent les

---

une tentation du même ordre ; enfin, tout en haut, celui qui ne peut pas même être tenté, homme seulement par le corps, émanation pure de l'Esprit-Saint. » Le songe de Gauvain, faisant intervenir les taureaux, formalise cette hiérarchie, non seulement entre les élus et les autres, mais aussi au sein du groupe des élus. Myrrha LOT-BORODINE, « Les deux conquérants du Graal. Perceval et Galaad » dans *Trois essais sur le roman de* Lancelot *du Lac et la* Quête du Saint Graal, Paris, France, Honoré Champion, 1919. Pour une analyse très précise et neuve du songe de Gauvain, voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 387 - 390.

[1004] Perceval est entraîné dans les aventures par son frère Agloval à la fin du *Lancelot* propre (*L*, CVI, 11 et suivants).

[1005] « Et il dist que, se Diex plest, il se gardera si bien come a fere li covient. » (*QSG*, p. 80)

autres chevaliers et leur sert de référence[1006]. Paradoxalement, peu de ses exploits sont narrés, une fois établie sa prééminence, ses aventures sont évoquées sous forme de récit sommaire[1007] : « si trova laienz mainte aventure qu'il mist a fin, dont li contes ne fet mie mencion, por ce que trop i eust a fere s'il vousist chascune dire par soi » (*QSG*, p. 195). L'important porte sur l'achèvement de ce qu'il entreprend, conformément à ce qui était attendu de sa venue. Une fois reconnu, Galaad n'a ainsi plus qu'à accomplir ce que le destin lui promettait. Contrairement à son père Lancelot, il parvient à transformer son élection en vocation[1008].

Le chemin prend donc, pour l'ensemble des personnages, des allures différentes. Plus ou moins rapide, plus ou moins long, il transforme le déplacement en durée. Si la quête de Gauvain s'arrête brutalement, celle de Lancelot peut se poursuivre un peu plus loin. L'aventure des trois élus, de même, n'est pas tout à fait de même longueur et seule celle de Galaad se poursuit jusqu'au cœur des mystères divins, les deux autres s'arrêtant au seuil du calice, devenu lieu de la révélation. Polysémique, le parcours conjoint donc temps et espace afin de mettre en évidence la valeur de chacun des protagonistes de la quête. Ces parcours ouvrent donc à ce qu'il conviendrait désormais de désigner comme une *itinérance*. En effet, ce substantif, de formation récente, reste mal défini[1009] et apparaît dans le *Trésor de la langue française* comme un *déplacement*. Ses sonorités invitent à y entendre une errance, au sens médiéval du terme ; de fait, du point de vue étymologique, il semble construire un chemin sans toutefois être recouvert – ni recouvrir – par le terme *cheminement*. En effet, dans le prolongement de la proposition d'opposition de Jérôme Baschet entre *locus* et *iter*,

---

[1006] Il est cité en exemple à Gauvain lors de l'épisode du château des pucelles : « einsi n'esploita mie Galaad, li Bons Chevaliers, cil que vos alez querant : car il les conquist sanz occire. » (*QSG*, p. 54) ; c'est dans ce sens que l'on peut lire aussi la comparaison que fait la recluse entre Perceval et Lancelot. De façon plus générale, Galaad est le médiateur qui permet d'accéder aux mystères du Graal : « Le parti adopté par l'auteur de la *Queste* est très différent car il inscrit dans le champ du désir visuel une figure médiatrice : il s'agit de Galaad, figure élaborée *en semblance* du médiateur par excellence, c'est-à-dire du Christ. Le début du roman s'offre comme l'avènement d'un nouveau *chevalier désiré* » (Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit., p. 6. Paul Bretel s'est aussi intéressé à la figure de Galaad comme « passeur ». Voir Paul BRETEL, « Galaad, héros et passeur dans la *Queste del Saint Graal* » dans Paul CARMIGNANI (éd.), *Figures du passeur*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2013.

[1007] Gérard Genette définit ainsi le récit sommaire, dans la littérature avant le XXe siècle : « narration en quelques paragraphes ou quelques pages de plusieurs journées, mois ou années d'existence, sans détails d'actions ou de paroles ». Si le critique insiste sur son « infériorité quantitative évidente sur les chapitres descriptifs et dramatiques » montrant son rôle de transition, ici, il condense l'essentiel de ce qui constitue le personnage de Galaad, c'est-à-dire son pouvoir d'achèvement du programme diégétique – c'est-à-dire au sens où l'entend Genette dans *Figure III* comme « ce qui se rapporte ou appartient à l'histoire ». Gérard GENETTE, *Figure III*, Paris, Editions du Seuil, 1972, p. 130 voir aussi p. 280 pour la définition de diégétique.

[1008] Voir note 794. D'autre part, de ce point de vue, on peut considérer, à la suite de Myrha Lot-Borodine, qu'il y a aussi un parcours et un progrès, mais l'échelle commence plus haut : « De degré en degré, Galaad est monté jusqu'au faîte de l'échelle invisible, l'échelle de la contemplation. » Myrrha LOT-BORODINE, « Les deux conquérants du Graal…», art. cit. et Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 184 pour la citation.

[1009] Un récent colloque intilullé *Itinéraires spirituels* a justement cherché à en cerner les contours.

l'itinérance pourrait être comprise ici comme relevant d'un axe précis[1010] ; ou, plus précisément, pour reprendre les constats d'Alain Guerreau, comme la traversée d'un espace polarisé[1011] dans lequel le point valorisé serait évidemment le Graal et les mystères qu'il recèle. Formalisant les parcours des personnages, l'*itinérance* prendrait alors une valeur autant spatiale que temporelle, en tant qu'elle s'articule avec la recherche de l'Invisible – dans la perspective, au moins, de la quête du Graal – et devient le suppléant, peut-être, dans le domaine mystique, de l'aventure[1012].

- *Un exemple d'espace polarisé : la quête du blanc cerf*

D'autre part, la hiérarchie ainsi proposée joue sur un renversement des codes et des valeurs. Les vertus courtoises deviennent des vices et les mêmes images, dépréciatives ou valorisantes, sont utilisées pour mieux créer, par un jeu d'échos, un système où chacun trouve une place symbolique. Deux univers semblent de prime abord s'affronter : celui des chevaliers mondains, terrestres, et celui des chevaliers celestiels, mais à y regarder de plus près, l'ensemble n'est pas aussi manichéen et permet de construire une échelle de valeurs continue du plus mondain au plus celestiel. De la quête courtoise à la quête mystique, si l'objet change, le motif reste le même : l'amour[1013]. On pourrait multiplier les exemples de ces parallèles mais c'est à un épisode en particulier que je souhaite m'attacher avant de conclure, en ce qu'il est représentatif non seulement d'un parcours orienté, polarisé mais aussi en ce qu'il témoigne, au sein du récit, de l'importance de la merveille comme élément de qualification des chevaliers. Il s'agit de l'épisode du Blanc Cerf, qui est particulièrement intéressant parce qu'il trouve sa source dans le *Lancelot* propre et son achèvement dans *La Queste del Saint Graal*[1014]. Après la libération de Mordred par Lancelot au château Bélyas le noir, les deux chevaliers chevauchent de nuit et aperçoivent un grand cerf blanc, accompagné de six lions. Privés de leurs chevaux, les deux chevaliers perdent les animaux de vue. Arrivés chez un ermite, tout ce que celui-ci leur apprend est qu'ils n'ont pu achever l'aventure car seul le Bon chevalier pourra le faire. Apprenant cela, Lancelot renonce. Le même animal apparaît donc plus loin, à la fin de *La Queste del Saint Graal*, cette fois-ci, ce sont les trois élus

---

[1010] Pour lequel on pourrait postuler que la direction serait donnée par la voix divine ou plus largement, dans le fil du récit, par l'ensemble des voix prophétiques qui tracent une ligne de conduite vers l'achèvement des aventures (voir à ce sujet le chap. 4, Section 1).

[1011] « Dans l'Europe féodale, l'espace n'était pas conçu comme continu et homogène, mais comme *discontinu* et *hétérogène*, en ce sens qu'il était à chaque endroit *polarisé* (certains points étant valorisés, sacralisés, par rapport à d'autres perçus – à partir des premiers et en relation avec eux – comme négatifs). » Neithard BULST, Robert DESCIMON et Alain GUERREAU (éds.), « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », art. cit., p. 87.

[1012] Le mot résonne aussi dans sa proximité sonore avec *démonstrance* et *semblance*, ce qui mériterait sans doute d'être examiné plus avant. Je remercie Jean-René Valette pour ces remarques.

[1013] Bien évidemment, en ce qui concerne Gauvain, il s'agit de l'amor comme complexe entremêlement de liens féodo-vassaliques et d'émulation chevaleresque.

[1014] Le texte de cette dernière, comme l'a remarqué Jean Frappier (Jean FRAPPIER, *Étude sur* La Mort le Roi Artu *: roman du XIIIe siècle*, Paris, Droz, 1936, p. 141 note 6.) mentionne que l'animal a été vu par Perceval « autrefoiz » alors que dans le *Lancelot* propre, ce sont Mordred et Lancelot qui le suivent et Mordred, en particulier, qui assure l'avoir vu déjà auparavant : « Par Deu, fait Mordrez, ausi les ai je veu n'a pas lonc tans et les eusse sivi, mes je aloie aprés .I. chevalier qui amportoit .I. nain que je devoie conduire ; et s'il vos plest, je sui prest que je vos face compaingnie. » (*L*, XCVI, 1)

qui voient surgir le prodige. À la différence du premier épisode, les trois chevaliers suivent les animaux jusqu'à chez l'ermite où ils sont les témoins de leur transformation : le cerf devient figure christique et tandis que les lions se transforment eux aussi et prennent l'apparence des animaux du tétramorphe. L'ermite leur permet alors d'accéder au sens de cette vision.

Chaque séquence s'attarde sur la réaction des différents protagonistes : ainsi, Lancelot s'exclame-t-il : « ci a la plus bele aventure que je onques veisse » (*L*, XCVI, 1) quand Perceval s'étonne : « ore poez vos veoir merveilles : car par mon chief onques mes ne vi ge aventure plus merveilleuse » (*QSG*, p. 234). Les réactions se ressemblent mais le substantif *aventure* est qualifié de deux façons pourtant très différentes : Lancelot utilise l'adjectif *bele* quand Perceval emploie *merveilleuse.* L'écart entre les deux adjectifs montre que l'un a accès à du sens alors que l'autre reste ancré dans la chevalerie terrienne. En effet, si Lancelot remarque la splendeur de l'animal, il ne *se merveille pas*, se réfère à ce qu'il connaît – la beauté terrienne – et reste prisonnier de la *semblance*[1015] : l'accès au sens lui est refusé. Perceval et les élus de la quête perçoivent immédiatement que la *semblance* va leur donner accès à une beauté bien au-delà de celle qu'ils connaissent et leur ouvrir la voie des *demonstrances* divines[1016]. En d'autres termes, l'épisode trouve sa fin et le récit s'achemine vers sa conclusion, l'épisode du Cerf Blanc en étant la préfiguration. Le chevalier terrien n'a pas eu accès à la *senefiance*, ses yeux sont impurs, comme ne manqueront pas de le lui faire remarquer les ermites de *La Queste* : il a « la terre es elz et es cuers » (*QSG,* p. 143) et a trop regardé « les terrianes ordures » (*QSG* p. 159). Le passage est ici révélateur d'une forme *d'incompétence esthétique* de Lancelot[1017], sur laquelle la scène du cortège du Graal à Corbenic[1018] a déjà levé le voile puisqu'il ne voit pas que la beauté n'est pas terrienne mais spirituelle, ce que perçoivent parfaitement les élus, capacité qui les signale d'ailleurs comme tels à l'ermite[1019] et qui leur permet de donner le sens attendu à une aventure laissée jusque-là en suspens.

La séquence offre ainsi un intérêt tout particulier en ce qu'elle montre la hiérarchie entre chevaliers terriens et spirituels dans le prolongement des scènes du Graal qu'elle annonce mais surtout en ce qu'elle montre comment de Lancelot à Galaad, une forme de continuité temporelle s'inscrit dans la redite et le retour du texte sur lui-même. L'épisode se conclut dans *La Queste del Saint Graal*[1020]. Si son amorce se situe à la fin du *Lancelot* propre[1021] pour

---

[1015] Il relate ainsi l'aventure à l'ermite : « – Sire, je vi par devant moi passer .I. cerf plus blans que noiz et avoir entor son col .I. chaienne d'or et le conduisoient .VI. lions ausi chierement par samblant come se fust uns saintuaire. » (*L*, XCVI, 9)

[1016] Marie-Pascale Halary a analysé dans le détail l'importance de ce passage. Voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 565‑66.

[1017] Marie-Pascale Halary a analysé la façon dont la beauté était révélatrice d'une échelle de valeur. *Ibid.*, p. 160‑162.

[1018] Voir *infra*, p. 227.

[1019] « « Ha ! seignor, vos soiez li bien venuz. Or sai je bien, a ce que vos me dites, que vos estes des preudomes, des verais chevaliers qui la Queste dou Saint Graal menront a fin, et qui soffreroiz les granz peines et les granz travauz. Car vos estes cil a qui Nostre Sires a mostrez ses secrez et ses repostailles. » (*QSG*, p. 235)

[1020] À ce titre, il relève de ce que Patrick Moran a étudié sous forme de « scission dans la narration ». Voir Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.* voir III, chap. 2, « Linéarité, tabularité, modularité ».

s'achever dans *La Queste*, l'épisode très resserré, met en évidence la déchéance de Lancelot[1022] et la place que prend son fils Galaad au sein du cycle. En effet, par un jeu récurrent d'annonces et de prophéties, la figure du père s'efface devant celle du fils selon un cheminement nettement structuré non seulement par un espace qui se dérobe au regard – Lancelot ne parvient pas à voir le Cerf tout comme il ne verra pas les mystères du Graal – mais aussi par un temps, celui de la prophétie[1023], qui inscrit le sacré au cœur de la quête et contribue alors à polariser le parcours. Ainsi, le traitement romanesque de la merveille du Graal propose-t-il une solution narrative tout à fait originale. En organisant le versant mystique du roman en deux temps, un temps apostolique, temps qui pourrait être celui de l'ancien testament, et un temps de l'avènement, dont les aventures offrent un pendant mystique aux aventures courtoises, la narration sème le trouble dans l'unité du texte. Pourtant, c'est bien en se concentrant dans l'espace sacré du Graal lui-même et de ses abords immédiats – arche, palais spirituel… – que le roman structure la quête et le temps du récit.

[1021] Patrick Moran a montré comment le jeu des scissions permettait de construire une narration complexe entre les épisodes non résolus dans l'amont du cycle, c'est-à-dire l'*Estoire* et le *Merlin Vulgate* et les résolutions que propose l'aval, c'est-à-dire le *Lancelot* en prose. *Ibid.*

[1022] Que d'autres épisodes mettent en valeur dans le *Lancelot* en prose, j'y reviendrai dans le chapitre suivant.

[1023] Voir chapitre suivant.

Section 3 – L'entrelacement des merveilles. Classement, déclassement, reclassement

Un film récent de David Lynch, *Mulholland Drive*, propose de suivre deux personnages féminins, une brune et une blonde, dont les destins se croisent et s'entrecroisent. Dans un article, un critique de cinéma a remarqué à son sujet qu'il « est aussi un nouvel avatar du ruban de Moebius […]. Les deux côtés du ruban se retournent comme les deux faces interchangeables d'une seule et même réalité, et la fin rejoint le début en une circularité infinie[1024]. » L'image proposée par le critique de cinéma, ainsi que le sujet du long-métrage de David Lynch ne sont pas sans rappeler les deux versants du *Cycle Vulgate* et les commentaires qui en ont été faits : Alexandre Micha évoque ainsi « le positif et le négatif d'une seule et même vérité » quand Jean-René Valette évoque « deux aspects d'une même réalité[1025] ». L'image du ruban de Moebius offre toutefois l'avantage de poser le problème de l'instabilité du modèle, de l'incessant retournement du ruban sur lui-même, ou du moins offre la condition de possibilité de circulation d'un modèle à l'autre tout en posant la question de la clôture d'un cycle qui semble lui aussi se retourner sur lui-même[1026]. Il semble donc que, à l'issue de cette étude – incomplète et provisoire – de la structure narrative du cycle, s'ouvre la possibilité de retrouver le même dans l'autre, l'autre dans le même et de jouer d'un jeu de miroirs et de similitudes entre les deux versants d'un cycle que pourtant tout semblait opposer.

En effet, le versant courtois/profane, propose un parcours qui répond à celui proposé par le versant mystique/sacré. À la merveille d'amour répond la merveille d'amour, à l'excellence chevaleresque répond l'excellence chevaleresque, au désir de voir la dame répond le désir de voir le Graal. Tout s'articule dans un système dual, où chacun des éléments du paradigme trouve un symétrique dans l'autre paradigme, où l'ensemble repose sur la capacité des chevaliers à voir l'objet du désir, signe de la merveille d'amour[1027]. L'examen de leur parcours, de celui de Lancelot en particulier, a pu montrer comment l'errance chevaleresque devient révélatrice de sa valeur[1028], le héros du cycle devient *li meillors chevaliers del monde*.

[1024] Thierry Jousse, « L'amour à mort », *Les Cahiers du cinéma*, nov. 2001, n°562, p. 20-22.

[1025] Alexandre MICHA, « Etudes sur le Lancelot en prose. II. L'esprit du Lancelot-Graal », art. cit., p. 192 ; Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 700, voir en particulier le chapitre 11.

[1026] Voir p. 207.

[1027] De même qu'au temps de la pastorale de l'*Estoire* répond celui de la quête d'intériorité de *La Queste*, au temps de la conquête du royaume dans le *Merlin vulgate*, répond un temps de l'errance individuelle. La macro-structure de l'ensemble semble donc procéder d'un même mouvement. Paul Zumthor a d'ailleurs fondé sa définition du roman sur cette opposition entre collectif, propre à l'épopée, et individuel : « Action collective chantée par l'épopée ; aventure individuelle contée par le roman ; ici, ce qu'il advient à quelqu'un, événement complexe produit par un ensemble de facteurs ; là, le sort du monde, objet d'une décision ; dans l'épopée, une société, à la fois réelle et fictive ; dans le "roman", la destinée d'un homme ». Erich Köhler a par ailleurs noté que « la contradiction individu/communauté en est aussi l'élément génétique ». Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 410 ; Erich KÖHLER, *L'aventure chevaleresque*, *op. cit.*

[1028] Il en va de même, je l'ai dit, des autres chevaliers ; l'errance, en mettant en concurrence les chevaliers les uns avec les autres, permet de construire un système courtois dominé ici par Lancelot. Voir en particulier l'épisode d'Hélène sans pair, p. 186 *sq*.

De la même façon, le parcours des chevaliers dans le versant mystique permet de distinguer trois élus à la fin d'une quête qui relève elle aussi de l'errance chevaleresque puisqu'elle en reprend tous les codes. De même, l'importance du motif de la fenêtre, cadre spatial dans lequel Lancelot peut assouvir son désir de voir trouve un écho dans le cadre offert au regard dans les scènes du Graal[1029]. La spatialisation du parcours permet alors d'inscrire le temps du récit au cœur du mystère divin. Ainsi, l'analyse de la merveille et du chemin qui mène à elle[1030] révèlent-ils un temps hors du temps, un temps qui est presque toujours un temps de l'avent et toujours un temps de l'absence. Autrement dit, la merveille révèle le désir en ce qu'elle construit l'absence.

Pour autant, conclure ainsi abruptement sur le dualisme inhérent au cycle et qui associerait de façon symétrique les opposés serait sans doute oublier la construction hiérarchique complexe que proposent l'un et l'autre des deux versants dès lors qu'ils fonctionnent ensemble et forment le *Cycle Vulgate*. En effet, *li meillors chevaliers del monde* est représenté par deux figures différentes dans les deux versants du cycle, et l'une paraît répondre à l'autre. Néanmoins, Lancelot n'est pas le symétrique de Galaad et le jeu d'échos n'est que superficiel ; les deux versants ne fonctionnent pas seulement de façon autonome, construisant leur propre échelle de valeur. Ils articulent au contraire leur propre fonctionnement à celui de l'autre pour former un ensemble extrêmement touffu où les valeurs sont relatives[1031]. L'examen du système féminin, en particulier, a pu montrer combien la hiérarchie des dames était importante pour fonder la valeur du chevalier, même pour *inventer* la courtoisie[1032]. Mais justement, au moment de conclure, peut-être faut-il y revenir pour montrer combien cet ensemble labile de personnages est utile pour penser la structure narrative du cycle. En effet, la hiérarchie des personnages féminins – ainsi que la merveille qu'ils représentent[1033] –

[1029] Le cadre de cette étude n'a pas permis d'étudier davantage l'importance du cadre dans l'un et l'autre des versants du cycle. Il paraît évident que l'un et l'autre se répondent. Pierre Coupireau a d'ailleurs montré comment la fenêtre disparaît de l'espace narratif de *La Queste* mais sans relever l'importance qu'y prennent d'autres types de cadres – portes, arche d'alliance, le Graal lui-même qui recèle le mystères que seul Galaad pourra contempler. S'il n'est pas possible ici de faire une typologie exhaustive des seuils du récit – en particulier de ceux qui délimitent l'espace qui contient le Graal –, il faut toutefois noter une plasticité qui lui permet de recouvrir le paradigme de la fenêtre – dont le fonctionnement sémiologique a récemment été mis en évidence par Andrea Del Lungo. Pierre COUPIREAU, « La fenêtre et le visible dans le Lancelot en prose », art. cit. ; Andrea DEL LUNGO, *La fenêtre*, *op. cit.*

[1030] L'expression est à comprendre ici dans son sens le plus concret, comme l'analyse de l'espace qui mène au Graal a pu le montrer.

[1031] Bénédicte Milland-Bove fait ainsi remarquer que « [Le] souci d'équilibre [du *Lancelot*] lui fait créer un contrepoint à chaque figure. Sa volonté de classification l'engage à rattacher chaque personnage à un autre dont il dépend, à l'insérer dans le cadre d'une structure collective stable, celle du lignage. Il tente en outre de définir le "plan" auquel il appartient. Mais les principes de correspondances transcendent les catégories en établissant sans cesse de nouveaux regroupements possibles, attestant de la cohérence de l'ensemble sans fournir au lecteur un classement unique. En effet, les personnages évoluent dans un univers commun, où les lois s'appliquent pour tous, où les enchanteresses assistent à la messe et sont intégrées dans les lignages courtois. Les demoiselles se laissent rarement cantonner dans une seule catégorie ». Bénédicte MILLAND-BOVE, *La Demoiselle arthurienne*, *op. cit.*, p. 395‑396.

[1032] Voir p. 186 *sq*.

[1033] D'autre part, envisager la dame à la fois comme une merveille et comme un élément d'une hiérarchie qui renvoie à la valeur du chevalier permet de sortir d'un système de catégorisation

construit une nouvelle architecture du cycle, suggère d'en revoir l'organisation. Il s'agit non plus de penser un système mais de considérer ce qu'il conviendrait plutôt de définir comme une *nébuleuse*[1034]et dont le fonctionnement repose sur un vaste réseau de sens qui invite à lire les figures les unes par rapport aux autres, suggérant une hiérarchie qui est nécessairement celle des chevaliers auxquels chacune des dames ou des demoiselles renvoient[1035]. Ainsi, comme pour les chevaliers et pour reprendre les premières conclusions énoncées plus haut, chacune d'entre elle trouve-t-elle son double à un point du déroulement romanesque ; mais, de façon plus remarquable, ces figures semblent au premier abord harmonieusement distribuées entre versant sacré et versant profane, le fonctionnement romanesque des personnages dans l'un et l'autre des deux versants étant strictement identique. Cette nébuleuse inviterait donc à lire l'ensemble du cycle sur le modèle proposé plus haut, celui du ruban de Moebius, ou d'une médaille à deux faces. Pourtant, certains des personnages portent en eux leur propre double : Guenièvre, selon le point de vue adopté est la Dame qui permet de spiritualiser le chevalier – on pense alors au dialogue entre Lancelot et Guenièvre – ou ce qui, au contraire, le fait tomber dans la luxure –le discours de l'ermite de *La Queste* n'envisage plus la reine que comme une créature luxurieuse[1036]. Lui répond alors le personnage de Lancelot, dont la valeur est, elle aussi, toute relative.

Ces figures complexes du récit, derrière les apparences, opposent à la dualité des modèles proposés jusqu'ici une dynamique qui font d'eux les centres d'un tableau[1037] à triple lecture. De ce point de vue, les trois scènes du Graal du *Lancelot*, qui montrent successivement le regard que portent Gauvain, Lancelot et Bohort sur une merveille, permet la synthèse d'un schéma qui ne peut plus, dès lors, se contenter d'opposer courtoisie et mystique, sacré et profane ou même charnel et spirituel.

- **Gauvain**

Ces trois scènes, déjà longuement étudiées, ont la particularité de développer la tradition du cortège telle que la propose Chrétien. Faisant apparaître un personnage graalophore, elles déclinent, au cœur du *Cycle Vulgate*, la séquence du *Conte du Graal* et organisent une hiérarchie des chevaliers qui y sont montrés à partir du regard, chaque fois différent, qu'ils portent sur la merveille. Si « La progression que marque le changement des chevaliers dans

---

traditionnel que j'ai moi-même utilisé : la tentatrice, la victime, l'orgueilleuse, la demoiselle *esforciee*, la demoiselle à la tente / au pavillon… Katalin Halász a proposé d'organiser le système féminin selon trois grands groupes : les objets de désirs, souvent victimes de la violence des hommes, les enchanteresses et les détentrices d'un savoir, personnages souvent de nature inquiétante et enfin un groupe de demoiselles auquel est dévolue la circulation des informations. Katalin HALASZ, « Le système des personnages féminins », art. cit..

[1034] Je remercie Jean-René Valette pour cette suggestion.

[1035] C'est à ce moment-là que les catégories deviennent caduques, les figures ne pouvant alors se comprendre que dans un processus dynamique de signification.

[1036] Les mêmes remarques s'appliquent à Amite ou Ninienne.

[1037] On peut donc reprendre le tableau proposé par Anita Guerreau-Jalabert et lui appliquer, comme elle le suggère d'ailleurs elle-même, cette forme de relativité. Chaque élément n'est charnel que par rapport à un autre plus spirituel que lui mais qui sera lui-même plus charnel qu'un autre, ce n'est pas leur propriété intrinsèque qui en fait la valeur. Voir Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit., p. 293.

les scènes du Graal du Lancelot a souvent été signalée[1038] », il n'en demeure pas moins que l'inscription de cette progression des chevaliers dans un schéma dynamique entre charnel et spirituel doit sans doute encore être définie.

Les principaux éléments des scènes du *Lancelot* propre sont déjà présents dans l'hypertexte que représente le modèle champenois[1039]. Le procédé de réécriture sur lequel repose la scène n'a pas manqué d'être signalé par la critique[1040] mais ce qui paraît intéressant est la façon dont les scènes ne sont pas similaires mais bien *identiques* :

> À chaque fois la même scène se reproduit : l'oiseau entre dans le palais chargé d'un encensoir d'or, il pénètre dans un lieu d'où ressort une belle demoiselle, portant le Saint-Graal. Seule change la réaction des héros, Gauvain, Lancelot et Bohort, ce qui permet de dresser, au cœur du roman, une échelle spirituelle[1041].

Le « *protocole* nouveau […] imbriquant des représentations antérieures[1042] » mis en place dans le *Lancelot-Graal* semble donc tout particulièrement travaillé par l'organisation dynamique d'une chevalerie en voie de conversion. Si l'hypertexte est, comme je viens de le dire, à chercher dans le modèle du maître champenois, la scène subit indéniablement dans le *Lancelot* l'influence de Robert de Boron en ce qu'elle s'oriente vers une tonalité religieuse nettement marquée[1043]. Or, ce qui distingue l'un et l'autre des deux modèles repose en grande partie sur le personnage graalophore : absent chez Robert de Boron, il est pourtant présent ici, reprenant la tradition commencée par le *Conte du graal* et Gauvain voit « une damoiselle, la plus bele qu'il onques mes eust veue jor de sa vie » (*L*, LXVI, 12), le cortège de Chrétien se

---

[1038] Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 553.

[1039] Le cortège, chez Chrétien, par l'intermédiaire de la Belle Porteuse, met en tension visible et invisible. En outre, on y observe déjà la lumière mystérieuse qui en émane et surtout, une scène narrée selon la ressource de l'écriture de la merveille, en particulier par le recours à la focalisation interne. Voir à ce sujet Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit..

[1040] Mireille Séguy montre que c'est « un scénario connu : [le Graal] fait son entrée dans la grand-salle du château porté par une très belle demoiselle – en l'occurrence la fille du roi Pellés – et les tables se garnissent de mets à mesure qu'elle passe devant elles ». Toutefois, la scène est analysée afin de mettre en évidence à la fois les procédés de réécriture mais surtout afin de montrer comment le Graal devient alors générateur du récit. Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 52. Jean-René Valette note aussi que « le rituel est immuable : le héros voit entrer "parmi une verriere" une colombe blanche tenant en son bec un encensoir d'or qui emplit le palais "de totes les bonnes odors que cuers d'ome porroit penser" (LXXVIII, 50) ; puis l'oiseau spirituel pénètre dans une pièce d'où ressort la belle demoiselle porteuse du Saint Graal ». Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 470.

[1041] Mireille Séguy fait une remarque qui va dans le même sens, à propos de la fonction dans l'économie narrative de la visite au château du Graal et en particulier des épreuves du *Palais Aventureux* : « il s'agit à présent non plus d'assister à un spectacle, mais d'affronter des aventures susceptibles de déterminer la valeur des chevaliers et d'établir une hiérarchie entre eux », mais son analyse se limite aux frontières internes de la diégèse : l'« aventure du Graal, devenue l'unique mesure des prouesses chevaleresques, s'impose comme la seule matière et le seul moteur du récit ». Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 56 et 57.

[1042] Annie COMBES, *Les Voies de l'aventure*, *op. cit.*, p. 318.

[1043] Annie Combes montre d'ailleurs « à quel point le *Lancelot* met en place un rituel de nature mystique ». *Ibid.*, p. 320.

réduisant alors à sa plus simple expression[1044]. Ce qui est en jeu dans le processus de l'écriture de la merveille, est la mise en évidence de deux *semblances*, la demoiselle et le Graal, la scène montrant successivement un plan vertical avec l'apparition d'un *blanc colon* et un plan horizontal avec la substitution qu'opère l'entrée de la demoiselle. Or, ces deux séquences relèvent bien de l'écriture de la merveille : « De ceste aventure se merveille molt mesire Gauvain » dit le texte avant qu'il ne se mette à table ; puis « si se merveille plus assés de sa bialté que del vaissel » lors de l'apparition du cortège. D'une part, l'étonnement qui se manifeste chez le héros spectateur ressortit bien de ce type d'écriture, en est même le moteur, d'autre part, la comparative de supériorité permet de montrer sinon l'importance équivalente des deux objets du regard, du moins le choix qui s'opère de l'un aux dépends de l'autre, marqué par la similitude dans la façon de décrire l'un et l'autre. Sur le plan du récit, l'enjeu est fondamental, puisqu'il permet de révéler deux possibilités : on sait que le Graal est la manifestation de l'Invisible mais le texte propose ici une autre merveille, qui, pour le personnage de Gauvain, est de plus d'importance[1045] : « en dépit de la structuration générale de la scène, dressée en verticalité, son désir de voir ne s'oriente pas vers Dieu[1046] ».

Gauvain saisit pourtant parfaitement que se joue, dans l'apparition de l'oiseau, un phénomène qu'il n'est pas en mesure de comprendre et qui lui ouvre les portes du monde de l'altérité, propre au merveilleux[1047] et ici en particulier, du monde de l'Invisible[1048]. Néanmoins, c'est sur une autre merveille, celle que lui offre la beauté de la dame, qu'il choisit de s'attarder :

> Les interrogations du personnage quant au *vessel* montrent que son admiration n'est pas fondée de manière pertinente : la qualité qu'il lui attribue est de l'ordre de l'apparence et de la

---

[1044] Si l'archétype de ces scènes remonte au *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, Annie Combes précise que « dans le *Lancelot*, la notion de cortège semble voler en éclat » puisque le modèle subit une évidente « procédure réductrice », « on ne voit plus qu'une seule personne, celle qui porte le vase ». Elle insiste alors sur l'importance des scènes nocturnes, s'appuyant sur l'analyse de Jean Frappier autour de la « dislocation » de la procession. *Ibid.*, p. 317. Pour l'analyse précise de ces scènes et dans la perspective de l'analyse qui est la mienne, voir en particulier Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.* ; Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit. ; Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit. ; Annie COMBES, *Les Voies de l'aventure*, *op. cit.* ; Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*

[1045] « À la faveur de la comparaison de supériorité (« si se merveille plus assés de sa bialté que del vaissel »), [est] introduit un véritable rapport dialectique. La merveille y apparaît comme ce lieu privilégié où la question de la beauté se trouve problématisée, entre visible et invisible, humain et divin, mais aussi entre littérature courtoise et christianisme. » Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit., p. 180‑181.

[1046] Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 431.

[1047] Là encore, il s'agit d'une dissociation propre au merveilleux : « La reconnaissance du merveilleux implique donc non seulement un dualisme épistémologique, mais aussi une dualité de la réalité, une polarité entre l'ici et l'ailleurs, entre un monde "réel" et un "autre monde". Le merveilleux est subséquent d'une dissociation ontologique. » Michel STANESCO, « Le conte de fées et le merveilleux romanesque », art. cit., p. 15. « Autour de la merveille s'organise un moment textuel privilégié centré sur l'exhibition d'un événement, d'un être, d'un objet, d'un site, dont le caractère discordantiel est mis en avant par la narration. » Francis DUBOST, « Merveilleux », art. cit..

[1048] « Pour reprendre les verbes du texte, Gauvain voit la *bele demostrance*, il la prise mais il ne la connaît pas ». Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 553.

> matière. Il n'établit aucune différence de nature entre les deux *beles choses* qu'il observe. La comparaison finale signale qu'il va jusqu'à préférer la beauté humaine à la beauté divine[1049]

Or, le personnage graalophore se contente de « faire signe » vers le Graal, qui est, pour l'ensemble des participants au cérémonial, la seule merveille ; seul Gauvain en distingue une seconde qui introduit une dialectique originale en faisant de la demoiselle le pendant sacré du Graal, la description de l'un comme de l'autre faisant appel aux mêmes procédés – le superlatif de supériorité –, définis par Marie-Pascale Halary comme une « rhétorique de l'exceptionnel », rhétorique de la beauté insurpassable voire ineffable qui s'inscrit dans une tradition et relève d'un passage obligé de la description dans les romans courtois, en vers en particulier[1050]. Se font ainsi jour deux points importants et contigus : d'une part, la merveille, représentée par la demoiselle, avatar de la dame courtoise dans la représentation du monde qui est celle de Gauvain[1051], et d'autre part, celle de l'importance de ce même personnage féminin dans l'économie du salut telle qu'elle est pensée par l'ensemble du *Cycle Vulgate*, c'est-à-dire dans une perspective articulant charnel et spirituel[1052].

Il convient alors de s'attarder sur la spécificité de cette écriture de la merveille qui fait du regard de Gauvain, personnage courtois, un regard charnel[1053]. Elle repose ici sur l'emploi du verbe *soi merveiller* qui s'accompagne, comme c'est souvent le cas, d'un adverbe marquant le haut degré (*molt*, *plus assés*)[1054]. Il s'agit bien de montrer comment cette merveille relève avant tout d'une appréciation du monde, d'un jugement subjectif[1055]. Dans l'écriture telle que

---

[1049] *Ibid.*

[1050] « Force est de noter que plusieurs des stratégies rhétoriques ordonnées à l'expression de la splendeur humaine apparaissent dans la peinture des manifestations divines. Le fait est net dans le passage où Gauvain se trouve à Corbenic : avec un tel personnage, qui est loin d'être insensible à la beauté féminine, la même rhétorique (avec une forte disproportion certes, à cause de la focalisation interne) se déploie pour la porteuse du Graal et le précieux *vessel* » On lit ainsi à propos du Graal qu'il est « le plus riche vaissel » et surtout que Gauvain « le prise plus que rien qu'il eust veue ». *Ibid.*, p. 58. « Dans les textes, pratiquement tout ce qui est doté d'une qualité esthétique est comme détaché de la diégèse par un discours qui le fait apparaître comme un élément saillant : l'évocation du beau se coule dans le moule de ce que nous appellerons une rhétorique de l'exceptionnel […]. Toutes ces formules comme préformées qui permettent l'expression du haut degré sont avant tout, si on les considère sous cet angle de la rhétorique, des variantes du superlatif, lui-même très régulièrement associé au vocabulaire esthétique ». *Ibid.*, p. 56, voir en particulier les pages 56 à 59.

[1051] « Se tournant vers la jeune fille, il est en quelque sorte "en pays de connaissance" – celles-ci [les jeunes filles] sont les personnages habituels de l'errance chevaleresque, et Gauvain porte sur celles-ci un regard seulement intéressé par sa beauté physique ». Micheline de COMBARIEU, « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal », art. cit., p. 457.

[1052] Cette particularité du personnage d'Amite conforte sa position dans la nébuleuse des personnages féminins dans laquelle elle occupe le sommet de la hiérarchie mais aussi son point le plus bas, prise qu'elle est dans une tension entre Marie et Ève. Voir p. 178.

[1053] Le terme courtois renvoie plus particulièrement ici à l'univers de connaissance et d'appartenance du personnage. L'adjectif charnel permet dès lors de fonder en valeur la position du personnage, son univers de référence et d'appartenance.

[1054] Voir Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux…*, *op. cit.*, p. 54‑55.

[1055] Voir Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux…*, *op. cit.*, en particulier les chapitres 1 à 3. Postulation que Bernard Vouilloux synthétise ainsi : « il est certain qu'il n'est pas d'objet merveilleux sans un sujet émerveillé – la merveille, perçue comme un écart, trouvant sa justification dans le

la met en place la scène, tout se passe alors comme si Gauvain se refusait à accéder à l'invisible, comme s'il se refusait à interroger l'altérité – ou comme s'il en était incapable – ; la répétition du verbe *soi merveiller* signale le choix qu'il opère entre les deux *semblances*, entre un monde qui pose problème, un monde où la merveille renvoie au surnaturel, celui du Graal et des mystères divins, et un monde où la merveille renvoie au connu, à ce qu'il peut comprendre, dans lequel la merveille n'est pas merveilleuse puisque ce monde est l'univers courtois dont il est issu, de ce que Marie-Madeleine Davy qualifie de « monde isolé », un monde du profane[1056] dont « les éléments […] s'acheminent vers la mort[1057] ». Pourtant, la demoiselle fait signe vers le Graal ; mais, réfractaire à la pensée du surnaturel, le héros reste prostré dans le plan horizontal des choses puisqu'il suit Amite des yeux : « Et mesire Gauvain le convoie des iex tant com il puet ; et quant il ne la voit mes, si regarde devant lui a la table ou il seoit, mes il ne voit chose qu'il puisse mengier, ains est la table vuide devant lui […] » (*L*, LXVI, 14).

> Lorsqu'un phénomène échappe aux cadres de l'expérience commune ou reste rebelle à toute saisie intellectuelle, la pensée saute du plan horizontal (immanence) au plan vertical (transcendance) où les principes d'explication sont représentés par les puissances surnaturelles[1058].

---

mouvement de surprise ou d'étonnement qu'elle provoque ». Autrement dit, « [la merveille] n'existe que lorsqu'on l'expérimente, c'est le regard qui la fonde. Dès lors, s'estompent les distinctions discriminantes entre nature (merveilles de la nature) et surnature, entre *naturalia* et *mirabilia*, mais aussi entre *miracula* et *mirabilia* ». Bernard VOUILLOUX, « Avant-propos » dans Aurélia GAILLARD et Jean-René VALETTE (éds.), *La Beauté du merveilleux*, Bordeaux, France, Presses universitaires de Bordeaux, 2011, p. 14 ; Aurélia GAILLARD et Jean-René VALETTE, « Post-face » dans Aurélia GAILLARD et Jean-René VALETTE (éds.), *La beauté du merveilleux*, *op. cit*.

[1056] Voir note 694.

[1057] On pourrait dire que Gauvain reste ancré non seulement dans le monde courtois mais surtout dans le monde tout court. Jean-René Valette a montré comment l'attitude de Gauvain pouvait se lire selon l'échelle spirituelle proposée par Hugues de Saint-Victor et comment elle témoigne de « l'*inordinata cupiditas* de qui court vers le monde », ce qui fait de lui une des figures des chevaliers réprouvés de *La Queste*. Jean-René VALETTE, « La belle porteuse du Graal... », art. cit., citation p. 192 ; et Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 423‑436. Marie-Madeleine DAVY, *Initiation à la symbolique romane : XIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1977, p. 9.

[1058] Francis DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale*, *op. cit.*, p. 71‑72. Dans son cours sur les langages de l'amour, dont je remercie chaleureusement l'auteur d'avoir eu la gentillesse de le mettre à ma disposition, Jean-René Valette montre que toute la scène est organisée en verticalité et la gestuelle de la demoiselle, qui tient le Graal au-dessus de sa tête, fait d'elle le pivot, le point d'articulation entre nature et surnature. Mais la construction du récit, en focalisation interne, et les nombreux connecteurs temporels (« Endementiers », « et si tost com » , « et lors », « si tost », « Et maintenant » (§ 11), « Et aprés ce qu'il » (§ 12), « aprés », « et ensi com » (§ 13), « quant » (x3, § 14), « Aprés », « et quant » (§ 15)) mettent en évidence ce qui semble perçu par Gauvain comme une causalité naturelle, l'ordre du récit vient souligner ce qu'il perçoit comme un enchaînement rationnel, ce qui relève d'une pensée horizontale et discursive, pour reprendre les termes de Francis Dubost. De ce fait, c'est la *senefiance* des choses qui lui échappe : « le texte littéraire développe une stratégie qui consiste à dissocier les deux faces du signe merveilleux : d'un côté, la face sensible, la *semblance*, la merveille *stricto sensu* ; de l'autre, la face intelligible du signe, sa *senefiance*, ce que l'on pourrait appeler le merveilleux proprement dit », autrement dit, il faut « voir les "*mervelles*" pour savoir les "*secretes choses*" ». Micheline de COMBARIEU, « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal », art. cit., p. 468.

C'est justement ce saut herméneutique que se refuse à faire Gauvain[1059], qui reste dans le monde du connu, dans lequel la merveille réside dans la beauté de la dame convoitée[1060]. En effet, ici, la demoiselle s'inscrit dans le prolongement de la série de rencontres faites par le héros et plus généralement dans celui des rencontres des chevaliers avec les *beles demoiseles* et dont la description relève de la rhétorique de l'exceptionnel[1061]. De même que la scène de repas se présente au lecteur comme une scène connue, la description de la belle porteuse du Graal reprend les poncifs du genre. Pourtant, l'écart s'est déjà manifesté, signalé par le regard étonné de Gauvain devant *l'aventure* de la colombe.

Pour Gauvain, l'apparition de la merveille s'organise autour de ce qui fait le centre de la pensée courtoise : la relation à la dame. C'est cette *courtoisie* précisémment qui, dans l'économie générale du cycle, le disqualifie et le met au rang des réprouvés. On sait la double valeur que prend le personnage d'Amite[1062] : pris ainsi dans un réseau complexe de comparaisons, il devient le pivot de l'ensemble des scènes et c'est à partir de lui que s'oriente le regard, horizontalement ou verticalement. En d'autres termes, c'est à partir de la façon dont les chevaliers considèrent le personnage que s'établit sa valeur, ici, charnelle.

Cette première scène pose donc un certain nombre d'éléments qui permettent de lire les suivantes dans une série ordonnée[1063]. Si les principaux éléments sont donnés par une grande précision temporelle[1064], l'ensemble se déroule en dehors de toute causalité – l'écriture du merveilleux repose ici en grande partie sur l'emploi de la voix passive – et permet dès lors de mettre en évidence à la fois une suite d'événements et une série de *semblances* qui seraient les invariants de l'aventure et auxquels les trois chevaliers, successivement Gauvain, Lancelot et Bohort, seront différemment sensibles.

- **Lancelot**

La séquence qui concerne Lancelot à Corbenic suit le schéma établit par l'épisode précédent. Le lecteur se trouve donc devant un rituel doublement connu, à la fois parce qu'il correspond aux *topoi* du genre et parce que la séquence a été narrée un peu plus haut. Pourtant, à l'arrivée du chevalier, le roi l'abandonne pour s'entretenir avec Brisaine de la conduite à tenir avec celui qu'ils ont reconnu comme étant le futur père de l'enfant d'Amite. Cette interruption annonce le désintérêt que manifestera Lancelot devant la jeune fille ; en effet, Brisaine pressent que le chevalier n'accordera aucun intérêt à la belle porteuse du Graal :

[1059] Ou bien saut qu'il est incapable de faire mais le texte, omettant tout rapport de causalité, semble donner au héros la liberté de choisir ce qu'il veut voir.

[1060] Micheline Combarieu du Grès insiste sur la concupiscence que sous-tend le regard de Gauvain : « son regard est centré sur lui-même : sur la beauté de la jeune fille qui flatte sa vue et – on peut l'imaginer – nourrit quelque rêverie de conquête galante ». Micheline de COMBARIEU, « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal », art. cit., p. 458.

[1061] Voir note 823.

[1062] Voir p. 178.

[1063] Voir note 867.

[1064] Voir n. 1058.

> je sai bien qu'il ne la voldra mi panre, quant lan li offerra, car il aimme tant la roine, la fame le roi Artu, qu'il ne voldroit avoir nule autre, et par ce couvandra il que l'an le face si saigement qu'il ne s'en aperçoive. (*L*, LXXVIII, 49).

La rivalité entre les deux femmes, Amite et Guenièvre, signalée dès le début du roman[1065], prend donc dans cet épisode toute son importance : en refusant d'accorder de l'importance à la Belle Porteuse – la même que celle que Gauvain lui avait apportée –, Lancelot semble contrevenir aux desseins de Dieu[1066]. Guenièvre représenterait donc ici la femme tentatrice et maléfique. Toutefois, la suite du texte permet de nuancer cette affirmation.

Cette seconde scène se place donc d'emblée sous le signe de la variation, variation d'importance puisque le texte lui-même se réfère à son modèle : lorsque la colombe apparaît, c'est « le coulon que mes sire Gauvain avoit veu autre foiz » qui est présenté ; la relative permet donc au récit de signaler l'importance de cette identité. De la même façon, après que Lancelot « se merveille molt », c'est « une damoisele que mes sire Gauvain ot tant resgardee » (*L*, LXXVIII, 51) qui se présente pour porter le Graal. Tout le récit se construit pour mettre en évidence sa propre muance : en effet, Lancelot reconnaît la beauté de la jeune femme – tout comme Gauvain avait aussi reconnu la beauté du Graal mais ne s'y était pas attardé – pour mieux s'en détourner : « Lancelez meesmes dist bien que onques mais a fame ne vit et grant biauté, se ne fu en sa dame la roine et dist que voir li disoit cele qui laienz l'avoit amené ». (*L*, LXXVIII, 51). Toutefois, l'emploi du tour exceptif met en concurrence les deux figures féminines, renvoyant ainsi au sommet de la hiérarchie tel que le chevalier l'a intégré[1067]. La réponse qu'il fait au roi lorsque ce dernier lui demande ce qu'il a pensé du *riche vessel* va dans le même sens. La variance du texte introduit un troisième terme, une troisième merveille s'ajoute à celles déjà présentes. Mais la force de ce troisième terme est de renvoyer le chevalier vers la seconde merveille, le Graal :

> Il resgarde le vessel que la damoisele tenoit entre ses mains qui est li plus riches a son esciant qui onques fust veuz par home mortel et estoit fait en semblant de galice : si li est avis, et bien le croit, que ce soit sainte chose et dingne, si conmança les mains a joindre encontre et a encliner le piteusement. Et ausi com la dame passoit par mi les dois, s'agenoille chascuns devant le saint vessel et il si fait ausi. (*L*, LXXVIII, 51)

La variante est fondamentale : guidé par l'amour qu'il porte à Guenièvre, Lancelot n'a que faire de la Belle porteuse et peut dès lors se concentrer sur la seconde merveille. Il peut ré-orienter son regard : s'il voit la demoiselle, il regarde le Graal[1068] ; l'observant ainsi, il est apte à percevoir son caractère sacré et le reconnaît comme une « sainte chose ». La pensée de Guenièvre, une fois de plus, permet au chevalier de se spiritualiser. Toutefois, si son attitude

---

[1065] Voir p. 177.

[1066] On sait que contrairement à Galaad, il ne parvient pas à « transforme[r] sa vocation en élection ». Micheline COMBARIEU DU GRES, « "utopie et désenchantement" : la joie de la cour arthurienne dans le Lancelot en prose », art. cit., p. 48.

[1067] Voir p. 159 et 175.

[1068] Le texte oppose de façon très nette *resgarder* et *veoir* : « qu'il vit issir d'unne chambre une damoisele que mes sire Gauvain ot tant *resgardee*, si fu si bele et si avenanz de toutes choses que Lancelez meesmes dist bien que onques mais a fame ne *vit* et grant biauté, se ne fu en sa dame la roine et dist que voir li disoit cele qui laienz l'avoit amené. Il *resgarde* le vessel que la damoisele tenoit entre ses mains qui est li plus riches a son esciant qui onques fust *veuz* par home mortel et estoit fait en semblant de galice » (*L*, LXXVIII, 51).

lui permet de ne pas *faillir*, il est remarquable de constater que Lancelot ne se *merveille* pas[1069]. Néanmoins, le texte insiste encore très largement sur la focalisation interne, intériorisant la vision qu'a Lancelot de la scène : les modalisateurs « a son esciant », « si li est avis », « bien le croit » ou encore « il me semble » témoignent d'un champ de possibles qui relèvent de l'écriture de la merveille[1070]. Autrement dit, s'il ne reconnaît aucune des deux merveilles présentes devant lui, pour lui, la merveille est bien ailleurs, dans la beauté spiritualisante de celle qu'il aime : la dame courtoise. En réorientant son regard, par l'intermédiaire de la pensée de sa Dame, Lancelot permet un double mouvement : la place unique qu'il donne à la seule merveille que représente pour lui Guenièvre[1071], le réhabilite en même temps qu'elle permet d'affirmer la position de la reine au sein de l'ensemble des figures féminines. Par le renversement du jeu courtois, c'est ici le chevalier qui donne la valeur à la dame, qui perd ici l'ambiguïté[1072] dont elle est par ailleurs porteuse et devient, sans contredit possible, l'Unique, unique objet du désir autant que garant d'une valeur hautement spirituelle.

- **Bohort**

À l'arrivée de Bohort à Corbenic, le rituel peut recommencer mais la scène se resserre et l'ensemble du processus subit une forme de réduction. Le cortège lui-même se trouve bouleversé puisque ce n'est plus Amite qui tient le Graal. En effet, la jeune fille n'est plus vierge et n'est plus digne de son service. Toutefois, sa cousine, qui la remplace, est à peine mentionnée qu'elle est effacée et le regard de Bohort entièrement concentré sur le saint *vessel* :

> Quant il furent assis par les tables, si vint avant la damoisele, cele qui portoit le Saint Graal entre ses mains et vint doucement et umblement el palés. Et quant Boorz vit le Saint Vessel, si l'aoura moult doucement et l'anclina o plors et o lermes, car bien pensoit que c'estoit li Sainz Graal dont il avoit mainte foiz oï parler. (*L*, LXXXI, 12)

Orienté immédiatement vers le Graal, le regard permet de qualifier immédiatement Bohort comme un chevalier spirituel. Lui seul ne se trompe pas d'objet, mieux, il ne voit pas même le reste de la scène, occultée au profit du calice ; dans la même immédiateté, le chevalier honore à sa juste valeur l'objet qu'il a clairement identifié non pas justement comme un objet mais bien comme un signe de l'Invisible : en effet, alors que Gauvain ne voit que la richesse du

---

[1069] Le roi Pellès lui-même évoque la défaillance de messire Gauvain : « je avoie molt grant paor que la grace Nostre Seingnor ne fausist a cest cop tot ausi com ele fist avant ier, quant mes sire Gauvain fu çaienz » (*L*, LXXVIII, 52). Le texte signale encore ainsi ses variantes et insiste sur les modifications à y lire mais suppose surtout que Lancelot est touché par une forme de grâce. Or, la grâce qui touche Lancelot appartient au domaine courtois : dès lors que le roi lui demande son avis, le chevalier ré-oriente son regard vers la demoiselle, insistant pour justifier son dédain sur l'opposition *demoiselle* / *dame*. La merveille, pour lui, est bien la dame courtoise, avec laquelle la demoiselle ne peut entrer en concurrence. Ainsi, s'il a vu le Graal, s'il a compris qu'il s'agit d'une sainte chose, il n'est pas encore capable de s'extasier devant, tout juste d'imiter l'attitude des autres : « Et ausi com la dame passoit par mi les dois, s'agenoille chascuns devant le saint vessel et *il si fait aussi* ». (*L*, LXXVIII, 51). La merveille pour lui réside ailleurs.

[1070] Voir Jean-René VALETTE, *La poétique du merveilleux…*, *op. cit.*

[1071] C'est aussi, en ce sens, ce qui le sépare de Gauvain pour qui aucune dame n'est jamais unique. La place d'Amite au sein d'un large paradigme de demoiselles courtoises en témoigne. Voir p. 227.

[1072] Voir note 837 et p. 177.

calice, s'interrogeant même sur sa matière, quand Lancelot voit un objet en « *semblance* de calice » Bohort perçoit immédiatement – ce que montre la subordonnée temporelle – le « Saint Vessel » qu'il identifie comme le « Sainz Graal ». La scène gagne alors en tension en insistant sur les sentiments du personnage – là encore, le verbe *pensoit* relève de l'écriture de la merveille et introduit l'écart nécessaire à son surgissement –, gagné par une émotion qui se traduit par un recueillement fait de « plor et […] lermes ».

Les trois scènes permettent alors de construire une échelle spirituelle[1073] qui ne comprend pas seulement une opposition entre charnel et spirituel mais bien un ensemble gradué qui articule les valeurs entre elles[1074]. Le système devient dès lors un principe ternaire, reposant sur une trinité qui articule les deux termes de la matrice[1075] : Gauvain serait un chevalier courtois qui reste courtois, Lancelot un chevalier courtois se spiritualisant quand Bohort déjà spirituel, reste spirituel[1076]. Autrement dit, la matrice de l'œuvre repose sur un schéma dynamique qui pourrait être synthétisé ainsi : courtois / courtois – courtois / spirituel – spirituel / spirituel[1077].

Au moment de conclure il convient de montrer l'importance de cette matrice dynamique et de réfléchir à ce qu'elle implique dans le déroulement narratif de l'œuvre. L'un des points de départ de cette étude a été la réflexion de Myrrha Lot-Borodine à propos de l'amour courtois, il convient de revenir vers elle au moment de réfléchir aux résultats de cette tentative de

---

[1073] Je reviendrai dans une troisième partie de cette étude sur l'importance d'un discours qui s'appuie sur les représentations de l'amour aux XIIe et XIIIe siècles, mais l'on peut déjà ici noter l'importance d'une gradation qui construit un discours laïque à partir de l'amour tel qu'il est pensé par les théologiens, en particulier du XIIe siècle, comme Hugues de Saint-Victor ou encore Guillaume de Saint-Thiery. Voir à ce sujet Jean-René VALETTE, « La Quête du Saint-Graal ou le désir de voir », art. cit..

[1074] Un autre exemple de cette double valuation propre à la dynamique de la matrice charnel – spirituel serait, dans le parcours de Lancelot, son abandon de l'orgueil pour l'humilité dans *La Queste del Saint Graal*. Or, si l'orgueil y est un péché mortel, il reste une vertu positive dans le versant courtois du cycle.

[1075] Myrrha Lot-Borodine avait déjà noté l'importance du passage de deux scènes du Graal chez Chrétien à Trois dans la continuation de Wauchier de Denain, trois étant le chiffre de la perfection. Chacune des visites voit une forme de perfectionnement du jeune héros qui s'élève peu à peu. Myrrha LOT-BORODINE, « Les deux conquérants du Graal… », art. cit., p. 76 *sq*.

[1076] « De manière particulièrement intéressante, le *Lancelot* en prose donne à l'ordination du désir une traduction toute visuelle lors des visites de Gauvain, de Lancelot et de Bohort à Corbenic. Comme on le sait, au cours de ces scènes parallèles, l'auteur ménage des réactions graduées, et c'est en distinguant deux types de regards, deux visées, qu'il établit parmi les héros une véritable hiérarchie spirituelle : à l'*ordinata caritas* d'un Bohort qui s'incline devant le Graal "o plors et o lermes" (LXXXI, 12[1076]), il faut opposer l'*inordinata cupiditas* de Gauvain qui, n'ayant d'yeux que pour la demoiselle graalophore, "si se merveille plus assés de sa bialté que del vaissel" (LXVI, 13). » Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit., p. XXX.

[1077] De la même façon, le schéma fonctionne à l'intérieur de la triade des élus, qui, dans l'échelle spirituelle, proposent une forme de gradation, comme l'a remarqué Myrrha Lot-Borodine : « Entre ces trois élus mêmes il y a une hiérarchie / spirituelle : à l'échelon inférieur celui qui a succombé une fois en sa prime jeunesse ; plus haut celui qui résista, mais non sans de durs combats, à une tentation du même ordre ; enfin, tout en haut, celui qui ne peut pas même être tenté, homme seulement par le corps, émanation pure de l'Esprit-Saint ». Myrrha LOT-BORODINE, « Les deux conquérants du Graal… », art. cit., p. 109‑110.

dépassement de l'opposition courtois / mystique et sacré / profane. En effet, la chercheuse déjà notait une profonde unité entre les deux pans de l'œuvre, d'apparence si contradictoires :

> Le dualisme qui semblait scinder en deux l'œuvre, en apparence contradictoire, et qui en est la base même aboutit donc à une unité harmonieuse, à une haute synthèse. A l'intérieur de chaque "branche" de cet arbre si riche en sève, on retrouve aisément et la thèse et l'antithèse.[…] Maintenant nous apparaît en pleine lumière le plan grandiose selon lequel se déroule la double action dramatique. Tout y a, en effet, un sens, tout se ramène à un parallélisme voulu et conscient. Les fameuses trois Tables nous montrent dès le début l'étroite dépendance des deux esprits[1078].

De fait, l'étude des deux merveilles tend à confirmer le « parallélisme voulu » que signale la chercheuse. À la dame répond le Graal, ce qui induit un double mouvement de l'ensemble du cycle. Néanmoins, il faut aussi insister sur le fait que les deux principes puisqu'ils sont parallèles, induisent une même tension : dès lors, il n'y a pas un seul principe de spiritualisation, concentré dans le Graal et le pan sacré du roman, mais bien deux, qui construisent le fil du temps romanesque dans un entrelac permanent. Ainsi, l'ensemble complexe formé par le parcours des personnages invite-t-il à lire le cycle non pas dans le seul mouvement chronologique mais dans la perspective du parti pris adopté par le fil narratif, c'est-à-dire selon le principe d'entrelacement. La macro-structure du récit répond ainsi à la micro-structure : entrelacer les deux versants du *Cycle Vulgate* revient à entrelacer les aventures, tisser un fil narratif complexe entre eux afin qu'ils se répondent mieux[1079]. Entrelacer les motifs, c'est aussi créer des jeux d'échos et de reprises, de renversements de perspectives qui donnent toute son épaisseur au discours du texte. Dans cette perspective, il est nécessaire de considérer l'ensemble de la matière romanesque dans une dynamique à trois niveaux que la matrice charnel – spirituel permet de mettre en lumière en proposant un principe hiérarchique qui éclaire l'ensemble du fil narratif.

Ainsi, pour synthétiser l'ensemble du chapitre, on peut remarquer que :

• Les deux esprits courtois et mystiques répondent à un seul et même processus romanesque qui consiste en la spiritualisation du charnel, et ce, à partir de deux merveilles distinctes : la dame courtoise et le Graal.

• Un certain nombre de figures, dans l'un et l'autre des versants du cycle, fonctionnent comme des figures pivots, charnières qui changent de valeur selon que l'on considère le versant courtois et le versant mystique. Dans une perspective articulant charnel et spirituel, elles peuvent alors se lire comme des figures de l'ambiguïté ou plutôt comme des personnages qui

---

[1078] Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 131.

[1079] Patrick Moran, en analysant le mode de fonctionnement du cycle a déjà mis en évidence cet entrelacement macro-structurel : « le réseau narratif ainsi créé dédouble à l'échelle inter-romanesque le phénomène de l'entrelacement qui caractérise l'échelle intra-romanesque ; de même que l'entrelacement des différentes aventures dans le *Lancelot* ou la *Queste* crée un effet d'"épaissent temporelle", de même la tabularité suscite à la fois un effet de profondeur et de simultanéité, toutes les époques se retrouvant en relation les unes avec les autres, dans une logique de l'interconnexion et du resurgissement qui est à bien des égards véritablement cyclique ; tout a déjà eu lieu et aura lieu à nouveau ». Toutefois, son analyse insiste sur le pur fonctionnement narratif du cycle et il insiste en particulier sur les modes de lectures qu'induit une telle construction. Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 336 - 337.

invitent à construire un schéma dynamique et ternaire, où chacun des termes n'est toujours que relatif et n'a qu'une valeur provisoire, tant qu'un autre terme n'est pas venu ajouter un sens supplémentaire, une valeur nouvelle.

• Du point de vue strictement narratif, il n'y a ni opposition de deux esprits ni même conversion d'un modèle à l'autre, mais bien entrelacement ; les mêmes figures, par un principe de perpétuel report, organisent un ensemble aux échos multiples qui propose pourtant toujours, par le biais de la muance textuelle, un temps narratif qui semble jouer sur deux échelles.

• Le cycle joue à la fois du cheminement vers l'avant et du retour en arrière, le temps se reconcquiert en permanence à partir de mêmes scènes ou situations toujours répétées et toujours mouvantes. Au temps humain de l'aventure se superpose en effet un temps divin de l'organisation du monde, temps qui s'engendre sur un perpétuel report et qui serait celui de la prophétie.

• Le cycle est construit autour de la figure du déplacement[1080] : les quêtes sont des parcours spatiaux qui se doublent d'un parcours temporel et symbolique, l'ensemble étant subsumé par un déplacement des discours, comme le montrera la troisième partie de cette étude.

[1080] Je remercie Jean-René Valette d'avoir attiré mon attention sur l'importance de cette figure, déjà suggérée dans l'article d'Elena Koroleva, KOROLEVA, ELENA, « La Vierge Marie et les personnages féminins… », art. cit..

CHAPITRE 4 – PARENTES

Les deux merveilles du *Cycle Vulgate* permettent de mettre en évidence une double dynamique du texte construite à partir de la figure de l'entrelacement. Or, dans cet ensemble touffu, il n'en reste pas moins que le modèle à partir duquel se construit la tension symbolique du roman, entre charnel et spirituel, prend appui sur la figure centrale de Dieu[1081]. Cette référence n'est pas à proprement parler un personnage du récit[1082] mais le pivot selon lequel les personnages du texte prennent leur valeur. À ce titre, il convient d'envisager d'une part, leur place dans la structure du texte, d'examiner non plus qu'elle place leur est assignée par rapport à la Dame ou au Graal mais plutôt quelles interactions produisent les réseaux auxquels ils appartiennent et d'autre part, de questionner en quoi ces textes relèvent d'un rapport idéel à la société qui les produit, dont Dieu est aussi la référence centrale. En effet, l'étude du modèle théorique mis en évidence par Anita Guerreau-Jalabert a permis de montrer comment, à partir de la divinité, s'élaborait dans la société médiévale un réseau de parenté[1083] calqué sur le modèle de la parenté divine dont on imite la structure afin de construire les représentations terrestres et surtout sociétales de la parenté[1084]. En d'autres termes, la société médiévale recompose deux systèmes de parenté, l'un charnel et dévalué et l'autre spirituel et très largement valorisé. La question est de savoir dans quelle mesure les textes du *Cycle Vulgate* reflètent, reproduisent ou assimilent ces deux modèles ou plutôt comment ces derniers informent l'ensemble de la matière fictionnelle du cycle. Néanmoins, avant de me risquer dans les voies de l'interprétation, j'examinerai le fonctionnement des réseaux de parenté tels qu'ils apparaissent au sein du texte afin d'articuler l'ensemble des personnages au fonctionnement de la matière fictionnelle. La particularité du cycle est d'offrir deux voies de lecture, comme l'a montré Patrick Moran dont l'une serait centrée sur l'histoire du royaume arthurien et dont Lancelot est la figure centrale, et dont l'autre proposerait l'histoire sacré de la relique qu'est le Graal. Le chevalier est, dès lors, celui qui permet de revenir au modèle sous-jacent construit par Chrétien de Troyes qui prend le parti de faire de chacun des chevaliers dont il raconte la geste, la figure centrale de chaque roman, héros supposé connu et reconnu comme tel, d'aventures courtoises[1085]. Néanmoins, si les aventures

---

[1081] Si l'on a vu comment deux modèles d'amour entrent en concurrence, il n'en reste pas moins que le modèle est bien l'amour de Dieu ; l'amour de la Dame tend justement vers cette force spiritualisante que propose l'amour de Dieu en tant qu'il est représenté dans le *Cycle Vulgate* par l'amour du Graal. Voir aussi pour la place centrale de Dieu dans les représentations qui structurent la société féodale, *supra*, chapitre 2, section 2.

[1082] Les nombreuses interventions de la voix divine ne permettent pas de faire de la figure de la transcendance par excellence ce qui constitue l'ethos d'un personnage.

[1083] Le terme de réseau est intéressant en ce qu'il prend en compte le fonctionnement de la parenté dans un ensemble complexe d'alliances et de consanguinité, tel qu'il a été mis en évidence par la chercheuse. Il s'agit à la fois d'un groupe d'individus qui peuvent se reconnaître comme « parents » (la parentèle) et qui entretiennent des relations relevant de la parenté réelle, c'est-à-dire filiation et germanité, autrement dit des liens de consanguinité (c'est-à-dire cognatiques). Anita GUERREAU-JALABERT, « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval. », art. cit., p. 284 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « Parenté », *in* Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (dirs.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*

[1084] Voir chapitre 2, section 2, « clercs et laïcs ».

[1085] Patrick Moran a montré comment le récit cyclique permet d'organiser des lectures qui mettent en avant plusieurs histoires, selon que l'on adopte une lecture linéaire, une lecture tabulaire ou une

de Lancelot sont indéniablement courtoises dans le sens où il est pris dans un réseau de relations, celui de la cour, et un ensemble de représentations qui prennent pour modèle les normes sociales idéelles de cette même cour, il est aussi celui dont la généalogie permet de tendre un fil intergénérationnel depuis l'invention du Graal par Joseph d'Arimathie jusqu'à sa révélation à Galaad. On peut donc poser comme hypothèse que Lancelot est le pivot d'un réseau social, au sens où l'anthropologue britannique John Barnes a défini ce terme en 1954[1086], c'est-à-dire comme un « ensemble de points (individus ou groupes) dont certains sont joints par des lignes qui indiquent qu'ils sont en interaction » et en prenant modèle sur les travaux récents d'Isabelle Rosé sur le réseau de relations d'Odon de Cluny[1087]. L'historienne prend ainsi appui sur les travaux sociologiques et anthropologiques pour analyser la place d'Odon de Cluny dans les réseaux des IXe et Xe siècles et surtout analyser le modèle original de pouvoir « multi-abbatial » qu'il a mis en place. De la même façon, et sans perdre de vue qu'il s'agit d'un personnage de fiction, prendre Lancelot comme figure centrale et analyser la nature de ses liens sociaux[1088], revient à les inscrire dans un paradigme charnel / spirituel[1089] afin de montrer comment les relations qu'il entretient permettent de donner un sens à l'ensemble du déroulement narratif du roman. Néanmoins, la prééminence de Lancelot au sein de la lignée du Graal ne doit pas faire oublier l'autre grand ensemble de parents, celui constitué par la parentèle du roi Arthur en ce sens que les deux réseaux de parenté se répondent sans cesse, font écho l'un à l'autre sans jamais véritablement se rejoindre. La construction du cycle autour de ces deux lignées permet de mettre en évidence diverses interrogations sur les modèles de parenté que propose le roman : quel rôle prend dans le

---

lecture modulaire. Il met ainsi en évidence, si l'on adopte une lecture modulaire, la multiplication des *fabulae* : ainsi, à la *fabula* « vie de Lancelot » du *Lancelot-Graal*, vient s'ajouter la *fabula* « histoire du Graal » si l'on considère le cycle dans son ensemble, la *fabula* repose alors sur un « complexe arthuro-graalien ». Ici, le parti adopté est évidemment celui de ce qu'il qualifie de « linéarité rêvée », c'est-à-dire une lecture chronologique. Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.* voir en particulier III, chapitre 4 : « Le tout et la partie : effets de lecture modulaire ».

[1086] John Barnes, en analysant la structure sociale d'un village norvégien a en effet mis en évidence plusieurs types de réseaux, territorial, industriel et amical, c'est à ce dernier type de relations qu'il réserve le terme de réseau, pris dans un sens non métaphorique. John Arundel BARNES, « Class and Committees in a Norwegian Island Parish », *Human relations*, 1954, VII, no 1, p. 39‑58.

[1087] Son travail consiste en une analyse réticulaire du réseau social d'Odon de Cluny, à l'aide en particulier d'un logiciel qui permet de mettre en évidence l'évolution du réseau social dont il est le centre. Isabelle ROSE, « Reconstitution, représentation graphique et analyse des réseaux de pouvoir au haut Moyen Âge. Approche des pratiques sociales de l'aristocratie à partir de l'exemple d'Odon de Cluny († 942) », *Revista hispana para el análisis de redes sociales*, décembre 2011, vol. 21, no 5, p. 199‑272. Ce modèle a déjà été utilisé pour analyser l'usage des alliances stratégiques afin d'accroître un réseau de pouvoir et de soutien » ('the use of strategics alliances to expand networks of power and support' ; je traduis) dans les *Sagas* islandaises, à des fins d'analyses politique et historique. Richard GASKINS, « Network Dynamics in Saga and Society », *Scandinavian Studies*, vol. 77, no 2, Summer 2005, p. 202.

[1088] Un tel modèle, défini comme « analyses égocentrées de réseaux » a été privilégié en histoire moderne. Voir Claire LEMERCIER, « Analyse de réseau et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005, vol. 52, no 2, p. 88‑112 en particulier p. 91-92.

[1089] Pour les médiévistes qui s'intéressent à l'analyse des réseaux, « le concept vient décrire les pratiques sociales de l'aristocratie mérovingienne et carolingienne, dont les membres sont liés par des relations de parenté charnelle ou spirituelle, d'alliance, d'*amicitia* et de fidélité ». Isabelle ROSE, « Reconstitution, représentation graphique et analyse des réseaux de pouvoir au haut Moyen Âge », *op. cit.*, p. 202.

roman l'importance du lignage dans la mesure où il se construit en grande partie sur le merveilleux de la prophétie ? Comment cette dernière permet-elle d'esquisser deux modèles de parenté ? Dès lors, quel est le modèle de parenté charnelle que propose le *Cycle Vulgate* ? De même, quelle parenté spirituelle est-elle mise en place lorsque la filiation et le lignage sont au cœur de l'aventure du Graal ? Quel rôle ces différents réseaux ont-ils dans les liens sociaux, qu'ils soient féodo-vassaliques ou amicaux[1090] ? Comment parenté charnelle et parenté spirituelle s'articulent-elles dans le roman et surtout en quoi permettent-elles d'en proposer une lecture cohérente ? Quelle représentation d'elle-même la société, et en particulier l'aristocratie, donne-t-elle d'elle-même dans la construction de ce ces réseaux[1091] ?

[1090] Le terme est évidemment à prendre dans son acception la plus large compte tenu de la polysémie du substantif *ami* dans l'ancienne langue.

[1091] Howard Bloch a insisté sur l'évolution des structures de parenté qui « connaît son achèvement – sa consécration – en un siècle où la classe chevaleresque, "organisme producteur de signes", se sert justement de la littérature en langue vernaculaire comme forme de représentation d'elle-même. » Cité par Philippe HAUGEARD, *Du* Roman de Thèbes *à* Renaut de Montauban *: une genèse sociale des représentations familiales*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 4 ; Howard BLOCH, *Étymologie et généalogie : une anthropologie littéraire du Moyen âge français*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 104.

Section 1 - La Prophétie. Parenté charnelle et temps généalogique

Le premier des réseaux de parenté sur lequel je m'attarderai sera celui du personnage pivot, Lancelot. Patrick Moran a montré comment s'organise dans la partie finale du *Cycle Vulgate* ce qu'il nomme une *fabula* « vie de Lancelot » et qui couvre le *Lancelot* propre. En effet, comme l'a remarqué Emmanuèle Baumgartner, Lancelot est un « tard-venu » dans la littérature et le roman du champenois ne dit rien de ses origines :

> Fragmentaire, lourd d'énigmes, exacerbant aux limites de la folie ou de la dérision l'alliance de la prouesse et de l'amour, le *Chevalier de la Charrette* laissait ouverts tous les possibles, y compris d'installer dans la durée, dans le temps d'une vie, la passion partagée du chevalier et de la reine[1092].

En revanche le *Lancelot* propre, « au flou des origines […] substitue une filiation claire, précisément ancrée dans l'espace et le temps[1093] ». La remarque est d'importance puisque si le cycle agrège les deux modèles préexistants de Chrétien[1094], *le Conte du Graal* et *Le Chevalier de la Charrette*, il en comble aussi les vides. Le *Cycle Vulgate* va plus loin puisqu'il conte non seulement *l'enfance* de lancelot mais l'inscrit dans le temps long de l'Histoire : si l'on s'attarde sur ce que Patrick Moran désigne comme étant le « temps des origines », c'est-à-dire l'ensemble *Estoire – Merlin Vulgate*, il faut nécessairement prendre en compte, pour construire le réseau de parenté de Lancelot, son aspect diachronique, qui prend la forme particulière d'une généalogie complexe[1095]. En effet, des temps premiers de la découverte du Graal à la fin du royaume Arthurien, la narration s'articule autour des principaux membres du lignage du héros, ainsi que de ceux de son fils. Or, s'il est un motif structurant l'ensemble des liens familiaux de ce que l'on pourrait qualifier de dynastie du Graal, c'est celui de l'annonce de la venue de son inventeur, autrement dit, celui de la prophétie[1096]. Ainsi, dès Chrétien, c'est sur une tombe que le héros découvre son destin gravé dans la pierre ; le motif de l'inscription prophétique se développe alors dans le cycle en prose, qui s'achève par une

> épitaphe, gravée sur la dalle par les gens de la Joyeuse Garde, [qui] réunit dans la mort et la mémoire le roi, le chevalier, l'élu : "Ici repose le corps de Galehaut, le seigneur des Îles lointaines, et avec lui repose Lancelot du Lac, qui fut le meilleur chevalier jamais entré dans le

---

[1092] Elle insiste aussi sur la rupture que marque le cycle en prose avec les romans en vers qui, traditionnellement, font la part belle aux enfants sans père, orphelins, bâtards, et plus généralement « en rupture de passé ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 33 et 35.

[1093] *Ibid.*, p. 36.

[1094] Voir *supra*, p. 145 *sq*.

[1095] En d'autres termes, il s'agit d'examiner une parenté verticale et non horizontale.

[1096] Il ne s'agit donc pas ici d'analyser la prophétie en soi mais de l'envisager uniquement dans son rapport à l'identité des héros ainsi qu'à la filiation, dans ce qu'elle a de structurant pour le récit ainsi que la façon dont elle organise et dynamise le paradigme Lancelot-Galaad. Je laisserai donc de côté, au moins dans ce chapitre, nombre d'aspects de la question qui ne relèvent pas de la stricte généalogie. En ce sens, les rêves d'Arthur et de Galehaut, par exemple, qui permettent pour le premier d'asseoir la figure du roi – qui repose comme la montré Erich Kölher sur le motif de la largesse – et pour l'autre de se préparer à la mort, n'entrent pas, dans le cadre de cette étude. Il en va de même pour le rapport qu'elle entretient avec la Providence, étudiée dans une thèse récente par Servane Rayne-Michel. D'autre part, l'étude ne se veut pas exhaustive et englobe autant les inscriptions que les annonces, qui sans être des prophéties au sens strict, relèvent d'une attente qui jouent le rôle de prédictions. Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté : une lecture augustinienne du cycle arthurien en prose*, Paris, Champion, à paraître.

> royaume de Logres, après son fils Galaad." Elle situe à sa juste place celui qui ne fut pas roi, pour mieux mériter sa reine, et qui renonça au Graal, pour l'amour d'elle[1097].

L'importance de cette tendance prospective du cycle est bien sûr de permettre de donner une cohérence à l'ensemble[1098]. Mais, elle permet aussi de parachever, en formalisant la succession Lancelot – Galaad, la hiérarchie inhérente à la structure du cycle. On peut donc faire l'hypothèse que la prophétie en tant que motif structurant du récit, construit un temps long qui articule temps courtois et temps mystique et confronte ainsi les deux modèles qui produisent le temps du récit[1099]. Encore faut-il, pour la vérifier, en examiner les figures organisatrices. Si, je l'ai dit, les tombes gravées et les inscriptions jouent un rôle de clôture du cycle[1100], révèlent le destin – et ce, dès le pré-texte en vers du modèle champenois – et l'achèvent, traçant une ligne dans le fil touffu du *Lancelot* propre, à l'échelle du cycle, ce sont les paroles prophétiques, transmises par les figures de clercs ou de prophètes – Joseph et Joséphé à la fois les porteurs et les récipiendaires dans l'*Estoire* – sur lesquelles il convient aussi de s'attarder. Sans doute faut-il alors réserver une place centrale à une figure charnière du cycle, qui prend toute son importance dans une réflexion sur la valeur prospective du récit et qui est celle de Merlin. En effet, ce personnage de prophète, dont les apparitions – disparitions se limitent[1101] au *Merlin Vulgate*, reste d'une importance capitale car il connaît à la fois le passé et l'avenir et parce que sa naissance le place sous le double signe de Dieu et du Diable. De fait, il devient dès lors un des représentants de l'ambivalence propre à certains personnages du cycle. Le couple qu'il forme avec Blaise fait de lui un nouvel évangéliste, sa

---

[1097] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », *op. cit.*, p. 48.

[1098] « L'impression de cohérence est créé, avant tout, par un système de renvois et d'annonces internes, qui sous-tend l'œuvre entière » dit Richard Trachsler avant de rappeler que ce sont aussi ces prophéties qui permettent de distinguer la version cyclique de la version non cyclique du *Lancelot*. Patrick Morand relève qu'il s'agit d'une forme de répétition du récit, « un moyen commode de baliser le cycle à peu de frais, sans le besoin de passer par des interventions du narrateur, et [qui] permet de souder plus intimement le dernier roman du cycle (dans l'ordre de la composition) à ses aînés. » Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 70 ; Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 350.

[1099] Là encore, par ce biais, la hiérarchie commande tout le cycle. Sans anticiper sur l'étude, on peut déjà noter que les prophéties permettent de refonder la valeur de chacune des chevaleries incarnées, pour la chevalerie terrienne, par Lancelot et, pour la chevalerie celeste, par Galaad. En effet, on a envisagé l'étude de ces deux chevaleries sur le mode de la succession, comme je l'ai dit plus haut, sur le modèle de la filiation Lancelot – Galaad. Or, encore une fois, il s'agit de deux modèles qui sont, sinon concurents, du moins parallèles comme je l'ai montré, ce que tend à confirmer, d'une part le fait que Lancelot représente une forme de charnière entre spirituel et charnel, et d'autre part le fait que par lui, la seconde – la chevalerie celestielle – est comprise dans la première – la chevalerie terrestre – puisque Lancelot est celui qui était destiné à devenir le Bon Chevalier. On voit ainsi toute l'importance que prend ce motif dans la perspective dynamique du rapport entre charnel et spirituel.

[1100] Richard Trachsler a montré comment l'inscription gravée sur la tombe que soulève Lancelot à son arrivée à Corbenic vient confirmer son statut et marque le point d'origine de la fin du monde arthurien, en confirmant l'avènement de celui qui achève les aventures, et par là met un terme aux « ressources des aventures de Logres ». Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 71‑ 71.*Ibid.*

[1101] Tout au plus, après, le personnage apparaît-il sous forme de mentions, de rappels qui évoquent justement souvent ses prophéties ou ses créations. C'est le cas par exemple dans *La Queste del Saint Graal* lorsque sa tante recluse raconte à Perceval la création de la Table ronde. (*QSG*, p. 74 *sq*.)

voix narrative vient se superposer à celle du narrateur de l'*Estoire*[1102] mais il est surtout le seul représentant masculin de la féerie, enchanteur dont Ninienne tient sa science. Comme les fées pour les figures féminines, Merlin devient le représentant d'un monde à la charnière du sacré et du profane, d'un discours qui vise à prendre en charge un surnaturel jusque-là réservé au discours clérical. Il conviendra donc, à partir de lui, d'étudier la valeur des différentes modalités prophétiques. En effet, si les tombes gravées révèlent le destin, les paroles des clercs, enchanteurs ou autres prophètes dispensent un savoir différent, dont l'origine mérite elle aussi d'être interrogée en ce qu'elle propose une lecture du système de parenté qui dépasse le cadre de réseaux sociaux et l'organise dans une verticalité liée à la transcendance.

- **La révélation de l'identité : le temps courtois**

Le temps du *Cycle Vulgate* s'engendre sur un perpétuel report, chacun de ses éléments ne prenant sens que parce que le suivant viendra en modifier la perception première. Au temps linéaire et chronologique du récit s'ajoute celui de l'attente, surimpression qui se fonde en grande partie sur le principe de la prophétie, qui formalise l'entrelacement et permet de lui donner une linéarité. En effet, si ce temps de l'annonce s'organise principalement autour de l'attente d'une figure, celle du Bon Chevalier[1103], la prophétie a aussi pour fonction de révéler les personnages à eux-mêmes, c'est-à-dire, dans ce monde des « enfants sans père » qu'est le monde arthurien, de leur permettre d'accéder à leur destin. Si le *Lancelot* propre donne à Lancelot une filiation claire, comme l'a montré Emmanuèle Baumgartner, son enlèvement par la Dame du Lac permet au héros de renaître neuf au monde arthurien[1104]. Il grandit au royaume de la fée sous une identité floue[1105] que l'aventure va lui permettre de découvrir. Au sein du *Lancelot* propre se joue alors la conquête de cette identité perdue et celle du titre de *meillor chevalier del monde*[1106] dans un ensemble touffu de prédictions et d'épisodes qui permettent de construire cette hiérarchie au sein monde.

[1102] Cet aspect primordial de la figure de Merlin ne sera toutefois étudié que plus loin, dans une troisième partie de ce travail, en particulier autour des voix du texte et de la provenance des discours. Voir III Chapitre 5, Section 3.

[1103] Cette attente est le corolaire de l'attente de l'apparition du Graal, puisqu'au-delà de lui, c'est le retour de la relique, temporairement disparue, qui est annoncé.

[1104] Elle remarque d'ailleurs le parallèle qui peut être fait avec Arthur, enlevé à ses parents par Merlin avant d'être rendu au monde lors de l'épreuve qualifiante de l'épée au perron. Je reviendrai sur cette analogie car elle trouve son corolaire avec l'épreuve à laquelle est soumise Galaad. Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit..

[1105] « Le rapt de la fée […] fait de « l'exilé » un « bel inconnu » qui ignore tout de son lignage et de sa terre » (Emmanuèle BAUMGARTNER, « Sainte(s) Hélène(s) » dans Georges DUBY (éd.), *Femmes : mariages-lignages, XIIe-XVIe siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck Université, 1992, p. 48.) La chercheuse insiste sur le brouillage de son nom, en effet : « nus de la maisnie a la damoisele ne savoit son non fors que ele seulement, anchois l'apelerent en maintes manieres : li un l'apeloient le Biau Trouvé et li autre l'apeloient fil de roi, et ele meisme l'apeloit isi souvent et teil eure est oit qu'ele l'apeloit Riche Orphenin. » (*LP*, VIIa, 11-12). Toutefois il ne s'agit pas seulement de lui cacher son identité puisque le brouillage comporte aussi l'effacement de son nom de baptême, Galaad, sur lequel je reviendrai. Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 36.

[1106] « En forçant un peu les choses, on pourrait avancer que le *Lancelot* est la gigantesque expansion d'un vers du *Chervalier de la Charrette*, dans lequel Baudemagu affirme que le libérateur anonyme de la reine est *li miaudre chevaliers del monde* (v. 3219) ». Dans son étude, Annie Combes insiste surtout le

La séquence du cimetière de la Douloureuse Garde, qui rend au héros son véritable nom, prend alors une importance capitale :

> Et lors voit les lettres qui dient : « Chi gerra Lancelos del Lac, li fiex au roi Ban de Benoÿc. » Et lors remet la lame jus et bien seit que ch'est ses nons qu'il a veu. (*LP*, XXVa, 32)

En effet, cette inscription à valeur identitaire permet au héros de lever le doute qui plane sur sa personne et son origine. Sandrine Hériché-Pradeau a noté l'importance dans le corpus de la mention du *meilleur chevalier du monde*, qui est celle qui m'intéresse ici puisque elle s'adresse particulièrement, au moins dans un premier temps, à Lancelot[1107]. Lors de ce premier exploit, le titre semble pourtant encore en jeu. Quand il arrive près du château, la jeune fille qui lui présente l'aventure lui énonce les conditions de possibilité de sa réussite : « il le convendrait estre mieudres que nus chevaliers qui ore soit » (*LP*, XXIVa, 1). La remarque propose alors au jeune héros une prouesse en devenir, une conquête de soi qui lui permettra d'être le meilleur, celui que la Providence ne paraît pas encore avoir désigné, ou plutôt, qu'elle seule connaît. L'enjeu de l'aventure est donc double puisqu'après avoir vaincu, Lancelot a pu connaître son nom et sans doute sa valeur. Si l'inscription du cimetière l'identifie clairement, l'objectif du vaste réseau dans lequel elle s'inscrit va dès lors se déplacer : Lancelot sait qui il est, il va désormais devoir confirmer sa valeur. De la prophétie identitaire, on passe donc très vite à la prophétie qualifiante, ou plutôt, l'identité bascule dans la quête de valeur et l'une s'ajoute à l'autre[1108].

Le texte du *Lancelot* propre abonde alors en mentions du *mieldre chevalier del monde*. Le terme s'insère dans un réseau de merveilles qui, si elles sont synonymes d'aventure, permettent surtout de mettre en concurrence les chevaliers qui entourent Arthur. En effet, les premières quêtes dans lesquelles se lance le héros sont celles qui vont aussi le révéler en tant que tel au yeux des autres. Je vais donc m'intéresser à quelques épisodes qui permettent non seulement de révéler[1109] la hiérarchie des chevaliers mondains mais aussi celle de l'ensemble de la chevalerie, terrestre et *celestiele*, en ce qu'elles forment, ici aussi, un tissu dense qui trouve son écho dans la partie mystique du texte.

- *Les chevaliers enferrés : une hiérarchie mondaine*

Étudiant l'importance du motif de la blessure dans les romans du Graal, Catherine Nicolas a mis en évidence un certain nombre d'épisodes qui ont pour point commun de faire apparaître des chevaliers enferrés ou déferrés, « selon que l'on met au premier plan la merveille de la

---

lien entre amour et prouesse et sur l'influence du modèle champenois. Annie COMBES, *Les Voies de l'aventure*, *op. cit.*, p. 192.

[1107] Évidemment, il existe un point de basculement dans le roman où le héros n'est plus, justement, le meilleur. Voir *infra*.

[1108] Sandrine Hériché-Pradeau a étudié en particulier les inscriptions prophétiques et a montré comment, souvent, elles combinent à la fois identité et qualification dans une périphrase qui s'ajoute à une structure syntaxique exceptive. Il s'agit là, d'ailleurs, de « tournures propres au langage de la prophétie et de l'éthique ». Voir Sandrine HERICHE-PRADEAU, *Inscriptions dans la prose romanesque (XIIIe-XVe siècle). Un arrière-pays des lettres*, ouvrage inédit présenté dans le cadre d'une HDR, Université de Paris-Sorbonne Paris IV, À paraître.

[1109] Ou plutôt ici de confirmer, dans un second réseau de sens, celle que la merveille courtoise permet elle aussi de montrer, par un autre jeu symbolique.

blessure figée dans le temps ou le désenchantement merveilleux réservé au meilleur chevalier du monde[1110]. » Ces épisodes ont la particularité de mettre en jeu une attente formulée dans un style dont Sandrine Hériché-Pradeau a montré qu'il relevait de la rhétorique de la prophétie[1111]. C'est ici cette seconde approche que je privilégierai. Ces épisodes ont pour point de départ la scène pendant laquelle Lancelot, tout juste arrivé à la cour, prend la décision de libérer le chevalier de ses fers alors que les autres chevaliers, Arthur y compris, s'y étaient refusés, jugeant la promesse à faire trop contraignante[1112]. Si le sens de cette aventure révèle la fougue du jeune chevalier[1113] elle est surtout la première à mettre en place ce motif qui trouve son prolongement avec le déferrement de Drian, le propre frère de ce premier chevalier. L'épisode merveilleux met alors en concurrence Yvain et Lancelot[1114], puisque délivrer le prisonnier du coffre suppose de répondre à une double condition[1115] : « ja n'en sera getés se par celui non qui le vengera de celui qui ce li a fet et ce

---

[1110] La chercheuse insiste néanmoins, dans son étude, sur la façon dont le motif fait image et y voit, dans une série qu'elle élargit ensuite, une collation des différents châtiments infernaux. Catherine NICOLAS, *Cruor, sanguis : approche littéraire, anthropologique et théologique de la blessure dans les romans du Graal en prose (XIIIe siècle)*, Thèse de doctorat, Université Montpellier III - Paul Valéry, Montpellier, 2007, p. 274.

[1111] La chercheuse définit plus particulièrement ainsi les inscriptions merliniennes : « la mise en parallèle de toutes ces inscriptions merliniennes laisse donc apparaître des constantes stylistiques, qui sont des tournures propres au langage de la prophétie et de l'éthique :

- une tournure négative initiale qui pose l'impossibilité de l'accomplissement d'un procès.

- un mouvement inverse mettant un individu, qui fait l'objet d'une métaphore ou d'une périphrase identitaire, en dehors de la portée de ce procès grâce à une tournure exceptive et / ou fixant une borne temporelle (*terminus ad quem*) qui correspond à la possibilité de l'accomplissement du procès. » Sandrine HERICHE-PRADEAU, *Inscriptions dans la prose romanesque*, *op. cit.*

[1112] « La narration reste trouble sur la réaction d'Arthur. On ne comprend pas bien pourquoi le chevalier enferré ne peut pas trouver « secors et aides » (*L*, XXIa,4) ni constituer une aventure offerte aux chevaliers de la cour. Le défi reste clairement indécidable car on ne sait pas si le navré le propose « por le domage de [la] maison [d'Arthur] ou por le preu » (*ibid.*) ni pourquoi c'est une « grant folie » (*ibid.*) de se lancer dans une telle aventure. » Catherine NICOLAS, *Cruor, sanguis*, *op. cit.*, p. 83.

[1113] Elle entre sans doute aussi dans un autre réseau de sens qui trouverait son explication dans une réflexion sur le don contraignant.

[1114] Les deux chevaliers seront remis en concurrence plus loin : mis au défi d'aller délivrer Gauvain, prisonnier de la Douloureuse Tour, ils choisissent pour y parvenir le chemin le plus périlleux. Dans cette séquence, l'enjeu de la prophétie n'est pas véritablement qualifiante puisque celui qui délivrera le chevalier est « uns chevaliers qui de la Dolerose Tor abatra les malvaises costumes par proesces d'armes ». Le texte insiste néanmoins lourdement sur le statut prophétique de la parole que prononce la demoiselle qui les guide puisqu'elle dit la tenir de « sages homes ». La prophétie a donc à la fois une fonction identitaire et narrative, puisqu'elle permet de structurer le récit, dans un phénomène de relance et d'attente. Sur le chemin, Lancelot est alors clairement identifié comme le meilleur chevalier du monde par un *preudome* et c'est la raison pour laquelle la demoiselle propose d'abord à Yvain d'essayer de mettre fin aux enchantements d'Escalon le Ténébreux : « dist la demoisele a mon seignor Yvain que il ira toz premiers, por ce qu'ele set bien que Lancelos en vendra a chief, se nus en doit a chief venir. Por ce velt ele avant esprover mon seignor Yvain, kar s'il faut a l'aventure mener a chief et Lancelos la puisse achever, tant avra il plus d'onor et de joie conquise. » (*LP*, XX, 12)

[1115] Plus loin, l'explication de la situation de Drian insiste sur son caractère merveilleux : la mère de Caradoc, par vengeance, « le fist metre dedens le coffre dont vos le getaste, qui par enchantement et par caraies estoit fet et establis a ce qu'uns chevaliers navrés i seroit cochiés ne jamés hors n'en seroit mis desi la que li mieldre chevaliers del monde l'en geteroit fors a ses mains, sans lui fere mal et sans le

sera li mieldres chevalier qui orendroit soit » (*LP*, XII, 3). Si Yvain s'essaie à l'épreuve, force lui est de reconnaître son échec : « je savoie bien que je n'estoie pas li mieldre chevaliers del monde » (*LP*, XII, 5). La scène a dès lors un double statut : confirmation de la prééminence de Lancelot, elle permet aussi de lancer l'aventure[1116], puisque tous se mettent alors à la recherche de celui qu'Yvain a identifié comme le seul pouvant guérir le blessé. De fait, quelques pages plus loin, Lancelot réussit à sortir Drian de son coffre et le guérit[1117].

L'inscription de Lancelot au sommet de la hiérarchie se fait donc par le passage d'une épreuve à l'autre, chacune ayant pour fonction de le conforter dans sa position autant que de le confronter à l'ensemble des autres figures romanesques. Trois autres épisodes font ainsi apparaître des personnages qui, enferrés, demandent l'aident du meilleur d'entre les chevaliers. C'est alors Bohort qui se trouve confronté aux épreuves, celle qui concerne d'abord une jeune fille bandée de fer (*L*, XLVII, 8-17) puis un chevalier à la main transpercée (*L*, XLVII, 23-27). Dans le premier épisode, comme pour Lancelot, la condition de la libération de la jeune fille repose sur un don contraignant qu'elle a elle-même posé : « ja ne serai defferrée davant que cil me defferra qui sor sains me jurra qu'il me vengera de vostre cors » (*L*, XLVII, 14). Bohort s'engage immédiatement, guérit la jeune fille et le récit peut se poursuivre par une seconde rencontre de personnage enferré mais Bohort se reconnaît immédiatement dans l'incapacité de réussir l'épreuve. L'intérêt du passage réside alors dans la concurrence qui se fait jour entre Lancelot et Gauvain. En effet, Bohort se heurte à Agravain, qu'il défait, au sujet de l'identification du *meillor chevalier del monde*, l'un et l'autre défendant leur champion respectif. L'élection se fait alors non plus lors du déferrement du chevalier – qui gardera l'épée fichée dans sa main transpercée – mais au terme d'un duel opposant Bohort à Agravain. La victoire de Bohort vient confirmer le statut de Lancelot.

La prophétie à valeur qualifiante relève ainsi d'un processus complexe d'identification qui veut que chacun est reconnu pour sa valeur et par sa valeur[1118]. Je l'ai dit, Lancelot découvre qui il est en même temps que ce qu'il vaut. Deux épisodes sont à ce titre révélateurs : celui du nain Groadain qui ne reconnaît pas Gauvain et donc ne lui attribue pas la valeur qui est la sienne, l'accusant d'être « le pior chevaliers qui chi est » (*LP*, LVIa, 14). La scène sert alors d'amorce à la longue quête de Gauvain, une fois que son identité aura été révélée. De la même manière, la dernière apparition du motif du chevalier enferré met en scène Lancelot[1119] ; il

---

coffre malmetre ne depecier. Mais necore i avoit une autre merveille, kar tele estoit l'aventure del coffre que j'a, tant com il i geust, ne puist morrir ne des plaies amender. » (*L*, XIII, 16-17) Le caractère prophétique relève surtout ici, de l'épreuve qualifiante, du fait que l'aventure permettra de confirmer la valeur de Lancelot. Ce que ne manque pas de faire l'épisode.

[1116] Annie Combes a montré comment les aventures pouvaient être organisées selon leur fonction.

[1117] « Ha, sire, l'ore soit beneite que vos fustes nés, kar onques nus chaitis autant de mesaise ne soffri comme j'ai coffert dedens cest coffre, ne onques mes nus ne m'en pot geter, si i ont maint buen chevalier essaié, et par ce vois je bien que vos estes li mieldres chevaliers de tos les autres. » (*L*, XIII, 3)

[1118] Ce n'est que bien après avoir guéri Drian que Lancelot accepte de donner son nom à Mélian, son frère, précisant la valeur de cette révélation : « et sachiés bien, fet il, que vos estes li premiers chevaliers ki je le deisse onques. » (*LP*, XIII, 20)

[1119] *LP*, LXXXVIII, 7-13.

découvre un chevalier dans une litière qu'un enchantement[1120] a condamné à n'être guéri que par *li millor chevalier dou monde* (*LP*, LXXXVIII, 8). Or, quand ce dernier croise Lancelot, tout comme Groadain, il ne reconnaît pas sa valeur et le laisse partir. Là encore, ce n'est qu'au terme d'une longue quête que le chevalier sera guéri par le héros[1121]. La prophétie se joue alors du trouble de l'identité inhérent à ce type de récit et le narrateur multiplie les mises en suspens que permet l'entrelacement, repoussant sans cesse l'identification définitive du héros.

Il faut alors réfléchir à cette absence du nom, centrale dans le roman et dans les romans arthuriens en général[1122]. En effet, une fois révélée, l'identité du héros disparaît du système d'annonces constitutif du récit et ce n'est jamais elle qui est donnée lorsque les aventures sont annoncées ; c'est par le biais des formules exceptives et qualifiantes qu'est formulée l'attente de celui qui achèvera l'aventure. Comme l'a montré Sandrine Hériché-Pradeau le récit se joue alors du futur et du destin, semblant à la fois poser l'impossibilité de l'accomplissement et ouvrir les possibles de l'histoire[1123]. D'aventure en aventure, Lancelot apparaît donc comme un personnage dont le destin est de se reconnaître et se faire reconnaître dans une prouesse toujours à venir. Bien évidemment, se pose dès lors la question de la Providence et au-delà de la cohérence de la structure narrative, la prophétie permet de définir un destin tracé pour le héros, une ligne claire qui ne lui permet pas de faillir à ce qui a été décidé[1124]. En reportant sans cesse l'identification de l'élu, en refusant de céder au nom qui fermerait les possibles narratifs et surtout mettrait en évidence un déterminisme chrétien, la prophétie crée alors une tension entre ce qui relève de la Providence et ce qui relève du hasard, faisant naître ce que Servance Rayne-Michel a défini comme un « tragique romanesque[1125] ».

[1120] Ce sont deux jeunes femmes qui ont ainsi blessé le chevalier. Lorsque le chevalier les rencontre, elles se baignent dans une fontaine, l'eau étant lié au monde féerique, elles sont facilement identifiables à des fées. Voir note 496.

[1121] *LP*, XCV, 19-22.

[1122] Nombreux sont les textes mettant en scène un chevalier en quête de son identité, à commencer bien sûr par *Le Chevalier de la Charrette*.

[1123] Elle emprunte à Maurice Blanchot dans la citation suivante, particulièrement éclairante : « Il semble qu'elle [la parole prophétique] soit essentiellement liée à une interruption momentanée de l'histoire, à l'histoire devenue un instant l'impossibilité de l'histoire, vide où la catastrophe hésite à se renverser en salut, où dans la chute déjà commencent la remontée et le retour. Passage terrible à travers la négation, quand Dieu lui-même est négatif : "*Car vous êtes Non-Mon-Peuple, et Moi je suis Non-Dieu pour vous*." [...] Quand tout est impossible, quand l'avenir, livré au feu, brûle, quand il n'y a plus de séjour qu'au pays de minuit, alors la parole prophétique qui dit l'avenir impossible, dit aussi le « pourtant » qui brise l'impossible et restaure le temps. » Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, cité par Sandrine HERICHE-PRADEAU, *Inscriptions dans la prose romanesque*, *op. cit.*

[1124] C'est par exemple le cas de la prophétie concernant Escalon le Ténébreux qui permet de déterminer par avance le parcours nécessaire du héros. Voir note 1114.

[1125] Se joue dans cette labilité inhérente à l'identité du meilleur des chevaliers, à la fois l'échec de Lancelot, qui justement ne transforme pas son élection, et sa succession organisée par le dessein divin par son fils Galaad qui dès lors prend cette place. Voir *infra*.

- *La valeur du sang*

La querelle qui oppose Bohort à Agravain lors de l'épisode du chevalier à la main transpercée permet de poser la concurrence qui se noue, déjà sur le plan de la merveille, entre Lancelot et Gauvain. Ce qui peut paraître surprenant dans la défense farouche de chacun des deux champions, c'est qu'un épisode antérieur formalise et résout cette question de la hiérarchie des deux personnages. En effet, alors qu'il est parti à la recherche de Lancelot, Gauvain rencontre une demoiselle qui recherche le « millor chevalier qui soit après .I. que [ele] connoit » (*LP*, LXa, 3). Le même processus d'erreur d'identification lui fait d'abord refuser de s'arrêter auprès de Gauvain, dont elle ne (re)connaît pas la valeur. Au terme d'une série de combats, ce dernier se trouve en présence d'un chevalier grièvement blessé mais la demoiselle qui l'a amené refuse de le laisser partir s'il ne lui donne pas un heaume de son sang. Devant son refus, elle lui donne la raison pour laquelle elle lui demande cette rançon :

> Chis chevaliers est si malades com vous avés veu, si ne garira jamais devant que li mieudres chevaliers sans .I. li avra ointe sa jambe de son sanc, et li autres qui mieudres est li ait oint son brac, et lors sera tous sains et tous haitiés. Et che vous seroit moult grans honors, s'il garissoit de vostre sanc, car vous i arois et honor et aumousne, honor en ce que vous seriés li mieudres chevaliers del monde et aumousne de che que il seroit garis pour vous : si ne seroit jamais jor que il ne vous deust gueredon de sa vie. — Che, fait mesire Gauvain, voldroie je qu'il fust ja fait et que che fust voirs, mais chertes je sai bien que je ne sui mie li mieudres chevaliers du monde et que assés en i a de millors. Et puis que a l'essai m'en avés mis, jel voeil bien, car ja le santés du chevalier ne sera delaie par moi. (*LP*, LXa, 15)

L'épisode pose des motifs qui seront repris plus tard[1126] mais trouve son origine dans la *Suite Vulgate* qui instaure donc très tôt la suprématie de Lancelot[1127] – reconnue dès le début du *Lancelot* propre par son plus grand concurrent, Gauvain. On peut dès lors s'étonner de l'attitude d'Agravain qui, plus tard et alors qu'il a précédemment été guéri par le sang de Lancelot, refuse d'admettre cette supériorité. Dans son analyse de l'épisode, Servane Rayne-Michel insiste sur l'attitude d'Agravain qui signale d'abord son orgueil mais aussi « l'honneur du lignage[1128] ». En effet, avec l'attente du meilleur chevalier du monde vient alors se

---

[1126] La reconnaissance qu'a Bohort de son infériorité par exemple ; l'origine du mal d'Agravain, comme celui du chevalier à la litière est d'origine féerique : les deux jeunes femmes qui blessent Agravain, endormi à proximité d'une fontaine, usent d'enchantement pour l'endormir et l'enduisent ensuite d'un poison (« ne sai de quoi » dit Agravain, (*L*, LXa, 22)) qui provoque des plaies dont il restera affligé jusqu'à un terme qu'elles fixent ainsi : « Ha, nous en somes trop errantment vengies, quant nous n'avons mis terme de sa garison. – M'aït Diex, fait l'autre, et je li meterai terme au bras de si a itant que il sera oins del sanc au millor chevalier qui orendroit soit. – Et je li met, fait l'autre, au jor qu'il avra lavee la jambe del sanc au millor chevalier aprés chelui. Et sachiés que moult a ore a atendre, que petit de gent a ore el siecle qui seussent les .II. millors eslire. » (*L*, LXa, 22) L'origine du mal vient toutefois d'une volonté de vengeance de la part de chacune des deux jeunes filles (voir *L*, LXa, 28-29).

[1127] La position d'Agravain quant à l'attitude à tenir devant une demoiselle courtoise (voir note 875) lui vaut, de son père, une mise en garde à caractère prophétique : « se vous ensi le maintenés conme vous le dites, il vous mescharra, si que ja n'i faurrés. » Le texte détaille ensuite la façon de le chevalier s'est moqué d'une marque de gale sur la cuisse d'une jeune fille. C'est cette même jeune fille qui par la suite « le conrea tel d'une des quisses et d'un des bras que jamais ne fust garis se ne fuissent li .II. meillour chevalier del monde a qui elle li mist terme de garison, ensi come li contes le vous devisera cha avant, conment il en fu garis par mon signour Gavain son frere et par Lancelot del Lac qui tat fu bons chevaliers et prous et hardis et li miudres del monde. » (*SV*, § 596). Il raconte lui-même bien plus tard cette aventure à son frère (*L*, LXa, 28-29)

[1128] Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*

dessiner, au-delà de la question de la hiérarchie, la concurrence fatale entre deux familles[1129] et deux réseaux de parenté charnelle, chacun prenant la défense de son proche parent[1130] : Bohort et Agravain choisissent le vainqueur selon l'ordre de la parenté et non ce qui semble avoir été démontré[1131].

La prophétie devient donc l'instrument par lequel les réseaux de parenté se dessinent. La valeur des chevaliers, une fois de plus, n'est pas seulement décidée par la Providence, elle est affaire, ici, d'affect[1132]. Sa fonction qualifiante est au service de la mise en évidence d'une concurrence qui dépasse l'opposition entre deux chevaliers, il s'agit de façon beaucoup plus large de deux lignages qui s'opposent et dont la lutte, à la fin du cycle, entraînera la chute du royaume arthurien.

- *Une généalogie révélée*

Ces épisodes jouent un rôle important dans la hiérarchie des chevaliers terriens mais ils prennent aussi toute leur importance dans la confrontation avec leurs pendants mystiques. En effet, la blessure par l'épée et la guérison par le sang trouvent leur corolaire dans la version sacrée du cycle et, tout comme le rapport à la merveille d'amour, permettent d'établir une hiérarchie qui se double ici d'une réflexion sur la filiation et la généalogie. En effet, les différents épisodes mettant en scène un chevalier enferré et qui se concentrent dans le seul *Lancelot* propre peuvent se lire dans un ensemble plus vaste, celui du cycle dans son entier. Tout comme les demoiselles du *Cycle Vulgate* formaient une nébuleuse à l'intérieur de laquelle les personnages formaient des *doublons*, se répondant les uns les autres, ces scènes ne sont pas sans rappeler les blessures infligées aux personnages trop curieux de *L'Estoire*. Si Josephé est guérit par Dieu lui-même[1133], Mordrain doit attendre la venue du Bon chevalier

---

[1129] Le terme est peu productif en ce qui concerne la société médiévale en ce qu'il représente un groupe domestique loin du modèle d'alliances et de consanguinité du Moyen Âge. Néanmoins, il a le mérite de l'efficacité en terme de modèle de cohésion, même si l'on pourrait sans doute lui préférer le terme de *parentèle*. Voir 1151.

[1130] Le titre choisi, « la valeur du sang », porte cette ambiguïté même si, comme l'a montré dans une conférence Anita Guerreau-Jalabert, le sang n'est jamais utilisé pour désigner le lignage avant le XIVe s. Dès la fin du *Lancelot* propre, la rancœur d'Agravain se confirme, en particulier à l'égard de Bohort dont il dénigre la prouesse (*L*, CIV, 91). La rivalité entre les deux lignages aura pour conséquence la fin du royaume arthurien et c'est en particulier Agravain qui fera germer le doute dans l'esprit du roi Arthur (*MA*, § 3-6).

[1131] Richard Trachsler montre par ailleurs comment, dans la Suite post-vulgate, Agravain est un chevalier qui refuse les choix de la providence, qui vont contre les lois humaines. Richard TRACHSLER, « La naissance du mal », art. cit., p. 100.

[1132] La question de l'orgueil est bien sûr centrale elle aussi, comme l'a montré Servane Rayne-Michel, en se soumettant à l'épreuve que Bohort refuse, Agravain fait preuve d'un orgueil qui, s'il est valorisé dans la tradition courtoise, est condamné dans le versant mystique du roman. Richard Trachsler a aussi montré comment le parcours d'Agravain le conforte dans son péché d'orgueil. D'autre part, dans une perspective envisageant le rapport à la Providence, Servane Rayne-Michel insiste sur « le résultat d'un exercice pervers de la volonté, […] le refus d'une logique d'humilité et d'effacement devant les manifestations de la volonté divine » pour expliquer l'orgueil du personnage. Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.* ; Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.* ; Richard TRACHSLER, « La naissance du mal », art. cit.

[1133] La guérison de Joséphé, blessé par un ange, se fait toutefois elle aussi en deux temps et elle présuppose celle de Nascien, aveuglé pour avoir voulu voir les mystères du Graal : « Tant di jou bien ke, se tu i gardes, tu ne gariras jamais du fier de la lanche qui te mermest en la cuisse a Orcaus, la u li

qui trouvera le Graal pour guérir. L'épisode est scindé en deux, la narration de l'origine de la blessure se faisant une première fois dans *L'Estoire*, avant de donner lieu à un second récit dans *La Queste*. Ce qui est intéressant avec la blessure de Mordrain, c'est qu'elle s'inscrit dans la série de prophéties qui annoncent la venue du Bon Chevalier et qui se multiplient à la fin de l'*Estoire del Saint Graal* :

> Sire, einsint m'otroiez vos, par le vostre saint plesir, en guerredon de mon servise, que ge ne muire devant icele hore que li buens chevaliers, li noevisme del lingnage Nascien, cil qui doit les merveilles del saint Graal veoir apertement, me viengne visiter, qi que je le puisse acoler et baisier[1134]. » (*E*, §752)

Ces annonces créent un temps d'attente, un suspens de la narration – il faudra attendre *La Queste* pour voir enfin s'accomplir le souhait de Mordrain – qui sera le temps long – et profane – de la partie centrale du cycle mais surtout inscrit la prophétie au cœur des question de généalogie du cycle. Les premières mentions de Galaad se lisent dans le récit que fait le narrateur de l'*Estoire* de la construction de la nef de Salomon[1135], or il y est désigné comme *li chevaliers qui sera fin de [s]on lingnage*[1136]. L'arrivée du chevalier coïncide donc avec la fin d'une lignée tout autant qu'avec la fin du récit, en effet, lorsque les prophéties le concernant se multiplient, elles le désignent comme celui qui « menra a fin les aventures del seint Graal et

---

angeles noirs te feri. Et pour le grant outrage ke je ai fait ai jou le clarté des iex perdue ne jamais ne le recouverrai jusc'a ichele eure ke li fiers te sera ostés de la cuisse par chelui meïsme qui l'i embati ! » (*E*, § 256, § 266 et 268). Ces scènes relèvent, comme l'a montré Catherine Nicolas, d'un ensemble dialogique qui fait du verbe *garir* un synonyme de « devenir voyant » mais surtout tisse des liens avec des motifs bibliques (lance de Longin, onction christique) qui permettent d'associer guérison et rédemption. Catherine NICOLAS, *Cruor, sanguis*, *op. cit.*, p. 39‑40. On peut toutefois ajouter un autre épisode de blessure de Joséphé, qui, lors de la conversion de Mategrant et des habitant de La Roche est blessé à la cuisse par une épée qui reste en partie fichée dans sa chair. Là encore, c'est l'intervention divine qui le guérit. (*E*, § 780-791 et *L*, LXI, 12-31).

[1134] Dieu répond favorablement à la demande de Mordrain : « ta volentez ert acomplie de ceste chose, car tu vivras jusqu'à cele hore que li chevaliers que tu demandes te vendra veoir ; et au terme qu'il vendra devat toi te sera la clartez rendue des ielz, si que tu le verras apertement, et lors seront totes tes plaies sanees, qui devant a icelui jor ne rejoindront. » (*E*, § 752)

[1135] Voir *infra* L'élucidation des origines : les songes p. 249 *sq*.

[1136] La première mention du bon chevalier est faite dès le sacrement de Joséphé, lors de la guérison de sa cuisse blessée par la lance. L'ange prophète lui promet la venue de Galaad. L'insistance avec laquelle revient, dans sa prophétie, le verbe *avenir* met en évidence « la chaîne causale des événements » (Voir, pour une étude de l'importance de ce verbe dans le récit des aventures, Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*, p. 131‑140.) Toutefois, il ne nomme jamais le chevalier mais en insiste là aussi sur le lignage puisque le texte mentionne un roi, descendant de Joséphé qui sera lui aussi blessé à la cuisse et que seul Galaad pourra guérir. Jean-Paul Ponceau remarque la difficulté qu'il y a à identifier ce personnage qui pourrait être le roi méhaigné, parent de Joséphé. (*E*, § 269-271 et note p. 604) Lors de l'épisode de la nef de Salomon, telle qu'elle est narrée dans l'*Estoire*, on peut relever plusieurs mentions différentes mais toujours anonymes de la venue de Galaad, qui signalent ou non son état de *bienheureux*. Voir *E*, § 449, § 451, § 453, § 457, § 459. Comme le fait remarquer Gérard Gros, c'est dans le songe de Nascien que Galaad, « jusque là désigné par la périphrase *li buens chevaliers* ou anonyme, est nommé, et plus que nommé, présenté non seulement dans sa précellence physique et chevaleresque, mais encore sa mission ». Gérard GROS, « "*Chil las ki de ton neveu naissoit*...". Étude sur le songe de Mordrain (*Estoire del Saint Graal*, §288). Actes du colloque Sommeil, songes et insomnies, 28-29 septembre 2006 », *Perspectives médiévales*, 2008, Supplément au numéro 32, p. 282.

qui achevera les aventures de la Grant Bretagne[1137] » (*E*, § 809). Cet épisode, qui concerne la tombe de Moÿs, ouvre la série des prophéties concernant les tombes ardentes qui annoncent les exploits du père et du fils, Lancelot et Galaad, le texte insistant sur le lignage et la parenté qui unit les deux chevaliers :

> [cist feus] ne durera pas toz jorz, ainz faudra, mes ce ne sera mie tost, quar il durera tant que uns chevaliers pechierres luxurious, qui avra passé de bonté de chevalerie toz ses compaignons, vendra ça ; et en sa venue esteindra ciz feus, ne mie por bonté de lui, mais por mostrer que en aucune maniere doit esdrecier home grace de chevalerie. Cil chevalier avra a non Lanceloth, et de lui istra li buens chevlaliers, engendrez en pechié, a cui Nostre Sires donra si beneüree grace que, en merite de sa vie seinte et religieuse, achevera il totes les aventures de la Grant Bretaigne et les merveilles ou li autre chevalier faudront ; et par celui que je vos di, qui Galaaz sera apelez par non de batesme, sera delivrez Moÿz et Symeu de la grant peine ou il sunt : si que Chanaam sera delivrez par Lancelot, et Moÿs et son pere seront delivré par Galaaz. Et totes ces choses avendront au tens a un roi qui sera apelez Artur. (*E*, 828)

Le passage, en liant les destins de Lancelot et Galaad, construit aussi leur opposition, mettant en balance la luxure du père et la chasteté du fils. Le texte trace une ligne claire qui conduit du père au fils afin de mettre en œuvre la réalisation de ces prophéties :

> C'est sans doute dans le cycle du *Lancelot-Graal* que le caractère téléologique des aventures du royaume de Logres apparaît pour la première fois avec netteté et que tout semble concourir pour servir l'avènement de celui qui réalisera les anciennes prophéties[1138].

L'enjeu est donc bien de donner un sens aux prophéties, de construire une cause finale qui met en évidence le destin des personnages[1139] mais surtout une lignée privilégiée, celle des élus qui conduiront le récit à son terme[1140]. Cette élection donne toute son importance au fil généalogique.

D'une part, la généalogie complète le schéma hiérarchique – pour l'essentiel courtois – que les prophéties du *Lancelot* propre ont organisé dans la partie centrale du cycle. En effet, le temps se construit par des liens tendus d'un texte à l'autre : la parole prophétique est toujours une parole diffractée dont l'effectivité prend son sens dans le futur et l'instant qui la voit s'accomplir ; ainsi, Lancelot échouera-t-il effectivement devant la tombe de Symeu[1141]. Mais, de façon plus significative encore, la filiation des deux chevaliers, en mettant en évidence une

---

[1137] La prophétie concerne les tombes ardentes, et en particulier le châtiment de Moÿs, fils de Symeu. Voir aussi *E*, §805.

[1138] Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 6.

[1139] À partir de l'énoncé de ces prophéties dans l'*Estoire*, on peut considérer que le destin des personnages coïncide avec la prophétie.

[1140] Pour Mireille Séguy, c'est même la raison de leur élection : « le rappel de l'ascendance […] de Galaad est en effet la plupart du temps le support de discours prophétiques où s'affirme et se confirme [son] statut de personnage élu par Dieu pour mettre un terme définitif aux aventures du Graal et […] aux aventures tout court ». Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 387.

[1141] De même, l'attente du bon chevalier prend-elle fin avec la confirmation de la prophétie, qui repose sur sa répétition : « Et tout einsi com li prophète qui avoient esté grant tens devant la venue Jhesucrist avoient anonciee la venue Jhesucrist et/dit qu'il delivreroit le pueple des liens d'enfer,- tout einsint ont anonciee li hermite et li saint home vostre venue plus a de vint anz. Et disoient bien tuit que ja les aventures dou roiaume de Logres ne faudroient devant que vos fussiez venuz. Si vos avons tant atendu, Dieu merci, que ore vos avons. » (*QSG*, p. 39) Pour une analyse des conséquences de la scission du récit sur sa structure, voir Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 375‑387.

double série d'aventures, l'une destinée à Lancelot, l'autre à Galaad, marque ce qui sera pour Lancelot la révélation de son destin et de sa valeur. Mireille Demaules a mis en évidence les épisodes qui mènent Lancelot[1142], depuis le cimetière de la Douloureuse Garde où il découvre le nom de son père, en passant par le saint-Cimetière qui lui révèle le nom de son ancêtre Galaad jusqu'à la tombe ardente de Symeu et à la fontaine bouillonnante où il apprend qu'il descend de Joseph d'Arimathie[1143]. Dans l'épisode de la Douloureuse Garde, lancelot découvre cette inscription : « Chi gerra Lancelos del Lac, li fiex au roi Ban de Benoÿc » (*L*, XXVa, 32). L'arrivée au Saint Cimetière est plus complexe en cela qu'elle présente l'accomplissement de la prophétie de l'*Estoire* : l'épreuve comporte deux tombes sur lesquelles sont portées deux inscriptions. La première précise que « cil qui la leveroit geteroit toz enprisonés del Roailme sans Retor », l'autre que « cil qui la leveroit abatroit les enchantements del Roialme Aventureus et metroit fin as aventures et acompliroit le siege de la Table Reonde » (*L*, XXXVII, 29). Mais le texte précise aussi que l'épreuvre « li membre de la Dolerose Garde » (*L*, XXXVII, 32). Au moment où le héros découvre la tombe, « la formule "mieldres chevaliers dou monde" désigne encore pour l'instant Lancelot[1144] » qui, comme le souligne le texte, s'appuie pour l'aventure à venir sur l'expérience de la prouesse passée ; la parole oraculaire devient donc porteuse de valeur : Lancelot n'est *que* le meilleur des chevaliers terriens. Il faut donc attendre un autre chevalier pour voir un personnage se parer du statut de chevalier *celestiel* : « cil qui sera buens chevaliers n'est pas encore avant venus et molt est sa venue pres » (*L*, XXXVII, 38). Être le meilleur n'est donc pas être *le bon* ; être le meilleur n'est qu'une valeur relative dans le monde terrien quand être *le bon* construit une valeur absolue, celle de l'élu de Dieu, porteur de vertus qui dépassent la prouesse, comme le confirme l'ermite qui accompagne Lancelot à la tombe aux lions et à la fontaine bouillonnante[1145] :

> Mais bien saichiez vraiement, fait li prodom a Lancelot, que vos n'estes mie li bons chevaliers dont je parole et si ne di je mie que vos ne soiez li millor chevalier de touz ceaux qui orandroit portent arment ; mais cil valdra miez de toutes choses que vous ne faites, car il sera virges, chastes touz les jorz de sa vie. Mes ce n'estes vos mie, car vos estes vilz et orz et luxurieux et avez usé vostre jouvente en chetivité et en ordure. (*L*, XCIII, 17)

D'autre part, la généalogie insiste pourtant sur l'élection de l'ensemble de la lignée, ce qui fait d'emblée de Lancelot, malgré cette déconvenue, un chevalier d'exception, dont le destin se mêle à celui des élus de Dieu. Toutefois, sa valeur exceptionnelle doit être mise en balance

---

[1142] Emmanuèle Baumgartner avait elle aussi, mis en évidence ce parcours, mais dans une perspective qui visait à mettre en lumière l'importance du personnage d'Hélène : « D'espace tombal en espace tombal est ainsi recomposé un lignage paternel ancré dans la Grande-Bretagne pré-arthurienne, descendant en droite ligne de Joseph d'Arimathie […]. » Emmanuèle BAUMGARTNER, « Sainte(s) Hélène(s) », art. cit., p. 49.

[1143] Elle insiste par ailleurs sur la complexité généalogique qui émane de l'artificielle jonction des parties du cycle puisque, dans l'*Estoire*, Lancelot descend de Célidoine. Mireille DEMAULES, *La Corne et l'ivoire : étude sur le récit de rêve dans la littérature romanesque des XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 503. Dans l'épisode de la Douloureuse Garde, lancelot découvre cette inscription : « Chi gerra Lancelos del Lac, li fiex au roi Ban de Benoÿc » (*L*, XXVa, 32) ; puis, au Saint Cimetière, l'épreuve des tombes « li membre de la Dolerose Garde », il trouve alors deux tombes et deux inscriptions.

[1144] Patrick MORAN, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, p. 382.

[1145] Déjà, l'épisode de la tombe de Symeu se conclut par ces paroles du vavasseur : « Certes molt sera preudom qui la levera, et sachés qu'encor n'est il nus buens chevaliers » (*L*, XXXVII, 42).

avec celle de Galaad, attendu depuis la fin de l'*Estoire*, puisque, comme l'a montré Myrrha Lot-Borodine, « les prophéties concernant le "bon chevalier" se multiplient. Son avènement annoncé, appelé par tous les vœux, se trouve intimement mêlé au récit, et comme tissé dans sa trame[1146] » mais surtout, les temps eux-mêmes s'entremêlent au fur et à mesure que se dessine la généalogie du héros et que se met en place son destin d'élu :

> Les deux pièces les plus importantes de l'armement du Christ-chevalier lui sont légués à travers les âges : l'écu par Mordrain et Joséphé, l'épée par son ancêtre le plus lointain, le roi David, épée dont on trouve la description détaillée dans la célèbre nef de Salomon. L'invention de cette nef blanche, allégorie magnifique de l'Église dont nous avons parlé déjà, n'a qu'un but : rattacher par une chaîne mystérieuse, à travers les siècles d'attente, le passé le plus reculé à l'avenir, forgé dans la nuit des temps[1147].

De même, les inscriptions sur les tombes et le parcours de Lancelot lui révèlent, plus encore que son identité, la longue et glorieuse série de ses ancêtres :

> Lancelot découvre ainsi, de proche en proche si je puis dire, d'aventure en aventure, de tombe en tombe, qu'il descend par son père, le roi Ban, de Joseph d'Arimathie tandis que le texte nous révèle que sa mère est issue de la sainte lignée de David…[1148]

Les aventure, depuis Ban de Bénoïc, en passant par son grand-père Lancelot pour remonter jusqu'à Galaad remontent le fil du temps pour révéler le « mystère des origines[1149] » : en effet, paradoxalement, le sens des inscriptions sur les tombes construit une prophétie à rebours qui met en lumière la prouesse ; c'est parce qu'ils sont issus d'une lignée élue que Lancelot et son fils sont parés d'autant de vertus. L'épisode de la tombe de Symeu revient avec insistance sur l'importance de cette lignée[1150] : « si covenoit que cil qui les leveroient fuissent d'un lignage estrait. » (*L*, XXXVII, 30). L'absence de qualificatif est remarquable : le lignage semble faire, en

---

[1146] Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 165.

[1147] *Ibid.*, p. 167.*Ibid.* Mireille Demaules montre comment c'est justement à partir d'un songe prophétique que se construit l'allégorie : « elle [la nef] acquiert, depuis l'intérieur du rêve, une valeur symbolique et religieuse en correspondance avec le Temple de Jérusalem dont le roi fut, dans la Bible, le bâtisseur. Conformément à un symbolisme chrétien, bien représenté dans les textes exégétiques et l'art plastique, la nef devient en effet un symbole de l'Église transportant les fidèles qui se confient à elle jusqu'au port salutaire ». D'autre part, Mireille Séguy insiste, quant à elle, sur la valeur de lien entre les temps de l'écu : « l'écu […] relie le temps de l'Histoire sainte à celui de la fiction présente ; il est le témoin concret d'une continuité temporelle ». Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 259 ; Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 407.Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 259 ; Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 407.

[1148] Emmanuèle BAUMGARTNER, « Temps linéaire, temps circulaire... », art. cit., p. 16. Reprenant la formule dans un autre article, la chercheuse précise que la découverte de son lignage est le but même de ses aventures : « une bonne part des aventures de Lancelot […] consiste ainsi à retrouver patiemment, de cimetière en cimetière, de tombe en tombe, son origine et sa filiation, le nom du père et le sien ». Voir Emmanuèle BAUMGARTNER, « Sainte(s) Hélène(s) », art. cit., p. 48.

[1149] L'expression est de Mireille Demaules qui voit aussi dans ce « mystère » la difficile constitution de la matière romanesque en cycle que les songes, en particulier les songes généalogiques, permettraient d'éclairer. Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 507‑509.

[1150] Ainsi que sur la prophétie qui l'accompagne : « Et li mostiers avoit non li Sains Cimentieres por les sains cors qui i gisoient, et de ce avoit Merlins profetisié que, si tost comme la lame Galaad seroit levee, si en seroit ses cors aportés en Gales ; et si tost com ses cors en seroit fors, si vendroit li delivremens as enprisonés. » (*L*, XXXVII, 30)

soi, la valeur de ceux qui le composent ; il s'agit bien de se rattacher à un ancêtre[1151] commun, manifestement illustre. Il ne peut donc y avoir de lignage qu'élu[1152] : autrement dit, la possibilité même de remonter à l'origine marque l'originalité et la valeur de la généalogie. De même, cette remontée du fil du temps associe un temps humain, celui de l'époque arthurienne, au temps biblique des origines[1153].

- **L'élucidation des origines : les songes**

Le fil du récit propose donc de remonter le cours du fleuve qui sert de métaphore structurante dans le cycle pour transmettre, dans les songes de Mordrain et de Lancelot, la parole oraculaire touchant le lignage. En effet, la partie centrale du cycle promeut la fin du lignage[1154] : le fil généalogique n'y est jamais complètement éclairé et seuls le début et la fin de ce lignage sont mis en lumière, tout comme dans le rêve de Salomon. Ce sont donc les rêves généalogiques, peu nombreux dans l'ensemble du *Lancelot-Graal*, qui permettent de mieux mettre en lumière la filiation des personnages[1155]. Mireille Demaules en relève trois : celui de Nascien (*E*, § 632-633), celui de Mordrain (*E*, § 288) et celui de Lancelot (*QSG*, p. 130-131) dont elle remarque les similitudes formelles et symboliques[1156]. Le songe de Lancelot est une répétition de celui de Nascien, quand celui de Mordrain est de nouveau narré dans *La Queste* (*QSG*, p. 135). Ils sont construits sur un certain nombre d'éléments que la chercheuse a isolés :

1. une suite de neuf éléments ;

[1151] Anita Guerreau-Jalabert a montré comment la société médiévale connaît surtout la parentèle, c'est-à-dire un « groupe de parenté, celui que forme, autour d'un individu donné, l'ensemble de ceux qu'il peut appeler ses "parents". » Le lignage est une des formes de représentation de la parenté, qui insiste en particulier sur l'ancêtre commun auquel on se rattache. Il est évident ici que la notion est d'importance puisqu'il faut, en particulier, montrer la valeur de ce lignage. Anita GUERREAU-JALABERT, « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », art. cit., p. 81 ; Anita GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne... », art. cit., p. 13. Voir note 364.

[1152] Servane Rayne-Michel a montré comment « Le premier signe de la prédestination, pour cet élu, est donc d'ordre généalogique et se concrétise, notamment, dans la conscience collective que ses ancêtres ont de l'élection qui doit être manifestée dans leur descendance. » À partir de ce constat, elle fait le lien avec le motif de la *beata stirps* qui structure, évidemment, l'imaginaire de la parenté dans tout le *Cycle Vulgate*. Voir à ce propos *infra*, III.

[1153] Mireilles Séguy évoque le lien entre « le temps de l'Histoire sainte [et] celui de la fiction présente ». Elle insiste néanmoins sur la continuité temporelle ; il s'agit plutôt d'un motif supplémentaire de l'entrelacement. Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 407.

[1154] C'est dans cette perspective de la fin du récit que Mireille Séguy a étudié la parole oraculaire, en particulier dans la *Queste*. Mireille SEGUY, *Les romans du Graal*, *op. cit.*, troisième partie : « Le Graal et les fins du récit ».

[1155] La fin de l'*Estoire* narre toutefois, en dehors de ces rêves généalogiques, la constitution des différents lignages. Voir *E*, § 869 pour le lignage de Galaad, le fils de Joseph d'Arimathie ; § 878 *sq.* pour le lignage de Josué, frère d'Alain et fils de Bron ; § 900 pour le lignage de Nascien et Célidoine.

[1156] Le rêve de Nascien et celui de Lancelot font appel à un personnage (Célidoine) entouré de huit autres quand celui de Mordrain prend la forme plus symbolique d'un lac donnant naissance à neuf fleuves. Pour une analyse complète de ces rêves voir Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 501‑509 et chap. VI.3.6 « Songe généalogique et cycle romanesque ».

2. l'exclusion et la réprobation du huitième ;

3. l'élection et métamorphose du neuvième ;

4. l'interprétation d'un ermite qui identifie Lancelot et Galaad dans les 8ème et 9ème éléments.

Néanmoins, au-delà de ces similitudes, à la suite d'Emmanuèle Baumgartner, elle remarque la difficulté qu'il y a à se figurer le lac ainsi représenté[1157] ; elle propose donc d'y voir une construction « en étoile autour d'un lac » de l'ensemble des fleuves ; la remarque est particulièrement intéressante car dès lors, la lignée n'est donc plus une lignée dans les songes prophétiques du *Cycle Vulgate* : elle est une constellation[1158]. Mireille Demaules insiste ainsi sur la difficulté que l'image offre pour penser la généalogie en terme de progrès, que seule induit le cours de l'eau :

> Dans cette hypothèse, l'idée de la succession temporelle est suggérée non pas par la disposition hiérarchique des branches ou par la figuration en réseau des fleuves, mais par l'eau dont le flot, l'écoulement continu, symbolise la fuite du temps[1159].

Ce que met en évidence le dessin ainsi adopté, c'est donc bien l'idée de deux temps qui s'écoulent dans un même temps romanesque et que l'espace du songe permet de faire coïncider. Ce récit trouve son prolongement dans le rêve que font, à plusieurs générations d'écart[1160], Nascien et Lancelot. Le motif est différent puisque leur apparaît Célidoine, suivi de neuf hommes[1161]. Néanmoins, le lien est fait explicitement avec le rêve de Mordrain puisque Nascien reçoit, à son réveil, une lettre qui éclaire le songe et surtout, « résume la seconde phase du songe envoyé naguère à Mordrain, à la réserve près que la chaîne verbale y passe évidemment du passé au futur[1162] ». La remarque de Gérard Gros contribue à la mise en évidence de la superposition de deux temps dans le roman, temps qui se rejoignent et s'unissent, s'entrelacent :

[1157] « L'image traditionnelle de l'arbre (généalogique) aux branches déployées est reléguée par l'image d'un lac dont sortent neuf fleuves qui s'écoulent l'un dans l'autre, s'engendrent l'un l'autre, sans la moindre solution de continuité, sans le moindre apport extérieur ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « Sainte(s) Hélène(s) », art. cit., p. 356.

[1158] C'est d'ailleurs l'image qui ouvre l'apparition de Célidoine dans le rêve de Lancelot : « si li fu avis que devant lui venoit uns bons hons toz avironnez d'estoilles » (*QSG*, p. 131). Toutefois, pour Emmanuèle Baumgartner, il y a bien une forme de continuité qui s'oppose à la vision en étoile proposée par Mireille Demaules.

[1159] Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 502.

[1160] Gérard Gros fait remarquer le décalage entre le songe de Mordrain et le récit qui en est fait à Lancelot dans *La Queste del Saint Graal* : le lac est issu de Célidoine dans l'*Estoire* alors qu'il est le lac dans *La Queste*. Voir Gérard GROS, « *Chil las ki de ton neveu naissoit*... », art. cit., p. 284.

[1161] Si dans l'*Estoire*, Nascien voit neuf hommes « qui tuient estoient en guise de roi » (*E*, § 633) sauf le huitième, Lancelot voit sept rois et deux chevaliers (*QSG*, p. 130).

[1162] Gérard GROS, « *Chil las ki de ton neveu naissoit*... », art. cit., p. 281. D'autre part, l'image du fleuve est aussi reprise dans *La Queste del Saint Graal* mais c'est l'ermite qui explicite son rêve à Lancelot qui lui raconte celui de Mordrain. La châine des songes trouve alors son aboutissement. Alors que Lancelot et Galaad sont les points terminaux de cette généalogie, le texte insiste sur le commencement : « je te dirai le comencement de ton parenté » dit l'ermite à Lancelot (*QSG*, p. 134).

> Le songe de Lancelot est essentiellement peuplé de figures du passé, celui d'Evalach est entièrement structuré par la vision prophétique de l'avenir. Les mettre en regard, de part et d'autre d'un abîme de plus de quatre siècles, c'est mettre en mouvement un jeu de chassé-croisé qui permet au récit, là encore, de quadriller et finalement d'absorber, par le jeu de la fiction, l'espace temporel qui le sépare de la Passion[1163].

Ce que formalisent ainsi ces deux temps sont un temps humain, celui de Lancelot qui reste ainsi le chevalier charnel – réprouvé dans cette partie du cycle – dont le système de valeur, bien que spiritualisant, ne trouve son accomplissement que dans ce temps charnel, ce que lui révèle son rêve, et un temps mystique, celui qu'accomplit son fils. Plus important sans doute encore est la révélation que contient le rêve, narré plus tard à Lancelot : celui de son temps, un temps humain et imparfait et dont l'achèvement ne relève pas de lui mais de son fils, sa paternité étant « de toute éternité dans le plan de Dieu[1164] ». Le temps mystique du Graal n'est pas celui de la chair – temps dévolu à Lancelot – et qui parviendra, seul, à l'extrême fin du cycle, à l'achever mais il n'empêche que du temps de la chair découle ce temps mystique et que le temps divin le comprend.

Enfin, l'insistance avec laquelle le texte produit et reproduit le lignage de façon imagée et symbolique en construisant la généalogie de Lancelot – et de Galaad – sur le modèle – le décalque ? – de celle du Christ, non seulement, comme l'ont remarqué l'ensemble des chercheurs, le narrateur glorifie la lignée du chevalier mais, au-delà, il construit l'image d'une famille *en semblance* de famille sainte[1165].

- **Merlin et l'avenir problématique**

En termes de prophétie, il est une figure dans le cycle qui éclipse l'ensemble du personnel chevaleresque : Merlin permet, en effet, de lire l'avenir. Plus : il paraît être la figure qui synthétise toutes les voix prophétiques :

> À prendre le cycle dans la chronologie de sa diégèse, ces personnages semblent la démultiplication infinie et pragmatique d'une parole prophétique unique à l'origine, et fondatrice, celle de Merlin[1166].

À rebours des songes qui éclairent la généalogie, l'enchanteur est celui qui offre une ouverture vers le futur, autant en assurant la mise en place du royaume que par le biais de son dire oraculaire[1167]. Son discours, complexe, est à la fois oraculaire et scripturaire[1168]. Il

---

[1163] Mireille SEGUY, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 404.

[1164] Gérard GROS, « *Chil las ki de ton neveu naissoit*... », art. cit., p. 286.

[1165] Voir note 1152. Je développerai ce point, qui relève du discours dans un troisième temps de cette étude. D'autre part, un autre rêve généalogique et symbolique, celui d'Elaine, au moment de la conception de Lancelot, permet lui aussi de formaliser l'opposition des deux temps en faisant apparaître un lion et un léopard. Ce rêve s'inscrit dans une autre série, puisqu'Arthur rêve aussi d'un serpent qui met fin à son lignage. Si la symbolique de ces rêves est transparente et a largement été commentée, leur répétition au sein du cycle mériterait aussi une étude.

[1166] Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*

[1167] *Ibid.*, p. 177‑180. Il est celui qui veille sur la mise en place du royaume arthurien, mais, comme le souligne Servane Rayne-Michel, dans sa dimension terrestre ; en somme, il préparerait le royaume à sa vocation spirituelle. Néanmoins, une telle proposition repose surtout sur une perspective eschatologique ; en ce sens, on peut, comme j'essaierai de le montrer plus loin, proposer une autre

fait donc doublement figure d'*auctoritas* mais ce personnage prescient pose toutefois un important problème que la critique peine à résoudre. En effet, comment celui qui lit l'avenir peut-il se laisser enfermer aussi facilement par celle qui lui a volé son savoir ? Richard Trachsler a proposé une double interprétation intéressante. Il a mis en évidence la fonction de transition qu'offre la *Suite Vulgate*, permettant de faire le lien entre un *Merlin* où le personnage sait l'avenir et le début du *Lancelot* propre d'où il disparaît mais qui fait mention de son *enserrement* par Ninienne. Or, la figure de Merlin est volontairement orientée vers un sens diabolique dans la grande majorité des manuscrits et faire de Ninienne sa geôlière permet de « faire disparaître ce Merlin diabolique, dangereux et "voué" à Arthur[1169] ». Néanmoins, le point important de la disparition de Merlin relève de la cohérence du cycle : il est nécessaire d'éliminer un personnage qui, par sa science de l'avenir, compromettrait l'avènement des choses[1170] :

> La disparition de Merlin, gardien du royaume et protecteur d'Arthur dès le début du *Lancelot*, est en effet la *conditio sine qua non* pour que l'amour entre la reine et le jeune Lancelot ou les machinations d'Agravain et de Morgue deviennent possibles[1171].

---

lecture du personnage de Merlin, dans une dynamique permettant de penser son personnage comme une des figures du discours laïc sur le surnaturel.

[1168] « Son omniscience en fait une figure commode et efficace de narrateur et d'auteur : promu au rang de protagoniste du récit, le prophète est aussi celui qui en assure la mémoire et souligne de son autorité autoproclamée les choix du roman en prose tout en figurant ses origines ». Nathalie KOBLE, « L'illusion prophétique ou la maîtrise du temps. Les prophéties dans la Suite du roman de Merlin » dans Nathalie KOBLE (éd.), *Jeunesse et genèse du monde arthurien. Les Suites romanesques du Merlin en prose, Actes du colloque de l'ENS-Paris (27 28 avril 2007)*, Orléans, Paradigme, 2007, p. 158. Des études récentes ont montré comment le lien se fait entre prophétie et écriture, la figure du prophète étant de ce point de vue un double de l'auteur. Sandrine Hériché-Pradeau a montré comment le prophète revêt une figure *d'auctoritas* qui, au Moyen Âge, concurrence celle de l'auteur. Elle insiste aussi sur Merlin épigraphiste à la fin de l'histoire de Grisandole (*SV*, § 454). Replaçant les romans arthuriens dans la perspective d'une histoire fictive de la chevalerie, Servane Rayne-Michel synthétise ainsi cette idée : « Dans ce contexte le prophète est lui aussi une figure de fiction, emblématisée par le personnage de Merlin. » Elle propose par ailleurs, de voir dans la relation entre Merlin et Blaise une relation calquée sur celle du Christ et de des ses disciples. Voir Sandrine HERICHE-PRADEAU, *Inscriptions dans la prose romanesque*, *op. cit.*, chapitre I « épigraphistes » ; Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*

[1169] Le critique met ainsi en évidence le fait que la tradition du *Cycle Vulgate* a transformé le Merlin de Robert de Boron, fils du diable et figure future de l'Antéchrist sauvée par Dieu. À l'exception de sept manuscrits, une grande partie de la tradition en fait désormais un fils d'incube volontiers inquiétant. Servane Rayne-Michel insiste elle aussi sur le fait que Merlin est le protecteur d'Arthur mais en s'attachant davantage à montrer comment il met en place les conditions de possibilité du devenir du royaume arthurien. Il est ainsi une figure de la Providence et incarne la miséricorde divine. Merlin me paraît toutefois surtour relever d'une forme de surnaturel originale et laïque (voir *infra*, III) Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 82‑83 ; Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*.

[1170] Servane Rayne-Michel a plus particulièrement étudié ce point dans sa thèse : « il s'agit de faire disparaître du royaume de Logres le prophète omniscient qui en est par vocation divine le protecteur. Or l'amour seul – selon le modèle antique, cher au Moyen Âge, du sage rendu fou par la passion amoureuse – peut l'amener à trahir cette mission pour aller volontairement à sa perte. » Voir plus particulièrement Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*, p. 183 pour la citation et chapitre VIII, I, a pour une étude du rôle providentiel du prophète.

[1171] Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 82.

Autrement dit, « Le dénouement du cycle, c'est-à-dire le fiasco des plaines de Salesbières, exigeait que Merlin, protecteur de la royauté bretonne, disparût du roman[1172] ». Ainsi la nécessaire disparition de Merlin illustre-t-elle les enjeux – les dangers narratifs ? – de la prophétie. En effet, « l'oracle fait la faveur d'annoncer l'événement à l'avance : en sorte que celui auquel cet événement est destiné a le loisir de s'y préparer et éventuellement de tenter d'y parer[1173]. » Le personnage du prophète pose problème en ce qu'il sait tout, or, les autres personnages ne peuvent tout savoir, ils ne peuvent avoir accès à l'ensemble des desseins divins ; Merlin doit donc disparaître[1174]. Cette oblitération radicale du personnage de Merlin ne fait que renforcer le problème posé par la question du libre arbitre[1175].

C'est ainsi que Richard Trachsler ajoute à une interprétation purement structurelle le problème du sens que prend cette disparition puisque Merlin succombe à la puissance de la passion :

> Mais en le faisant succomber aux charmes de la belle Niniene en connaissance de cause, ce qui est la véritable nouveauté qu'apportent ces deux passages, l'auteur de la *Suite* a su reprendre le grand thème de toute la dernière partie du cycle : la toute-puissance de la passion, dont la force destructrice continue à ravager les cœurs même quand les esprits ont depuis longtemps reconnu le danger qu'elle représente. Bien plus qu'un trait satirique, l'*enserrement* de Merlin revu par l'auteur de la *Suite* est l'illustration de la fatalité de l'amour[1176].

Le personnage de Ninienne devient alors une geôlière ambiguë puisqu'elle rejoint l'ensemble des geôlières inquiétantes du cycles, incarnations du pouvoir aliénant de la passion[1177]. Toutefois, en préservant sa virginité coute que coute, elle rejoint aussi le cercle des vierges pures du cycle, à l'image de la sœur de Perceval[1178]. Surtout, elle devient un relais de la

---

[1172] *Ibid.*, p. 91.

[1173] Clément ROSSET, *L'école du réel*, *op. cit.*, p. 19.

[1174] Nathalie Koble note, mais à propos de la *Suite post-vulgate*, la même difficulté à faire disparaître le prophète tout en remarquant que ce texte propose une solution originale : « reste la solution la plus radicale, déjà adoptée par le *Lancelot* en prose, qui se débarrassait à l'orée du roman du personnage hérité du cycle pionnier : mettre à mort le prophète. Ce parti pris, choisi par l'univers de référence des « suites » du *Merlin*, impose la mort du prophète comme un passage obligé, et chacune des suites a diversement traité l'épisode, qui pose un épineux problème logique : comment, en effet, tuer un personnage qui sait tout, et qui fait qui plus est figure d'auteur dans l'univers des romans en prose ? La *Suite du roman de Merlin* a trouvé une réponse cohérente : Merlin l'enchanteur fait mourir le prophète, privé de toutes ses lumières, enchanté puis entombé par sa meilleur élève, comme une vulgaire "motte de terre" (§ 385, p. 334) ». Nathalie KOBLE, « L'illusion prophétique ou la maîtrise du temps », art. cit., p. 178.

[1175] La prophétie pose évidemment la question du destin : soit tout est écrit d'avance soit on espère trouver la bonne interprétation des indices qui permettront de faire tourner les choses. « 10. Pour le MA occidental, les deux attitudes sont potentiellement explosives du point de vue théologique : la première par ses implications avec le problème du libre arbitre, la seconde pour ses liens avec la notion de *curiositas*, qui n'est pas une qualité quand il s'agit de pénétrer les desseins de Dieu. » Richard TRACHSLER, « *Moult oscure parleüre*. Quelques observations sur la prophétie médiévale » dans Richard TRACHSLER (éd.), Moult obscures paroles*: études sur la prophétie médiévale*, Paris, Presses de l'Univ. Paris-Sorbonne, 2007, p. 10.

[1176] Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 91.

[1177] Voir *supra*, p. 192.

[1178] Sur l'ambiguïté de la figure de Ninienne, voir *supra* Le surnaturel : les fées p. 192 *sq*.

Providence, détentrice du savoir de Merlin, elle est celle qui favorise les desseins divins en faisant l'éducation de Lancelot[1179]. Néanmoins, si Merlin a su préparer Arthur à la gestion du royaume, la vierge Dame du Lac favorise plus particulièrement – et sans doute un peu paradoxalement –les amours de Lancelot et Guenièvre. Son personnage devient donc fondateur d'une éthique courtoise quand celui de Merlin renvoie davantage à une pensée politique[1180].

Par le biais de son rapport à la passion, Le personnage de Merlin permet donc d'étudier le surnaturel du cycle tel qu'il serait une captation d'un surnaturel chrétien par les laïcs. En effet, Richard Trachsler note lui-même qu'il se désolidarise de l'interprétation proposée par Paul Zumthor qui voit dans Merlin un personnage dont la mission est spirituelle[1181]. Il me semble que l'une et l'autre des deux interprétations trouvent dans la lecture que propose Anita Guerreau-Jalabert du surnaturel, une voie de conciliation. En effet, sa défaite devant la passion se signale surtout par l'aveuglement d'un personnage qui ne sait plus – ou ne veut plus – lire les signes de Dieu. À la fois représentation du libre arbitre humain et de l'échec d'une passion annihilante, « le destin de Merlin, qui a toujours une longueur d'avance sur les autres, ne fait en fin de compte qu'annoncer ce qui attend aussi les autres protagonistes[1182]. » Il faut toutefois nuancer cette proposition qui trouve son contrepoint dans le personnage de Lancelot qui, lui aussi, se laisse-t-il *enserrer* dans les pièges de la passion. À une différence notable toutefois, tout humain qu'il est, le chevalier parvient à transcender la passion charnelle qui l'anime et à la transformer en vertu.

En replaçant Merlin dans son rôle de prophète, que la passion lui fait oublier, on observe qu'il incarne, conformément à la tradition médiévale[1183], un rapport privilégié avec Dieu que son amour intense pour Ninienne abolit. Or, Ninienne est une mortelle qu'il a lui-même élevée au rang d'enchanteresse, il lui a transmis son savoir comme plus tard elle transmettra le sien à Lancelot[1184]. Il est celui qui ne parvient pas à concilier les deux formes d'amour, il ne peut dépasser la chair pour en faire l'élément d'une nouvelle spiritualité. C'est en cela, sans doute, que Ninienne est un passeur de relais. Elle incarne cette fois un surnaturel proprement laïc, qui permet, en élevant Lancelot, d'élever aussi l'amour charnel en un amour spirituel. C'est le sens des leçons qu'elle lui donne. Si elle oblitère le personnage de Merlin, c'est sans doute non

---

[1179] Servane Rayne-Michel a noté que la fée disparaît au moment où le roi Arthur est prêt à assumer seul le gouvernement d'un royaume que la guerre ne menace plus : « c'est à travers l'éducation de Lancelot et de ses cousins que la Demoiselle du Lac participe – indirectement, certes – à la préparation des aventures du Graal. » Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*, p. 187.

[1180] Ces différents discours seront examinés dans une troisième partie de ce travail.

[1181] « Dans cette merveilleuse histoire [la quête de Perceval], tout est providentiel ; Dieu n'a rien laissé au hasard ; l'instrument incarné de sa Providence, Merlin, a préparé les voies du héros, les tentations et les combats comme la gloire finale. » Paul ZUMTHOR, *Merlin, le prophète : un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des romans*, Genève, Slatkine Reprints, 2000, p. 139.

[1182] Richard TRACHSLER, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 94.

[1183] « Dans un espace réservé, le dieu apparaît à un élu, tandis que le commun des mortels est tenu à l'écart et ne saisit du langage divin que ce qu'il a d'excessif ». Richard TRACHSLER, « *Moult oscure parleüre* », art. cit., p. 7.

[1184] Il s'agit de leçons purement théoriques toutefois : sa leçon de chevalerie et celle, déjà évoquée plus haut, concernant l'amour.

pas tant pour des raisons structurelles mais plutôt parce que le surnaturel qu'il représente, à la fois profane et sacré, glisse par le biais de la Dame du Lac vers un profane clairement revendiqué. De leçon en leçon, le passage se fait vers une unification du cycle. Figure centrale, il est non seulement celui qui fait le lien entre Dieu et le Diable mais surtout celui qui fait le lien entre sacré et profane, entre les prophètes de L'*Estoire* et l'enchanteresse du *Lancelot* propre.

Il représente ainsi un temps divin qui vient se superposer au temps humain. Il est celui qui unifie l'ensemble du donné narratif, quand bien même il disparaît au cœur même de cet ensemble[1185].

[1185] Il disparaît mais sa présence reste diffuse dans le reste du roman. Soit que la voix prophétique, par diffraction de la sienne, se fasse entendre car comme l'a montré Servane Rayne-Michel, si la parole scripturaire disparaît en même temps que Merlin, la voix prophétique reste présente, posant alors la question, dans la perspective d'un prophète concurrent de l'auteur, de la relation entre histoire et roman. Soit qu'il soit fait directement référence à son travail de fondation du royaume. C'est le cas en particulier dans *La Queste del Saint Graal*, p. 74 *sq*. Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit*.

• Il reste bien sûr à envisager la place que prend la prophétie dans la construction d'un « sens spirituel » du *Cycle Vulgate*. En effet, la prophétie est liée à la question de la Providence et se lit alors dans un vaste réseau de sens au sein de la matrice charnel /spirituel. En ce sens, la figure de Merlin, en ce qu'elle est récupérée par le divin, prend toute son importance.

• Désormais, l'entrelacement est mis en lumière par un double mouvement : celui de la prophétie en tant qu'elle organise le temps du récit entre temps long divin, et temps court humain, et celui de la double merveille, merveille divine et merveille humaine qui vient formaliser cette structure temporelle[1186].

• La prophétie, si elle régit l'organisation narrative du cycle, fonctionne aussi comme un marqueur de valeur en ce qu'elle hiérarchise les personnages aussi bien sur le mode profane – Lancelot / Gauvain –, que sur le mode sacré – Lancelot / Galaad –, faisant de Lancelot l'éternelle figure centrale d'un ensemble dynamique.

• En insistant sur la généalogie et le lien qui unit Lancelot à son fils, la parole oraculaire organise de façon diachronique les réseaux de parenté qui deviennent dès lors des ensembles mouvants et changeants mais surtout permet de formaliser les lignages, ensembles qui paraissent être au cœur de l'imaginaire de la parenté tel qu'il se développe au sein du *Cycle Vulgate*.

[1186] On peut remarquer dès à présent que la prophétie joue elle même sur les deux registres du texte : le profane et le sacré. Elle relève du profane lorsqu'elle met en scène des enchanteurs, c'est le rôle de Merlin, elle relève du sacré lorsqu'elle met en scène des êtres célestes, annonciateurs de l'avenir, c'est le cas des anges de l'*Estoire*.

Section 2 – Les réseaux de parenté charnelle

L'imaginaire lié à la généalogie et à la prophétie laisse ouvert un important champ de réflexion qui concerne plus particulièrement les réseaux de parenté, tels qu'ils structurent et organisent le cycle. Ainsi, la mise en évidence de la valeur chevaleresque par le sang montrait la concurrence non pas des individus, Lancelot et Gauvain, mais bien de deux groupes sociaux, de deux familles, dont les personnages centraux sont aussi les deux figures prééminentes du cycle, Lancelot et Arthur[1187]. À un problème lié à la parenté verticale, celui de la prophétie et de la valeur d'un lignage élu, se substitue l'organisation d'une parenté horizontale[1188] qui pose la question de la perpétuation du monde arthurien. En effet, si la lignée de Lancelot permet d'achever les aventures du Graal, la lignée d'Arthur contribue à l'extinction de son royaume. Ainsi faut-il ajouter au postulat de départ qui voulait que Lancelot soit le centre de l'ensemble des relations[1189], une hypothèse qui repose sur l'effet structurant des positions fortement antagonistes de ces deux groupes qui nouent l'essentiel du tragique du cycle. En effet, comment, dès lors se dessine l'imaginaire de la parenté ? La place de la parenté charnelle est-elle résolument dans la condamnation, comme semble le montrer la chute irrémédiable du royaume qui s'inscrit dans la conséquence des fautes des uns et des autres ? En effet, l'ensemble de ces deux réseaux, fondés sur la chair, relève d'une parenté problématique pour la société médiévale puisqu'entachée par le péché[1190]. Pourtant, on peut poser l'hypothèse que l'ensemble de ces relations tend, par sa structure autant que

---

[1187] Voir p. 243.

[1188] C'est Didier Lett qui oppose deux représentations de la parenté : la parenté horizontale remonte au haut Moyen Âge et se définit en fonction d'un ancêtre commun, elle est constituée de l'ensemble des individus présents et propose une faible conscience généalogique. Claire Serp a montré comment l'importance du lignage vertical est une donnée nouvelle dans le *Lancelot* en prose : « contrairement aux textes antérieurs qui s'organisent autour de la génération d'Arthur et qui nous montrent un système que M. Bloch qualifie de "groupe horizontal étalé dans le présent", le *Lancelot* est profondément marqué par une vision verticale du lignage ». À l'inverse, Anne Berthelot, comme le fait remarquer Martin Aurell, a surtout mis en évidence le risque de l'échec d'un roman qui ne se concentrerait que sur une lignée verticale, remontant, depuis Galaad, jusqu'à David. L'ensemble de cette réflexion et l'articulation des deux modes de représentation de la parenté semblent hérités des changements intervenus dans l'aristocratie au XIIe s. qui se pense désormais en terme de lignage et non plus, justement, en « clan » : « c'est en effet un véritable bouleversement des structures de parenté qui eut lieu à cette époque pour la classe chevaleresque : à une perception "horizontale" succéda une perception "verticale" de la famille, non plus vague et vaste ensemble d'individus de deux ou trois générations différentes, pour qui les alliances matrimoniales avaient même valeur que les liens du sang, mais structure resserrée et organisée autour d'un axe constitué des héritiers successifs du fief selon le principe de primogéniture et remontant le plus loin possible dans le temps vers la personne de l'ancêtre fondateur de la lignée. » Claire SERP, « Mères, soeurs et oncles : le Graal, une histoire de famille ? » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *L'imaginaire de la parenté*, *op. cit,* p. 142 ; Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *L'imaginaire de la parenté*, *op. cit*, p. 8 ; Anne BERTHELOT, « Bohort, Blanor, Blihoberis...: à quoi sert le lignage de Lancelot ? » dans Danielle BUSCHINGER et Michel ZINK (éds.), *Lancelot - Lanzelet : hier et aujourd'hui*, Greifswald, Allemagne, Reineke-Verlag, 1995 ; Philippe HAUGEARD, *Du* Roman de Thèbes *à* Renaut de Montauban, *op. cit.*, p. 3 pour la citation ; Georges DUBY, « Lignage, noblesse et chevalerie au XIIe siècle dans la région mâconnaise. Une révision » dans *La société chevaleresque. Hommes et structures du Moyen Âge, I*, Paris, Flammarion, 2008, p. 83‑116.

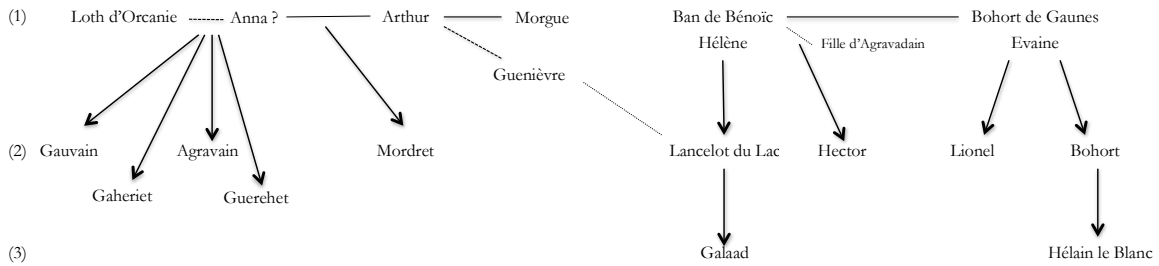
[1189] Voir p. 234.

[1190] Voir I, chapitre 2, section 2, p. 111 *sq.*

par la tension narrative qui en découle, à proposer une « sublimation ou une *spiritualisation*[1191] » propre justement à infléchir la représentation des liens charnels. Autrement dit, comment cette parenté charnelle propose-t-elle un modèle indispensable à la cohésion sociale de l'univers de fiction proposé dans le cycle[1192] ? Comment son rôle dans l'économie du roman permet-elle de construire un modèle de pensée ?

- **La parenté charnelle et les pères coupables**

Tels qu'ils se présentent au début de l'épisode central du cycle que constitue le *Lancelot* propre, ces groupes, très restreints, se résument ainsi :



Les relations que met en évidence ce schéma méritent d'ores et déjà une analyse sommaire. Elles se constituent sur trois générations[1193] celle d'Arthur, pivot de la génération (1), celle de Lancelot, pivot de la génération (2) et celle de Galaad dont le second représentant est le fils de Bohort, Hélain le Blanc[1194]. Les deux réseaux succincts ainsi formés posent d'emblée un certain nombre de problèmes.

Tout d'abord, ils sont l'un et l'autre, à divers degrés, marqués par l'inceste et l'adultère des pères, ce qui n'a pas manqué d'être noté par la critique[1195] et va, bien sûr, dans le sens d'une

---

[1191] Marie-Pascale HALARY, « Régénérer l'esprit par la chair grâce au parrainage : sur quelques vers d'*Aliscans* (v. 978-981) » dans Marylène POSSAMAÏ-PEREZ et Jean-René VALETTE (éds.), *Chanter de geste : l'art épique et son rayonnement. Hommage à Jean-Claude Vallecalle*, Paris, Champion, 2013, p. 154. *Ibid.*

[1192] Il ne s'agit pas tant de la parenté charnelle ici que de tout l'édifice social, construit sur la reproduction charnelle, que le cycle entend spiritualiser : « Tel est le sens qu'il faut donner à la manière dont l'imaginaire de la parenté est directement placé au service de la chevalerie à la faveur d'une spiritualisation que l'on peut considérer comme « paradoxale » puisqu'elle vise à légitimer un édifice charnel. » Voir Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit., p. 58.

[1193] Si l'on entend par génération « chaque degré de filiation ». *TLF*, *op. cit.*, *s. v.* « génération ».

[1194] Anne Berthelot fait toutefois remarquer les écarts d'âge importants entre Arthur et son beau-frère Loth d'Orcanie, qui appartient à « la génération des pères » ; Gauvain aurait alors un âge proche de celui de son oncle. Anne BERTHELOT, « De Merlin à Mordret, enfants sans pères et fils du diables » dans Christine FERLAMPIN-ACHER et Denis HÜE (éds.), *Lignes et lignages dans la littérature arthurienne. Actes du 3e colloque arthurien organisé á l'Université de Haute-Bretagne 13 - 14 octobre 2005*, Rennes, Presses Univ. de Rennes, 2007, p. 41.

[1195] Dans une bibliographie abondante, j'insisterai en particulier sur le travail récent de Servane Rayne-Michel qui a montré l'importance du péché originel de sa transmission dans l'économie narrative du *Cycle Vulgate*. C'est en particulier l'acte de la génération qui symbolise dans les textes narratifs un péché originel que l'inceste et l'adultère reproduisent et qui marquent cette « dimension ontologique de la nature humaine ». Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit*.

diabolisation de la chair. De façon plus générale, à de rares exceptions près, les naissances du *Cycle Vulgate* relèvent de l'exceptionnel et sont marquées par le surnaturel, la magie et comme ici, par le péché, ce que ne manquent de souligner les textes. Si, comme l'a remarqué Anne Berthelot, c'est le signe d'un destin hors du commun[1196], le trait remarquable est la corruption systématique de la figure du père.

La chercheuse a par ailleurs montré comment deux de ces scènes au moins rejouent la séquence initiale que propose la conception de Merlin, fils du Diable dont le schéma commun repose sur la possession abusive d'une femme avec pour conséquence l'engendrement d'un héritier, souhaité ou non[1197]. Il s'agit des conceptions d'Arthur et de Mordret. Elle y ajoute les scènes du *Lancelot* propre qui voient non plus une femme abusée mais un homme abusé et dont l'archétype serait la conception d'Hector par Ban[1198], ce sont les engendrements de Galaad par Lancelot et d'Hélain le Blanc par Bohort. Il faut insister sur le fait que cet archétype est un projet diabolique posant, à l'orée du cycle, l'engendrement et la conception charnels comme œuvres démoniaques et liées au péché, il peut alors être intéressant d'essayer d'examiner les variations que propose la succession de ces scènes dans le récit[1199].

• L'invariant est le stratagème[1200] qui se retrouve dans les cinq scènes, stratagème permettant à la fois la possession abusive de la jeune femme dans les deux premières séquences, des deux jeunes gens dans la troisième et de Lancelot et Bohort dans les deux dernières.

• L'expression du désir propose un premier jeu de variantes : les scènes concernant Uterpendragon, Arthur et Ban[1201] insistent sur le désir des jeunes gens, ce qui rend leur acte

---

[1196] Anne Berthelot a mis en évidence une structure commune à l'ensemble des naissances de Merlin, d'Arthur et Mordred. Plus largement, les différentes naissances du cycle se répondent dans un paradigme charnel-spirituel que je vais tenter de mettre en évidence. Anne BERTHELOT, « De Merlin à Mordret », art. cit., p. 35.

[1197] La chercheuse insiste sur le fait que ni Uterpendragon ni Arthur ne désirent concevoir un enfant puisque leur désir, justement, n'est que concupiscence, alors que le projet diabolique ne repose que sur ce premier but. *Ibid.*, p. 36.

[1198] *Ibid.*

[1199] Voir tableau p. 260.

[1200] Anne Berthelot le place sous le signe de *l'engien* ; de fait, la ruse dont fait preuve Arthur, si elle ne relève d'aucun procédé magique, permet effectivement d'abuser la reine, à la faveur de l'obscurité. Anne BERTHELOT, « De Merlin à Mordret », art. cit., p. 41.

[1201] Ce désir intervient au début de la séquence, bien avant la mise en place de l'enchantement par Merlin, qui ne fait que favoriser une inclinaison naturelle du roi. Le texte insiste néanmoins sur le fait que sans l'intervention de Merlin, il n'aurait pas trompé sa femme. Philippe Walter note ainsi : « En introduisant ce distingo, le narrateur veut disculper , pour la bonne cause, le roi Ban qui n'agit pas sciemment dans un état normal (trahissant ainsi sa femme). Il est poussé par l'enchantement qu'il subit à commettre (à son insu) un adultère ». La version qu'en donne le Lancelot propre le rend coupable de concupiscence puisque l'intervention de Merlin y est omise. Dans le récit que fait lui fait son hôte, c'est bien le désir qui aiguillonne le roi : « A celui tans en estoit sires li dus des Mares qui avoit une fille la plus bele que l'an seust en tout cest païs. Et quand li rois Bans la vit, si la convoita tant por sa grant biauté que il l'an fist mener en emblé et jut a li et engendra celui Hestor dont je vos cont » (*L*, LXXIX, 19). Pourtant, un autre épisode insiste sur la culpabilité de Ban : lors de l'épreuve de la tombe de Symeu, ce dernier s'adresse à Lancelot depuis sa sépulture et désigne avec insistance son

Uterpandragon (*M*, § 65)	**Arthur** (*SV*, § 58-59)	**Ban** (*SV*, § 712-716)	**Lancelot** (*L*, LXXVIII, 53-58)	**Bohort** (*L*, XLVIII, 14-24)
Si li porta une erbe et dist : « Frotez de ceste herbe vostre vis et voz mains.	Et Arthus estoit molt biaus vallés et molt envoisiés si se prist molt bien garde des affaires a la dame. […]Et Artus, qui bien s'en estoit pris garde, ot bien veü conment li rois s'en fu partis.	Et maintenant que il furent couchié conmencha Merlins son enchantement	Et je ai aparilllié .I.tel boivre dont je li donrai et puis qu'il en avra beu et la force li sera montee el cervel, ge ne dout mie qu'il ne face ma volenté tote et ansi porra avenir quanque nos alors querant.	Ves ici .I. anel que je li porterai de par vos, qui a si grant force qu'il vos amera, vueille il ou non ; et je vos en aiderai a mon pooir si que je le ferai venir a vostre ostel.
La dame fist joie de Uitier a son esciant com dou duc son seingnor. Ensis furent ensemble jusque au matin.	Si quida vraiement que ce fust ses sires, si l'embracha, et quant il fu embraciés si sot bien qu'ele ne se prenoit garde de lui si l'embracha. Et jut o li tout plainnement. Si li fist la dame molt grant joie et bien li fist, car ele quida que ce fust ses sires.	Si se drecha en son seant et rechut la pucele entre ses bras. Et ele oste son peliçon et sa chemise et se coucha delés lui. Et il le prent entre ses bras et ele lui et s'entrefont si bele chiere et si biau samblant come s'il eüssent .XX. ans esté ensamble, car li uns n'a esmaiance ne honte de l'autre et tout ensi l'avoit Merlins ordené. En tel maniere fu li rois Bans et la demoisele toute nuit jusques au jour.	Et il se fait maintenant deschausier et entre en la chambre em braies et en chemise et vient au lit et se couche avec la damoisele conme cil qui cuide que ce soit la roine. Et cele qui riens ne deisrroit fors avoir celui de cui terrienne chevalerie estoit enluminee le reçoit liee et joieuse et il li faisoit tel joie et tel feste com il faisoit a sa dame la roine.	Et il prent l'anel, si le met en son doi ; et si tost com il le mis, si li est tos li cuers muez trop durement, kar s'il estoit ore de froide nature et virges en volenté et en oevre, or est de tele dont ore ne li estoit a riens ; si s'entraprochent si charnelment que les flors de la virginité sont espandues entre'els :
Et Uiterpandragons, quant il vit Egerne, si l'ama molt ne onques ne l'en fist semblant se de tant non que il l'esgardoit plus volentiers que nule des autres ;	Et Arthus […] vit qu'ele fu bele et crasse si le couvoita motl en son cuer et l'en ama.	Et li roi Bans, qui molt estoit envoisisés et amoureus, regarda les puceles molt volentiers.	Et cele qui riens ne deisrroit fors avoir celui de cui terrienne chevalerie estoit enluminee le reçoit liee et joieuse.	Par amors, fet ele, aim je, mais onques mes damoisele n'ama si et bien i parra par tens, kar se cil m'escondist que j'aim, je m'ocirrai a mes .II. mains. (…) C'est mes cors et mes cuers, et ma perte et mes gaains, et ma dolors et ma joie, et mes mals et mes biens, ma richece et ma povretés, et mes Diex et ma creance, et ma vie et ma mors et mes esperit.
Uitierpendragon a Egerne et cele nuit engendra le bon roi qui puis ot a non Artus.	En tel maniere fu Mordrés engendrés.	Et cele s'endort tout maintenant come cele qui conceü avoit un fill et dont Lancelos ot puis grant joie et grant honour pour la grant	si lor donna tel fruit engendrer et concevoir que por la flor de virginité qui iluec fust corrumpue et violee fu recouvree une autre flor de cui	si ovra tant a cele asamblee la grace de Dieu et la volenté devine que la damoisele conçut Helain le Blanc qi puis fu empereres de

père comme porteur d'une faute dont hérite le fils : « Et ce ne fust, ce sachiés vos bien, vos acomplissiés les merveilles que vostre parens acomplira et tot ce avés vos perdu par le pechié de vostre pere, kar il mesprist une sole fois vers ma cosine vostre mere. » (*L*, XXXVII, 40) Daniel POIRION (éd.), *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, note 2 p. 1898.

		bonté qi en lui fu.	bien et de cui tandror mainte terre fu replenie et rasouagie ;	Costantinople et passa les bones Alexandre.

d'autant plus condamnable[1202] ; en ce qui concerne Lancelot et Bohort, l'expression du désir est plus confuse puisqu'elle repose justement sur la mise en place d'un philtre magique qui le fait surgir en trompant les chevaliers. En ce sens, la conception de Galaad fait un contrepoint parfait à la fois à celle de Merlin et à celle d'Arthur en ce qu'elle utilise le même procédé, tout en le renversant. D'autre part, dans la dernière scène, c'est la fille du roi Brangoire qui exprime un désir qu'elle ne peut contrôler alors qu'Amite ne désire qu'obéir au destin divin. On peut donc constater un infléchissement du motif vers une tendance à la spiritualisation qui atteint son comble avec ce dernier extrait. D'une part Bohort n'éprouve aucun désir, ce qui est remarquable car il est le seul personnage masculin à ne pas subir d'échauffement de la chair ; d'autre part, la jeune femme exprime son désir en des termes qui en font non plus seulement un plaisir des sens mais aussi un plaisir de l'esprit, presque métaphysique.

• La plupart de ces conceptions se placent sous les auspices de Dieu, ce en quoi elles offrent un contrepoint systématique à l'archétype[1203]. Merlin sait l'avenir et ne manque pas d'œuvrer pour assurer la génération suivante : il connaît les desseins divins et les favorise par sa magie[1204] ; il en va de même pour l'intervention de Brisane, à la demande du roi Pellès. Le cas est différente pour le désir d'Arthur qui repose sur un « acte impulsif et luxurieux[1205] », ce qui ne manque pas de le renvoyer à l'expression de la chair dans ce qu'elle a de plus condamnable. Néanmoins, la scène la moins entachée de concupiscence, celle qui unit Bohort et la fille du roi Brangoire, semble justement se réaliser hors de tout dessein divin[1206], comme si l'expression de l'amour sublime de la jeune femme, en proposant un idéal courtois et surtout en valorisant la chair, permettait de justifier à elle seule la conception d'Hélain. Sa supplique en faveur des sentiments qu'elle éprouve pour le jeune homme permet d'allier les

---

[1202] « L'acte charnel, nécessaire, est présenté par l'Église comme "une dette conjugale" (*debitum conjugale*) que les époux se doivent mutuellement. […] La sexualité des couples est donc reconnue par l'Église. Elle est soumise à des conditions. Les époux doivent en effet respecter les périodes d'abstinence prescrites et ne pas commettre l'acte charnel pour la recherche du plaisir mais uniquement dans le but de procréer ». Didier LETT, *Famille et parenté*, *op. cit,* p. 181.

[1203] Martin Aurell et Catalina Gîrbéa vont plus loin en affirmant que « les engendrements merveilleux de plusieurs protagonistes de la légende arthurienne échappent à la régulation religieuse. Ils sont même décrits d'après des schémas empruntés à la mythologie païenne, mettant en scène la conception illégitime ou frauduleuse d'un héros, le rêve prémonitoire des faits exceptionnels qu'il accomplira, son abandon et son sauvetage par une famille d'adoption, son union avec une proche parente, la découverte de ses vraies origines au cours d'une dramatique scène de reconnaissance, le fratricide ou le parricide. » On reconnaît le schéma qui préside à la naissance d'Arthur. Toutefois, les chercheurs insistent sur une christianisation du mythe dans lequel, à partir de Robert de Boron, la conception du roi entre dans les plans de la Providence. Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif », art. cit., p. 14‑15.

[1204] Comme je l'ai dit, le désir d'Uterpendragon, d'Arthur et, à la marge, de Ban, n'en n'est pas moins condamnable du point de vue de la morale imposée par l'Église.

[1205] Jean-Guy GOUTTEBROZE, « La conception de Mordret dans le *Lancelot* propre et dans *La Mort le roi Artu*. Tradition et originalité » dans Jean DUFOURNET et Nelly ANDRIEUX-REIX (éds.), La Mort du roi Arthur *ou le crépuscule de la chevalerie*, Paris, Honoré Champion, 1994, p. 124.

[1206] La scène rejoue celle de l'union entre Lancelot et Amite, comme ne manque pas de le noter le héros lui-même lorsque la mère du jeune Hélain lui fait le récit de l'engendrement de l'enfant : « Et la pucelle qui Lancelot ot herbergié li conta toute la manniere coment Boorz avoit geu avec la demoisele et par quel juise. Et il croit bien que ce est voirs, si se pense que tout ainsi li estoit avenu de la fille le roi Pellés, que ja avoit .I. anfant de lui, si conme on li avoit dit. » (*L*, XCIX, 34).

contraires dans un jeu d'antithèses où corps et cœur sont exceptionnellement réunis, ainsi que douleur et joie ; l'énumération, en s'achevant sur la mention de l'*esperit* qui semble ici concentrer l'ensemble des sentiments contraires, permet d'élever l'amour au-delà des limites du charnel, offrant ainsi l'ouverture vers un sentiment qui passe les bornes du sensible. À la figure de Dieu se substitue celle de Bohort dans ce qui devient une véritable religion de l'amour : « Cele qui est dame de totes terrienes choses, c'est Amors » (*L*, XLVIII, 17). En posant Amour comme figure d'un souverain terrestre, la jeune femme revendique un modèle essentiellement courtois[1207] qu'elle détourne au profit d'un idéal aristocratique qui dépasse la contrainte hiérarchique du système seigneurial et chevaleresque et accède à l'idéal ecclésiastique de la *caritas*.

S'il est indéniable que l'ensemble des textes pose comme problématique l'engendrement charnel, ils tendent à produire un modèle qui permet d'en assumer la nécessité, voire de la revendiquer. En effet, l'épisode du roi Ban, que l'intervention magique de Merlin défausse de son péché, la « casuistique retorse[1208] » de l'épisode de séduction de Bohort insistent sur ce que la société médiévale considère comme un mal nécessaire : l'acte de reproduction charnelle est voulu par Dieu, il est donc bon ontologiquement. C'est la concupiscence qui l'accompagne inévitablement qui le rend condamnable[1209]. Or ici, justement, Bohort n'éprouve aucun désir coupable pour la jeune femme et peut-être, à la faveur du cri d'amour de la séductrice de ce dernier et dans le fait même qu'il soit élu, en dépit de cet épisode, faut-il reconsidérer l'épisode et y voir l'expression d'une nouvelle utopie amoureuse.

D'autre part, il convient de remarquer que ces engendrements problématiques sont concurrencés, dans la partie mystique du cycle, par quelques scènes où les couples s'unissent chastement. C'est par exemple le cas de Joseph et Elyabe, qui conçoivent Galaad ; Dieu leur envoie d'ailleurs un songe pour annoncer l'arrivée de ce fils (*E*, § 104). De même, lorsque Ban et Hélène conçoivent Lancelot, chacun fait un rêve qui permet d'exprimer, quoique de façon symbolique, les desseins divins (*SV*, § 414-415). Il en va de même pour la conception d'Abel et Caïn, à la fois ordonnée et protégée par Dieu qui fait tomber la nuit pour permettre à Adam et Eve de surmonter une honte sur laquelle le texte insiste lourdement, employant à la fois « vergoigne » et « si vilain mestier faire » (*QSG*, p. 214). Il est d'ailleurs remarquable que dans l'ensemble de ces trois passages, l'acte sexuel soit décrit à l'aide d'euphémismes ou de périphrases qui passent sous silence le plaisir : Ban et Hélène « jouent », son frère et lui « moustrerent […] grant amour a lor femes com cil qui molt les amoient » (*SV*, § 411) ; Joseph et Elyabe s'unissent uniquement par commandement divin[1210] ; quant à Adam et Ève, c'est le

---

[1207] C'est d'ailleurs le qualificatif qu'elle emploie à l'adresse de Bohort : « Ce est, fet elle, li plus bials chevaliers et li mieldres que je onques mes veisse et cil que je mar vi, s'il n'est plus cortois que que l'en ne m'a dit ; » (*L*, XLVIII, 16).

[1208] Anne Berthelot qualifie ainsi l'opposition entre « virginité » et « chasteté » qui permet de sauver Bohort ; je propose de voir surtout dans l'élection du chevalier l'effet de cette morale neuve produite par la jeune femme qui l'aime. Anne BERTHELOT, « De Merlin à Mordret », art. cit., p. 3 p. 44.

[1209] Voir Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*, p. 3, introduction.

[1210] Le texte formalise lourdement l'opposition entre ce couple et les couples luxurieux : « Mais ils ne gisoient mie ensamble a guise de gent luxurieuse, mais comme gens plains de religion, car il ne jurent onques tant ensamble entre aus deus, puis chele eure ke il issirent hors de lor païs par le commandement Jhesucrist, que onques chele fragilité dont tous li humains lignaiges est concheüs les

verbe « gésir » qui permet de passer rapidement sur l'épisode de l'étreinte, comme si le voile de noir envoyé par Dieu ne donnait pas la possibilité d'en dire davantage (*QSG*, p. 215).

• On peut déjà remarquer que l'ensemble du cycle paraît dévaloriser la parenté charnelle, ce qui relèverait d'une forme de reprise du discours clérical dans la condamnation de l'adultère. Il en va de même pour l'absence de désir qui touche Bohort et qui va dans le sens du discours de l'Église, qui prône la virginité. Néanmoins, on peut noter quelques écarts distinctifs qui infléchissent le sens de ces passages : l'intervention surnaturelle de Merlin, le jeu des amants amoureux que sont Ban et Hélène, même euphémisé, invitent au contraire à lire une revendication des plaisirs de la chair. Enfin, le discours de la fille du roi Brangoire crée un renversement significatif en formulant une nouvelle éthique amoureuse qui substitue à l'amour de Dieu, l'amour de l'Amour[1211]. Le rôle de la parenté charnelle dans le cycle, pose le problème de l'engendrement, nécessaire à la constitution des lignages, en proposant un modèle spiritualisant de la chair.

- **Des pères et des fils**

Puisque l'engendrement pose problème, le lien qui unit dès lors le père à son fils, que Mireille Demaules qualifie de « particulièrement complexe et ambivalent[1212] », mérite d'être examiné, sans doute d'abord parce qu'il reste relativement marginal dans le *Cycle Vulgate*. Le schéma initial du *Lancelot* propre ne propose que des pères absents : Bohort disparaît, Ban meurt dans les premières pages du roman et Loth est mort depuis longtemps. Les deux figures paternelles centrales sont aussi celles qui sont au centre des différents réseaux du cycle, Arthur et Lancelot. Mais les relations Père-fils que l'examen de réseau extrêmement réduit

---

escaufast tant ke ele les peüst une fois a chou mener ke il souffrissent les caitis de cors avoir carnel compaignie ensamble, ensi com nature le requiert d'ichele maniere, anchois estoient ambedoi si espris de la souvraine amour au Sauveour ke de chele partie ne lor pooit corages venir. Ne lors n'en orent il mie corage, quand il engererent Galaad, lor daerrain enfant, par le commandement Nostre Signeur. » (*E*, § 104)

[1211] Le modèle qu'ont proposé Élénore Andrieu et Jean-René Valette autour de la valeur des discours présents au centre du cycle est particulièrement opérant dans l'examen des structures de parenté : ils montrent en effet comment les représentations ecclésiastiques informent les textes laïcs (épopée et roman) et mettent en évidence trois mécanismes – reprise, écart distinctif et surenchère – qui permettent de faire de l'ensemble des textes une « utopie ». Il ne s'agit ici que d'en poser les principaux jalons et l'importance de l'ensemble du mécanisme, dans le discours de la *semblance* qu'il produit sera examiné dans un troisième temps de cette étude. D'autre part, Jean-René Valette a montré comment les stratégies pouvaient varier entre romans de l'amour courtois comme, par exemple, *Le Roman de la Rose* et livres du Graal, comme *La Queste del Saint Graal*, puisque le premier procède d'un renversement de valeur alors que le second opère une surenchère. La difficulté ici est justement que le *Cycle Vulgate* relève des deux à la fois, ce que montrent les différentes stratégies présentes ici. Jean-René VALETTE et Éléonore ANDRIEU, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel : itinéraires de conversion et communautés textuelles (XIIe-XIIIe siècles) » dans Elisabeth PINTO-MATHIEU et Didier BOISSON (éds.), *La conversion. Textes et réalités*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014 ; Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit.

[1212] Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 457. Jean Frappier dresse un portrait complet du jeune homme, dans lequel il insiste sur son caractère exceptionnel et en particulier sur le caractère exceptionnel de son péché, en rapport, comme le signalait Anne Berthelot (voir 1196), avec sa naissance exceptionnelle : « son orgueil démesuré le place au-dessus des hommes ». Jean FRAPPIER, *Étude sur* La Mort le Roi Artu, *op. cit.*, p. 276.

semblent concentrer l'essentiel de ce qui fait l'antagonisme des deux lignées : à un fils mauvais répond un fils parfait, à un réprouvé[1213], un élu.

- *Arthur et Mordret*

Comme l'a remarqué Mireille Demaules, c'est par l'intermédiaire d'un autre songe prophétique qu'est révélée l'origine de Mordret[1214] ; cette révélation n'intervient que tardivement dans le roman : c'est à la fin du *Lancelot* propre que Mordret tue l'ermite qui lui annonce sa naissance incestueuse[1215], « fabriquant ainsi la preuve de la vérité du rêve, et donc son origine adultérine[1216] » et ce n'est qu'au début de la *Mort Artu* que le père découvre l'identité du fils dont le rêve lui avait révélé l'existence[1217]. La chercheuse a mis en évidence certains motifs propres à l'interprétation freudienne des rêves[1218] ; de façon générale, les critiques insistent sur l'inceste comme origine de sa disqualification croissante au sein du cycle[1219]. En effet, le modèle de parenté ainsi mis en place va contre les interdits de l'Église en matière matrimoniale mais aussi, de façon plus générale, contre les interdits moraux. Comme l'a montré Jean-Guy Gouttebroze, l'inceste d'Arthur contrevient à l'idée d'échange et de circulation de la *caritas* au sein de la société médiévale qui favorise des échanges

---

[1213] Mordret apparaît dans les rêves d'Arthur ou des ermites tour à tour comme un serpent et un serpenteau, le symbolisme est transparent. Il en va de même pour le lion, représentant systématique Galaad dans le cycle.

[1214] Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 485‑500 « Père et fils ». J'emprunte mon titre à ce chapitre.

[1215] L'originalité de ce motif est aussi souligné par les commentateurs du roman, qui insistent sur cette invention tardive dans la légende arthurienne : « jamais, dans la tradition littéraire antérieure, le personnage d'Arthur n'avait été présenté comme incestueux. » Il fait le lien, à la suite d'Alexandre Micha, avec la tradition de l'inceste de Charlemagne, qui se développe à la même époque tout en insistant sur l'intérêt littéraire que cette adaptation permettrait dans le roman, en ce qu'elle permet de donner un sens à la chute du royaume. Jean-Guy GOUTTEBROZE, « La conception de Mordret dans le Lancelot propre et dans La Mort le roi Artu. Tradition et originalité », art. cit., p. 114 et 120‑122. Voir aussi l'étude de Jean Frappier concernant ce motif dans l'*Agragain* et la *Mort Artu*, Jean FRAPPIER, *Étude sur* La Mort le Roi Artu, *op. cit.*, p. 32‑34.

[1216] Christiane MARCHELLO-NIZIA, « La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale » dans Gregory TULLIO (éd.), *I Sogni nel medioevo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 253. Citée par Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 489.

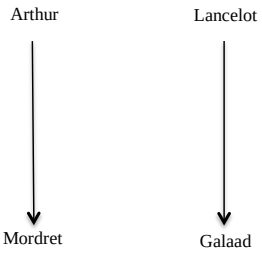
[1217] Comme l'a montré Mireille Demaules, le texte ne nous propose qu'un récit postérieur au rêve d'Arthur, fait par un ermite à Mordret et Lancelot : « il s'intègre à l'énoncé de prophéties concernant Mordret ». Voir *L*, XCVI, 219-223. Dans la *Mort le roi Artu*, le roi identifie enfin le serpent de son rêve : « Ha ! Mordret, or me fez tu connoistre que tu ies li serpenz que je vi jadis eissir de mon ventre, qui ma terre ardoit et se prenoit a moi. » (*MA*, p. 211)

[1218] Elle insiste notamment sur la présence du roman familial et sur l'importance du nœud œdipien que constitue l'inceste ; enfin, elle met en évidence une forme de réactualisation du mythe des origines tel que le définit Freud dans *Totem et Tabou*. Mireille DEMAULES, *La corne et l'ivoire*, *op. cit.*, p. 492.

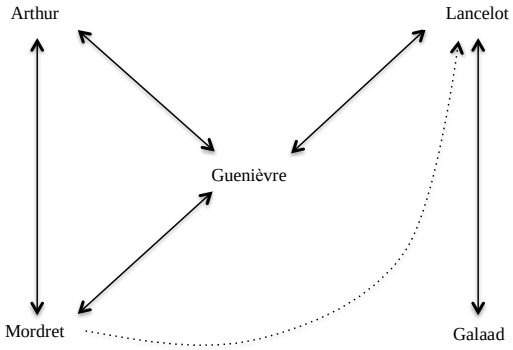
[1219] Jean Frappier y voit en particulier une des composantes essentielles de la composition dramatique de la *Mort le roi Artu* ; Jean-Guy Gouttebroze insiste sur cette naissance qui « pèse […] sur lui comme un péché originel » ; Jean FRAPPIER, *Étude sur La Mort le Roi Artu*, *op. cit.*, p. 274‑275 ; Jean-Guy GOUTTEBROZE, « La conception de Mordret… », art. cit., p. 113.

exogamiques[1220] : « Le péché dont sont conjointement coupables Arthur et Mordret, ce n'est pas seulement le péché de luxure, c'est le refus de l'échange, initié par le roi, réactivé par son fils quand il jette son dévolu sur Guenièvre[1221]. »

Avec l'apparition de la reine Guenièvre dans la relation père-fils, c'est aussi sur un plan symbolique que se joue l'importance de l'inceste dans le texte. C'est en effet en cherchant à se substituer au père que le fils permet de problématiser les fils tendus du réseau de parenté. De fait, par cette substitution, le réseau entourant Arthur disparaît, l'un remplaçant l'autre[1222] ; d'autre part, le remplacement – et l'élimination – de la figure paternelle nécessite que le fils introduise le personnage de Guenièvre dans le jeu de substitution, ce qui complexifie un ensemble que l'on peut dès lors schématiser ainsi :



1. Relation père-fils telles qu'elles apparaissent, de façon très synthétique au début du roman



2. Relation père-fils telles qu'elles apparaissent, de façon très synthétique, après la révélation de l'inceste et au moment de la prise de pouvoir par Mordret : l'ensemble est complètement désorganisé à la faveur de l'apparition de la figure féminine

L'introduction de la figure féminine au sein des relations père-fils vient brouiller la ligne des générations et ouvre la possibilité d'un jeu de déplacements symboliques des liens. En effet, intégrer Guenièvre au réseau, c'est aussi nouer un nouvelle tension avec le personnage de Lancelot, lui-même père d'un fils qui incarne la perfection quand Mordret incarne l'abjection. Autrement dit, la figure féminine joue le rôle de révélateur du déplacement d'une relation spirituelle vers une relation charnelle. Elle est ici le vecteur d'une dégradation symbolique. Les commentateurs ont longuement insisté sur la révélation tardive de sa paternité à

[1220] Comme l'a montré Anita Guerreau-Jalabert, la prohibition de l'inceste vise aussi à affaiblir le pouvoir seigneurial. C'est pourquoi je reviendrai sur ce problème dans un troisième temps de l'étude, afin d'explorer la représentation de la société présente dans le texte et en particulier les rapports de domination sous-jacents. À ce titre les mariages de Ban de Bénoïc et de Bohort de Gaunes, qui épousent deux sœurs, sont emblématiques du redoublement d'alliance qui vise à asseoir le pouvoir d'une lignée. Voir sur ces points Jean-Guy GOUTTEBROZE, « La conception de Mordret dans le Lancelot propre et dans La Mort le roi Artu. Tradition et originalité », art. cit. ; Anita GUERREAU-JALABERT, « Prohibitions canoniques et stratégies matrimoniales... », art. cit. ; Anita GUERREAU-JALABERT, « Sur les structure de parenté... », art. cit. ; Didier LETT, *Famille et parenté…*, *op. cit.*

[1221] Jean-Guy GOUTTEBROZE, « La conception de Mordret… », art. cit., p. 130.

[1222] Nous verrons que, d'une certaine façon, le lien entre Lancelot et Galaad fonctionne sur le même principe, mais dans un schéma, encore une fois, renversé.

Arthur[1223]. Ce qui me paraît important est que les relations qui unissent Arthur et Mordret sont, jusqu'à ce moment critique, construites à partir du modèle avunculaire, fortement valorisé[1224]. Apprenant qu'ils ne sont plus oncle et neveu mais père et fils, Arthur et Mordret tombent sous le coup d'un autre type de relations, dévalorisées par leur nature charnelle et ici en particulier, condamnées par leur nature peccamineuse. Dès l'instant où la relation se transforme, la haine du père pour le fils peut s'exprimer : « Mes onques peres ne fist autretant de fill comme ge ferai de toi, car ge t'ocierrai a mes deus meins, ce sache touz li siecles, ne ja Dex ne vueilles que tu muires d'autrui meins que des moies » (*MA*, § 164). La violence du serment qui insiste sur le meurtre, commis à main nue, son caractère singulier, exemplaire et sacrilège – Arthur s'en remet à Dieu – suffit à condamner cette filiation. À une relation construite à partir d'un modèle spiritualisant le charnel, se substitue une relation seulement construite autour de ce que la chair peut produire de plus coupable : l'inceste et la violence. Ainsi, le rôle de Guenièvre, qui devient le nœud d'une nouvelle relation incestueuse, formalise-t-il la substitution de Mordret à Arthur en inscrivant de façon plus manifeste encore une chair coupable au cœur de ce réseau de relations. D'autre part, la révélation de cette paternité, l'inceste avec Guenièvre sont fortement liés à l'usurpation du pouvoir par Mordret et à la rupture de l'*amicitia*[1225] qui assoie les relations entre le roi et celui qu'il croit être son neveu ; ainsi, lui confie-t-il la reine et son royaume :

> Et li rois la prent par la main, si la li baille et li dist qu'il la gart aussi loiaument com hons liges doit garder la feme son seignor. Et il la reçoit en tel maniere. […] Li rois bailla a Mordret les cles de touz ses tresors. […] Li rois commanda a ceus del païs qu'il feïssent outreement ce que Mordrés voudroit, et lor fist jurer sor sainz que ja chose qu'il lor comandast ne trespasseroient ; et cil fire le serement dont li rois se repenti puis si doulereusement […]. (*MA*, § 129)

Les termes insistent sur la loyauté que le vassal doit à son suzerain et l'ensemble du passage repose sur un échange, accepté de chaque part. En rompant le serment fait à son roi et père, Mordret reproduit le péché paternel. Paradoxalement, j'y reviendrai, c'est bien par la largesse qu'il parvient à conquérir l'ensemble des barons[1226] : il s'agit bien, encore, d'une circulation dévoyée de la *caritas*, puisque les sentiments qui animent Mordret sont la *cupiditas* et la *concupiscencia*. La fin du cycle repose donc sur un dévoiement généralisé du système

---

[1223] Voir note 1215.

[1224] Voir « Des oncles bienveillants » p. 272. Martin Aurell et Catalina Gîrbéa, dans leur synthèse récente, insistent sur l'importance de ce lien dans l'imaginaire de la parenté. Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif », art. cit..Voir aussi Marie-Pascale HALARY, « Régénérer l'esprit par la chair... », art. cit..

[1225] « À côté de la parenté réelle ou artificielle, l'*amicitia* ou amitié tient une place centrale parmi les liens de solidarité qui unissent les élites aristocratiques entre le VIIIe et le XIIIe siècle. » Florian MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié », art. cit., p. 53.Voir aussi note 1264

[1226] « si manda a soi touz les hauz barons del païs et commença a tenir les granz corz et a doner les granz dons souvent et menu, tant qu'il conquist les cuers de touz les hauz honmes qui remés estoient en la terre le roi Artu » (*MA*, § 134)

chevaleresque et du fonctionnement de la royauté[1227], entièrement dévalués par une mauvaise *amor*.

• La parenté charnelle, telle qu'elle est représentée par la filiation d'Arthur produit trouble et confusion. La mise en évidence de l'inceste, péché qui se reproduit et semble hérité de l'adultère de l'ancêtre, incarné par Uter Pendragon, ses conséquences désastreuses pour le royaume apparaissent dans le cycle comme une forme d'acquiescement au discours clérical qui condamne l'inceste et favorise l'exogamie.

- *Lancelot et Galaad*

À l'opposé de ce schéma dans lequel règne la corruption, le lien qui unit Lancelot à Galaad repose sur un ensemble de données qui entrent dans une vaste entreprise de valorisation du charnel[1228]. Présenté comme une figure *en semblance de* Christ, Galaad entre dans le cycle auréolé de gloire puisqu'il est immédiatement identifié par la communauté de la table Ronde comme l'élu qui achèvera les aventures du Graal[1229]. D'une part, si l'engendrement de Galaad n'est pas exempt du péché de luxure, il entre dans un processus, au moins pour Amite, qui en fait un mal nécessaire[1230]. D'autre part, il convient de revenir sur les songes généalogiques afin de mettre en perspective l'insistance du texte sur les débuts et les fins des lignages : il s'agit ici d'une « paternité ancestrale » qui remonte à un temps mythique et mystique, temps long d'une transmission symbolique et qui a tendance à éliminer la figure de Lancelot[1231].

[1227] La prise de pouvoir de Mordret repose sur un décalque du fonctionnement institutionnel : couronnement, prestation de serment… entièrement réorienté vers la chair. La scène reproduit par ailleurs l'adoubement de Gauvain, qui devient, dans la *Suite Vulgate*, connétable. Voir *infra*, p. 273.

[1228] Voir note 1192.

[1229] Le *preudome* qui le présente à la cour le fait en ces termes : « Rois Artus, je t'ameign le Chevalier Désirré, celui qui est estraiz dou haut lignage le Roi David et del parenté Joseph d'Arimacie, celui par cui les merveilles de cest païs et des estranges terres remaindront » (*QSG*, p. 7). Dans cette première présentation du jeune chevalier, le lignage prend toute son importance, mais là encore, la paternité de Lancelot disparaît.

[1230] Plus largement, comme je l'ai dit plus haut, entrent en jeu d'une part l'économie narrative et les nécessités du récit et plus largement, d'un point de vue idéologique, d'une forme d'écart avec le discours clérical dans la mesure où le désir de Lancelot, chevalier de la Dame unique, reste nécessaire à la conception de Galaad : l'amour qu'il porte à Guenièvre est donc l'élément qui réhabilite une chair, ici spiritualisée. Voir *supra*, Chapitre 3, Section1 p. 152.

[1231] Mireilles Demaules a mis en évidence, dans les invariants des rêves généalogiques une scène qui exclut et dévalorise le huitième élément. Voir p. 250. De façon générale, dans *La Queste*, c'est l'ensemble de la paternité charnelle qui est dévaluée : Marie-Pascale Halary montré la façon dont Bohort renverse le système de valeur dans l'épisode dans lequel un ermite affirme que « "Li bons arbres fet le bon fruit", vos devez estre bons par droiture, car vos estes le fruit del tres bon arbre. » (*QSG,* p. 164, 29-33) Bohort réévalue le modèle proposé par l'ermite en plaçant l'excellence dans le cœur. À ce titre, le discours de Bohort est proche de celui que tient Lancelot à Ninienne dans la leçon de chevalerie (*L*, XXIa, 8-9). Or, ce qui est particulièrement intéressant ici est le fait que l'ermite propose une leçon qui repose sur une éthique aristocratique, qui porte « l'idée presque génétique de la noblesse, dont les qualités, y compris morales, se transmettent corporellement » (Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif », art. cit., p. 11.), alors que les deux jeunes chevaliers s'approprient ce qui relève d'un discours clérical : comme l'a montré Marie-Pascale Halary, Bohort a d'ores et déjà substitué des valeurs *celestielles* aux valeurs terriennes. Je reviendrai sur l'importance de ces discours dans un troisième temps de cette étude. Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature…*, *op. cit.*

Comme l'a montré Jean-René Valette dans un article récent[1232], d'une part la paternité de Lancelot s'exprime dans la ressemblance entre le père et le fils[1233], d'autre part, elle s'abolit dans la relation chevaleresque. En effet, si dans le cas central de Lancelot et Galaad, la filiation repose sur un système de glissement onomastique et sur une répétition du nom qu'avait déjà remarqué Charles Méla[1234] :

> L'unité contradictoire du *Lancelot* est tout entière contenue dans le double nom du héros : « Galaad » en baptême, mais « Lancelot » d'après son aïeul, et le premier nom reste longtemps en sommeil, jusqu'au jour où cette dualité s'avère incompatible et exige son report de père en fils, c'est-à-dire de génération, de Lancelot à Galaad, désormais distincts[1235].

Le changement de nom corrobore l'idée d'une double lignée, historique et biblique : le motif de l'arbre généalogique de Galaad, qui l'inscrit dans une « paternité ancestrale[1236] » est confirmé par le nom qui lui est donné, celui du fils de Joseph, frère de Joséphé ; en revanche, Lancelot se voit attribuer le nom de son grand-père, ce qui l'enracine dans une lignée terrienne[1237]. La tendance propre aux XIIe et XIIIe siècles à donner les noms des ancêtres devient donc ici hautement symbolique[1238].

[1232] Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit.. *Ibid.*

[1233] Il en va de même pour le fils de Bohort, Hélain le Blanc. Lorsqu'il le découvre, Lancelot constate d'abord sa grande beauté : « N'est-il biaux ? — Oïl voir, fet il, je ne vi onques mais aussi bel de son aage. — Mes sire Lanceloz, fait cele qui herbergiez l'avoit, que vos en samble ? — Par Dieu, fait il, il me samble qu'il est moult biaux. » (*L*, XCIX, 33) La révélation de l'identité révèle alors seulement la ressemblance : « dom il n'a home el monde, s'il voit cest anfant et connoisse Boorz, qu'il ne die qu'il l'engendra. » Quand Lancelot oit ceste nouvele, si fu moult liez et il resgarde l'anfant et voit qu'il resamble bien a Boorz ; si croit vraiement qu'il l'ait engendré et si avoit il sanz faille. » (*L*, XCIX, 33-34)

[1234] Le texte révèle tardivement que Lancelot a reçu comme nom de baptême Galaad, pour ensuite se voir attribuer celui de son aïeul : « Et je te conois molt bien et tos cels qui de ton lignage sont, et saches que tu as non en baptesme le non al saint home de lasus que tu as de la tombe geté, et je sui ses cosins germains, mais tes peres t'apela Lancelot por remembrance de son aiel qui issi avoit non ; et sera de vostre lignage cil qui de ci me getera et acomplira le siege perillos et les aventures de Bretaigne metra a fin. » (*L*, XXXVII, 39) D'autre part, il est important de signaler que le baptême symbolise justement un « réengendrement spirituel » (voir Anita GUERREAU-JALABERT, « Observations sur la logique sociale des conflits dans la parenté au Moyen Âge » dans Martin AURELL (éd.), *La parenté déchirée : les luttes intrafamiliales au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 421.) que Lancelot semble ne pas avoir été capable de faire aboutir.

[1235] Charles MELA, *La Reine et le Graal*, *op. cit.*, p. 332.

[1236] Voir Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit., p. 57.

[1237] La généalogie de Lancelot, dans le *Lancelot* propre, opère un déplacement intéressant de la descendance du roi David : l'élection de Galaad « procède […] d'un véritable détournement du texte de l'Évangile. Selon la généalogie que donne Matthieu, c'est en effet Joseph, et non Marie, qui est issu du lignage de David. Même prestigieuse, la lignée du "père" reste de l'ordre du terrestre face à l'élection divine de la mère ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « Sainte(s) Hélène(s) », art. cit., p. 51.

[1238] Philippe Haugeard a montré comment la société chevaleresque du XIIe siècle avait, par l'onomastique, marqué de façon symbolique l'instauration du lignage. Philippe HAUGEARD, *Du* Roman de Thèbes *à* Renaut de Montauban, *op. cit.*, p. 11. Voir aussi Georges DUBY, « Lignage, noblesse et chevalerie… », art. cit., p. 87.

Le fils remplace donc le père, incapable de « transformer son élection en vocation[1239] » ; or, si dans le cas de Mordred et Arthur, la tentative de substitution se solde par l'anéantissement de tout le royaume, celle qu'opère *La Queste del Saint Graal* permet à une nouvelle forme de chevalerie de voir le jour et va bien plus loin symboliquement. Comme l'a montré Jean-René Valette, la parenté charnelle fait naître une parenté spirituelle. De fait, en s'appuyant sur l'engendrement de Galaad par Lancelot et Amite, le modèle de la paternité se veut résolument humain et charnel. Néanmoins, en faisant surgir une figure parfaite, en *semblance* de Christ, un chevalier essentiellement celestiel[1240], le roman propose de tracer les lignes de ce qui devient une parenté spirituelle en ce sens qu'elle s'appuie sur le modèle de la parenté divine et en particulier sur l'adoption filiale[1241] : Galaad, faisant figure de modèle à suivre[1242], fait de Lancelot un fils de Dieu[1243]. Entraînant à sa suite l'ensemble de la chevalerie terrestre, il propose un modèle de chevalerie fondé sur un ensemble de valeurs spirituelles. Plus encore qu'une conversion, il s'agit véritablement d'une substitution.

• Ces deux exemples invitent à lire dans le modèle de la parenté un des enjeux symboliques majeurs du *Cycle Vulgate*. Ils impliquent que le réseau de parenté, créant des alliances – ou au contraire des antagonismes qui deviennent fatals – ressortit du vaste champ de la *caritas* : autrement dit, le réseau de parenté permet de définir un ensemble de relations interpersonnelles sous-tendu par l'*amor*.

• On voit donc comment le rôle et les choix désastreux d'Arthur, roi concupiscent, relèvent d'une mauvaise circulation de la *caritas*. À l'opposé, se dessine un autre modèle de relation, fondé sur sa bonne circulation et qui prend pour modèle la parenté divine, celle qui informe les relation entre Dieu le père et son fils, c'est-à-dire deux apparitions d'une seule et même figure.

• Se dessine donc la possibilité de créer, au sein même de la parenté charnelle, un modèle concurrent, ou parallèle, celui d'une parenté artificielle que représente déjà en soi la chevalerie et qui trouve sa forme la plus accomplie dans la *chevalerie celestielle*.

• L'ensemble du modèle de paternité charnelle peut donc se lire dans le rapport au discours clérical et permet de construire une possibilité d'appropriation par les chevaliers d'une valeur spirituelle.

[1239] Micheline COMBARIEU DU GRES, « "utopie et désenchantement" : la joie de la cour arthurienne dans le Lancelot en prose », art. cit., p. 48.

[1240] Galaad ne connaît pas d'évolution du charnel vers le spirituel, même si, comme l'a noté Myrrha Lot-Borodine, on peut considérer qu'il y a aussi une évolution du personnage, seule l'échelle change : elle commence plus haut. Voir note 1008

[1241] Je reviendrai plus loin sur ce modèle. Toutes ces remarques s'inspirent de l'article de Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit..

[1242] Comme l'a montré Jean-René Valette, il entraîne à sa suite l'ensemble de la chevalerie terrienne, qui n'a de cesse, dans toute *La Queste,* d'essayer de le rattraper. *Ibid.*, p. 54‑ 55.

[1243] Le brouillage des générations qu'implique alors le glissement onomastique relève d'un processus propre à la parenté divine, pensée sur une *antigénéalogie*. Voir chapitre 2, section 2 et Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 664‑ 668.

- *Les fratries*

La relation des pères aux fils renvoie évidemment à la relation des fils entre eux. De ce point de vue, le réseau propose deux ensembles de frères : Bohort et Lionel, Lancelot et Hector et la fratrie formée par Gauvain, Gaheriet, Agravain, Guerehet et Mordret[1244]. Or, comme l'ont montré Martin Aurell et Catalina Gîbéa, « les liens de fraternité sont forts. Ils créent des solidarités guerrières inébranlables, comme le prouvent, dans le cycle du *Lancelot-Graal*, les binômes Gauvain et Agravain, […] ou leurs ennemis Lionel et Bohort[1245] ». La relation Lionel-Bohort ressortit elle aussi de l'ensemble de la parenté charnelle et plus particulière de l'imaginaire de la paternité. J'ai déjà évoqué l'épisode dans lequel Bohort doit choisir entre son frère et une jeune fille *esforciée*[1246] mais son sens évidemment est infléchi par l'importance de l'examen du motif que forme la merveille féminine. L'épisode trouve aussi sa place dans le champ de la réflexion sur les modèles de parenté : en choisissant la demoiselle plutôt que son frère, Bohort privilégie le devoir chevaleresque sur les sentiments naturels ce en quoi il opère un choix judicieux comme le lui rappelle un abbé : « vos […] meistes arriere dos toute naturel amor por amor Jhesucrist » avant d'ajouter « avint si biau miracle, por l'amor que vos mostrastes au roi des ciex » (*QSG*, p. 187). L'épisode montre une dévaluation de la parenté charnelle ; or, comme l'a montré Jean-René Valette, l'amour des parents et l'amour de Dieu se situant aux deux extrêmes de l'échelle de l'amour qu'établit Guillaume de Saint-Thierry[1247] ; de plus, mise en regard de son pendant courtois[1248], la scène montrant Gauvain au secours d'une demoiselle *esforciée* aux dépens d'un autre chevalier, la scène prend un sens encore plus symbolique, accentuant la difficulté d'un choix qui n'est plus seulement moral mais éthique[1249] et dans lequel celui que l'on est censé *aimer le mieux* doit être abandonné au profit du code courtois et chevaleresque[1250].

[1244] J'ai déjà dit plus haut comment les scènes de reconnaissance par le sang permettent de lier la fratrie, comment les frères forment un ensemble familial qui s'oppose à la parentèle de Lancelot (Voir Les chevaliers enferrés : une hiérarchie mondaine p. 240 et La valeur du sang p. 243). Je laisserai donc pour le moment de côté cet ensemble qui sera analysé plus loin en ce qu'il implique une autre notion, celle d'*amitié charnelle*.

[1245] Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif », art. cit., p. 21.

[1246] Voir chap. 3, p. 189 *sq*.

[1247] Voir Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit., p. 2 p. 52.

[1248] Voir chap. 3, p. 46

[1249] Micheline Combarieu du Gres a d'autre part noté la dissemblance des frères et insiste sur le peu de place occupé par le discours sur l'hérédité : « peut-on imaginer deux frères plus dissemblables que Lionel, le "*cuer sans fraim*" (*L*, XIa, 11) et le sage Bohort, fils du même père et de la même mère ? ». De même, Martin Aurell et Catalina Gîrbea ont signalé l'enjeu de cette dissemblance dans le discours sur l'hérédité : « Lyonnel, le mauvais frère, […] ne semble pas avoir hérité des vertus des bons arbres que furent ses parents » (voir ci-dessous et note 1231). Cette remarque permet aussi d'envisager de façon symbolique la dissemblance des deux frères, l'un se rapprochant, en tant qu'élu, du modèle divin, l'autre s'en éloignant. Micheline COMBARIEU DU GRES, « La "loial compagnie" de Galehaut et Lancelot », art. cit., p. 7 ; Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif », art. cit., p. 36.

[1250] C'est l'une des recommandations de Ninienne à Lancelot. Toute l'ambiguïté du discours tient donc dans les propos de l'ermite qui reprend la condamnation de la parenté charnelle : « meistes arriere dos toute naturel amor por amor de Jhesucrist » ce qui revient là encore à une reprise du discours clérical, mais dont la justification reste ancrée, malgré lui dans le code chevaleresque, ce qui permet l'écart

L'amour de Lancelot pour son frère Hector entre dans un champ de relations qui apparaît – au moins au premier abord – comme exclusivement charnel. Si la ressemblance entre le père et son fils Galaad ne ressortit que de l'apparence physique, il n'en va pas de même pour celle unissant les deux frères puisque rien dans leur apparence n'est évoqué qui pourrait les identifier comme tels, et c'est à la faveur d'une révélation tardive – comme celle d'Arthur avec Mordred[1251] – que Lancelot découvre l'existence de son frère. Lors de la levée du secret par l'hôte d'un château dans lequel il séjourne, non loin de celui où Hector fut conçu, Lancelot découvre l'identité d'Hector – ou plus exactement son lignage – à la faveur de la similitude des valeurs chevaleresques sur lesquelles le chevalier insiste : « Si m'aïst Diex, fait li ostes, par nature doit il estre bons chevaliers, car ses peres fu .I. des bons chevaliers dou monde, ce fu li roi Ban de Benoÿc qui l'engendra. » (*L*, LXXIX, 17). On retrouve ici les éléments de ressemblance qui fondent, dans la *Queste*, la dévalorisation de la paternité charnelle[1252]. Toutefois, ici, nul discours ne vient infirmer les dires du chevalier. Au contraire, en insistant sur la transmission de ce qui fonde une valeur éthique et courtoise, la qualité chevaleresque et la prouesse, le texte souligne l'importance de l'intériorité, c'est-à-dire de valeurs spirituelles, au sens large[1253]. Cette révélation permet de changer les liens qui unissent Lancelot à Hector ; en effet, si le chevalier se réjouit d'avoir un frère si preux, il est courroucé à l'égard de ce dernier qui lui a caché sa véritable identité[1254] :

> En non Deu, mes sire Hestor, fait Gaheriez, Lanceloz se plaint moult de vos, car vos saviez bien que vos estiez ses freres, ce dist, et repairiez souvant o lui com s'il fust vostre anemis morteux.

---

distinctif : « si alastes la pucele secorre et lessastes vostre frere mener en peril ». C'est la pitié qui a guidé Bohort, sensible aux prières de la demoiselle : « Ele vos pria si doucement que vos fustes par pitié conquis ». Or, la pitié est une des formes de la piété, le substantif de la langue vernaculaire héritant des emplois latins de *pietas*, portée ici par celui qui reste un chevalier. On retrouve un emploi similaire dans l'épisode de la Charrette, au moment où Baudemagu est saisi de peur en voyant son fils en difficulté : « Mais quant li rois voit que la bataille torne a son fiz honnir, si nel puet endurer, kar carnels pitiés le semont comme pere » (*L*, XXXIX, 45). La façon dont le père s'émeut devant le fils allie le vocabulaire de la chair à celui de la pitié, ce qui manifeste la vertu positive de l'amour paternel, qui s'allie ici à la charité telle qu'elle est définie par Aelred puisque le personnage de Méléagant est par ailleurs l'archétype d'un mauvais chevalier. Voir note 1307. Anita GUERREAU-JALABERT et Bruno BON, « *Pietas* : réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, 2002, vol. 42.

[1251] Cette reconnaissance tardive des bâtards serait sans doute à examiner. Se pose en particulier la question de la dissemblance du bâtard, particulièrement cruciale dans le cas de Mordret dont le *Lancelot* propre fournit un portrait détaillé. Le texte insiste régulièrement sur sa félonie, qui le démarque de l'ensemble de la fratrie : « il est de si grant cuer et de si felon » (*L*, XCVI, 42).

[1252] Voir note 1231.

[1253] De façon générale, la paternité, tant qu'elle permet une bonne circulation de la *caritas*, n'est pas systématiquement dévaluée dans le texte ; elle s'avère dangereuse quand elle vient inférer sur l'ordre établi. Il semble donc que cette dévalorisation entre dans un système plus général de représentation qui relève aussi du don et de l'échange, en d'autres termes, là encore, sur la *caritas*, dont la largesse aristocratique peut être considérée comme l'une des formes. Ainsi, le comte du Parc fait-il fête à son frère qu'il retrouve « si fu moult liez, quant il sot que Teriquans estoit occis et trouva illuec .I. suen frere qu'il n'avoit veu plus avoit de demi an ; » (*L*, LXXXV, 54).

[1254] La première réaction du héros est la joie : « Si m'aïst Diex, fait Lanceloz, honte n'en ai je mie, ainz an sui liez et joianz, quant il est mes freres » (*L*, LXXIX, 19). Il ajoute cependant qu'il est fort marri à l'idée que ce dernier ne se soit pas dévoilé à lui : « et ja tost ne le tandrai qu'il li couvendra rendre raison por quoi il s'est tant celez envers moi ». (*L*, LXXIX, 19). C'est plus tard que Gaheriet vient confirmer cette réaction à l'aide des propos ci-dessus.

> Mais conment vos poez tant celer vers lui qui est le flor de chevalerie et li plus prodom del monde ? (*L*, LXXXV, 52)

La révélation de la paternité de Ban vient, comme elle l'avait fait pour Arthur, infléchir une inclination qui semble naturelle et hériter des qualités transmises par le père.

• Par le biais de cet amour fraternel, se dessine un vaste ensemble de relations qui relève de ce que le texte médiéval nomme l'*amitié charnelle*. Néanmoins, la paternité charnelle et les relations affectives qui en découlent définissent deux familles de personnages selon la façon dont y circulent l'*amor* et l'*amicitia* : dans l'une, la mauvaise circulation de l'amour construit une image négative de la filiation charnelle, dans l'autre, une bonne circulation de ce même amour entre frères ou père et fils permet d'en construire une idée positive[1255].

- **Des oncles bienveillants**

Cette bonne circulation de l'amour familial est, en effet, particulièrement représentée dans le déplacement qu'opère, de façon assez générale, la littérature médiévale de la figure du père à celle de l'oncle : « L'importance que prend le lien oncle/neveu dans la littérature des XIIe et XIIIe siècles et plus particulièrement dans les chansons de geste du XIIe siècle est une survivance de l'organisation matrilinéaire de la société qui donnait le rôle prépondérant à l'oncle maternel et non au père[1256] ». Si Huguette Legros insiste sur les chansons de geste, le modèle informe aussi le roman[1257] et en particulier le *Cycle Vulgate* dans lequel le modèle avunculaire est particulièrement présent. Le texte est largement informé par ce schéma dans lequel l'oncle apparaît comme une figure bienveillante et tutélaire[1258]. L'un des nombreux épisodes de tension sociale et de violence seigneuriale du roman fait apparaître ainsi le rôle pacificateur des oncles. Il s'agit de la rencontre de Gauvain avec Hector, qui ne comprend pas la scène d'affliction et de joie alternées à laquelle il a assisté et que vient éclairer le nain Groadain, lui donnant tout son sens. Il se présente alors comme l'oncle de la jeune fille qui

---

[1255] Idée positive qu'il conviendra néanmoins de réexaminer à l'aune du modèle de parenté spirituelle que propose par ailleurs le cycle. Voir *Infra*, p. 289. D'autre part, il est évident que l'on reste, ici, dans la même dynamique de reprise, d'écart et de surenchère que celle qui a déjà été signalée plus haut.

[1256] Huguette LEGROS, *L'amitié dans les chansons de geste à l'époque romane*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2001, p. 72. Huguette Legros rappelle ainsi, en citant W.O. Farnsworth, (*Uncle and nephew in the old French chansons de geste*) que « Property and power were not transmitted from father to son, but from a man to his sister's son », ce qu'avait déjà noté Reto Bezzola à propos de l'importance de ce lien, survivance du droit germanique dans lequel, si le fils mourait, la succession revenait au neveu, et non au petit-fils. Martin Aurell a récemment rappelé que le rapport à l'oncle maternel représente un lien plus fort, du fait de l'hypergamie qui pousse les jeunes gens vers le château de l'oncle maternel. Apparaît dès lors un autre lien sous-jacent, celui qui entremêle différents modèles de parenté : en effet, au réseau de parenté naturelle (charnelle) s'ajoute l'ensemble des alliances qui relèvent, elle, d'une parenté artificielle. Les textes du corpus ne manquent pas, on va le voir, de présenter cet entremêlement. Reto BEZZOLA, « Les neveux » dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses élèves et ses amis*, Genève, Droz, 1970 ; Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif », art. cit., p. 17‑21.

[1257] Reto Bezzola a relevé 77 neveux dans 86 chansons de geste et 80 dans 121 romans et contes. Reto BEZZOLA, « Les neveux », art. cit., p. 90.

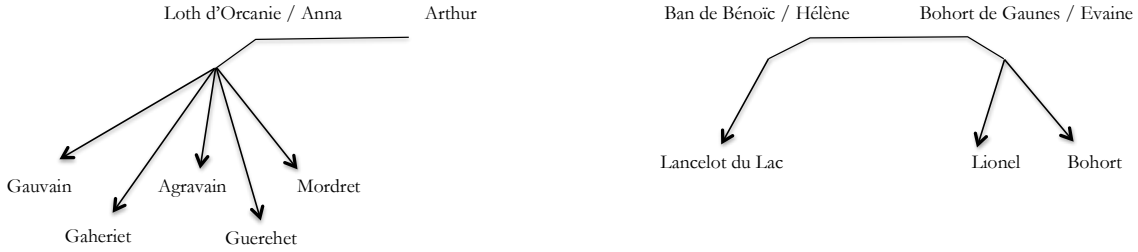
[1258] La relation oncle / neveu repose largement sur celle de la mise en *noreture*.

accompagne Hector et l'ensemble du passage repose sur l'*amor* qui préside au serment qu'a fait Groadain à son frère mourant de prendre en charge sa fille :

> Et quant je ving devant lui, si me bailla ceste damoiselle chi qui sa fille estoit ne il n'avoit plus de tous enfants, *et che estoit la rien vivant que il plus amoit*. Si me pria, *si chier com je l'avoie*, que le gardasse *autresi com je feroie mon enfant* et me saisi de toute la terre que il avoit, qui moult estoit bele et riche. Mes freires ala tantost de vie a mort et ma nieche ama cest chevalier sor toute riens et aime encore, et il lui sor toutes femes. Et quant jel soi, si desfendi a ma nieche*, si chier com ele avoit m'amor* et la son peire et s'onor meisme, que plus ne feist de ceste amor se par moi non […]. (*L*, LVIa, 5-6)

L'oncle devient un père de substitution qui aime *aussi bien* la jeune fille que l'aimait son père comme en témoigne son affirmation. L'expression de l'affection repose ici tout entière sur la force du sentiment, exprimé sur le mode superlatif ainsi que sur un jeu d'équivalences qui met en balance amour paternel et amour avunculaire. Le texte multiplie ainsi les comparatives : « si chier com je l'avoie », « autresi com je feroie mon enfant », « si chier come ele avoit m'amor ». Toutefois, l'ensemble du passage entremêle des intérêts qui dépassent l'*amor* charnelle entre des parents et est informé par des enjeux seigneuriaux qui viennent interférer dans le choix même de la jeune fille concernant celui qu'elle épousera. On le voit, l'*amor* prend une valeur complexe qui conjugue les liens de parenté, ceux de l'alliance et de la domination seigneuriale ainsi que les liens conjugaux, réseau de sens conforme à l'ambiguïté et la polysémie du mot en ancien français et de ce fait, aux relations complexes qu'il sert à représenter[1259]. Le passage sert donc de révélateur à un lien privilégié et valorisé[1260] qu'il convient maintenant d'examiner dans le réseau de parenté des deux personnages charnière du *Cycle Vulgate*, Arthur et Lancelot.

Le schéma des liens de parenté, tel qu'il s'articule autour de ces deux figures centrales met en évidence deux séries de liens oncle/neveu[1261] :



[1259] Pour la polysémie du mot et l'ensemble complexe de relations qu'il permet de mettre en œuvre, voir I, chap. 2, section 3.

[1260] Eléonore Andrieu et Jean-René Valette ont étudié la façon dont le passé des ermites de *La Queste del Saint Graal* révélait qu'il étaient souvent liés aux chevaliers par une relation de parenté qui s'avère être celle d'un oncle et d'un neveu. Jean-René VALETTE et Éléonore ANDRIEU, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit..

[1261] Le schéma ainsi proposé occulte une partie de la parenté d'Arthur puisque la *Suite Vulgate* met en évidence plusieurs autres neveux d'Arthur : Galeschin, fils de Nantes de Garlot et d'une des sœurs d'Arthur, et les deux Yvonet, fils du roi Urien, mari d'une autre sœur d'Arthur. Voir *SV*, § 55-56, § 149-152 et § 353-355.

- *Arthur et Gauvain*

La relation entre Arthur et son neveu favori a été souvent mise en évidence mais il est intéressant d'en faire l'analyse en ce qu'elle révèle d'une part la complexité de la parenté et d'autre part, la façon dont les choix d'Arthur, en faveur de ses neveux – et inversement –, orientent l'idéologie du cycle. C'est dans la *Suite Vulgate* que les liens se nouent entre les deux personnages, par l'intermédiaire de la sœur d'Arthur, la femme du roi Loth, alors en guerre contre le roi. La jeune femme, enceinte de son frère, insiste auprès de son fils aîné pour qu'il rejoigne son oncle :

> Biaus dous fix, je ai droit car je voi et vous et vos freres user le tans en folie qui deüssiés des ore mais estre chevalier et estre a la court le roi Artu. Car il est vos oncles et li miudres chevaliers del monde, ce dist on, si le deüssiés servir et pourchacier la pais de lui et de vostre pere dont il est grans doels et grans damages de la male veillance qui est entre aus .II. et les autres barons qui le deüssent servir et amer mais par lor orguel ne le daignent reconnoistre a signour. […] Si faites molt a blamer, vous vos freres qui ore deüssiés pourchacier la pais de vostre oncle et de vostre pere conment il fuissent bon ami et vous ne faites se foloiier non chascun jour aprés ces levriers. Se perdés vos tans et vos aages, si en faites molt a blasmer, ce vous di je bien. (*SV*, §61)

Le plaidoyer de la jeune femme en faveur de son frère est intéressant en ce qu'il révèle le lien de parenté qui les unit et que le jeune homme ignorait[1262] mais surtout, il met en lumière la force supposée du lien entre oncle et neveu puisque sa mère donne à Gauvain la responsabilité de rétablir la concorde entre Loth et son beau-frère : « ore deüssiés pourchacier la pais de vostre oncle et de vostre pere[1263] ». Plus : elle insiste sur le sentiment qui devrait les unir et les faire *bon ami*[1264]. Se superpose alors au réseau de parenté charnelle, un ensemble plus vaste et complexe reposant sur des alliances qui relèvent de la parenté

[1262] « Quant Gauvain entent sa mere, si li dist : "Dame, dites le me vous por verité que cil Artus qui si est prous est vostres freres et mes oncles ?" » (*SV*, §62).

[1263] Tout comme, un peu plus loin, la rencontre d'Arthur et Guenièvre s'inscrit dans un parcours du péché (voir p. 164), la scène insiste sur le péché de Gauvain qui chasse et, ce faisant, se conduit en mauvais garçon. Sophie Albert et Patrick Moran ont noté cependant comment le déplacement ici ne se fait pas vers Dieu mais bien vers la cour du roi : « Ces paroles laissent percer l'hostilité des clercs à l'encontre de la chasse, tout entière située du côté de la chair. Elles soumettent cependant le discours clérical à un déplacement d'importance : à l'appel de Dieu, elles substituent l'appel de la chevalerie, et l'appel du roi et du seigneur. » Sophie ALBERT et Patrick MORAN, « Des parentés choisies... », art. cit., p. 185.

[1264] Il semble évident ici que le double conflit est particulièrement problématique. En effet, Anita Guerreau-Jalabert a montré comment la parenté, en particulier dans son sens le plus large (*cognatio*) est un groupe « qui manifeste matériellement et solidairement son existence dans certaines situations (conflits, guerre, meurtre) ». Elle ajoute que « les relations de parenté réelle apparaissent donc comme le ciment de groupes de solidarité dont le rôle dans le fonctionnement des rapports sociaux était probablement fort important, même si cette forme de lien se combinait avec d'autres […] : l'*amicitia*, le *dominium*, la *pax* […] et les multiples manifestations de la parenté spirituelle ». Il est évident ici que le conflit est extrêmement sensible puisqu'il est une rupture d'alliance, rupture de l'*amicitia*, qui représente une forme de parenté artificielle sur laquelle je reviendrai et dans laquelle l'*amicitia* ou l'*amor* n'ont que peu à voir, au moins au départ, avec des sentiments. Anita GUERREAU-JALABERT, « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », art. cit., p. 76 et 99‑100.

artificielle et sont au cœur du fonctionnement de la société féodale. L'*amicitia*, si elle englobe les lien de parenté charnelle, recouvre, bien entendu, les liens féodo-vassaliques[1265].

Dès lors, à la faveur de cette révélation, s'opère un déplacement de la *fides* du jeune homme de son père vers Arthur puisque sont en jeu non seulement les liens de parenté charnelle mais plus largement les liens de fidélité vassalique ; le jeune choisit donc immédiatement de porter secours à son oncle :

> Et en irront a court por querre nos armes et li aiderons a maintenir sa terre encontre tous ciaus qui li vauront grever ne nuire. Car bien saciés vraement que jamais a nul jour en l'ostel mon pere n'enterrai puis que je m'en serai meüs pour aller a la court au roi Artu jusques a tant que il et mes peres seront acordé, neis se je devoie molt estre encotre mon pere. (*SV*, §62)

Comme l'ont noté Sophie Albert et Patrick Moran, il s'agit de mettre en scène « un conflit entre hérédités patrilinéaire et matrilinéaire […], conflit augmenté d'un problème de droit féodal, la rébellion contre le suzerain[1266]. » Néanmoins, ils notent aussi combien le texte atténue le risque de conflit féodal et le déplaçant au profit de deux « lignages concurrents » et surtout au profit d'un usage social courant au Moyen Âge, celui de la prise en charge des neveux par l'oncle maternel[1267]. À la faveur de cet épisode, liens de parenté charnelle et élection affective se conjuguent : c'est bien l'aura du roi, *miudres chevaliers del monde* qui enthousiasme Gauvain. À cette élection s'ajoute donc la possibilité d'une paix féodale qui repose sur l'*amor* entre le roi et son vassal, entre Arthur et son beau-frère. C'est d'ailleurs d'abord en tant que vassal – et non neveu – que Gauvain se présente à son oncle : « Sire, fait Gavains, je sui a vous venus, et mi frere et mi cosin et mi parent, come a mon signour lige terrien. » (*SV*, § 353). Ce n'est que dans un deuxième temps que le jeune homme révèle au roi leur lien charnel et qu'il est son neveu ; il lui présente alors l'ensemble des parents présents avec lui ; alors s'exprime, dans le même temps que la fidélité vassalique, l'amour[1268] :

> Et tout cist autre damoisel que vous veés environ nous dont il i a tel plenté sont tout gentil home et ami et parent, et ont laissié lor honours et lor terres pour vous venir servir et pour le grant amour qu'il ont a vous. (*SV*, § 353).

Dans le même article, Sophie Albert et Patrick Moran montrent comment, dès lors, en faisant de son neveu son connétable, le roi Arthur déplace les liens entre oncle et neveu et assoit son pouvoir de monarque en lui léguant son arme. Gauvain devient ainsi « le bras armé de la

---

[1265] L'ambiguïté provient du terme *ami* qui désigne, dans la langue médiévale, aussi bien les parents que les alliés : « Face aux termes médiévaux désignant les amis et la relation d'amitié, quelle que soit la langue utilisée, on ne peut savoir si l'on a affaire à des parents ou à des individus extérieurs à la parenté, mais liés entre eux par une relation positive. Comme le note B. Cursente, parmi les *amici* des chartes gasconnes, on trouve des parents proches, mais également des alliés dans "le jeu féodo-vassalique ", qui sont du reste aussi, pour une part d'entre eux, des alliés en parenté. » Anita GUERREAU-JALABERT, « Amour et amitié dans la société médiévale », art. cit., p. 284 ; Benoît CURSENTE, « Entre parenté et fidélité... », art. cit.. Voir pour ce point le chap. 2, Section 3.

[1266] Sophie ALBERT et Patrick MORAN, « Des parentés choisies... », art. cit., p. 184.

[1267] *Ibid.*, p. 186.Voir note 1256.

[1268] Encore une fois, le terme *amour* est suffisamment large pour recouvrir les deux valeurs dans le texte. Comme l'a montré Philippe Haugeard (voir XXX), il s'agit ici d'un sentiment social, « nécessaire au bon fonctionnement de l'institution vassalique ». Néanmoins, ici, le terme se double sans doute d'une admiration déjà entrevue avec Gauvain, qui définit aussi un sentiment, un état psychologique lié à la parenté. Philippe HAUGEARD, « Harmonie politique et révolte : nature et fonction de l'amor dans la relation vassalique (Girard de Roussillon, Lancelot en prose) », art. cit., p. 175 pour la citation.

royauté » et « incarne l'autorité guerrière d'Arthur[1269] » qui n'a plus besoin d'assumer la fonction guerrière[1270]. Surtout, se font jour des liens d'une double nature, l'*amor* et l'*amitité* qui informent l'ensemble des passages structurant à la fois les liens de parenté et les liens féodo-vassaliques. Il semble néanmoins qu'en faisant de son neveu son homme lige, Arthur le distingue particulièrement et que leur affinité soit encore davantage valorisée que celui de la parenté. L'ensemble des relations entre l'oncle et le neveu sera désormais informé par ce double lien, noué par une *amor* positivement valorisée en ce que le lien charnel est justement abandonné au profit d'une relation fondée sur l'admiration et le lien féodo-vassalique. Néanmoins, la confusion qu'il existe entre ces deux types de relations, féodales et consanguines, redoublé par l'ambiguïté du vocabulaire qui fait de l'*ami* le parent et l'allié conduit au démantèlement du royaume[1271].

• Le lien oncle / neveu est donc, de façon privilégiée, ici, le lieu d'un déplacement de la parenté charnelle et propose une spiritualisation des relations, fondée à la fois sur l'*amor* et l'affection « naturelles[1272] » mais aussi sur des liens d'une nature, qui résident dans l'*amor* et la *fides* de type féodo-vassaliques.

• Le rôle du neveu devient donc, dans l'économie du roman, prépodérant.

- *Lancelot et les ancêtres*

Le modèle oncle / neveu, en ce qui concerne la parentèle de Lancelot, n'apparaît pas en tant que tel puisque les deux oncles, Ban et Bohort, sont morts. Seules vivent encore les femmes du lignage, Elaine et Evaine, les deux tantes[1273]. Ce qui est intéressant est le redoublement de

---

[1269] Sophie ALBERT et Patrick MORAN, « Des parentés choisies... », art. cit., p. 190‑191.

[1270] D'une certaine façon, en (re)devenant son fils et en perdant son statut de neveu, Mordret rend nécessaire le retour du roi guerrier, en même temps qu'un autre de ses neveux est tué, Gaheriet. Vecteur de discorde, par la rupture de l'*amicitia* dont l'adoubement de Gauvain est une illustration, le fils recrée le chaos originel, celui du début du cycle. De plus, la mort de Gauvin contribue ensuite à rendre nécessaire le retour du roi guerrier.

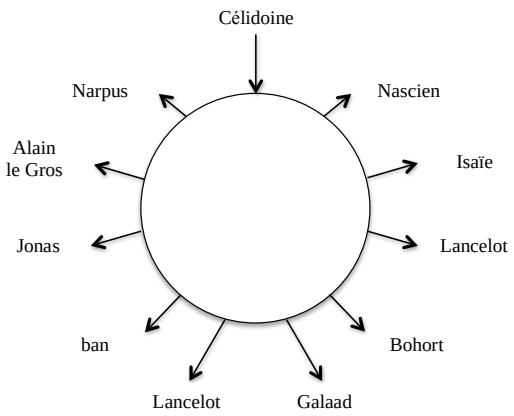
[1271] Je reviendrai sur ces points. Voir *infra*, « Des amis charnels » p. 280.

[1272] Voir note 1290.

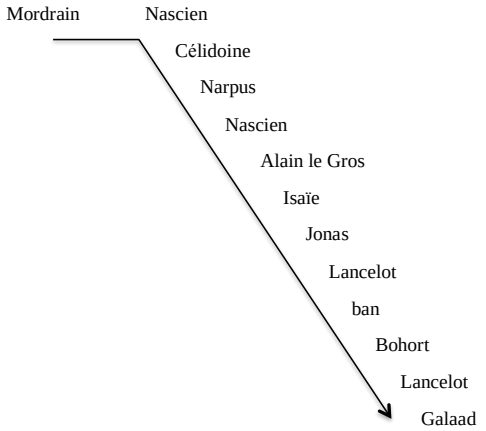
[1273] Les deux femmes sont assez peu présentes dans le texte. Toutefois, tout comme l'a montré Elena Koroleva, elles permettent d'opérer un forme de déplacement de la figure de la Vierge Marie, largement occultée dans le texte – si l'on excepte le principe de hiérarchie sur lequel repose l'ensemble du système féminin et dont elle est une figure centrale – alors même qu'il se développe au moment où le culte marial prend son importance. Son analyse a permis de montrer comment ces deux figures de femmes et celle d'Elaine en particulier, « subissent l'influence de l'image mariale ». KOROLEVA, ELENA, « La Vierge Marie et les personnages féminins… », art. cit., p. 231 pour la citation. D'autre part, l'importance de ces figures féminines dans la parenté relève d'enjeux symboliques que j'analyserai dans un troisième temps de cette étude : en effet, comme la remarqué Emmanuèle Baumgartner, la « précellence du lignage maternel du héros » est à l'origine de ce que la chercheuse désigne comme une *translatio* du sacré au sein du *Lancelot* en prose. Mais elle remarque aussi les ajustements complexes que subit la généalogie au sein du cycle et qui feront l'objet d'une analyse dans la troisième partie. Emmanuèle BAUMGARTNER, « Sainte(s) Hélène(s) », art. cit., p. 50 pour la citation. Une autre figure de tante hautement symbolique et déjà largement commentée est bien sûr celle de Perceval, la recluse qui lui révèle une partie de son destin ; à ce titre, « la tante de Perceval remplit à la perfection son rôle de guide et d'initiatrice » (Isabelle VEDRENNE-FAJOLLES, « À propos des recluses de la Queste del Saint Graal (ca 1225-1230) », *Loxias*, 15 décembre 2004, nº 7, paragr. 76.) et la figure de la tante se double de celle

l'alliance, qui fait épouser deux sœurs à deux frères[1274]. Il n'y a donc plus ici de concurrence entre hérédités patrilinéaire et matrilinéaire : anhilée par la symétrie des alliances, elle place les deux oncles et les deux tantes sur le même plan. C'est donc dans un autre déplacement qu'il faut chercher la valorisation du lien en ce qui concerne Lancelot. Il est double : il concerne à la fois ses cousins, Lionel et Bohort, et ses ancêtres, le lignage des jeunes gens prenant une haute valeur symbolique par l'importance de la figure des oncles[1275].

En effet, les songes généalogiques font apparaître une insistance redoublée sur l'origine du lignage, c'est-à-dire l'ancêtre commun, ici Célidoine[1276]. Or, si le rêve met surtout en évidence la structure étoilée et le début et la fin, le récit qui en est fait met en évidence le déplacement qui s'opère à partir de la figure du rêveur, c'est-à-dire Mordrain, vers son neveu, Célidoine, par le biais de son *serourge*, Nascien. Ici encore c'est bien la matrilinéarité qui est mise en valeur car Nascien est le frère de Sarracinte, la femme de Mordrain.



1. Le rêve de Mordrain tel que le formalise le texte (*E*, § 288) et tel que le perçoit le rêveur : sa structure est étoilée et c'est le personnage de Célidoine qui en est le point de départ.



2. Le rêve de Mordrain tel que le transcrit l'ensemble du passage, c'est-à-dire en prenant en compte le rêveur et le déplacement vers le neveu, fils de *son serourge* (*E*, § 288).

On peut toutefois s'interroger sur le sens d'un tel déplacement au sein du récit : en effet, Marie-Pascale Halary, a montré les liens entre Mordrain et Dieu[1277] : il accède à une vision

---

de l'éducatrice, à l'image de la fée marraine qu'est Ninienne pour Lancelot. Deux parentés se superposent alors l'une à l'autre dans un schéma (avunculaire) déjà largement valorisé.

[1274] Les manuscrits du *Cycle Vulgate* « mettent […] en scène un bouclage consanguin à la même génération, puisque deux frères épousent deux sœurs, selon une pratique matrimoniale redondante qui vise à renforcer l'alliance entre deux maisons. Les garçons nés de ce mariage, "cousin parallèles" aussi bien du côté du père que de la mère, feront preuve d'une solidarité guerrière inébranlable contre Arthur, Gauvain et leurs parents. » Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif », art. cit., p. 24‑25. Voir aussi à ce propos Anita GUERREAU-JALABERT, « Prohibitions canoniques et stratégies matrimoniales... », art. cit., p. 293‑321.

[1275] C'est encore plus vrai pour Galaad, dont le déplacement de l'oncle vers le neveu s'applique pour le lignage maternel et pour le lignage paternel.

[1276] Voir p. 249 et note 1151.

[1277] Marie-Pascale HALARY, « "Beauté et ressemblance dans la littérature arthurienne du début du XIIIe siècle. Lancelot et Galaad: entre ascendance terrienne et ascendance celestielle", conférence

partielle de l'invisible et Dieu lui pardonne son excès de convoitise et lui accorde de pouvoir attendre l'élu, Galaad, qui seul lui rendra la vue et le guérira de ses blessures. L'*Estoire* insiste donc sur le châtiment divin de Mordrain mais tout autant sur le rapport privilégié qui l'entretient avec Dieu qui accède à sa demande.

Pourquoi un tel personnage, dont Dieu exauce les prières, meurt-il sans descendance, pourquoi opérer le déplacement vers son neveu, avec lequel, ici, il n'entretient pas de rapports affectifs privilégiés comme peuvent le faire Arthur et Mordrain ? La stratégie est donc, dans la valorisation d'une même relation oncle / neveu, radicalement différente, voire redondante au sein dans cette partie du récit[1278]. En effet, se joue sans doute dans le texte une mise en évidence à la fois du péché condamné et de la valorisation de la virginité[1279]. Sophie Albert a ainsi remarqué que Mordrain est avant tout un roi pécheur et comment, depuis le début du récit, il est habité par le péché de chair, dévoré par une faim coupable[1280]. Il est dès lors présenté comme « un personnage humain, plus que son neveu Celidoine, *puer senex* sans désirs coupables[1281] ». Ce dernier n'apparaît que relativement tardivement dans l'*Estoire* et c'est, là aussi, par le biais de son lignage qu'il est mis en valeur : « Chil enfes estoit mout biaus et mout sambloit estre de gentil lignaige estrais » (*E*, § 376). Toute la description qui suit insiste sur le caractère prédestiné de Celidoine, dont le nom même, « dounés au chiel » (*E*, § 376) noue sa relation exceptionnelle avec Dieu[1282]. Il semble donc ici que le neveu accomplisse le destin incomplet de l'oncle.

Plus encore, comme l'a montré Marie-Pascale Halary, c'est par le biais de l'écu que transmet Joséphé à Mordrain que s'opère une transmission spirituelle entre le premier gardien du Graal et Galaad[1283]. Or, Mordrain ne peut plus / pas assurer la transmission directe, lignagère entre l'objet et son descendant : trop pécheur, sa convoitise coupable l'empêche d'avoir une descendance. C'est donc par le biais d'un autre personnage, hautement valorisé, que se fera la descendance quand l'écu, lui, sera transmis directement de l'un à l'autre à travers les siècles. Se joue donc dans cette généalogie complexe et et déviée un double enjeu, d'une part, la valorisation d'une lignée dont l'ancêtre, Célidoine, est la figure prééminente : il apparaît comme le premier personnage des différents rêves prémonitoires, comme l'origine de la

---

prononcée dans le cadre du séminaire de l'EHESS, Famille, religion et pouvoir au Moyen Âge (dir. D. Donadieu-Rigaut, A. Lamauvinère, Ph. Maurice) », s.l., 2009.

[1278] On pourrait sans doute analyser de la même façon l'absence de descendance d'Alain, le fils de Bron vers la descendance de Josué, son frère, qui aboutit à la lignée des rois pêcheurs, lignage maternel de Galaad.

[1279] Marie-Pascale Halary fait ainsi le lien entre une autre figure symbolique et vierge, Joséphé, qui relève dès lors, de la mise en évidence d'une parenté spirituelle. Voir *infra*. Marie-Pascale HALARY, « Beauté et ressemblance », art. cit..

[1280] Sophie ALBERT, « Les appétits du roi Mordrain dans *l'Estoire del Saint Graal* », *Questes*, juin 2007, 12 : « La faim et l'appétit », p. 87‑97.

[1281] *Ibid.*, p. 97.

[1282] Comme l'a remarqué Mireille Demaules le texte insiste sur sa capacité à lire les astres, faisant de lui un double du roi Salomon.

[1283] Marie-Pascale HALARY, « Beauté et ressemblance », art. cit.. Voir aussi la citation de Myrrha Lot-Borodine p. 248.

lignée. D'autre part, par le biais de la figure de l'oncle, rêveur du récit, se dessine une autre possibilité de parenté, spirituelle celle-ci. D'une part parce qu'elle repose sur le décalque de pratiques laïques qui visent à valoriser le lien entre oncle et neveu et d'autre part parce que, faisant nouant la relation entre Joséphé et Galaad, l'oncle devient la figure nécessaire de ce qui semble apparaître comme une véritable parenté spirituelle entre les deux personnages[1284].

- *Lancelot et les cousins*

La parenté de Lancelot se réduit à sa mère, sa tante et ses cousins, enlevés au début du roman par le roi Claudas. Si les cousins se rencontrent lors de leur séjour près de la dame du Lac, Lancelot, qui ignore encore qui il est, ne reconnaît pas en eux ses cousins[1285]. Ce n'est que plus tard, lorsqu'il aura appris les secrets de son ascendance que se produit la véritable scène de reconnaissance ; Ninienne envoie Lionel auprès de Lancelot pendant qu'il est en Sorelois et éloigné de Guenièvre :

> Dedens le mois qu'il i furent venu envoia la damoisele del Lac a Lancelot .I. damoisel et li manda que il le retenist tant que il voldroit estre chevaliers. Et Lancelos le retint et moult en fist grant joie et moult le tint chier por sa damoisele qui li manda que autresi chier le tenist comme son cors ; et il si faisoit, car autretant n'amoit nul ne cremoit, et Galahos meisme por le valet qui moult estoit biax et preus et cousins germains Lancelot et fu fiex au roy Boort de Gaunes qui oncles Lancelot avoit esté et freres au roy Ban. Et quant Lancelos sot qui il estoit, si l'ama assés plus, car la joie de son carnel ami li fait grant partie de ses max oublier ; si fu assés grans la joie que li uns cousins fist de l'autre. (*L*, LIIIa, 6)

Le passage est, là aussi, informé par l'*amor* et son expression. C'est toutefois le lien qui unit Lancelot à Ninienne qui infléchit la relation : « moult le tint chier por sa damoisele qui li manda que autresi chier le tenis comme son cors ». Le phénomène de diffraction que connaît l'affection témoigne de liens qui relèvent ici d'une alliance de nature spirituelle et non d'une parenté charnelle, qui ne viennent, après coup, que confirmer les liens entre Lancelot et Lionel. Le texte insiste ainsi sur la joie, mentionnée deux fois, et dont la nature mérite d'être interrogée puisqu'elle est assez puissante pour faire oublier à Lancelot son exil et l'éloignement de Guenièvre. On sait que les textes usent à l'envi du substantif mais, s'il est l'expression du haut plaisir dans le langage des troubadours – sens auquel la référence à Guenièvre invite à le rattacher –, Jean-René Valette a récemment montré comment il permet aussi d'exprimer une « joie pardurable », joie parfaite et placée sous le signe du spirituel

---

[1284] D'autre part, le *Lancelot* propre donne une version assez différente du lignage du héros dont la parenté est précisée dans l'épisode des tombes ardentes (voir note 1143). Cette variante fait de Joseph d'Arimathie l'ancêtre commun du lignage[1284] : « Je ai non, fet il, Symeu et sui niés Joseph de Barimatie » (*L*, XXXVII, 39). Toutefois, la version courte du roman précise le lien de parenté qui l'unit à Lancelot : « Et saches que cil qui de chi me deliverra ert mes cousins » (*L*, XXXVII, 39, version ß, bnf 110) alors que la version longue reste plus évasive, insistant seulement sur le lien entre Symeu et le roi de Hocelice : « je suis ses cosins germains » (*L*, XXXVII, 39). L'ensemble reste très vague en ce qui concerne le lien qui unit Lancelot à Joseph d'Arimathie puisque le texte se contente de préciser que « vostres ayel qui ci gist issi de la lingnie Joseph d'Arimathie » (*L*, XCIII, 10) : on observe toutefois le même déplacement de l'oncle vers les neveux D'autre part, là encore, l'oncle se distingue par une présence bienveillante, qui permet au pécheur d'éviter la damnation : « Et se ne fust la proiere de Josep mon oncle, nous fuissiemes dampné en cors et en arme a tous jors, mes par sa proiere nous a Diex octroié le sauvement des armes por le dampnement des cors […] » (*L*, XXXVII, 39, version ß, bnf 110).

[1285] On retrouve toutefois dans l'arrivée des cousins un fragment de ce qui relève de l'éthique chevaleresque que Lancelot, pourtant, abandonne dans la leçon de chevalerie : « fils de roi doit avoir assés plus proehche que autres hons ». Voir p. 267 et note 1231

puisque liée à la connaissance de Dieu[1286]. Si cet amour entre cousins, relevant de la stricte parenté charnelle donne autant de plaisir aux deux cousins, c'est sans doute, et sans anticiper sur les modes de discours mis en jeu ici[1287], parce qu'il procède d'une valorisation possible de cette parenté charnelle dans les romans chevaleresques. En effet, alors que le désir de Lancelot pour la reine est avivé par l'absence de son objet, son cousin vient l'apaiser et lui proposer un repos fondé sur l'oubli du tourment amoureux[1288] : « la joie de son carnel ami li fait grant partie de ses max oublier ». Si l'*amor* repose ici sur une éthique chevaleresque[1289] et la reconnaissance de gens de biens[1290] entre eux – représentée ici par la parenté commune et l'hérédité exceptionnelle, puisque tous les deux sont fils de roi –, il n'en conduit pas moins à la joie[1291] qui, « au cours de la quête courtoise, […] correspond à ce moment privilégié où se révèle l'essence spirituelle de la chair[1292] ».

[1286] Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit..

[1287] Voir III.

[1288] Comme l'a montré Jean-René Valette, chez Hugues de Saint-Victor, le « désir court » et la « joie se repose » car elle relève d'une bonne orientation de la *dilectio*, qui devient ainsi *caritas*, alors que désir, elles se mue en *cupiditas*. Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit.

[1289] Ici encore on retrouve cette trace de l'importance de l'hérédité qui, par ailleurs, est mise à mal par les mêmes personnages. Voir note 1231.

[1290] C'est ainsi qu'Aelred de Rievaulx définit l'amitié spirituelle, qui s'échange entre « gens de biens » et repose sur sa valeur propre, sans but extérieur : « l'amitié […] se restreignit par une loi naturelle à quelques gens de bien ; ceux-ci, voyant que les droits sacrés de la fidélité et de l'alliance étaient violés par beaucoup, se lièrent plus étroitement par le pacte de la dilection et de l'amitié ; au milieu des maux qu'ils voyaient et éprouvaient, ils trouvaient leur repos dans la grâce de la charité mutuelle ». L'apaisement et la nature exclusive du lien rapprochent les deux cousins d'une forme désintéressée d'amitié telle qu'elle est définie par Aelred. De même, on pourrait ajouter cette remarque d'Alexander J. Denomy : « La joie est à l'amour courtois ce que la grâce est à la charité. ». Cité par Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit., AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. I, 59.

[1291] L'*amor* entre parents s'exprime aussi sur le mode du deuil et de la douleur. C'est ainsi que la crainte de la mort de leur cousin fait sombrer Bohort, puis Lionel dans l'affliction : « Quand Lyonel entant la roine, il fait tel duel que nus nel savroit dire, si plore et crie si fort que toutes les genz s'i assemblent » (*L*, LXXIII, 3). De façon plus remarquable encore, l'expression de la douleur éprouvée par Bohort est relayée par le sang qui jaillit dès lors de nouveau de sa blessure : « "Ha, bieaux douz frere Lyons, que porrons nos fere ? Or est mes sires et li vostres morz " Et sa plaie li rescreve si que li liz en quevre touz le sanc.[…] "De ma garison, fet il, est il noianz, s'il est morz ; et s'il est vis, je garrai". » (*L*, LXXIII, 4). La blessure et les conditions de sa guérison relèvent de la *cruentation* : Bohort guérit, ce qui le disculpe. Son corps souffrant est sans doute aussi un corps christique, Bohort, élu de la quête du Graal, revendiquant lui-même le châtiment d'un crime qu'il n'a pas commis et se sacrifiant pourobtenir le pardon. Voir à ce sujet Christine FERLAMPIN-ACHER, *Fées, bestes et luitons. Croyances et merveilles dans les romans français en prose (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2002, p. 23‑25 ; Henri PLATELLE, « La voie du sang. Le cadavre qui saigne en présence de son meurtrier » dans *Actes du 99e Congrès national des sociétés savantes, Besançon, 1974 : Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, Paris, Bibliothèque nationale, 1977 ; Jean-Paul ROUX, *Le sang : mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988.

[1292] Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit.

- **Des amis charnels**

La parenté charnelle est dès lors ainsi le lieu de circulation d'une forme d'*amor* qui tend à une revalorisation de ces liens. La qualité de *carnel ami* que reconnaît le texte à Lionel[1293] révèle une expression dont on relève une trentaine d'occurrences[1294] dans le *Cycle Vulgate* et qui, lorsqu'on les interroge, font intervenir un type de liens familiaux reposant à la fois sur la consanguinité et l'affection qui ouvrent à une spiritualisation des liens familiaux : être l'ami charnel, c'est être le parent charnel, un membre du lignage [1295]. Dès lors l'expression est paradoxale, voire « mystérieuse[1296] » puisqu'elle repose sur la notion d'*amitié* qui « établ[it] une parenté spirituelle, non biologique, non charnelle[1297] ». Cette remarque de Jacques Le Goff est d'importance si l'on considère, à la suite des travaux d'Anita Guerreau-Jalabert, que la matrice charnel / spirituel, au « centre des conceptions chrétiennes de la parenté[1298] », « subordonne la parenté charnelle (filiation et alliance) à la parenté spirituelle[1299] ». Dans cette perspective, il peut paraître étonnant de recréer ce lien charnel au sein même de l'amitié quand cette dernière proposerait au contraire d'amender une parenté jugée coupable.

D'autre part, telle qu'elle est définie par le vocabulaire théologique médiéval, et en particulier par Aelred de Rievaulx, la notion d'amitié charnelle, dévalorisée, n'induit pas de liens de parenté mais relève d'une relation affective, fondée par une « accord dans le vice[1300] » :

> Dès la période patristique, la « bonne » *amicitia* est associée aux adjectifs *verus*, *firmus, gratuitus, perpetuus.* Bien que l'on trouve de rares attestations de *vera amicitia* chez Cicéron et Sénèque*, verus* renvoie ici à la *caritas* chrétienne ; ainsi, dans son *de spirituali amicitia* (implicitement opposée à la *carnalis amicitia*), Aelred de Rievaulx cite une définition de

---

[1293] Voir citation p. 279.

[1294] Voir en annexe la liste des occurrences ainsi que le sens que l'on peut leur attribuer dans le texte.

[1295] Les études menées concernant les deux termes ont surtout mis en évidence le fait que le mot *ami*, perdant son sens de « parent » au profit d'un sens affectif, n'était plus suffisant pour exprimer ce lien, et s'est vu complété par l'adjectif *charnel*. La définition que donne Frédéric Godefroy dans son dictionnaire, pour le mot *charnel*, insiste sur la consanguinité : « de même sang, intime, en parlant de parents et amis ». Huguette Legros, quant à elle, remarque que « dans les chansons de geste, l'expression "*charnels amis*" désigne dès la fin du XIIe siècle des parents proches, le mot "*ami*" tendant à disparaître pour désigner des membres d'un lignage, sans doute parce que son sens juridique et social s'efface devant le sens affectif couramment employé dans le registre amoureux ». Il existerait en effet, d'après la juriste Juliette Turlan, « une affinité étymologique susceptible d'éclairer le lien qui peut exister entre parenté et amitié » ; Le mot *ami* a longtemps suffi à désigner les parents, sans doute parce qu'il « insiste sur la force du lien, l'ami [étant] celui qui aime et qu'on aime » précise Roland Carron. Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, *op. cit.*, *s. v*. « charnel » ; Huguette LEGROS, *L'amitié dans les chansons de geste*, *op. cit.*, p. 29 ; Juliette M TURLAN, *Amis et amis charnels d'après les actes du Parlement au XIVe siècle*, Paris, Sirey, 1969, p. 646 ; Roland CARRON, *Enfant et parenté dans la France médiévale : Xe-XIIIe siècles*, Genève, Droz, 1989, p. 5‑6.

[1296] Roland CARRON, *Enfant et parenté dans la France médiévale*, *op. cit.*, p. 184.

[1297] Jacques LE GOFF, préface à Huguette LEGROS, *L'amitié dans les chansons de geste*, *op. cit.*, p. VII.

[1298] Anita GUERREAU-JALABERT, « L'Arbre de Jessé... », art. cit., p. 156. Pour l'ensemble des remarques sur la parenté et la présentation des travaux de la chercheuse, on se reportera au I, chap. 2, sections 2 et 3.

[1299] Anita GUERREAU-JALABERT, « Des fées et des diables... », art. cit., p. 111‑112.

[1300] AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. I, 37.

> l'amitié empruntée à Cicéron ; mais il dénie à ce dernier la capacité d'avoir connu la *vera amicitia*, parce qu'il en a ignoré le principe et la fin, le Christ (*de spiritali amicitia* I, 8)[1301].

Il semble donc qu'il y ait un usage particulier dans la langue vernaculaire du syntagme, qui requalifie la chair par le biais de cette expression puisque le terme « charnel ami » pourrait contenir le paradoxe d'une parenté à la fois assumée et à amender[1302]. Ainsi, les relations des principaux réseaux de parenté du *Cycle Vulgate* sont-elles informées par cette expression qui permet d'articuler ces liens charnels à un autre réseau de parenté, celui de la parenté artificielle, construit sur le modèle de la parenté spirituelle.

En effet, l'ensemble des occurrences[1303] relève d'une relation de parenté souvent mal définie mais qui permet de montrer un cercle d'intimes et de personnages avec lesquels on entretient une relation privilégiée, « ceux que l'on aime le plus[1304] ». C'est ainsi que se définit la relation de Lionel et Lancelot[1305] mais aussi l'ensemble de ceux à qui l'on peut se confier, comme c'est le cas pour Guenièvre qui, seule, ne peut confier son chagrin à personne lorsque Lancelot a disparu :

> Or dit li contes que quant li .II. frere se furent parti de la roine, si com li contes a devisé, qu'ele remest dolente et coorcie de lor departement, car il n'avoir mes ame laienz a cui ele osast dire son pensé, puis q'uil s'en estoient. Ce li ert avis des or mais qu'ele ne trouvera nul confort, car ele n'a el monde si charnez ami a cui ele deist la verité de ses amors : si li couvient a murtrir et a traire les angoisses que ses cuers sent, et ce est la chose el monde par quoi ele quide plus tost morir de cele maladie, se ele morir en doit. (*L*, LXXIV, 1)

La relation de confiance qui s'établit ici repose sur une parenté indéfinie mais marquée par la spiritualité, comme le montre l'usage du substantif *ame*. C'est l'ensemble des sentiments et des affects contenus dans le *cuer* qui est ici convoqué et que l'absence de personnes en qui elle puisse placer sa foi révèle. Or, cette confiance qui semble s'établir d'emblée entre les personnages d'une même lignée – ou du moins suffisamment proches pour qu'elle ne puisse être mise en doute – est aussi ce qui semble ressortir de l'assertion de Morgue à Arthur, au début de la *Mort Artu* et qui révèle une double réseau de relation contenu dans l'usage de l'expression :

> Sire, fet ele, je sui vostre plus charnel amie et si ai a non Morgain et sui vostre suer ; et vos me deüssiez mieuz connoistre que vos ne me connoissiez. » Et il la regarde et la connoist ; si saut sus del lit et li fet la greignour joie del monde et li dist que il estoit trop liez de ceste aventure que Dex li avoit donnee trover. (*MA*, § 51)

[1301] Anita GUERREAU-JALABERT, « Amour et amitié dans la société médiévale », art. cit., p. 285.

[1302] Ce que tendent à montrer les liens de parenté déjà étudiés plus haut.

[1303] Je ne développerai pas ici l'analyse de l'ensemble de ces occurrences, proposée en annexe mais je m'attacherai à opposer deux réseaux d'*amis charnels*, ceux qui entourent Arthur et Lancelot. D'autre part, je me permets de renvoyer, pour une analyse précise de l'expression au début du *Lancelot* propre et en particulier dans l'usage qui en est fait dans la crise féodo-vassalique qui oppose Claudas à Pharien, à mon article, « Les "amis charnels" : fraternité et communauté spirituelle dans le Lancelot-Graal », *Topiques, Études Satoriennes*, 2015, vol. 1.

[1304] L'expression de Benoît Cursente (voir n. 568, chap. 2 p. 118) désigne de façon plus générale les *amici*. Elle s'applique aussi, en ce qui concerne la langue vernaculaire, pour les *amis charnels*.

[1305] Voir *supra*, p. 279.

La coordination qu'elle emploie permet l'ajout de liens les uns aux autres et situe la relation d'amitié charnelle en première place de ces liens, établissant ainsi, avant même la mise en évidence de leur proximité fraternelle[1306], une relation qui semble impliquer la confiance presque obligée, un lien intime car « naturel[1307] », le mot étant ici d'importance. Il ne s'agit plus d'une élection, d'un choix, mais d'une affection qui s'impose avec insistance, ce que signale l'emploi du superlatif. Néanmoins, Il faut insister ici sur le fait que Morgue doit gagner la confiance d'Arthur puisqu'elle est sur le point de lui révéler la vérité, par le biais de la chambre aux images, de l'amour entre Lancelot et Guenièvre. Cette confiance nécessaire qu'elle instaure entre Arthur et elle, sur le mode de la fraternité, de « l'amitié charnelle », prise ici au sens de parenté, ne sera pas sans conséquence sur la fin du règne du roi : s'engage dès lors une tension entre les *amis charnels*, ceux sur lesquels Arthur semble pouvoir compter, les membres de son lignage – sa sœur, ses neveux –, et les compagnons de la Table Ronde, ceux qui forment une communauté spirituelle[1308] dont fait partie Lancelot.

En effet, si « tout individu, dit Huguette Legros, est d'abord l'homme d'un lignage[1309] », comme en témoignent les exemples ci-dessus, l'expression semble d'emblée opérer une inclusion dans un réseau plus vaste, celui des *compaignons* : « car je sai bien que mi ami charnel et li compaingnon de la Table Reonde me querront ci et aillors » (*L*, CVII, 36) affirme Lancelot au roi Pellès, lorsque, guéri de sa folie, il lui demande un asile sûr[1310]. En réunissant, par le biais de la conjonction de coordination *et*, les *compaingnons* et les *amis charnels*, le texte invite à y lire deux ensembles sinon distincts, du moins complémentaires, qui ne se superposent pas complètement. Plus important, le réseau ainsi formé par les uns et les autres

---

[1306] On retrouve ici le processus déjà mis en évidence autour de l'affection unissant Lancelot à Lionel. Voir p. 279.

[1307] C'est ainsi qu'Aelred de Rievaulx fonde sur une « loi naturelle » la distinction entre amitié et charité : « C'est pourquoi, l'amitié, qui, comme la charité, régnait d'abord entre tous et était gardée par tous, se restreignit par une loi naturelle à quelques gens de bien » alors que la charité doit être, par chacun, distribuée aux amis comme aux ennemis. AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. I, 59.

[1308] Voir *infra*, Section 3 – Les réseaux de parenté spirituelle, p. en page 289.

[1309] Huguette LEGROS, *L'amitié dans les chansons de geste*, *op. cit.*, p. 68.

[1310] Le texte ne distingue pas toujours nettement *amis charnels* et *compaignons*, la désignation pouvant être fluctuante : ainsi, si Lancelot est entouré par ses *compagnons* avant le tournoi de Kamaalot, ce sont ses *amis charnex* qu'il quitte quelques lignes plus loin : « Lors revint Lancelos a ses compaignons qui enmi le champ l'atendoient et leur dit que il l'en couvient aller en un suen afere ou il ne puet grant compaignie mener. Si prent avec lui un suen escuier qui estoit apelez Hanguis, et il dit que il le sive ; et cil dit que si fera il volentiers, car trop en estoit liez. Si se part en tel maniere de ses amis charnex […]. » (*MA*, § 61) L'idée de compagnonnage est corroborée par l'insistance avec laquelle Bohort l'invite à partir accompagné de ses parents : « et vos avez ci avecques vos vo mesniee bele et gente et grant partie de vostre parenté, par quoi vos vos devriez moult esjoïr, car il vos feront compaignie, se il vos plest, en quel que leu que vos voilliez aller » (*MA*, § 60). La notion de *mesnie* incite aussi à lire le réseau de parenté comme un groupe domestique élargi mais qui ne coïncide pas avec la famille moderne, « toute chargée de connotations datant du XIXe siècle » Anita GUERREAU-JALABERT, « Parenté », art. cit., p. 861. : « il n'est pas toujours facile, note Claude Carozzi, de savoir qui réside dans une maison, combien de personnes et à quel titre ». Il semble ainsi que le mot *domus*, et les dérivés du mot *mansio*, dont le terme *mesnie* est l'un des dérivés dans la langue vernaculaire permet de désigner tous ceux qui vivent sous un même toit, sans être nécessairement de la même parentèle. Voir à ce propos Claude CAROZZI, « *Familia-domus* : étude sémantique et historique » dans Julien THERY (éd.), *Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XIIe-XVe siècle)*, Toulouse, Privat, 2008, p. 15 pour la citation.

sous-tend un même type de rapport, régi par l'*amor*. Il s'agit donc d'une élection, distinguant parmi d'autres, certains individus, une forme d'« affinité élective[1311] ». Les qualités qui président à cette distinction relèvent souvent des vertus courtoises que le héros reconnaît dans l'autre ; elle peut aussi s'expliquer par la participation à une quête commune, ce qui revient sans doute au même, au moins si l'on prend l'exemple de la quête du Graal, qui nécessite un ensemble de vertus que partagent les chevaliers qui s'y engagent.

Sont donc mis en concurrence deux modes de relations, deux types de liens interpersonnels essentiels à l'économie de l'ensemble du cycle, les liens de compagnonnage et les liens de parenté. Or, ces liens de compagnonnage, ici organisés autour de la Table Ronde, se superposent eux aussi à l'ensemble des liens féodo-vassaliques qui lient les chevaliers au roi Arthur, dont ils sont pour la plupart les hommes liges. Entre les *amis charnels*, les vassaux et les compagnons de la Table Ronde, se noue un jeu de relations particulièrement complexe au sein duquel, les relations entre parents ne sont pas nécessairement les moins valorisées. Les moments de crise au sein desquels l'expression est majoritairement utilisée mettent en évidence ces réseaux complémentaires. L'épisode dans lequel Hector est témoin du conflit qui oppose le seigneur de l'Étroite Marche à Marganor, le sénéchal du roi des cents chevaliers, en est un exemple. Le conflit l'a empêché de marier sa fille à l'un d'eux car ils ont tué ses parents : « mais cuers ne les poroit amer, car trop m'on tué de mon lignage et de mes carneus amis » (*L*, LXIa, 51). On y retrouve la co-occurrence de l'expression *carneus amis* et de *lignage* mais, surtout, l'épisode témoigne de la violence seigneuriale et montre en particulier comment la primauté donnée à la parenté charnelle maintient le pays en guerre, ce qui irait dans le sens de sa dévalorisation, le texte relèverait donc d'une reprise d'un discours clérical. Néanmoins, le mauvais seigneur que représente ici Marganor[1312] invite à relire l'ensemble dans une valorisation de ce lien, récurrente dans le *Cycle Vulgate* qui renverse la condamnation de la chair et propose l'union des parents charnels autour du seigneur ce qui manifeste dès lors un écart avec ce même discours. C'est en particulier l'utilisation du vocabulaire de l'affect et des termes *cuers* et *amer* qui infléchit le sens de cette représentation : c'est bien la circulation d'une bonne *amor*, c'est-à-dire de la *caritas* qui incite le seigneur du château de l'Étroite Marche à refuser l'alliance avec ses ennemis. C'est le même type de violence seigneuriale, contrebalancée par la force du lien d'*amor* que met en exergue Groadain dans l'exemple déjà analysé plus haut[1313] : « Et ele estoit orfeline de peire et de meire et grant partie de ses carnex amis estoient mort et navré de la soie guerre et de la guerre le roi Artu, qui feme est lige. » (*L*, LVIa, 6). On voit ici comment se superpose

---

[1311] J'emprunte l'expression à Marie-Pascale HALARY, « Régénérer l'esprit par la chair... », art. cit., p. 158.

[1312] La guerre oppose le seigneur à « trois barons assés puissanz et felons » (*L*, LXIa, 49) : Bernant, le roi de Norgales, Malauguin, le roi des .C. chevaliers et Escans de Cambeninc. La guerre n'a pas de raison précise si ce n'est une rivalité ancestrale dont on ne sait rien de plus : « Chist troi ont tous jors cest castel a anemi et tous jors m'ont guerroié » (*L*, LXIa, 50). Néanmoins, le texte insiste sur la mauvaise conduite des trois ennemis du seigneur par l'usage du qualificatif *felons* ; il s'agit donc ici de *cupiditas*. Entrent en jeu dans le conflit la question du lignage, puisque la guerre empêche le seigneur de marier sa fille et d'asseoir sa lignée mais aussi la question de la *fides*, puisque le roi Arthur n'intervient pas dans le conflit, malgré les demandes répétées du seigneur. L'enjeu est donc ici aussi de l'ordre de la représentation de la royauté problématique d'Arthur. (*L*, LXIa, 49-53)

[1313] Voir p. 272

l'obligation seigneuriale à l'amour de ses proches[1314]. Surtout, on perçoit comment, dans des moments de crise seigneuriale, la circulation d'une *bone amor*, entre parents, permet de dépasser les conflits et dès lors, de valoriser une réseau d'alliances qui se superpose aux liens féodo-vassaliques, en particulier lorsque ceux-ci sont défaillants[1315], ce qui constitue un renversement permettant l'appropriation par les dominants laïcs du discours clérical.

Mérite donc toute l'attention, l'ensemble des occurrences qui concerne la crise de la fin du *Cycle Vulgate*, celle qui oppose la parentèle d'Arthur à celle de Lancelot. On sait combien Arthur est attaché à son neveu Gauvain, et c'est en utilisant l'expression *ami charnel* qu'il se plaint de son départ pour la quête du Graal :

> « Gauvain, Gauvain, mis m'avez le grant courrouz el cuer, dont ja mes ne me porrai esbatre devant que je sache veraiement a quele fin ceste queste porra torner. Car trop ai grant doute que mi ami charnel n'en reviegnent ja. » (*QSG*, p. 17)

L'expression est ici ambiguë : le roi, se plaignant du départ de ses neveux pour la quête, montre les limites qu'il oppose à ce qui relève d'un accomplissement spirituel. L'ensemble de sa diatribe est marqué par le péché et fait d'Arthur un roi terrien, mondain, dans tout ce que cela peut avoir de négatif au sein du roman : c'est en effet la colère qui habite son cœur quand il devrait l'être, à l'instar de celui des chevaliers de la Table Ronde, habité par l'honneur et la *bone esperance*[1316]. Attaché à la chair, c'est aussi dans un rapport de parenté charnelle que s'exprime sa douleur à voir partir l'ensemble des chevaliers[1317] : « Et li rois, qui tant les amoit come s'il les eust de sa char engendrez, les salua quant il se fus or aus embatuz […] » (*QSG*, 21). Une grande partie du rapport d'Arthur aux compagnons de la Table Ronde semble donc infléchir l'*amor*, qui entremêle encore une fois ici lien féodal, compagnonnage, élection et amour filial. Dans un roman tout entier consacré à la valorisation de la chevalerie spirituelle, l'attitude d'Arthur, dans la séquence liminaire, oriente le discours vers la condamnation de la chevalerie terrienne, dont il est le « père[1318] », ou, tout au moins, propose une hiérarchie dans laquelle la première est nettement dévalorisée au profit de la seconde.

[1314] On trouve néanmoins un exemple de l'utilisation de l'expression dans un moment de crise entre parents, vivement dénoncé dans le roman, il s'agit de la guerre entre le duc Kalès et ses proches, dont l'enjeu est l'héritage et possession de fief. Dans ce cas, le réseau de parenté sous-tend les tensions sociales mais la crise témoigne aussi d'une mauvaise circulation de la *caritas*, muée en *cupiditas* : « En cest païs a guerre mortel, la greingnor que vos veissiez onques a mon esciant, et si est d'amis charnex comme d'anfans et de pere ; et l'ocoison por quoi ele conmança vos diroie je bien, car autrement n'an savriez vos riens. » (*L*, LXXII, 41)

[1315] C'est une crise de ce type qui est montrée dans le début du *Lancelot* propre. Voir note 1303.

[1316] C'est dans ces termes que Lancelot reproche son comportement à Arthur : « Tex hons come vos estes ne doit pas concevoir poor en son cuer, mes justece et hardement et avoir bone esperance. Si vos devez reconforter : car certes, se nos morions tuit en ceste Queste, il nos seroit graindres honors que de morir en autre leu. » (*QSG*, 17)

[1317] L'analogie a été relevée par Jean-René Valette : « Arthur est présenté comme ce père impuissant qui pleure le départ de ses fils, un père dont les enfants désertent la table – la Table Ronde de la tradition arthurienne –, au moment où leur est promis *la haute table ou si douce viande estoit toz jors asprestee* (p. 16, L. 29-30). » Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit., p. 53.

[1318] « À l'ouverture de la *Queste*, nous nous trouvons donc en présence d'une double filiation, charnelle et spirituelle, arthurienne et divine. Si le roi Arthur apparaît bien comme le père de la chevalerie *terriene* dans le droit fil des romans courtois, Galaad s'offre, pour sa part, comme ce Christ chevalier

C'est donc à la suite de l'expression de cet attachement qui relève d'une *amor* ambiguë pour ses chevaliers et qui exprime en particulier un lien très fort avec ses neveux, qu'Arthur va marquer sa préférence de roi pour son lignage. En effet, la fin du cycle est marquée par la crise que subit le royaume, d'une part du fait de la découverte par Arthur de la trahison de Lancelot et d'autre part du fait de la guerre contre Claudas et de l'usurpation du pouvoir par Mordret. Cette ultime crise est marquée par la mort de Gaheriet, qui cristallise la tension entre son roi et Lancelot. C'est, là encore, par le recours à l'expression *ami charnel* qu'Arthur exprime la douleur de la perte :

> mes quant il avient que l'en pert son ami charnel que l'en ne puet puis recovrer por chose qui aviegne, lors est la perte sanz retor, lor est li domaiges si granz qu'il ne puet estre amendez en nule maniere. (*MA*, § 103)
>
> Mador, del chastel qui est forz dites vos verité, et de l'orgueil a ceus dedenz ne me mentez vos mie. Mes vos savez bien, et tuit cil qui ci sont, que puis que ge portai primes corone n'enpris ge guerre dont ge ne venisse a chief a l'enneur de moi et de mon roiaume ; por ce vos di ge que en nule maniere ne m'en tendroie que ge ne guerroie encontre cex qui m'ont domaigié de mes amis charnex. (*MA*, § 104)

En exprimant par le superlatif et le vocabulaire de la réparation la perte de son neveu, Arthur déplace la perte sur un terrain autant judiciaire que religieux ou moral : en effet, le verbe *amender* sous-tend la réparation mais aussi, dans un contexte religieux, l'expiation[1319]. Or, l'ensemble de la séquence est placé sous l'autorité de Dieu puisque le départ à la guerre est précédé d'une prestation de serment sur les reliques[1320]. L'*amor* exprimée ici relève autant, sinon davantage de l'*onor* que du sentiment familial. Le deuxième extrait insiste ainsi sur les guerres faites au nom de l'honneur du royaume, dont Arthur est le représentant et le garant. D'autre part, la mort du neveu, adoubé dans le même temps que son frère, rend nécessaire le retour du roi guerrier, disparu jusque-là. Le dommage est ainsi reprécisé, rappelé mais exprimé sur le mode personnel : « cex qui m'ont domaigié de mes amis charnex ». Ainsi, le deuxième discours actualise-t-il la peine, formulée de façon gnomique dans le premier extrait.

L'importance de ce lien est réciproque puisque c'est Gauvain lui-même, le neveu favori d'Arthur qui exacerbe la haine de l'oncle envers le traître en s'opposant vigoureusement à la paix qu'est venue proposée une demoiselle au nom de Lancelot :

---

autour duquel s'organise, pour reprendre les mots de saint Bernard, l'éloge d'une nouvelle chevalerie ». *Ibid.*, p. 47.

[1319] Olivier BERTRAND et Silvère MENEGALDO, *Vocabulaire d'ancien français : fiches à l'usage des concours*, Paris, Colin, 2010, *s. v.* « amender ».

[1320] « Et por ce que ge ne vueill pas que nus de vos se traie arriere de ceste emprise, vos requier je que vos juroiz tuit sor sainz que vos ceste guerre meintendroiz jusquez a tant que ceste honte soit vengiee a l'onor de nous ». Maintenant furent aporté li saint et jurerent tout cel sairement cil qui el palais estoient, ausi li povre comme li riche […]. » (*MA*, § 104-105) Si les reliques avaient pour fonction d'assurer la victoire, ici elles permettent de s'assurer la fidélité des chevaliers engagés dans la bataille. Une scène du même type se trouve déjà dans *Merlin* où le héros éponyme fait jurer les deux frères, Uter et Pandragon sur des reliques : « je voil que entre vos .II. faites venir les plus chiers saintuaires que vos avez et que vos jurez seur sainz li uns de vos a l'autre que vos feroiz ce que je vos dirai por vos preus et por vos honors » (*M*, § 44). Il s'agit ici aussi de les lier par un « infrangible engagement ». Alexandre MICHA, *Étude sur le* Merlin *de Robert de Boron : roman du XIIIe siècle*, Genève, Droz, 2000, p. 186.

> « Sire, vos estes pres de vostre honte vengier et le domaje que Lancelos vos a fet de voz amis ; et quant vos partistes de Kamaalot, vos jurastes de metre a neant le parenté le roi Ban. Et ceste chose, sire, vos ai ge dite por ce que vos estes en bon point de vengier ceste honte ; si seriez honis et vostre lignages abaissiés, si que vous n'avriés jamais honour, se vous faisiés pais a Lancelos. — Gauvain, fet li rois, la chose est tant alee que jamés tant com ge soie vis, por chose que Lancelos sache fere ne dire, n'avra pes a moi ; si est ce li hom el monde a qui je devroie plus legierement pardoner un grant meffait, car sans faille il a plus fait pour moi que nus autres chevaliers ; mes au derrien le m'a trop vendu chierement, car il m'a tolu mes amis charnex et ceus que ge plus amoie, fors vous tant solement, et por ceste chose ne porroit il avoir pes entre moi et lui, ne non avra il, ce vos creant je come rois. » (*MA*, § 110)

L'accent est mis sur le dommage à réparer, une fois de plus, mais aussi sur le serment qu'il s'agit de tenir. La parole donnée engage le roi : le risque de déshonneur est redoublé ici par le risque de manquement à la promesse, déshonneur qui touche l'ensemble de la lignée. Le vocabulaire de la parenté est central et met en exergue la guerre qui oppose l'ensemble des deux familles : tout le *lignage* du roi Arthur affronte la *parenté le roi Ban* dans un conflit qui déplace la question de l'honneur vers des intérêts privés. En reconnaissant la dette qu'il a envers Lancelot, Arthur mentionne l'échange et le don du chevalier, dont la rétribution s'avère ici hors de mesure et exprimée là encore sur le mode de l'*amor* ; les parents sont encore une fois ceux que l'on aime le mieux ou le plus, raison suffisante pour redoubler la promesse engagée. C'est la parole du roi, de façon très ambiguë, qui est donnée ici, et non celle de l'oncle : Arthur, fils incestueux, fait primer les relations charnelles sur les relations spirituelles. Son rôle de roi devrait lui permettre de valoriser les liens spirituels (voir *infra*) mais il reste enfermé dans le monde. Dès lors, le réseau de parenté interfère dans la gestion du royaume et déplace l'*amor* et la *fides* féodo-vassaliques vers une *amicitia* privée[1321] qui vient dévoyer la circulation de la *caritas* et la mue en haine[1322].

• Les réseaux de parenté charnelle font ainsi apparaître un ensemble complexe de relations qui ne peut se lire sur le seul mode d'un amour filial, familial. En effet, le cycle s'organise autour de deux lignages dont l'un est largement valorisé, celui de Lancelot et l'autre, plus problématique, celui d'Arthur.

• Si l'engendrement charnel est condamné, la parenté est aussi le lieu d'un amour propre à exalter la vertu et le dépassement de soi, qui conduit donc à des vertus correspondant à un idéal aristocratique.

• L'ensemble de ces relations ne se fait toutefois jamais sans interférer sur un autre type d'*amor*, celui qui unit les hommes d'un système calqué sur le système féodo-vassalique qui structure la société médiévale et dans lequel les hommes sont liés entre eux par la *fides*.

• En effet, l'ensemble des relations ainsi mises en évidence montrent comment la bonne ou la mauvaise circulation de la *caritas* sont au centre des enjeux narratifs du cycle.

[1321] Dominique Boutet fait ainsi remarquer que « l'*onor*, qui dans la littérature arthurienne est une manifestation pleinement positive de la valeur de la collectivité et de sa solidarité, ne se présente plus que comme un manque que doit combler le déchaînement des forces négatives de la guerre privée ». Dominique BOUTET et Jean DUFOURNET, « Arthur et son mythe dans La Mort le roi Artu : visions psychologique, politique et théologique » dans *La Mort du roi Arthur ou le crépuscule de la chevalerie*, Paris, Honoré Champion, 1994, p. 52.

[1322] Sabine Lehman a ainsi synthétisé l'intrigue de la *Mort Artu* autour de cette question : « Comment l'amitié qui assurait la fraternité de la Table Ronde se transforme en haine destructrice ».

• D'autre part, cette structure complexe laisse entrevoir, lorsqu'Arthur apparaît comme « père » de la chevalerie terrienne, un autre ensemble, calqué sur la parenté spirituelle et qui en est à la fois le corollaire et, dans l'ensemble du *Cycle Vulgate*, sans doute aussi le concurrent et qui apparaît d'emblée comme hiérarchiquement supérieur puisque rompre cette *fides*, même au nom de l'*amicitia* entre parents proches, reste problématique au sein des représentations romanesques.

Section 3 – Les réseaux de parenté spirituelle

La parenté charnelle, telle qu'elle est présentée dans le roman, montre, par bien des aspects, des possibilités de diffusion d'une bonne *amor*. La question est maintenant de savoir qu'elle place est dévolue dans le *Cycle Vulgate* à la parenté spirituelle, puisque l'*amicitia* et l'*amor* telles qu'elles sont représentées dans le cycle définissent un ensemble de relations qui dépassent le cadre de cette stricte parenté charnelle et sont liées à un autre ensemble de liens, essentiellement féodo-vassaliques. Il convient donc d'étudier ce vaste réseau et d'examiner en quoi, d'une part, il structure l'ensemble du cycle et en quoi, d'autre part, il constitue un réseau de parenté artificielle[1323], réponse laïque à la parenté spirituelle telle qu'elle est pensée dans la société médiévale et surtout représentée dans le *Cycle Vulgate*.

En effet, La parenté spirituelle, par le biais du baptême[1324], permet de proposer un idéal de « germanité généralisée[1325] » dont la circulation de la *caritas*, amour de Dieu, assure la cohésion[1326]. Le terme désigne l'ensemble des liens institués par le christianisme et fait de la société chrétienne un vaste réseau de parenté spirituelle dont la parenté divine reste le modèle idéal. Or, l'étude lexicale a mis en évidence la façon dont ce modèle trouvait un écho dans un vaste ensemble de valeurs et de représentations terrestres qui lui sont parfaitement symétriques. Ainsi, les structures de parentés, se trouvent-elles reproduites dans des termes qui se répondent et dans deux mondes contigus[1327] dont il convient désormais d'examiner l'importance dans le déroulement narratif du cycle. En effet, comment l'économie du récit, dans le *Lancelot-Graal* articule-t-elle ces deux mondes contigus ? Comment, surtout, quel modèle de cohésion sociale se développe dans un monde qui, à l'instar du modèle chrétien, propose peu de possibilités de reproduction ? Comment le mode spiritualisé de reproduction proposé par le discours clérical informe-t-il l'ensemble du cycle ? Comment le lignage et l'insistance sur la généalogie de l'un des personnages pivot, Lancelot, s'inscrit-il dans ce qui paraît relever d'un mode spiritualisé de reproduction ? Comment la communauté chevaleresque intègre-t-elle cette même reproduction et comment la représentation de cette communauté permet-elle de dépasser cette aporie ?

[1323] Sophie Albert a proposé de limiter le terme de parenté artificielle à ce qui relève stricto sensu des relations informées par le christianisme. Dans le même sens, Jean-René Valette a montré comment la proposition permet de distinguer les deux chevaleries présentes dans le texte, la chevalerie *celestiele*, qui relève du modèle de l'adoption filiale (voir *supra* « Lancelot et Galaad » p. 267) et la chevalerie *terriene* qui relèverait de son imitation, soit d'une forme de parenté non pas par essence spirituelle mais néanmoins artificielle. Sophie ALBERT, *« Ensemble ou par pieces ». Guiron le Courtois (XIIIe-XVe siècles) : la cohérence en question*, Paris, Champion, 2010, chap. 3. Citée par Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit., p. 28.

[1324] Le baptême est essentiel dans cette entreprise de spiritualisation du modèle de parenté en ce qu'il permet à l'homme d'entrer dans l'*ecclesia* en tant que communauté de fidèles et enfant de Dieu. Voir Chapitre 2, section 2, « clercs et laïcs »

[1325] Jérôme Baschet, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, 2000, p. 47.

[1326] Voir chapitre 2, sections 2 et 3.

[1327] Voir Chapitre 1, section 3.

- **Un Père céleste**

Le modèle de la parenté divine, abordé de façon directe, est relativement peu présent dans le texte si l'on s'en tient au relevé des occurrences[1328]. Néanmoins, le rôle de Dieu est de façon récurrente, présenté comme le père des hommes, par opposition aux pères charnels ou terrestres. C'est en particulier au début du cycle, dans l'*Estoire*, que l'organisation de la parenté spirituelle est explicitée et qu'en sont posés les points problématiques, dans la bouche d'Evalach[1329] :

> « Pour peu, dist Evalach, ke je ne te tieng, pour ivre, car, quant tu m'as une cose recouneüe, et puis, si le me noies aprés : car encore tesmoignes tu de ton Dieu ke il a Pere, et si dis ke il ne fu pas engenrés de carnel compaignie ! Et che ne puet avenir, ne raisons ne verités ne samble che mie. »
> « Rois, dist Joseph, tu m'as en convent ke tu m'escouteras a prover comment il peut naistre de char de feme sans assamblement de char d'ome et sans maumetre le puchelage de sa mere, qui tous jours fu puchiele et aprés et devant, et comment il peut avoir pere sans estre engenrés carnelement. – Tout chou doi jou, fait li rois, escouter sans faille ; et je l'escouteroie volentiers, se tu le me savoies faire entendre, mais tu ne sambles pas hom qui soit si durement fondés de haute clergie que tu peüsses prover sose qui si grans mervelle est a dire, que ele est encontre nature et encontre acoustumanche ne onques mais oïe ne fu. – Rois, fait Joseph, or m'escoute et je te mousterrai comment il nascui de la Puchiele sans carnel compaignie : iche te mousterrai. Mais tu oras avant comment il eut Pere qui Fiex il fu sans carnel engenrure. (*E*, § 77)

Dès l'orée du texte, l'ancêtre de Lancelot oppose engendrement charnel et spirituel pour mieux poser l'exemplarité – et tout le problème de foi qui l'accompagne – de la parenté divine et surtout pour mieux revenir sur « la question de la paternité [qui] se loge […] au centre de la définition du Dieu chrétien[1330] ». La parenté divine, modèle de l'engendrement idéal[1331], est posée fermement au début du cycle afin d'asseoir la foi du sceptique Evalach.

> « Il est voir ke il est uns seus Diex, chil qui toutes choses fist de noient. Chil fu tous jours Diex et Diex sera tous jours, car il n'eut onkes commenchement ne fin ne puet avoir a nul tans.
> « Chil est apielés Peres ; et ensi l'apielent chil qui sont vrai creant ; et neporquant, se il l'apielent Pere, pour chou ne sont il vrai creant se il ne le croient de cuer ensi com la bouche le dist, car, comment ke la bouche paraut, del cuer muet la boine creanche et la mauvaise. Ichil Diex, si est apielés Peres, pour chou ke chil de qui je te parole est ses Fiex, car il l'engenra des devant le commenchement de tous les aages ; et si ne l'engenra mie carnelment, mais esperituelment.

[1328] En revanche, la présence de Dieu, en tant que père des hommes, est relativement bien représentée : « ne tout chil qui l'ont oï ne sevent pas ke il i entendi, car il vaut dire des homes *morteus*, car tant com li hom est el cors, tant est il *morteus*, ne il ne muert en l'oume ke la chars ; mais puis ke li hom est desvestus du cors, puis est il *esperiteus* ; et des ke il est esperiteus, bien puet esperitel cose veoir. Par che poés counoistre ke li sains Jehans vaut dire des homes *morteus* ke nus ne pooit veoir la majesté del pere. » (*E*, § 14) ; « si lor envoia le Saint Esperit de la destre a son grant Pere glorieus, delès qui il siet et sera pardurablement. » (*E*, § 74)

[1329] L'étude lexicale a d'ailleurs permis de montrer comment ce modèle permet de construire une série d'analogies. Voir chap. 1.

[1330] Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 664. *Ibid.*

[1331] En ce sens, la parenté de Merlin pose le même problème puisqu'elle est présentée en des termes voisins au début du cycle : « mes il veoient une autre merveille, quar il veoient .I. enfant de .VII. anz qui estoit nez sanz pere d'ome terrien et conceuz en fenme. » (*M*, 20)

> « Ne li Peres ne fu onques fais ne criés ne engenrés ne onques ne nascui ; ne li Fiex meïsme ne fu onques ne fais ne criés, mais il fu engenrés, si com vos avés oï ke j'ai dit, de l'esperitel engenrure et si fu puis nes de la Virgene, mais chele nativités ne fu mie selonc la deïté, mais selonc l'umanité.
> « Ensi poés entendre et devés ke la nativité de par sa mere fu faite carnelment, mais la nativités ke il eut de par son Pere fu esperitelment. Chele de par la mere fu morteus, car chele humanités morut ke il prist dedens les flans a le Virge Marie, de qui il fist sa mere, mais chele de par le Pere fu pardurable, car chou ke il eut de par le Pere ne souffri onques mort, che est la deïté qui ja ne li faura, anchois li durra tous jours sans prendre fin. (*E*, § 78)

> « Or avés oï comment li Fieux Dieu fu engenrés et nes del Pere esperitelment et comment il fu nes carnelment de la mere. Aprés oras comment li puchelages de la glorieuse Puchiele qui fu sa mere remeste autresi sains et aprés comme devant, et autresi entiers sans maumetre et sans entamer. Mais je vous dirai avant d'une persone qui de ches deus issi et qui est parelle et ingaus as autres deus persones : che est li Sains Esperis. (*E*, § 79)

En postulant aussi vivement à la fois le Credo du concile de Nicée, la double nature humaine et divine du fils et la possibilité d'allier chair et esprit – constamment opposés ou subordonnés l'un à l'autre dans cet extrait[1332] –, Joseph propose le modèle qui organise l'ensemble de la parenté dans la société chrétienne et se retrouve dans le renversement qu'opère celle de Galaad et de Lancelot[1333]. Dieu peut alors revendiquer l'ensemble de la paternité de la société chrétienne et c'est ainsi qu'il se présente aux compagnons de Joseph, à l'intérieur du palais de Sarras :

> Aprés la venue de chele boine oudour, si oïrent une vois qui parla a aus, ensi com vous porrés oïr : « Escoutés, mi noviel fil, je sui Diex, vostre Sires et vostre Peres esperiteus, qui vous ai calengiés et gaaigniés encontre tout le monde par ma char que je souffri a desrompre et a perchier pour vous rachater et par mon sanc ke je vauch espandre. Et pour chou ke je vous ai si grant amour moustree ke je vous rachatai de ma char et de mon sanc, che ke nus peres terriens ne fesist a son fil, pour chou me devés vous bien samblant moustrer ke vous m'amés de grignour amour ke nus fiex terriens n'aime son pere. Or escoutés donques que jou, Diex, vostre Sires et vostre Peres, vous dirai. (*E*, § 107)

Le modèle propose donc à la fois la revendication d'une filiation, d'une organisation générationnelle où tous les chrétiens sont les fils de ce « Peres esperiteus[1334] » mais aussi hiérarchique puisque Dieu en est le seigneur, « li souvrains Peres[1335] » (*E*, § 438).

[1332] Voir chap. 1, Section 3, « Entre dualité et dualisme »

[1333] Voir « Lancelot et Galaad » p. 267 et Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit.. Le texte revient toutefois, par la voix de Dieu, sur l'organisation de cette parenté et le lien qui unit l'ensemble de la communauté à Dieu ; au moment de l'institution épiscopale de Josephé, Dieu s'adresse à l'assistance : « Mes petits pules novielement renés de l'experitel naissenche, je t'envoi ton sauvement, che est mes cors qui pour toi souffri corporel naissanche et corporel mort. » (*E*, § 138)

[1334] L'expression est toutefois assez rare et se retrouve déjà plus haut (*E*, § 101). C'est plus souvent dans le rapport hiérarchique que les hommes s'adresse à Dieu, entant que *sire* ou *seigneur*.

[1335] Néanmoins, le texte insiste bien sur le lignage quand il s'agit de Dieu, qu'il oppose à une forme de servitude à propos du Diable : « Et il avoit adonc en cel païs .i. chastel de la Blanche Garde ou il avoit une dame, fame a .i. cousin le roi, et cele dame estoit jone fame et bele et o la grant biauté dont ele estoit garnie estoit ele si bonne fame et si religiouse qu'ele vestoit toz diz la haire emprés sa char ; et aussi com la clartez dou cierge alumé, quant il est dreciez sur le chandelabre, ne se puet celer que l'an ne le voie, tout ainsi estoit de la bonté a la dame qui son cuer avoit en la Trinité, ce est el Pere et el Fil et el Saint Esperit. Et ainsi la connurent cels qui estoient filz et oir del Haut Pere, ne mie serf au maleureux mestre d'enfer, et tant que li rois Lanceloz, qui estoit .i. des plus biaux hom et des plus prodomes del monde et de bonne vie, s'an acointa come cil cui il moult ama por la grant bonté que il savoit en lui : si ama moult la dame et la dame lui, si vint souvant veoir li uns l'autre et s'acoillirent an

À partir de ce modèle, le début du *Cycle Vulgate* formalise, par le biais du baptême, la mise en place de cette communauté spirituelle que forment les chrétiens. C'est d'abord le rôle des femmes qui est mis en avant puisque les premières figures de converties sont Sarracinte et sa mère, baptisées par un ermite, baptême dont le texte propose un récit rétrospectif. Dès lors, les baptêmes se multiplient et la communauté des chrétiens, qui ne cesse de croître, part évangéliser les terres occidentales[1336].

Néanmoins, il est remarquable qu'une fois cette communauté établie, le texte évacue presque systématiquement la question du baptême, pourtant fondamentale dans l'organisation de la société médiévale[1337]. Surtout, il occulte systématiquement la question du parrainage et ainsi ce qui est relatif à cette parenté spirituelle qui permet pourtant d'organiser l'ensemble de la société chrétienne[1338]. Le parrainage, je l'ai dit, offre au chrétien la possibilité de renaître dans une nouvelle parenté à Dieu. Le parrain et la marraine, dans ce sens, se substituent au père et à la mère charnels et viennent établir un ensemble de liens de nature spirituelle avec le baptisé. Or, dans l'évocation du baptême de Sarracinte et de sa mère, c'est bien un ermite, figure de clerc, qui convertit et baptise les deux femmes. Nulle mention n'est faite en revanche d'une quelconque intervention de cette figure fondamentale dans l'organisation de la société chrétienne qu'est le parrain – ou la marraine[1339]. Où sont les parrains du *Cycle Vulgate* ? Quelles sont les figures tutélaires qui dès lors assurent le rôle dévolu à ces parents spirituels ? Comment s'organise et se formalise l'organisation de la parenté spirituelle dans le

---

si grant amor, por ce que li uns connoissoit la bonté a l'autre que a poinne pooient estre fors ensemble. Et ceste vie mainnent longuement tant que les genz qui estoient fox et plains de mal esperit noterent ceste chose en mal et distrent cil en qui la langue del diable parole que li rois amoit folement la dame et encontre Deu et encontre Sainte Eglyse. » (*L*, XCI, 10) Toute l'anthropologie médiévale est orientée dans ce sens dès lors qu'il s'agit de se débarrasser de l'esclavage de la chair. C'est bien, ici, la folie d'amour qui est dénoncée par opposition à l'amour pur qui unit l'aïeul de Lancelot à la dame du château de la Blanche Garde. Les ténèbres qui entourent le château, après l'assassinat du roi, figure de pureté religieuse, résultats de la colère d'un Dieu vengeur, sont aussi la métaphore de la haine qui a envahi le cœur de son cousin, esclave de ses passions.

[1336] Le modèle de vie évangélique des premiers chrétiens a déjà été remarqué au sujet de ce départ, qui a pu aussi être lu comme une réécritures de l'exode.

[1337] Quelques mentions du sacrement prennent toutefois un certain relief dans le fil de la narration : la question du baptême de Merlin devient, de ce fait, importante puisqu'il est baptisé du nom de son aïeul dans le *Merlin*, ce qui l'ancre dans un lignage terrien, or le *Lancelot* propre nie ce baptême : « il ne fu onques baptisiés » (*L*, Via, 7). De même, le nom de baptême perdu de Lancelot qui l'ancre dans un lignage terrien prend d'autant plus de force. Dans le même mouvement, l'évocation du faux baptême d'Agreste, dans l'épisode de la croix noire, montre l'importance du sacrement.

[1338] Marie-Pascale Halary a déjà noté leur absence dans les textes de fiction : « Si les oncles et les neveux abondent, le couple filleul/parrain y semble beaucoup plus rare ». Marie-Pascale HALARY, « Régénérer l'esprit par la chair... », art. cit., p. 49.

[1339] Si l'on s'en tient toutefois au dogme catholique, le parrain n'est pas essentiel pour la validité du baptême : « le baptême préexiste de plusieurs siècles au parrainage […] ; dans l'Église catholique même, le parrainage, associé au baptême solennel, n'est absolument pas indispensable ; la validité du rite dépend de la manière dont il est exécuté, non de la présence de parrains […]. » Il n'empêche que dans la mise en place de la parenté spirituelle, le rôle des parrains est fondamental, le fait que les romans en prose les occultent systématiquement doit donc nécessairement être interrogé. Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », art. cit., p. 161.

roman ? Quelle forme spécifique prend-elle et quel sens lui donner ? Autrement dit, quel est le bon ordre de la parenté proposé par le *Lancelot-Graal* ?

- **Des parentés artificielles**

« Le rite baptismal repose sur l'opposition entre charnel et spirituel, ou plus exactement entre génération charnelle et génération spirituelle » rappelle Anita Guerreau-Jalabert. Or, dans le roman, les épisodes de substitution d'une parenté spirituelle à une parenté charnelle abondent. À ce titre, l'épisode que j'ai déjà mentionné du nain Groadain, narrant la façon dont son frère mourant lui a confié sa fille, pour qu'il « le gardasse autresi com [il] feroi[t] [s]on enfant[1340] » (*L*, LVIa, 5-6) est révélateur de la substitution d'une parenté à une autre, relevant ici d'un double processus : on y retrouve les éléments qui se rapprochent d'une forme de parrainage laïc en ce sens que la mise en *norreture*[1341] de la jeune fille n'élude pas totalement les liens de parenté et reste conforme au modèle social médiéval mais que ce lien repose désormais sur l'élection de son oncle comme celui qui sera le plus à même de veiller sur ses intérêts. On y retrouve surtout la dissociation entre engendrement charnel et spirituel sur lequel repose le parrainage mais surtout, cette prise en charge de la jeune fille relève d'une « forme non ritualisée de la *caritas*[1342] ». D'une certaine manière, la relation avunculaire si présente dans le texte et qui, ici, se double de celle de mise en *norreture* – qui comprend aussi l'éducation de l'enfant – relève d'une forme de parrainage.

À la lumière de cet exemple, on peut considérer que le texte romanesque multiplie les substitutions et, ce faisant, construit, sur le modèle de la parenté spirituelle, une ensemble de relations, proprement laïques qui s'en approchent en créant un modèle qui ordonne et organise la société tout en assurant au roman sa structure narrative.

- *Lancelot et la fée marraine*

L'un des exemples les plus importants de ce transfert d'une parenté vers l'autre concerne Lancelot et la Dame du Lac. Comme l'a rappelé Anita Guerreau-Jalabert, les fées sont des personnages dont les relations avec les humains « sont toujours inscrites dans l'ordre de la parenté sous ses trois modalités que sont l'alliance, la consanguinité et la parenté baptismale[1343] ». Il est évident que la fée Ninienne apparaît comme la plus proche de ce modèle de substitution de parenté et de modèle d'engendrement. L'enlèvement de Lancelot par la Dame du Lac, dont Anita Guerreau-Jalabert a rappelé les liens avec l'eau puisque « la plus célèbre des fées marraines habite sous un lac[1344] », prend ainsi, par le biais de l'élément aquatique dans lequel elle s'enfonce sous les yeux de la mère de l'enfant, la forme symbolique d'un rituel baptismal. Emmanuèle Baumgartner n'a pas manqué de noter la façon dont l'enlèvement du jeune prince avait pour but de refonder sa filiation et, en notant que la fée le

---

[1340] Voir p. 279.

[1341] Voir à ce sujet Anita GUERREAU-JALABERT, « *Nutritus* / *oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge », art. cit..

[1342] Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie... », art. cit., p. 143. *Ibid.*

[1343] Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie... », art. cit., p. 142.

[1344] *Ibid.*, p. 143. Il ne s'agit pas véritablement d'un lac, mais d'un lieu, largement irrigué et traversé par une rivière profonde, et surtout caché car « la samblanche del lac le covroit si que neus ne pooit estre » (*L*, VIa, 12). Je reviendrai sur ce point.

sépare de ses « parents naturels[1345] », elle construit leur relation sur le modèle d'une parenté spirituelle, Ninienne se substituant aux parents charnels du jeune homme et assurant ensuite son éducation[1346]. Le texte insiste sur les liens d'*amor* qui unissent les deux personnages et en particulier sur le remplacement d'une parenté par une autre :

> Chele qui l'endormi et seela si fu chele damoisele qui Lancelot porta dedens le lac. Et quat ele l'en ot porté, il ne fait pas a demander s'ele le tint chier, car ele le gardoit plus doucement que nule autre feme ne pooit faire, qui porté ne l'eust en son ventre. (*L*, Via, 11)

L'absence d'engendrement charnel est en effet formalisée par l'antanaclase : la répétition du verbe *porté* avec son double sens ainsi que l'emploi due l'imparfait qui sert à évoquer la grossesse signalent une autre forme de filiation, uniquement spirituelle et symbolique[1347]. Ainsi, Anita Guerreau-Jalabert propose-t-elle de voir dans l'amour de la fée, un « amour quasi-maternel, mais de nature exclusivement spirituelle[1348] ».

Nourrice mais aussi éducatrice, Ninienne prend en charge l'apprentissage du jeune héros. La leçon de chevalerie, dont Emmanuèle Baumgartner n'a pas manqué de signaler le contenu « convenu[1349] » pose néanmoins question puisqu'elle relève de la transmission d'un savoir clérical[1350]. Pris en charge par la fée, il ne cesse de poser problème et invite à poser la question de savoir « à quel rôle neuf vient ici prétendre la féerie dans une œuvre qui fait par ailleurs une place si timide aux ressources du merveilleux[1351] » ; Emmanuèle Baumgartner insiste alors sur la double appartenance du héros, désormais lien entre le monde merveilleux et le monde de la cour. Ce faisant, elle ouvre la possibilité d'approfondir le rôle ambigu de Lancelot au sein du cycle, à la charnière du charnel et du spirituel[1352] :

> Lancelot l'amant, le chevalier également admirable, a bien été, semble-t-il, une figure inventée pour réfléchir "autrement" sur la place de l'amour dans une société donnée et offrir, en contrepoids aux *Tristan*, une image modélisante de la passion[1353].

En effet, la leçon de chevalerie se double d'une leçon sur l'amour[1354] et la fée devient, dans la suite du roman, la figure nécessaire à l'accomplissement des amours de Lancelot et de Guenièvre. La critique a insisté sur le fait que la demoiselle ne retenait pas Lancelot dans le monde merveilleux : au contraire, comme l'a montré Emmanuèle Baumgartner, il « en porte

---

[1345] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 36.

[1346] Elle insiste ainsi sur ce qui devient à partir de ce moment une double identité : il fait le lien entre le monde humaine et le monde merveilleux des fées.

[1347] Si l'enfant croit qu'elle est sa mère : « Ensi fu mais la façon dont on le désigne « Biau Trouvé », « fil de roi », « Riche Orphenin ».

[1348] Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie... », art. cit., p. 143. *Ibid.*

[1349] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 38.

[1350] Voir *infra*, chapitre 5, section 3.

[1351] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 38.

[1352] Voir p. 230

[1353] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 40.

[1354] Voir p. 167 *sq.*

et en défend les couleurs[1355] » dans le monde arthurien, c'est-à-dire celui des hommes. C'est aussi le sens qu'a donné à l'épisode de l'écu fendu Jeanne-Marie Boivin : la Dame du Lac le ramène vers le monde arthurien et plus généralement celui des hommes en le guérissant de sa *forsenerie*[1356]. Ces interprétations ouvrent la voie à une lecture du rôle de Lancelot et de sa fée marraine dans l'économie du roman qui va dans le sens, non pas seulement d'une symbolique opposant « l'autre monde » au monde courtois mais bien d'une représentation opposant deux pans entiers de la société, le charnel et le spirituel. À la lumière de l'analyse de la scène du rapt et des recherches d'Anita Guerreau-Jalabert qui ont montré comment la fée se rattachait « au pôle positif, spirituel, sacralisé du monde[1357] », les interventions de Ninienne peuvent se lire, dans l'économie générale du récit comme se référant à « un thème […] entièrement conforme au modèle social dominant dans le Moyen Âge chrétien[1358] ». Néanmoins, ce qui semble, là encore, relever d'un acquiescement au discours dominant clérical fonde des écart qui permettent de mieux marquer une appropriation de ce discours par les grands laïcs[1359].

L'épisode de l'écu fendu, par le biais de la symbolique des armes, conforte cette lecture en ouvrant la possibilité au récit de fonder non pas une nouvelle chevalerie ou de revendiquer la prééminence du monde courtois mais bien, grâce au discours de la fée[1360], d'une *signorie novele*, qui n'est pas sans rappeler la supplique de la fille du roi Brangoire dans l'éloge de l'amour qu'elle voue à Bohort[1361] :

> Mais au partir vous enseignerai une chose, car moult vous aim, et si m'en vois. Et si vous pri que vous le retenés et gardés et amés sor tote rien chelui qui sor tote rien vous aime ; et metés jus tot orguel vers lui, car il ne veut riens ne nule riens ne prise envers vous, ne li peciés del siecle ne puet estre menés sans folie, mais moult a grant raison de sa folie, que raison i troeve

---

[1355] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 39.

[1356] Elle insiste sur le rôle du personnage comme « force d'intégration à l'univers courtois ». Jeanne-Marie BOIVIN, « La Dame du Lac, Morgane et Galehaut. Symbolique de trois figures emblématiques de l'Autre Monde dans le *Lancelot* », *Médiévales*, 1984, vol. 6, n° 6, p. 21.

[1357] Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie... », art. cit., p. 143. *Ibid.*

[1358] Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie... », art. cit., p. 143.

[1359] Emmanuèle Baumgartner avait bien noté cet écart, sans toutefois l'attribuer aux dominants laïcs : « Soupçonnera-t-on alors la féerie du Lac de n'être que le subtil trompe-l'œil d'un "enseignement mondain", d'un essai de récupération par les clercs des valeurs courtoises, d'une tentative d'ajustement, dont les ermites de la *Queste* auront beau jeu de dénoncer l'aporie, entre cet idéal et les exigences et les comportements traditionnels de la classe chevaleresque ?

Lorsqu'ils ont conçu autour de Lancelot, l'amant de la reine, et de son fils Galaad l'ensemble *lancelot*, *Quête*, *Mort Artu*, nul doute que le ou les auteurs de cet ensemble ont tenté de donner au public du XIIIe siècle, à la classe des chevaliers, l'image idéalisée d'un chevalier/d'une chevalerie capable de concilier "armes et amour", l'élan guerrier – sa fonction au monde – et la ferveur amoureuse». Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 46‑47. Sans doute faut-il encore définir plus clairement les marqueurs qui permettent d'identifier, dans un entrelacs de discours, son appartenance claire à un discours laïc. Voir III.

[1360] De façon significative, la fée rappelle qu'elle a fait passer l'enfant pour son neveu, ce qui vient corroborer, dans le roman en prose, l'assimilation de la figure des parrains/marraines aux oncles et tantes : « si faisoie dire qu'il estoit mes niés ». (*L*, LXXIa, 12)

[1361] Voir p. 262.

> et honor ; et se vous folie poés trover en vos amors, ceste folie est a honerer sor toutes autres, car vous amés le seignor et la flor de tot cest monde. Si vous poés de ce vanter que onques mais dame ne pot faire ce que vous poés, car vous este compaigne au plus preudome et dame au millor chevalier du monde, et en la seignorie novele que vous avés n'avés vous mie poi gaaignié, car vous avés gaaignié lui avant qui est la flors de tous les chevaliers et moi aprés de quanque je poroie faire. […] Mais l'en doit doit autresi bien garder de corechier ce que l'en aime come soi meismes, car il n'est mie amés vraiement qui sor toutes riens terriens n'est amés, et qui aime par amors, il ne puet avoir joie se de ce non que il aime, dont doit on amer la rien dont tote joie vient. (*L*, VIII, LXXIa, 12-14)

Le texte met parfaitement en évidence la circulation d'une *bone amor*, qui, par l'intermédiaire de Lancelot, se transmet à Guenièvre. Mais c'est surtout dans l'opposition entre folie amoureuse et raison que se situe l'écart qui permet de construire ce qui tend vers une nouvelle organisation de l'ordre du monde. Le discours repose entièrement sur une *haute* conception de l'amour, qui fait de l'*honor* et de l'excellence chevaleresques des principes puisque la fée insiste sur la valeur de Lancelot, *flors de tous les chevaliers*[1362]. Mais c'est surtout par la substitution que propose la dérivation de *seignor* qui fonde en valeur l'amour et en fait, dans le domaine *terrien*, la plus haute des vertus, que s'opère au sein de l'ordre du monde un renversement des valeurs. Seigneur des *riens terriens*, l'amour charnel devient le modèle de la bonne circulation de la *caritas*, ou du moins, permet cette bonne circulation ce que met en évidence la finalité de l'ensemble, l'accession à la joie, « essence spirituelle de la chair[1363] ». Ainsi, être le meilleur chevalier du monde permet de légitimer la chair, devenue l'emblème d'une nouvelle seigneurie, dans laquelle elle est associée aux plus hautes valeurs spirituelles. L'aventure courtoise devient par là pourvoyeuse de joie, la prouesse étant dès lors consubstantielle à l'*amor*.

- *Arthur et les chevaliers de la Table Ronde*

L'autre enfant enlevé du *Cycle Vulgate* est bien sûr Arthur. C'est aussi une figure merveilleuse qui est à l'origine de l'enlèvement. Emmanuèle Baumgartner a fait le parallèle entre les deux événements : « Ainsi avait agit Merlin à la génération précédente […], en enlevant Arthur à son père naturel, le roi Uterpendragon, pour ne révéler son origine aux barons de Logres (et sa légitimité) qu'après l'épreuve de l'épée au perron et le sacre du jeune homme[1364] ». On le voit, s'il s'agit toujours pour la chercheuse de « rompre la routine des filiations établies, des héritages acquis, pour produire un héros neuf et vierge[1365] », le processus diffère et la spiritualisation en œuvre est ici une entreprise plus vaste puisqu'elle concerne l'ensemble de la communauté.

[1362] L'expression est reprise dans la *Queste*, dans un discours qui fait un exact contrepoint à cet éloge de l'amour ainsi qu'au dialogue de Lancelot et Guenièvre. Ainsi, l'ermite reproche-t-il les illusions de l'amour à Lancelot : Si soliez estre la flor de terriane chevalerie ! Chetis ! bien estes enfantosmez par celé qui ne vos aime ne ne prise se petit non. Ele vos a si atorné que vos avez perdue la joie des ciex et la compaignie des anges et toutes honors terriannes, et estes venuz a toutes hontes recevoir. » (*QSG*, p. 118) On y retrouve le vocabulaire de la joie, mais ici élevé vers une joie spirituelle, la « joie pardurable » que l'ermite oppose à la joie charnelle dont Jean-René Valette a montré qu'elle pouvait spiritualiser la chair. Voir *supra*, « Lancelot et les cousins » p. 279 et Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit..*Ibid.*

[1363] Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit.. *Ibid.*

[1364] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 36‑37.

[1365] *Ibid.*, p. 36.

Pour autant, la figure de l'enchanteur correspond difficilement à celle d'un parrain[1366]. Personnage ambigu, il est le grand ordonnateur de la royauté arthurienne et met en place les conditions de possibilité de son existence. On peut se demander en quoi il est si important qu'Arthur n'apparaisse pas, de prime abord, comme le fils charnel du précédent roi qui meurt sans descendance officielle ; ce faisant, « le roiaumes remest sanz oir ». Pourquoi, de même, il est nécessaire, comme l'a fait remarquer Emmanuèle Baumgartner, de présenter un héros neuf à la communauté des barons de Logres[1367] ? Sans doute faut-il alors questionner la représentation de la société chevaleresque et du monde féodal que propose le texte.

Le placement en nourrice d'Arthur permet, comme ce sera le cas pour Lancelot, de faire grandir et d'éduquer le jeune roi dans l'anonymat. Comme pour Lancelot, c'est au fil des épreuves et de la réalisation des prédictions, qu'il découvrira sa condition. La première épreuve, celle de l'épée au perron, permet l'élection[1368] et le sacre d'Arthur, épisode qui a longuement été analysé par Alexandre Micha[1369] : il insiste surtout sur l'aspect historique de la représentation qu'en donne Robert de Boron. Or, il apparaît que l'ensemble de l'épisode a une fonction hautement symbolique et idéologique et, au-delà du décalque des institutions[1370], il s'inscrit dans la question de l'hérédité cachée d'Arthur : comme l'a montré Patrick Moran, « en retirant l'épée, Arthur ne prouve pas qu'il est le descendant d'Uterpandragon, mais qu'il est l'élu de Dieu ; son succès n'est qu'indirectement la marque de sa véritable hérédité[1371]. » Arthur n'est pas présenté ici comme un enfant de Dieu, la question de son baptême s'en est chargée, mais comme son représentant sur terre, un roi terrien[1372]

[1366] Le baptême d'Arthur, sur lequel le texte insiste sans pour autant en préciser les modalités, reste problématique. C'est Antor qui fait baptiser l'enfant, sans que l'on sache ni comment, ni par qui. C'est toutefois Merlin qui lui donne son nom.

[1367] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 36.

[1368] Le mot est à prendre ici dans son double sens puisque le roi est élu par ses pairs, les barons de Logres qui demandent à Merlin conseil afin de mener à bien le choix : « Por coi nos te prions et te requerons por Dieu que tu nos aïes a eslire tel home qui le roiaume puisse gouverner a l'anor de Sainte Eglise et au sauvament dou pueple. » (*M*, § 80) D'autre part, il est bel et bien élu selon la volonté de Dieu : « Et je vos sui plege, se vos le requerez et faites requerre au pueple comunement, si com chascuns a mestier de gouverneor, que il par sa pitié et pas sa dingnité et par s'umilité a ceste feste qui Noël est apelee ou li plot a naistre, einsis veraiement com il nasqui rois des rois et sires de toutes bonnes choses, que il ce jor qui vient nos elisse tel roi qui le pueple puisse gouverner a son plaisir et a sa volenté faire. » (*M*, § 80)

[1369] Alexandre MICHA, *Étude sur le* Merlin *de Robert de Boron*, *op. cit.*, chap. « reflets du monde contemporain », p. 11‑140.

[1370] Alexandre M

[1371] L'épée se charge donc d'une double symbolique : à la fois objet de puissance royale, dont elle est l'incarnation – s'en séparer, c'est aussi déléguer la force guerrière ; c'est ce que fait Arthur lorsqu'il la cède à Gauvain –, elle symbolise aussi la délégation de ce même pouvoir de coercition par Dieu aux hommes (Voir *infra*, III). Sophie ALBERT et Patrick MORAN, « Des parentés choisies... », art. cit. ; Patrick MORAN, « Les épées du roi Arthur », *Questes*, juin 2007, 11 : La transmission, p. 32.

[1372] L'arrivée de Lancelot à Camelot insiste sur cette royauté terrienne, en particulier dans le salut qu'adresse la Dame du Lac à Arthur : « Sire, dist ele, Diex vous beneie comme le millor roi des terriens rois ! » (*L*, XXIIa, 9) Le roi insiste d'ailleurs sur sa seule fonction terrienne, qui est celle de l'adoubement, la qualité chevaleresque étant du pouvoir de Dieu : « jou i meterai chou que a moi en apartient, che sont les armes et le harnois et la colee ; et Diex i meche le sorplus, c'est la proeche et les

quand Dieu est le roi de toutes choses : « einsis veraiement com il nasqui rois des rois et sires de toutes bonnes choses, que il ce jor qui vient nos elisse tel roi qui le pueple puisse gouverner a son plaisir et a sa volenté faire. » (*M*, § 80) Il est surtout celui que Dieu a voulu. Comme l'a montré Dominique Boutet, deux doctrines s'affrontent ici : celle qui veut que le statut royal n'est pas supérieur à la noblesse du lignage, qui seule compte, et celle qui met en avant le pouvoir divin, selon la formule paulinienne qu'il rappelle : « omnis potestas a Deo ». Ainsi, Arthur a-t-il beau se comporter en bon souverain, les barons refusent de le reconnaître tant que sa filiation n'est pas claire[1373]. Le texte insiste donc doublement sur cette question, occultée et passée sous silence, puis révélée. La transmission du pouvoir devient donc ici le point central d'un mode de reproduction qui cherche à effacer toute trace de la faute du père, c'est-à-dire d'une transmission qui, conformément au modèle de la parenté spirituelle, permettrait d'effacer la souillure originelle[1374] et faire d'Arthur un roi *sui generis*[1375].

Le roi Arthur est désormais aussi « le roi qui fait les chevaliers[1376] » car « Robert de Boron [prend] soint de faire adouber Arthur, l'événement [prend] place juste avant le sacre[1377] » : « et la veille de la Pentecoste, devant vestpres, par le commun consoil et par l'acort dou plus des barons fist l'arcevesques Artus chevalier et celle nuit veilla Artus a la maistre eglise jusquez au jor. » (*M*, § 91) Pourtant,

> il semble que le roi ait surtout besoin du titre de chevalier pour pouvoir procéder lui-même à des adoubements : dans les romans arthuriens comme dans les chansons de geste, c'est peut-être, de toutes les activités royales, la plus représentative d'un statut, en même temps qu'un moyen de pouvoir dont le public en partie aristocratique de la fin du XIIe siècle était familier[1378].

---

boines teches qui doivent estre en chevalier » (*L*, XXa, 10). Là encore, le pouvoir est partagé entre le roi et Dieu, la mission du chevalier étant symboliquement ici celle de la guerre.

[1373] Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 35‑36. Néanmoins, l'auteur insiste aussi sur le fait que la plupart des textes insistent peu, comme c'est le cas ici, sur la royauté en terme de statut social.

[1374] Voir note 1195. De ce point de vue, le *Cycle Vulgate* fait de la royauté d'Arthur un échec puisqu'il est le père coupable de Mordret et reste présenté de façon récurrente dans le cycle comme un roi défaillant.

[1375] J'emprunte l'expression à Patrick MORAN, « Les épées du roi Arthur », art. cit., p. 35.

[1376] Dominique Boutet emprunte la citation à Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou le conte du Graal*, éd. W. Roach, Genève, Droz, 1959, v. 333 : « Del roi qui les chevaliers faits ». Il insiste sur le fait qu'en ce qui concerne Arthur, faire des chevaliers ne revient pas à être le roi des chevaliers ; le texte du *Cycle Vulgate* fait diverger pouvoir et chevalerie, à l'exception du passage où Lancelot, puis Bohort refusent le royaume qui leur revient de droit (*L*, CV, 27-29). C'est Bohort qui formalise l'impossibilité d'être à la fois roi et chevalier, dans la réponse qu'il fait à Arthur, puisque c'est Lancelot qui en fait la proposition au roi. Le motif du refus de Lancelot est passé sous silence. Emmanuèle Baumgartner l'explique par le fait qu'il a déjà choisi son fief, La Joyeuse Garde, aux frontières du royaume des hommes et de la féérie. Voir Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 39 et note 3 ; Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 44.

[1377] Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, note 3 p. 38. *Ibid.* p. 38.

[1378] Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 38. Sophie Albert et Patrick Moran ont montré comment il se défait de son statut de chevalier en transmettant son épée à Gauvain. Voir « Arthur et Gauvain », p. 273 *sq*.

Arthur devient ainsi le « père de la chevalerie *terriene*[1379] », et comme l'a remarqué Dominique Boutet, les jeunes gens se pressent à sa cour pour y devenir chevalier[1380]. C'est par le rituel de l'adoubement que se marque l'entrée dans l'ordre chevaleresque. Or, si la cérémonie, ce que ne manque pas de reproduire le texte, est fortement marquée par la religion[1381] il s'agit surtout d'intégrer en son sein un nouveau chevalier, en d'autres termes, d'agréger un nouveau membre. Ainsi, l'adoubement permet-il de faire naître à la chevalerie un nouveau prétendant[1382]. L'ensemble des chevaliers du texte forme une communauté particulière, dont les buts sont l'errance et l'aventure mais qui se distingue assez nettement des seigneurs[1383] – en particulier des plus mauvais d'entre eux, dont les exemples ne manquent pas – et, je l'ai dit, dont la fonction est distincte de celle du roi[1384]. Se dessine donc, au sein du roman, un double ensemble constitué autour de différents rituels d'intégration et qui permettent de penser la société idéale de l'univers de fiction comme un vaste réseau de parenté artificielle, dont le mode de reproduction est éminemment spirituel. Jacques Le Goff a déjà mis en évidence la façon dont le rituel symbolique de vassalité se pensait sur le modèle de la parenté[1385], on peut considérer qu'il en va de même en ce qui concerne

---

[1379] Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit., p. 47.

[1380] Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 39.

[1381] Jacques Le Goff insiste ainsi sur les dates fixes, en particulier la Pentecôte – comme c'est le cas en ce qui concerne Arthur –, il faut néanmoins noter qu'« il ne manque pas […] de textes historiques ou littéraires décrivant l'adoubement comme une cérémonie séculière, laïque, aristocratique, dans laquelle l'Église ne joue qu'un rôle mineur, voire accessoire : il s'agit avant tout, par cette cérémonie, d'admettre au sein de la corporation aristocratique des guerriers d'élite le jeune "apprenti" qui aura fait la preuve de ses capacités à rejoindre ses compagnons d'armes ». Ce n'est d'ailleurs qu'« à partir du XIIe siècle finissant que l'Église a sacralisé ces gestes profanes en y joignant bain de purification, veillée de prière, bénédiction de l'épée, qui font du chevalier un *miles christi*. » Il en va ainsi de l'adoubement (incachevé) de Lancelot, qui passe la nuit dans un couvent. Les chevaliers assistent à la messe « tout armé, si comme a chelui tans estoit coustume et ensi le faisoient » (*L*, XXIIa, 28). L'Église ne joue ici qu'un rôle mineur et l'essentiel de la cérémonie est ailleurs, en particulier dans le fait qu'Arthur n'adoube pas Lancelot mais qu'il faudra attendre que Guenièvre lui donne son épée. Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », art. cit. ; Jean FLORI, « Chevalerie » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit*, p. 207 ; Robert FOSSIER, « Adoubement » dans Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (éds.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, *op. cit*.

[1382] Dominique Barthélémy insiste sur le fait qu'il s'agit de jeunes héritiers nobles pour qui la cérémonie marque l'entrée dans l'âge adulte, « les agrège, sinon à une "cité", du moins à la société des chevaliers » ; il s'agit donc « de féodaux adultes, susceptibles de revendiquer et de soutenir leur droit ». Il y a donc bien un engagement de type féodo-vassalique lié à l'intégration à l'ordre. Dominique BARTHELEMY, *La Chevalerie. De la Germanie antique à la France du XIIe siècle*, Paris, Perrin, 2012, p. 169‑170.

[1383] Beaucoup des personnages secondaires (souvent anonymes) du *Lancelot* propre en particulier, semblent relever de la seigneurie terrienne. Toutefois, certains de ces seigneurs se revendiquent aussi comme étant liés à Arthur par un hommage : la dame de Roestoc se revendique « femme lige » du roi. Sur les questions de vassalité et d'hommages multiples, je renvoie à Marc BLOCH, *La Société féodale*, *op. cit.Ibid.* + Qu'est-ce que la féodalité ? L'ensemble du vaste réseau féodo-vassalique constitué autour d'Arthur mériterait une étude approfondie que les limites de ce chapitre ne permettent pas de mener.

[1384] Voir p. 275 et note 1376.

[1385] Marc Bloch avait déjà fait remarquer que la nature des liens qui unit le vassal à son seigneur repose sur ce modèle : « Le vassal, vis-à-vis du seigneur, le seigneur vis-à-vis du vassal demeura longtemps comme un parent supplémentaire, volontiers assimilé dans ses devoirs comme dans ses droits aux

l'adoubement[1386]. Néanmoins, l'ensemble des codes est déplacé vers la société laïque et la transmission de l'épée permet de revendiquer la fonction guerrière de l'ordre. Il est hautement significatif aussi que cette transmission fasse naître, à l'égard du roi Arthur, un certain nombre de devoirs et en particulier celui de la fidélité[1387]. Le chevalier, s'il n'est pas un vassal[1388], n'en reste pas moins lié à celui qui lui remet son épée. C'est au moins, de façon symbolique, ce que suggère le roman qui fait ceindre la sienne à Lancelot, non par Arthur, mais par Guenièvre. Lancelot n'est donc pas lié à Arthur mais bien à la reine[1389].

La transmission de l'épée est aussi hautement symbolique en ce qui concerne Galaad, doublement adoubé et qui permet d'entrevoir le dernier des cercles concentriques qui constituent ces réseaux de parenté artificielle. En effet, le jeune homme est adoubé par Lancelot au début de la *Queste* :

> Cele nuit demora laienz Lancelot et fist toute la nuit veillier le vaslet au mostier, et a l'endemain a hore de prime le fist chevalier, et li chauça l'un de ses espérons et Boorz l'autre. Après li ceint Lancelot l'espee et li dona la colée, et li dist que Diex le feist preudome, car a biauté n'avoit il mie failli. (*QSG*, p. 3)

Or, plus tard, le jeune homme apparaît à la cour du roi Arthur « sans espee et sans escu » (*QSG*, p. 7) : une seconde épée lui est alors transmise, l'épée du perron. L'épreuve n'est pas sans rappeler celle qu'avait subie Arthur, faisant de lui le roi choisi par Dieu. Le rôle symbolique de l'épée est similaire ici, mais se double d'une relation au spirituel que Marie-

---

proches par le sang. » Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », art. cit. ; Marc BLOCH, *La Société féodale*, *op. cit.*, p. 316.

[1386] Robert Fossier, dans son article sur l'adoubement, évoque la présence d'un « parrain » pendant la cérémonie. Robert FOSSIER, « Adoubement », art. cit.. Robert Fossier, dans son article sur l'adoubement, évoque la présence d'un « parrain » pendant la cérémonie. *Ibid.*

[1387] Si l'adoubement n'est pas le rituel de vassalité, comme l'a remarqué Dominique Boutet, « l'esprit est bien le même », en ce sens que la cérémonie crée un certain nombre de devoirs et d'obligations entre les deux parties : « un lien se crée entre l'adoubeur et l'adoubé, qui n'est pas un lien de dépendance comme pour l'hommage, mais qui prend une importance suffisante pour que le roi y prête attention ». Le critique évoque ainsi *La Chanson d'Aspremont* mais la remarque vaut pour le *Lancelot-Graal* à la nuance près qu'Arthur ne se sert que très rarement de ce jeu de dépendance pour asseoir son pouvoir (c'est le cas notamment dans la *Mort Artu*, encore que le texte reste assez vague sur la nature des relations qu'il entretient avec ceux qui l'entourent. Voir note 1320). Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 39. Dominique Barthélemy insiste sur les liens entre les deux rituels (voir aussi note 1382) : « L'adoubement est un rite d'intégration à la noblesse féodale, dont on peut vouloir souligner plus ou moins la hiérarchie ou l'égalité par ce rite comme par tous ceux de la vassalité. Ce monde des cours du XIe siècle est féodal, et on ne s'étonnera pas d'y voir le seigneur adouber son vassal, de manière à marquer, à accentuer la dette de ce dernier envers lui. » Dominique BARTHELEMY, *La chevalerie...*, *op. cit.*, p. 172‑173.

[1388] Georges Duby a bien montré comment l'absence de fief d'une partie de la jeunesse avait directement à voir avec l'essor de la chevalerie. Georges DUBY, « Le mariage dans le haut Moyen Âge », art. cit..

[1389] C'est ce qu'a déjà noté Emmanuèle Baumgartner et ce que la synthèse récente de Martin Aurell et Catalina Gîrbea sur la parenté et en particulier sur l'importance de l'héraldique permet de mettre en évidence. Bien évidemment, la question permet aussi de déplacer le problème de la fidélité de Lancelot vis-à-vis d'Arthur. Martin AURELL et Catalina GIRBEA, « Rapport introductif », art. cit. ; Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit..

Pascale Halary a remarquée[1390] : l'épée est « belle et riche par semblant » (*QSG* p. 5) et l'apparition de la *bele demoiselle*, consécutive à l'épreuve permet de confirmer ce que Lancelot avait annoncé, c'est-à-dire les « granz aventures et les granz merveilles dou Saint Graal » (QSG, p. 6). Se pose alors la question du rôle de chacun des deux personnages : si Arthur est « le père de la chevalerie », quel est celui de Galaad ? Jean-René Valette a mis en évidence les deux types de représentation, Galaad est dès lors la figure de « ce Christ chevalier autour duquel s'organise, pour reprendre les mots de saint Bernard, l'éloge d'une nouvelle chevalerie[1391] ». Quelle est, dans notre roman, cette nouvelle chevalerie et surtout, quel rapport entretient-elle avec les réseaux de parenté artificielle ? Il est aisé de conclure hâtivement qu'il s'agit de la chevalerie *celestiele*, conversion de la chevalerie *terriene* que propose *La Queste del Saint Graal*. Pourtant, l'ensemble est un peu plus complexe et met en jeu diverses représentations concurrentes.

En effet, à lire attentivement le début de la *Queste*, l'aventure du Graal et la conversion que propose Galaad, ne concernent qu'un petit cercle de chevaliers : ceux qui sont assis autour de la Table Ronde[1392]. Il s'agit dès lors d'un cercle déjà restreint de chevaliers dont le statut mérite d'être défini. L'invention de la Table Ronde, qui remonte à la génération précédente, est le fait de Merlin. D'emblée, elle devient le centre spatial et symbolique d'une communauté où circule la *caritas*[1393] :

> « Sire, nos n'avons mie an talant que nos de ci nos movons jamais, ne que nos soions en leu que nos ne resoions chascun jor a ore de tierce a ceste table ; et ferons venir nos femes et noz enfanz et toz noz estaiges en ceste vile et einsis vivrons au plaisir Nostre Seignor, quar tiels est nostre coraiges ore. » Et li rois demande : « Avez vos tuit cest talant ? » Et il responnent : « Sire, oïl voir, et si nos merveillons molt que ce puet estre, qu'il i a de tels de nos qui onques ne nos estoions entreveu et poi i a de nos dont li uns fust acointes a l'autre. Or nos entramons autant ou plus com filz doit amer pere ne jamais ne nos departirons, se morz ne nos depart. » (*M*, § 49)

Le passage insiste sur le désir – le substantif *talant* est répété deux fois – des chevaliers de rester dans un lieu où règne la concorde et dont la Table, circulaire, dessine un centre temporaire[1394]. En effet, le texte montre la force centripète qui s'exerce sur les membres de

---

[1390] Marie-Pascale HALARY, « Beauté et ressemblance », art. cit., p. 250.

[1391] Jean-René VALETTE, « Filiation charnelle et adoption filiale », art. cit., p. 47‑48. C'est déjà ainsi que Myrrha Lot-Borodine interprétait la figure de Galaad, faisant de lui un « un second Christ, porteur de Grâce, il est aussi le Christ du Moyen Âge féodal, le Christ-chevalier. » Elle note ainsi que Galaad est deux fois adoubé puisqu'il reçoit ensuite l'épée du roi David, transmise à travers les âges et qui permet de faire, « sur son front, brille[r] le sceau de l'élection ». Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 176. D'autre part, la transmission de l'épée relève évidemment d'une opposition entre un roi mondain, le roi de la chevalerie *terriene*, Arthur et un « champion » de la chevalerie *celestiele*, émissaire de Dieu, souverain *celestiel* (voir Chapitre 1, Section 3). De même, la transmission de l'épée permet de formaliser la succession dans l'ordre des valeurs : la bele demoiselle annonce ainsi à Lancelot qu'il a perdu le titre de meilleur chevalier du monde (*QSG*, p. 12-13)

[1392] *La Queste del Saint Graal* commence ainsi : « A Li veille de la Pentecoste, quant li compaignon de la Table Reonde furent venu a Kamaalot » (*QSG*, p. 1)

[1393] Dans son édition du *Merlin*, Corinne Füg-Pierreville évoque un « miracle de charité unissant les chevaliers de la Table Ronde à la magie de Merlin ».

[1394] Il est évident que dans l'économie narrative du *Cycle Vulgate*, ce centre de la communauté se déplace vers le château de Sarras dès lors que la chevalerie *terriene* est invitée à devenir chevalerie *celestiele*. Il est néanmoins intéressant d'observer que l'espace polarisé de la quête du Graal est une

l'assemblée, qui manifestent la volonté de ne plus se mouvoir et celle d'attirer avec eux l'ensemble de leur parentèle et de leurs affidés – femmes, enfants, soutiens. C'est l'*amor* qui règne et circule autour de la Table Ronde, dont le sens semble dépasser ici la *fides* puisque il est établi selon le sentiment naturel émanant de la parenté charnelle et qui fait de l'ensemble de ces chevaliers une fraternité[1395] : « or nos entramons autant ou plus com filz doit amer pere » . La force du texte est d'insister sur le changement qu'opère l'institution de la Table Ronde : en signalant la merveille que paraît produire un tel endroit, et, ce faisant, sur l'étonnement devant la force d'amour qui semble s'en dégager, la scène manifeste la nouveauté du modèle proposé ou du moins, l'idéal de vie communautaire qui s'instaure sous les yeux ébahis des élus, modèle permettant à la fois de dynamiser la narration[1396] et de renverser la représentation de la chevalerie, confirmée comme lieu d'une *amor* d'essence spirituelle.

En cela, l'agrégation – l'élection en ce qui concerne cette première génération de chevaliers – est conforme au modèle de la parenté spirituelle, et la communauté fonctionne comme le lieu d'une parenté artificielle qui redouble celle de la chevalerie, conçue elle-même comme telle. En effet, devenir chevalier de la Table Ronde revient à intégrer un cercle restreint à l'intérieur d'un autre, qu'est déjà la chevalerie. Ainsi faut-il attendre la fin de l'épisode de la Roche aux Saxons et la mort de Gamille pour voir Lancelot, Galehot et Hector devenir chevaliers de la Table Ronde : « Dame, jou voieil proier Lancelot de remanoir a moi et d'estre compains de la Table Ronde, quar bien sont ses grans proesces esprouvees. » (L, LXXIa, 46). Néanmoins, le jeu de la fidélité et de l'*amor*[1397] retarde la décision, « il est a Galahot » (*L*, LXXa, 46) rappelle Guenièvre ; il faut donc intégrer aussi son ami au cercle de ce que le texte désigne comme des *compaignons*. Le changement de statut[1398] est formalisé par les paroles – au discours indirect

---

réponse à cet autre espace polarisé qui organise le versant profane du cycle et dont le centre est la Table Ronde, fonctionnant sur un modèle d'inclusion / exclusion concentrique identique à celui dont le Graal est le centre dans le versant sacré. (Voir Chap. 3, Section 2 – La merveille du Graal). D'autre part, Alexandre Micha rappelle que certains critiques voient dans cette Table les réminiscence d'un mythe solaire. De façon plus pertinente et qui tend à conforter l'organisation spatiale symbolique esquissée ici, il propose d'y voir « une réminiscence d'Aristote » selon lequel « l'univers est formé d'un ensemble de sphères emboîtées les unes dans les autres et qui tournent toutes autour de leur centre commun, lui-même immobile, la terre. » Néanmoins, le critique place Arthur au centre du cercle, je proposerai d'y placer plutôt un centre symbolique, la *caritas*. Michaela Voicu rappelle ainsi la conception théocentrique du monde médiéval mais en omettant la référence initiale à Aristote ; elle s'appuie en effet sur une des miniatures illustrant l'œuvre d'Hildegarde de Bingen. Alexandre MICHA, « Sur trois vers du *Tristan* de Béroul » dans André CREPIN et Wolfgang SPIEWOK (éds.), *Tristan-Tristrant : mélanges en l'honneur de Danielle Buschinger à l'occasion de son 60e anniversaire*, Greifswald, Allemagne, Reineke, 1996, p. 393.

[1395] *La Queste del Saint Graal* insiste aussi sur cette fraternité : « la Table Reonde fondee, ou la chevalerie a puis esté si fort par la douçor et par la fraternité qui est entr'ax » (*QSG*, p. 156).

[1396] Le centre fonctionne ici, à l'inverse du Graal, comme point de départ de l'aventure puisque l'on sait que la cour arthurienne, refuge rassurant, est l'espace qu'il faut quitter pour trouver l'aventure. Voir p. 106.

[1397] Le terme, une fois de plus, est chargé d'ambiguïté. Galehot déclare ainsi à Arthur : « toute l'amor que j'ai a vous ai jou par lui. » (*L*, LXXIa, 47) Il s'agit sans doute ici d'une forme de *fides*, de foi en son seigneur, telle que Lancelot lui-même vient de l'exprimer.

[1398] Il semble par ailleurs complexe et dépasse le simple compagnonnage puisqu'ils rompent avec la chevalerie pour devenir des seigneurs affidés à Arthur.

– d'Arthur qui dit qu'il « ne les retient mie com ses chevaliers, ainz les retient com sez compaignons et a seignors de lui. » (*L*, LXXI&, 47) Le paragraphe suivant insiste sur cette nouvelle condition : « Ensi retint il Lancelot et Galkahot et puis Hector por compaignons » (*L*, LXXIa, 48). Le fait remarquable est l'absence de cérémonie formelle, la distinction ne relevant que du désir du roi et de sa parole[1399]. Le terme même de *compaignons* laisse entrevoir un ensemble que subsument des sentiments forts mais pas de réelle organisation formelle[1400]. La Table Ronde serait donc avant tout une communauté/fraternité de chevaliers, distingués par leur valeur et leurs prouesses mais dont l'agrégation au groupe relève du seul désir du roi, roi, faut-il le rappeler, « qui fait les chevaliers[1401] ». Le fonctionnement de cet ensemble devient donc très largement exceptionnel au regard de l'organisation hiérarchique stricte que propose par ailleurs, d'une part la société féodale et la société médiévale plus largement, et d'autre part la représentation que peuvent en donner les romans, qui insistent – y compris dans le *Cycle Vulgate*[1402] – sur la hiérarchie et les structure sociales. Il semble donc que tout soit fait ici pour effacer les traces religieuses dont pouvait se vêtir la cérémonie de l'adoubement[1403] et l'agrégation des chevaliers étant le fait du prince, devient donc le symbole d'une communauté qui, tout en revendiquant une spiritualisation de sa reproduction, en revendique aussi la complète autonomie. La Table Ronde et l'ensemble des chevaliers qui y siègent proposent donc un renversement des valeurs attribuées aux chevaliers : si la violence

---

[1399] Ce sont néanmoins les exploits des héros qui les élèvent à cette nouvelle distinction. Déjà, dans le *Merlin*, il s'agit d'une élection fondée sur le choix de Merlin lui-même selon les exploits de chacun : « jou eslirai cheaus qui tel seront qu'il i devront estre. » […] « jou i assaierai des preudomes de vostre regne » (*M*, § 71-72)

[1400] Huguette Legros définit ainsi la relation qui unit des compagnons : « le terme désigne soit un "compagnonnage d'armes", c'est-à-dire le lien assez lâche qui unit des hommes combattant ensemble pour une même cause, soit, plus particulièrement, une relation étroite unissant deux chevaliers liés par un engagement librement consenti et indépendant des structures sociales. Cette alliance, reposant sur un choix personnel, scelle une union qui s'apparente assez étroitement à ce que nous appelons, de nos jours, "amitié" ». Elle rappelle toutefois par ailleurs que le compagnonnage repose sur un serment : « C'est sans doute le mot *compagnonnage* au sens étroit du terme qui correspond le mieux à ce que nous nommons *amitié*, encore faut-il se souvenir qu'il implique un engagement solennel reposant sur un serment qui définit des devoirs réciproques. De fait, dans une société aussi structurée que la société médiévale, il ne pouvait exister de relations informelles ; parce que l'individu n'est pas considéré en tant que tel, mais comme membre d'une ou de plusieurs communautés, il doit ancrer ses choix personnels dans un système codifié qui existe à l'intérieur ou à côté de ses engagements antérieurs sans pour autant entrer en conflit avec eux. La gratuité des sentiments existe certainement mais elle ne peut s'exprimer, et "*par ce que c'estoit luy ; par ce que c'estoit moi*" n'est pas encore de saison. Pour comprendre la spécificité de la peinture de *l'amitié* dans les épopées du XIIe siècle, il faut considérer les rapports qu'elle entretient avec les liens et les obligations qui sont ceux de tout chevalier, homme d'un lignage et maillon de cette structure qu'on nomme féodalité. » Huguette LEGROS, « L'*amistié* dans les chansons de geste d'oc et d'oïl au XIIe siècle » dans BUSCHINGER, DANIELLE (éd.), *Amitié épique et chevaleresque. Actes du colloque d'Amiens, mars 2000*, Amiens, Presses du « Centre d'études Médiévales », Université de Picardie-Jules Verne, 2002, p. 76 et 59 pour les citations.

[1401] Voir p. 298 et note 1376.

[1402] On peut ainsi s'attarder sur le rôle des seigneurs dans le texte ou la façon dont le début du *Lancelot* propre formalise les vives tensions qui traversent la société féodale dans le conflit qui oppose d'abord Claudas à Ban et Bohort et, ceux-ci une fois morts, à Pharien. Ces tensions naissent justement des relations définies par le système féodo-vassalique.

[1403] Même si la question ne se pose pas exactement en ces termes, les chevaliers étant déjà adoubés, il semble que le texte se refuse à ajouter une nouvelle formalisation à cette cooptation, il y a ici manifestement le refus d'inventer un nouveau rituel, fût-il laïc.

règne en leur sein[1404], c'est ici avant tout la prouesse – façon sans doute d'euphémiser cette même violence – qui est mise en avant ; la logique qui prévaut est donc celle d'une spiritualisation du charnel, effacé systématiquement : seule la *haute* valeur est retenue pour accéder à la communauté, seule l'agrégation de nouveaux chevaliers, exclusivement élus permet d'y entrer[1405]. Autrement dit, la chevalerie se ré-ordonne dans un ordre sans *ordo* en ce sens que les liens les plus souples, ceux de l'*amor* et de l'*honor* y prévalent. La logique qui préside à la représentation de ce cercle de *preudomes*[1406] est donc celle du renversement.

Or, en ajoutant un dernier cercle à cet ensemble complexe que constituent les chevaliers au sein du cycle, le *Lancelot-Graal* redouble le discours et offre une autre stratégie de représentation. En effet, la proposition de conversion de cette même chevalerie, de cette même communauté en une autre, encore plus spirituelle, celle des chevaliers *celestiels*, permet de parachever l'édifice qui repose sur une appropriation, par l'aristocratie laïque, des représentations spirituelles. On retrouve dans cette nouvelle communauté, les mêmes traits remarquables que dans la précédente : les chevaliers, jusque-là « compaignons de la Table Reonde[1407] » y deviennent des « Compaignons dou la Queste dou Saint Graal » (*QSG*, p. 11). De la même façon, l'intégration au groupe se fait de façon peu précise et souple, le texte se contentant de préciser : « de ceanz doivent movoir tuit cil qui seront compaignon de la Queste dou Saint Graal, qui par tens sera comenciee. » (*QSG*, p. 11) Les chevaliers ne sont plus les élus d'un roi mais bien des élus de Dieu, qui doivent se reconnaître eux-mêmes avant de prêter serment[1408]. Ce mouvement, qui ramène les reliques et la cérémonie religieuse au centre des

---

[1404] C'est évidemment aussi la charge symbolique de l'épée, qui, comme le rappelle Jean Flori, était le « signe, chez les Germains, du pouvoir armé de droit divin, de l'autorité, de la violence guerrière à caractère sacré ». Néanmoins, il rappelle qu'elle prend un sens nouveau au Moyen Âge et devient aussi le symbole de la majesté royale, ainsi que du pouvoir de justice et de pouvoir militaire. Elle symbolise en particulier, à partir des rois carolingiens, la puissance sociale d'où l'importance de l'épreuve répétée du perron dans le *Cycle Vulgate*.. Jean FLORI, *La chevalerie*, *op. cit*, p. 19 et 20 ; Dominique BARTHELEMY, *La chevalerie...*, *op. cit.*, p. 96.

[1405] Voir note 1408.

[1406] Le choix du substantif est évidemment lui-même marqué par la valeur spirituelle que le texte entend donner à la Table Ronde : « De Chrétien de Troyes aux romans du XIIIe siècle, l'évolution conduit d'un sens intramondain vers un sens spirituel : il s'agit du terme le plus employé, au moins dans le roman arthurien, pour dénommer et caractériser les religieux. Il n'empêche que « dans la *Queste del Saint Graal*, œuvre mystique, les mots *prodome* et *chevalier* sont sans cesse associés. » Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit..

[1407] Le substantif *compaignons* y apparaît 97 dans *La Queste del Saint Graal*. L'expression « compaignons de la Table Reonde » revient au moins neuf fois dans les dix-huit premières pages du roman.

[1408] Le roi Baudemagu demande à prêter serment sur les reliques « come cil font qui en queste doivent entrer » (*QSG*, p. 23), la cérémonie qui suit voit se désigner cent cinquante chevaliers, c'est-à-dire l'ensemble de la communauté, à l'exception d'Arthur, dont la place est ambiguë : « le statut d'Arthur par rapport aux compagnons de la Table Ronde est donc double : il est d'abord leur suzerain, et le mythe ne saurait ici faire oublier cette exigence première du monde féodal. Il est ensuite *compagnon* de la Table Ronde, mais exclusivement à titre personnel : le roi est le sommet de la hiérarchie féodale, la Table Ronde celui de la hiérarchie chevaleresque ; la première est de nature purement sociale et juridique, la seconde est de nature morale et repose sur des qualités individuelles ». (Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 44.) D'autre part, c'est à ce même moment que Galaad est désigné comme *seignor* et *mestre* de la Table Ronde.

attentions, après une « absence de toute médiation ecclésiastique[1409] » permet donc de marquer un mouvement de surenchère par rapport à l'ensemble des *compaignons de la Table Reonde* : en effet, ceux qui se distinguent passent dès lors pour plus spirituels, ou du moins, prétendent le devenir[1410]. En effet, comme l'ont remarqué Jean-René Valette et Eléonore Andrieu, en

> appelant à "muer l'estre de chascun », la *Queste* propose à la chevalerie un itinéraire de conversion : les aventures ne sont plus « d'ome tuer ne de chevaliers ocirre ». Elles consistent désormais en « des réalités spirituelles, plus hautes et chargées d'une plus grande valeur *[des choses esperituex, qui sont graindres et mielz vaillant assez]* »[1411].

Autrement dit, « le discours laïque distingue à son tour, au sein même de la chevalerie, une « militia saecularis » (= la chevalerie *teriene*) et une « militia spiritualis » (= la chevalerie *célestiele*)[1412] ». La proposition peut être poussée plus loin puisque c'est au sein même de la *militia saecularis* que se forme une *militia spiritualis*, dont les codes et les modes d'intégration au groupe sont sensiblement les mêmes, et permettent de définir un vaste ensemble qui relève de la parenté artificielle, ensemble dans lequel, comme en témoigne le début de *La Queste*, c'est l'*amor* qui circule, mais une *amor* ordonnée selon la *caritas* et dont l'unique objet est Dieu[1413].

Ces deux milices[1414], dont le moteur est toujours l'amour, mais dont les objets sont différents, forment de véritables fraternités dont le modèle le plus évident est la communauté monastique[1415] puisque le mode de reproduction, la circulation de l'*amor*, l'ordre, y sont identiques. Les compagnons, qu'ils soient de la Table Ronde ou de la quête du Graal, y proposent un idéal de vie chevaleresque dont la hiérarchie est absente, tout au plus

---

[1409] Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit.

[1410] Seuls quelques uns parviendront au terme de la quête, neuf chevaliers qui restent anonyme ainsi que Perceval, Bohort et Galaad. J'ai déjà montré par ailleurs comment ce terme de la quête se construit en une succession de seuils qui permettent chaque fois de restreindre le cercle des élus. Voir Chap. 3, section 2, « Seuils », p. 202 *sq*.

[1411] Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit.. Les citations sont extraites de *La Queste del Saint Graal*, p. 163 et 161.

[1412] *Ibid.*

[1413] À ce titre, les conseils que donne un ermite à Lancelot opposent implicitement les deux objets d'amour que la présente partie a mis en évidence, la Dame et Dieu : « Car bien sachiez que en ceste queste ne vos puet vostre chevalerie rien valoir, se li Sainz Esperiz ne vos fet la voie en toutes les aventures que vos troverez. » (*QSG*, p. 116)

[1414] Le terme est évidemment employé ici comme dérivé direct du lation *militia*. Dominique Barthélemy a lui-même remarqué l'ambiguïté de son emploi à propose de l'*Eloge de la nouvelle chevalerie* : « est-il, à proprement parler, celui d'une nouvelle chevalerie, ou d'une nouvelle milice ? ». Il oppose un corps de professionnels, la milice, à un ordre, la chevalerie. Dominique BARTHELEMY, *La chevalerie...*, *op. cit.*, p. 276‑277.*Ibid.*

[1415] Cette remarque méritera toutefois d'être nuancée : en effet, il convient d'examiner, dans un troisième temps, quel type de discours informe cet idéal et d'autres modèles peuvent être convoqués ou questionnés, en particulier, comme l'ont montré Jean-René Valette et Eléonore Andrieu, celui des communautés de salut, celui aussi d'un retour à un *vita apostolica*. Voir Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit..

reconnaissent-ils la prééminence de Galaad, fondée avant tout sur sa valeur. Si le fonctionnement du texte et le déroulement narratif invitent à lire un « itinéraire de conversion », l'organisation de ces différentes communautés dévoile un ensemble qui, comme pour l'itinéraire qui mène au Graal, fonctionne autour d'une succession de seuils symboliques que constituent l'adoubement, l'intégration à la fraternité de la Table Ronde puis à celle des Compagnons de la quête du Graal. La circularité de la Table permet de spatialiser ces parcours individuels[1416]. Comme l'a fait remarquer Alexandre Micha, « Le rapport est de nouveau établi entre elle et le système de l'univers. Elle est le centre d'une confrérie mi-laïque, mi-religieuse, qui réunit une nouvelle chevalerie célestielle[1417] », mais c'est avant tout une fraternité laïque[1418], écho à une autre fraternité, religieuse celle-là, que met en scène le récit. D'autre part, la circularité invite aussi à lire le roman non pas dans une continuité narrative mais à décrire des cercles dont le centre reste un idéal commun que représente la *caritas* mais dont l'objet peut être différent, la Dame ou Dieu[1419].

• L'étude de la parenté permet donc de mettre en évidence une insistance sur le lignage, tel que le formalise la prophétie, mais un lignage double, organisé selon deux perspectives, l'une historique, c'est celui du lignage paternel de Lancelot, l'autre biblique, tel qu'il s'esquisse autour de sa mère et surtout de celle de Galaad, Amite, descendante de Salomon.

• Cette étude a aussi permis de dessiner quelques lignes claires dans la façon dont le roman se structure : d'une part, ressort nettement l'opposition entre deux lignages, celui d'Arthur et celui de Lancelot, qui deviennent les figures centrales de deux réseaux de parenté qui se répondent, sont construits en écho l'un de l'autre mais s'opposent. Néanmoins, ces deux réseaux sont inscrits au cœur d'un ensemble plus vaste, celui des parentés spirituelles qui opposent les parentés divines et les parentés artificielles terrestres, structurant ainsi le modèle selon un axe vertical déjà mis en évidence par l'étude lexicale mais aussi selon un schéma concentrique qui permet de distinguer les élus au milieu des autres.

[1416] Eléonore Andrieu et Jean-René Valette ont d'ailleurs signalé qu'il reste à étudier son association aux deux autres tables : celle de la Cène et celle du Graal.

[1417] Alexandre MICHA, « Sur trois vers du Tristan de Béroul », art. cit., p. 393.

[1418] Il est évidemment remarquable, comme l'a montré Jean-René Valette, que la spiritualisation se fait toujours au sein de la chevalerie, ce qui constitue un écart significatif avec le discours clérical, voire avec les faits tels qu'ils sont analysés par les historiens : Dominique Barthélemy signale bien que « leurs conversions les font toujours sortir de la condition chevaleresque commune. » Voir Jean-René VALETTE et Éléonore ANDRIEU, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit. ; Dominique BARTHELEMY, *La chevalerie...*, *op. cit.*, p. 243.

[1419] Il semble donc que la représentation littéraire dans ce qu'elle peut avoir de plus symbolique, rejoigne l'organisation de la société médiévale puisque l'étude du modèle a pu montrer qu'au centre de toute son organisation se situe, de la même façon, la *caritas*. Voir chapitre 2, section 3.

• Elle permet enfin de faire ressortir – sous forme d'esquisse ici – les stratégies discursives diverses à l'œuvre dans le *Cycle Vulgate* : si certains aspects de la parenté charnelle sont violemment condamnés, dans la continuité d'un discours clérical, il ressort qu'elle est par ailleurs aussi largement valorisée dans un renversement de valeur propre à la volonté de légitimation de l'aristocratie aux XIIe et XIIIe siècles.

• Cette stratégie de renversement des valeurs est par ailleurs concurrencée ou développée dans certaines parties du cycle – c'est particulièrement vrai dans *La Queste* – par une stratégie de surenchère qui met en scène une fraternité idéale entre les chevaliers.

Conclusion

Il convient ici de faire un bilan des deux chapitres qui précèdent. Il semble en effet que l'opposition entre profane et sacré, posée dès l'introduction de la partie, résiste mal à l'étude des parcours narratifs que propose le *Cycle Vulgate*. En effet, les deux points de vue adoptés – la merveille et la parenté – pour étudier ce fonctionnement narratif et mettre en question le « double esprit » supposé du cycle mettent en lumière un point unique de convergence des deux versants du cycle, l'amour. Que ce soit à titre individuel, quand les personnages se confrontent à la merveille ou dans un réseau plus vaste, celui de leur parentèle et des différents liens sociaux relevant d'une parenté artificielle[1420] ou spirituelle, il apparaît que c'est bien la circulation de la *caritas* qui organise l'ensemble du tissu romanesque, qui en forme le centre. Néanmoins, soit qu'il s'oriente vers la *concupiscentia* et la *cupiditas*, soit au contraire que sa circulation relève d'une *bone amor*, il tend vers deux objets différents, la Dame, pour la partie qualifiée de profane par la tradition critique, Dieu, pour la partie sacrée, matérialisé par son signe, le Graal.

Il apparaît aussi que cette *amor* permet de fonder en valeur les personnages ; ce n'est pas tant leur capacité à lire la merveille ou la qualité de leur lignage que la façon qu'ils ont d'aimer, bien ou mal, qui permet d'une part justement d'ouvrir les yeux sur la merveille et d'autre part, à partir de là, de penser une hiérarchie parmi les personnages, hiérarchie qui informe par ailleurs le parcours qu'ils sont en droit d'accomplir. Autrement dit l'*amor*, permet de percevoir l'essence spirituelle du monde[1421].

La mise en évidence de cette capacité – ou de son absence – à se spiritualiser relève par ailleurs de deux mouvements narratifs complémentaires. Ainsi, l'organisation de la structure, faisant alterner temps sacré et temps profane relève d'une formule par ailleurs utilisée dans la microstructure du cycle, celle de l'entrelacement. Les deux temps du récit se rejoignent dans un ensemble qui court vers un même centre, l'amour[1422], marqué de façon symbolique par la figure du cercle, le parcours narratif des personnages relevant d'un cheminement ponctué de seuils matériels ou figurés qui transforment l'aventure en itinérance. Ainsi le centre du monde arthurien est-il matérialisé par la Table Ronde qui mène, dans le déroulement narratif, ses compagnons vers un autre centre, celui que représente l'intériorité, quasiment inaccessible, du Graal, autrement dit la grâce[1423].

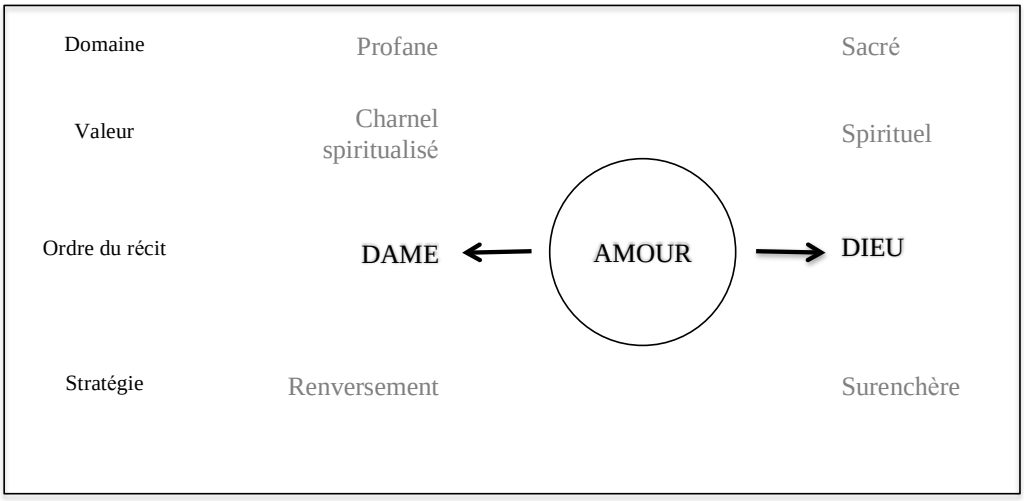
[1420] Voir note 1323.

[1421] La symbolique joue alors sur la verticalité, correspondant à une structuration spatiale qu'avait déjà mise en évidence Michaela Voicu, opposant le haut et le bas, c'est-à-dire une conception hiérarchique, au schéma horizontal concentrique, celui de la quête. Néanmoins elle y postule une désorganisation complète de l'espace qui me paraît passer à côté de ce fonctionnement symbolique par seuils. Mihaela VOICU, « La déconstruction de l'espace dans le cycle du Lancelot-Graal. Vers une autre mesure du monde chevaleresque » dans Michel STANESCO, Mihaela VOICU et Victor-Dinu VLADULESCU (éds.), *La chevalerie du Moyen Âge à nos jours. Mélanges offerts à Michel Stanesco*, Bucarest, Editura Universităţii din Bucureşti, 2003, p. 252 - 253.

[1422] À ce titre, il est intéressant de constater que l'amour passion, destructeur est clairement aussi au centre d'un autre cercle, celui que forme la *carole magique* (*L*, LXXIX,).

[1423] Là encore, l'ensemble corrobore les premières conclusions menées dans l'étude lexicale qui montrait comment du bas vers le haut, on allait aussi de l'extérieur vers l'intérieur, plus le sens – du mot *char* en particulier – devenait éthique et moral. D'autre part, le récit est circulaire en ce qu'il revient en son début et en fonde ainsi tout le sens : « Au moment où, parvenu au terme de son

Enfin, l'ensemble de ce vaste édifice a permis d'entrevoir différentes stratégies discursives qui offrent la possibilité de prendre position par rapport à ce qui apparaît en filigrane, derrière la langue du texte, c'est-à-dire une langue fictionnelle, un discours littéraire. En effet, les représentations de la parenté, au-delà de leur importance dans le tissu narratif, revendiquent des prises de positions éthiques et morales qui relèvent de l'entreprise d'appropriation du spirituel par l'aristocratie qu'Anita Guerreau-Jalabert a déjà mise en évidence. Ainsi, par les phénomènes de renversement de valeur ou de surenchère déjà entraperçus ici et là, se dessine un ensemble parfaitement organisé dans lequel ce ne sont pas deux esprits qui cohabitent mais bien un seul, s'exprimant selon deux modes de pensées et deux stratégies différentes mais la tension vers une bonne circulation de l'amour :



Evoquer l'ordre du récit permet de mettre en évidence la stratégie adoptée : en effet, ce qui relève du récit, ce qui est de l'ordre de la fiction, c'est la Dame, invention romanesque courtoise, et le Graal, autre invention romanesque mais signe de Dieu. L'on voit bien comment les deux objets d'amour font tendre vers le spirituel mais l'on voit aussi comment cette tension est organisée selon deux stratégies différentes, qu'il s'agit de justifier.

En effet, si le pan spirituel du schéma ne laisse pas de place au doute et relève pour entier de la *caritas*, le pan charnel, relève, *a priori*, de la *concupiscentia* et de la *cupiditas*. Toute l'entreprise relève donc de la transformation ou du moins de la valorisation de l'*amor* telle qu'elle se manifeste dans les textes. En d'autres termes, il faut redéfinir l'échelle de l'amour et le ré-ordonner. Cette constatation permet d'entrevoir évidemment la question de la représentation que donne d'elle-même une société pensée, justement, en *ordre(s)*.

Reste donc à articuler les tensions mises en évidence dans une première partie, c'est-à-dire un modèle, qui fonctionne à partir d'un discours essentiellement issu de la sphère cléricale, et la fiction, c'est-à-dire ce qu'une société donnée – ici les dominants laïcs – dit d'elle-même et comment elle s'approprie le discours des autres ; en d'autres termes il faut maintenant

---

itinéraire, Galaad contemple l'origine des prouesses, ce retournement de la fin en principe dévoile l'un des enjeux fondamentaux du roman, qui consiste à fonder la genèse biblique de la chevalerie ». Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit..

étudier la façon dont le récit, en tant que discours, se pense, pour reprendre la terminologie médiévale, *en semblance*.

III

Discours : clercs et laïcs

Proposant une lecture de la littérature du Graal, Jean Frappier et Emmanuèle Baumgartner, à quelque trente années de distance, se heurtent l'un et l'autre à la même aporie : la difficulté qu'il y a à concilier Graal et chevalerie. En effet, le premier constate « la *présence simultanée* des deux inspirations » qui font de ces romans « *à la fois* des romans de chevalerie et des romans religieux », il souligne ainsi la « complexité » de leur composition, insistant sur le fait que « *cette union* des deux courants prend dans les fictions du Graal un caractère singulier[1424]. » C'est alors qu'il propose d'y lire « les signes les plus nets et les plus audacieux d'une *symbiose* spirituelle de la religion et de la chevalerie[1425]. » Plus tard, Emmanuèle Baumgartner souligne la même tension mais propose, pour la résoudre, une solution toute différente : « Cette lecture […] est d'abord un essai pour sortir de *l'alternative*, roman de chevalerie ou roman mystique[1426]. » Ainsi, tout comme s'opposent ici chevalerie et religion, s'opposent dans les deux discours critiques *symbiose* et *alternative*. L'un invite à réunir en un tout un ensemble disparate, quand l'autre semble vouloir au contraire séparer fermement deux genres types de textes. Le mécanisme de la fiction resterait ainsi largement clivant et clivé entre chevalerie et religion. Les deux positions ne sont pourtant pas si dissemblables : en effet, sont confrontées deux lectures du texte, ce qui situe le problème au plan de sa réception. En d'autres termes, le roman est-il « un mythe du salut », c'est-à-dire un texte qui s'adresserait à l'humanité entière comme roman de la foi[1427] ou au contraire, est-il un texte qui s'adresse à une classe sociale, c'est-à-dire en particulier, comme semble le suggérer Jean Frappier, un roman destiné à la chevalerie, dont il écrirait « l'histoire sainte[1428] » ? Les deux médiévistes semblent donc s'accorder, selon des voies différentes, à penser que *La Queste* est bien un roman de chevalerie dont la réception ne peut se séparer d'un contexte religieux difficile à prendre en compte mais dont on ne peut faire l'économie – quitte à l'occulter, à mieux l'éliminer…

Peut-être est-il dès lors nécessaire de changer de perspective pour mieux saisir l'enjeu que représente *La Queste del Saint Graal* mais aussi l'ensemble du *Cycle Vulgate* car le problème s'y pose de façon plus aiguë encore[1429]. En effet, poser le problème en terme de réception

---

[1424] Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 165. Je souligne dans les deux citations.

[1425] *Ibid.*, p. 205.

[1426] Emmanuèle BAUMGARTNER, *L'Arbre et le pain. Essai sur la La Queste del Saint Graal*, Paris, SEDES, 1981, p. 6.

[1427] C'est l'un des termes de l'alternative que propose Emmanuèle Baumgartner : « le tout est de savoir s'il convie à cette quête du sens l'ensemble de l'humanité ou la chevalerie, et elle seule ». Elle propose alors d'aller vers un roman de la chevalerie, qui serait « un retour initiatique aux sources de la chevalerie, qu'une quête de l'origine d'une race élue, à la rupture même de l'Arbre de Vie ». *Ibid.*, p. 6 et 7.

[1428] Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 188. C'est aussi ce que suggère Emmanuèle Baumgartner dans un autre article : « Lorsqu'ils ont conçu autour de Lancelot, l'amant de la reine, et de son fils Galaad l'ensemble *lancelot*, *Quête*, *Mort Artu*, nul doute que le ou les auteurs de cet ensemble ont tenté de donner au public du XIIIe siècle, à la classe des chevaliers, l'image idéalisée d'un chevalier/d'une chevalerie capable de concilier "armes et amour", l'élan guerrier – sa fonction au monde – et la ferveur amoureuse ». Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit., p. 47.

[1429] À ce titre, l'aporie déjà évoquée plus haut et opposant *esprit courtois* et *esprit mystique* trouve peut-être un nouvel écho et, peut-être, une forme de solution, dans le prolongement des propositions déjà esquissées dans la deuxième partie de cette étude.

renvoie à l'écart qui sépare irréductiblement le lecteur moderne d'une époque qui, pourtant, lui parle encore par le biais de ce texte[1430]. Encore faut-il véritablement savoir *qui* parle par l'intermédiaire du *Lancelot-Graal*, c'est-à-dire revenir à la question fondamentale de l'énonciation en partant du principe, à la suite d'Anita Guerreau-Jalabert, que ce roman est un ensemble de discours[1431] qui seraient la traduction d'une « véritable prise de parole de la part des dominants laïcs[1432] ». Autrement dit, le discours serait la forme « littéraire » que se donne la parole de ce même groupe social, cherchant à se faire entendre en utilisant le roman[1433]. Or, Bernard Cerquiglini rappelle l'importance de cette parole chez les auteurs médiévaux : « la parole dans la société médiévale est le garant, la mémoire, mais aussi la trame quotidienne des rapports sociaux : ce bruissement du groupe humain, le texte, engagé depuis peu dans la voie de l'écrit, doit en procurer l'image[1434]. » En d'autres termes, il s'agit ici de déterminer à quel groupe humain appartient la parole du texte, ce qui revient à déterminer à quelle idéologie fait référence Anita Guerreau-Jalabert lorsqu'elle évoque à propos des récits médiévaux un « concentré de discours idéologiques[1435] » et avec quelles autres idéologies il faut articuler celle du texte. Plus exactement, il s'agit de montrer ce qui justifie l'affirmation de l'historienne lorsqu'elle dit que :

> Entrant dans le registre de l'écrit, ce que l'on nomme la littérature courtoise traduit en fait une véritable prise de parole de la part des dominants laïcs dont les discours, jusque là confinés à l'oralité, restaient en quelque sorte, au plan social, dans l'ordre du non-dit, et donc du non-existant[1436].

Sa remarque rejoint celle de Bernard Cerquiglini sur l'importance de la prise de parole et l'émergence du texte écrit qui ferait donc entendre clairement cette voix. En effet, la source du *Cycle Vulgate* reste problématique et la question n'est pas, ici, de mener une enquête qui

---

[1430] Bernard Cerquiglini évoque d'ailleurs, à propos de la langue de ces textes une « langue morte et sans voix, si on la prend à la lettre, [qui] s'anime sous nos yeux. » Bernard CERQUIGLINI, *La Parole médiévale. Discours, syntaxe, texte*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, p. 11.

[1431] La chercheuse emploie de façon plus précise l'expression « concentré de discours idéologiques. » Anita GUERREAU-JALABERT, « Saint Gengoul dans le monde », art. cit.., p. 265.

[1432] Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole », art. cit., p. 339.

[1433] Il s'agit là, d'un point de vue strictement linguistique, de la définition guillaumienne du discours, c'est-à-dire une « parole qui a pris corps, réalité : elle existe physiquement ». Cité par Patrick CHARAUDEAU et Dominique MAINGUENEAU (éds.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, France, Éditions du Seuil, DL 2002, 2002, p. 186.

[1434] Bernard CERQUIGLINI, *La Parole médiévale*, *op. cit.*, p. 12. Il a aussi remarqué que la prise de parole est extrêmement complexe et centrale dans la littérature médiévale, puisque cette dernière présente un « paysage textuel qu'a déserté son propre énonciateur, [or] une parole surgit qui est celle d'un autre ». Le linguiste s'intéresse ici en particulier à l'insertion du discours direct dans le texte médiéval, entre vers et prose, mais montre surtout comment le discours direct, c'est-à-dire ici une forme syntaxique, s'articule à une écriture. En posant la question de l'énonciateur manquant, il rejoint la remarque d'Emmanuèle Baumgartner qui signale, de son côté, un énonciateur « en trop » en faisant remarquer l'imposture que représente à la fin de *La Queste*, la mention de Gautier Map (voir *infra*, p. 316). D'autre part, sa remarque rejoint celle, d'Anita Guerreau-Jalabert. Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole / parabole. », art. cit., p. 339.

[1435] Anita GUERREAU-JALABERT, « Saint Gengoul dans le monde », art. cit., p. 265.

[1436] Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole », art. cit., p. 399.

viserait à identifier – enfin – tel ou tel auteur[1437] à l'œuvre dans l'élaboration du cycle mais bien d'identifier / justifier les présupposés d'ordre idéologique de celui qui parle, c'est-à-dire rendre au texte son statut d'énoncé, qualité première du discours. Identifier le « je » ne suffit pas, il faut donc aussi chercher « l'emplacement institutionnel[1438] » d'où provient le discours.

En d'autres termes, il convient de définir des contours, qui, sans s'arrêter nécessairement sur telle ou telle voix, délimitent des horizons discursifs hétérogènes, c'est-à-dire de mettre en évidence « la simultanéité et […] la coexistence d'autres discours[1439] » au sein de l'énoncé, ce qui revient à examiner un « *système de dispersion*[1440] ». En effet, interrogeant en particulier l'unité du livre, Michel Foucault remarque qu'« elle se construit à partir d'un champ complexe de discours[1441]. » Il s'agit bien dès lors, selon la définition que Jean-Michel Adam[1442] donne à ce terme, d'inclure un texte dans son contexte, c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie foucaldienne, d'en faire un « nœud dans un réseau[1443] ». Afin de mieux définir ce réseau, peut-être faut-il d'emblée reprendre les hypothèses d'Anita Guerreau-Jalabert qui propose de voir dans les récits en langue vernaculaire et plus particulièrement dans celui qui m'intéresse ici, « un discours qui exprimait la recherche d'un écart distinctif par rapport à l'autre fraction dominante de la société, l'Église[1444] ». En d'autres termes, cet ensemble discursif serait une « réponse[1445] » à un autre ensemble discursif.

Encore faut-il définir les modalités de cette réponse. En effet, présenté ainsi, l'ensemble des notions mises à l'épreuve pourrait laisser penser qu'il s'agit d'opposer deux types de discours dont l'un se borne à livrer une riposte à l'autre. Or, ce qui est central dans l'élaboration de cette réponse des laïcs aux clercs, c'est la possibilité même de créer ce réseau, c'est-à-dire l'émergence d'une parole propre à un groupe social et surtout les conditions qui ont permis cette émergence. Autrement dit, il convient d'envisager ce discours à la fois en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'énoncé et d'en définir les caractéristiques autant que d'en analyser les

---

[1437] On sait, de plus, combien cette notion est problématique pour l'époque.

[1438] Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008, p. 73. Le philosophe va même plus loin puisqu'il postule que le « sujet transcendantal » qui formulerait un discours uni, émanation de sa pensée est un leurre et que c'est bien dans la dispersion du sujet qui s'exprime, depuis son institution mais aussi par rapport à la place qu'il peut y tenir. La remarque est d'importance s'agissant d'un groupe social de laïcs, souvent assimilé à celui des *illiterati*.

[1439] Marie-Pascale HALARY, « Michel Foucault et l'étude du contexte médiéval des œuvres littéraires … », art. cit., p. 149. Présentant ainsi la pensée foucaldienne, la médiéviste insiste sur le fait qu'il faut renoncer à l'idée d'influence mais se concentrer sur les ressemblances des discours, afin de mener ensuite une analyse qui relève du littéraire pour en envisager le sens.

[1440] Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 56.

[1441] *Ibid.*, p. 36.

[1442] Cité par Patrick CHARAUDEAU et Dominique MAINGUENEAU (éds.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, *op. cit.*, p. 186.

[1443] Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 36.

[1444] Anita GUERREAU-JALABERT, « Fées et chevalerie... », art. cit., p. 149.

[1445] Le terme est employé à la fois fréquemment par Anita Guerreau-Jalabert et repris dans la conférence d'Éléonore Andrieu.

liens tendus vers l'autre discours c'est-à-dire l'ensemble discursif qui lui donne sa légitimité. L'enjeu de cette partie est donc bien de dénouer les fils qui tissent la parole du roman, de les mettre en évidence pour « tenter de saisir l'*epistémè* d'un moment et les conditions de possibilité d'un nouveau discours[1446] ». Il s'agit donc d'envisager le *Cycle Vulgate* comme le lieu de convergence d'une multitude de discours qui refondent ce qui pourrait être considéré comme l'émergence d'un modèle d'héroïcité laïque.

Or, ce qui semble définir, entre les XIIe et XIIIe siècle, le nœud, dans les différents énoncés produits par les groupes sociaux à cette époque, pourrait justement relever de la matrice charnel / spirituel : elle structure la société et donc, si l'on considère la présence structurante au cœur de l'œuvre littéraire, elle structure aussi le discours de ceux qui la produisent. Dès lors, il convient de se ressaisir du problème posé par le *Cycle Vulgate* : comment comprendre l'opposition que suggèrent Jean Frappier et Emmanuèle Baumgartner, à partir de ces principes, entre chevalerie et religion ? Le texte propose, en effet, une théologie authentique et non hérétique, c'est-à-dire un discours qui relèverait du groupe clérical. Mais, si l'on suit la proposition de Michel Pastoureau qui affirme que « les romans de la Table Ronde constituent une littérature presque exclusivement destinée à un public aristocratique », en d'autres termes qu'il s'agit d'une « littérature militante, fortement idéologique, qui cherche, face aux transformations de l'ordre social, à imposer sa vision du monde et de la société[1447] », il s'agit d'une littérature clairement laïque. Confronter les discours reviendra donc non plus à chercher à trouver une voie de conciliation des deux ou bien à abandonner l'un des deux termes de la proposition mais bien de suivre une méthode que Marie-Pascale Halary, analysant les travaux de Michel Foucault, qualifie d'« archéologique[1448] ». Il s'agit donc de repérer la coexistence des différents discours et d'en identifier le mode de relation, qui passe par le repérage de leurs ressemblances. Le terme invite bien évidemment à réfléchir d'abord à la notion de *semblance*, celle dans laquelle se construit le discours laïc puisque le discours[1449] serait cette image que se donne la parole, c'est-à-dire, et j'y reviendrai, une *semblance*. Vient ensuite le temps de la *dissemblance*, c'est-à-dire celui des écarts, temps qui permet, par le jeu des renversements de valeurs et de la surenchère de figurer un chevalier idéel dont il faut dessiner clairement l'image.

[1446] Marie-Pascale HALARY, « Michel Foucault et l'étude du contexte médiéval des œuvres littéraires… », art. cit., p. 154.

[1447] Michel PASTOUREAU, « Jouer au roi Arthur », art. cit., p. 295‑296.

[1448] Marie-Pascale HALARY, « Michel Foucault et l'étude du contexte médiéval des œuvres littéraires : un discours de la méthode? », art. cit..

[1449] Il est toutefois essentiel de rappeler que pour Benvéniste, la notion se rapproche aussi de la question de l'énonciation, indispensable dans la définition proposée : c'est « la langue en tant qu'assumée par l'homme qui parle, et dans la condition d'intersubjectivité qui seule rend possible la communication linguistique. » Cité par Patrick CHARAUDEAU et Dominique MAINGUENEAU (éds.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, *op. cit.*, p. 186.

CHAPITRE 5 : *EN SEMBLANCE DE…*

Une autre remarque d'Emmanuèle Baumgartner qui, tout en mettant en lumière un autre des problèmes que peut poser le texte médiéval au lecteur, insiste sur l'un des aspects importants de la mise en contexte du *Cycle Vulgate*. Ce texte, est en effet miné par les jeux de masques et de faux-fuyants de l'anonymat ou de la pseudo-autorité auctoriale du texte : on ne peut manquer, à la suite de la chercheuse, de s'interroger sur l'intention qui se cache derrière la revendication qui clôt *La Queste* :

> The attribution of the narrative to Gautier Map, a cleric who lived at the court of Henry II and composed works in Latin, is of course a literary hoax. The hoax testifies nevertheless to the anonymous author's desire to inscribe the genesis and the trajectory of this disconcerting text in a space-time that goes from the fictional world of Arthur to the Norman kingdom of England at the end of the twelfth century, the time and the place in which the Arthurian legend did in fact come into its own, no doubt promoted by the Plantagenets[1450].

En signalant et en soulignant l'imposture, la médiéviste pose ainsi la même question – *qui parle ?* –, plaçant résolument le problème du côté de la conception de l'œuvre : ce qui est important dans l'observation d'Emmanuèle Baumgartner, c'est sans doute l'inscription de l'auteur dans un horizon intellectuel qui oriente le sens que l'on peut donner à son texte. En effet, l'attribution à Gautier Map, pour fictive qu'elle est, brouille les pistes : présenté comme un représentant de la *clergie* (*a cleric*), fréquentant la cour des Plantagenêt, l'auteur du *De nugis curialium* sous-tendrait un ensemble imprégné de doctrine cléricale et visant à la fois l'édification et la promotion des grands aristocrates anglo-saxons. En d'autres termes, la source situerait – fictivement – du côté « religieux » un texte qui serait fait pour être lu par les « chevaliers ». Elle oppose ainsi la conception à la réception du texte. Néanmoins, si sa remarque suggère, puisqu'il s'agit d'un « pseudo-Gautier Map », de s'intéresser à l'endroit d'où viennent les voix du texte elle propose aussi d'examiner ses *faux-semblants*. En effet, se placer sous l'autorité du clerc pose la question de la revendication qu'affiche le livre, d'être un *Haut livre du Graal*. Jean-René Valette a néanmoins montré comment cette revendication, tout en étant absente du début du livre, se situe pourtant à l'horizon de la littérature du Graal, quelle qu'elle soit[1451], littérature qui se construit donc *en semblance de* livre sacré, expression qui révèle – ou confirme – que ces textes relèvent d'une stratégie d'appropriation d'un discours clérical par un groupe de laïcs[1452].

Encore faut-il redéfinir ce que signifie cette expression dans la perspective qui est la mienne. En effet, le vocable *semblance*, comme l'ont montré Nelly Andrieux-Reix et Emmanuèle Baumgartner apparaît « en ce temps où s'est fragilisé le lien entre apparence et réalité, où est apparue la possibilité de manipuler sa propre apparence et, partant, de jeter le doute sur

---

[1450] Emmanuèle BAUMGARTNER, « *The Queste del saint Graal* : from semblance to veraie semblance » dans Carol DOVER (éd.), *A companion to the Lancelot-Grail cycle*, Cambridge, D. S. Brewer, 2003, p. 107.

[1451] Sur ces questions, je renvoie à Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.* ; Jean-René VALETTE, « Les Hauts Livres du Graal et la poétique des genres : éléments de définition », art. cit..

[1452] Voir Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit., p. 27 ; Jean-René VALETTE, « Le Graal et le sujet de la merveille… », art. cit..

toutes les autres[1453] ». Les deux chercheuses insistent alors sur la façon dont le mot met en relation deux images[1454], sur le mode de la similitude, le lexème *semblance* traduisant celui de *similitudo*[1455]. Or, comme le montre Michel Stanesco, ce dernier vocable est remplacé, à partir du XIIIe siècle, par celui d'*analogia*, figure sur laquelle repose le mode de démonstration médiéval[1456]. De nombreuses études ont ainsi développé l'importance de l'analogie dans la pensée médiévale[1457], études qui ont permis par la suite de montrer comment le binôme dynamique charnel / spirituel est une « matrice d'analogie générale[1458] » ; cette analogie fonctionne d'ailleurs à tous les niveaux : celui des mots, celui de la structure mais aussi celui du discours[1459], qui se traduit donc, dans les textes en langue vernaculaire, « conjuguant le même et l'autre[1460] », par le recours à la *semblance*. L'étude du lexique a pu, par exemple, montrer que les adjectifs *terriens* et *celestiel* construisent deux ensembles similaires mais

---

[1453] Emmanuèle Baumgartner et Nelly Andrieux-Reix, « De semblance(s) en veraie semblance : exemple d'un parcours du Merlin à la Queste », *Comme la lettre dit la vie. Mélanges offerts à Michèle Perret, Numéro spécial de la revue Linx*, novembre 2002, p. 13. XXX

[1454] Dans ce cas, la *semblance* serait une image perçue comme faite en conformité avec un modèle préexistant, ce qui suppose ici d'examiner la façon dont le texte se construit en conformité avec son modèle clérical. C'est-à-dire, comme l'ont montré Jean-René Valette, Éléonore Andrieu et Anita Guerreau-Jalabert sur un processus d'acquiescement à ce même modèle. Éléonore Andrieu et Jean-René Valette, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit. ; Jean-René Valette, « Le Graal et le sujet de la merveille… », art. cit. ; Jean-René Valette, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit..

[1455] Le mot *similitude* est justement employé, une seule fois, dans *La Queste*, afin de désigner l'enveloppe charnelle, que prend le fils envoyé sur terre par Dieu, c'est-à-dire sa *semblance* : Et cele similitude que li Pères envoia en terre son fil por délivrer son pueple est ore renovelee. » (*QSG*, p. 38)

[1456] Michel Stanesco, « Parole autoritaire et "accord des *semblances*" dans la *Queste del saint Graal* » dans Jean-Claude Faucon, Alain Labbe et Danielle Queruel (éds.), *Miscellanea mediaevalia : mélanges offerts à Philippe Ménard*, Paris, France, Honoré Champion, 1998, sur le fonctionnement de l'analogie, voir en particulier les pages 1273-1275.

[1457] Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944 ; Earline Jennifer Ashworth, *Les théories de l'analogie du XIIe au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 2008. Plus récemment, l'exposition « la fabrique des images » au musée des arts premiers du Quai Branly mettait en évidence quatre stratégies figuratives qui correspondent à quatre « ontologies » universelles « chacune organisée selon les continuités ou les discontinuités que les humains identifient entre eux et le reste des existants — congénères, organismes ou artefacts — sur le double plan physique et moral », dont l'une est justement l'analogisme, qui « fut dominante en Europe de l'Antiquité à la Renaissance. » Philippe Descola, *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Musée du quai Branly/Somogy Éditions d'art, 2010, p. 13 et 14. Je remercie Jean-René Valette de m'avoir rappelé cette référence.

[1458] « Cette matrice, qui apparaît avec les Pères de l'Église, court tout au long du Moyen Age, elle y constitue un fondement de la pensée théologique, mais elle est aussi partagée et parfaitement maîtrisée par les dominants laïcs, comme le montre la littérature émanant de ces milieux, conservée à partir du XIIe siècle. » Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit., p. 291 pour la citation.

[1459] Dans son analyse des vocables *parole* et *parabole*, la chercheuse a montré comment le fonctionnement de la lecture exégétique imprègne l'ensemble du processus de réception des textes, quels qu'ils soient, au Moyen Âge.

[1460] Jean-René Valette, « Le Graal et le sujet de la merveille… », art. cit.

hiérarchiquement distincts, l'un répondant à l'autre[1461]. De même, la structure narrative, dont la merveille est l'un des éléments structurants, se construit sur la question d'un regard porteur de valeur c'est-à-dire sur l'évaluation du sujet qui s'étonne ; autrement dit, la question du « je » y était centrale. La parenté elle-même se pense sur l'analogie avec la parenté divine, la question de la ressemblance avec les parents – en d'autres termes, celle de la reproduction, bonne ou mauvaise, autre façon, là encore, de penser la *semblance* – restant l'un des schèmes structurant le roman. Reste à penser la question du discours et le jeu de faux-semblants ou de « vraisemblance » qu'elle engage avec la réalité, autrement dit, il s'agit de questionner la part d'idéel dans le réel du discours en posant comme hypothèse que l'ensemble du procédé discursif du *Cycle Vulgate* pourrait donc être pensé aussi sur le mode de l'analogie.

Jouant sur plusieurs niveaux, la *semblance*, si elle est, particulièrement dans *La Queste*, le lien vers la *senefiance* ainsi que celui entre visible et invisible, permet aussi, au plan plus général du discours, d'établir une relation entre ses différents modes de manifestation. Reste à établir la façon dont se construit cette relation et ce qui permet d'identifier, formellement, la source de chacun des champs discursifs disparates qui s'expriment dans le texte. Si Michel Stanesco a pu analyser la présence dans *La Queste* d'une parole autoritaire, reste à en établir l'existence dans le reste du cycle ; reste aussi à poser la question de la place de cette parole autoritaire au sein du récit. En effet, en postulant la *semblance* du discours, les chercheurs en ont aussi posé le fonctionnement général : confronter les discours revient donc ici à identifier ce qui relève de l'émergence d'un discours clérical dans le texte, autrement dit, d'un « acquiescement » qui prendrait la forme d'une parole des dominants cléricaux – la parole autoritaire, entre autres, qu'a identifiée Michel Stanesco –, acquiescement nécessaire dans le cadre d'un processus de légitimation. Néanmoins, il faut aussi déceler les « écarts » qui se manifestent avec cette même parole et qui pourraient, dès lors, manifester les revendications du groupe des grands laïcs[1462]. Peut-être convient-il alors d'adopter le regard du naïf et de chercher à répondre à des questions qui paraissent sans doute pourtant relever de l'évidence : comment s'articulent l'une et l'autre dans le texte ? Qui prend en charge le récit et sur quel mode ? Qu'est-ce qui permet d'affirmer que le *Cycle Vulgate* est bien la parole des dominants laïcs quand certains des romans qui le composent sont empreints de références aux textes bibliques ou au discours théologique du temps[1463] ? Quelles sont les marques du

[1461] Voir chapitre 1, section 3.

[1462] Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit. ; Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit. ; Jean-René VALETTE, « Le Graal et le sujet de la merveille… », art. cit.

[1463] La présence d'une « influence » cistercienne, qu'elle soit celle de Bernard de Clairvaux ou de Guillaume de Saint-Thierry, mais aussi victorine, avec en particulier Hugues de Saint-Victor n'est plus à démontrer dans *La Queste del Saint Graal* ; De même, l'influence possible des Franciscains a récemment été suggérée à propos l'*Estoire del saint Graal*. Néanmoins, il ne s'agit pas de chercher l'influence, bien au contraire, mais de confronter au sein même du texte, ces différentes présences et de leur donner un sens : le but ici est de « s'émanciper de la relation de causalité et de la recherche, parfois hypothétique d'une source » ; c'est la coexistence des différents discours qui permet justement de les rapprocher et d'examiner la conjoncture qui a favorisé l'émergence du texte. Marie-Pascale HALARY, « Michel Foucault et l'étude du contexte médiéval des œuvres littéraires : un discours de la méthode? », art. cit., p. 150 pour la citation. Sur l'analyse des sources possibles de trois romans je renvoie à la synthèse récente de Jean-René VALETTE, « Le Graal et les écoles de pensée du XIIe siècle » dans Valérie FASSEUR et Jean-René VALETTE (éds.), *Les écoles de pensée du XIIe siècle et la littérature*

discours qui permettent de percevoir le contrepoint à une adhésion nécessaire au discours clérical ?

L'enquête visera donc ici à poser les limites des différents discours en cherchant à en évaluer le degré d'adhésion à une « autorité », la distance par rapport à « l'emplacement institutionnel » revendiqué ou caché par le discours.

romane (oc et oïl). Actes du colloque organisé à l'université de Pau et des Pays de l'Adour (17-18 mars 2011), Turnhout, Brépols, à paraître.

Section 1 – Le discours de la *semblance*

La question du *qui parle* ?, du « je » du discours, est centrale dans l'élucidation de la *semblance* du discours. Elle revient, dans un premier temps au moins, à identifier les personnages qui prennent en charge le discours, en tant qu'énoncé mais qui, ce faisant, sont aussi des figures permettant l'identification de ce même discours à la parole du groupe des dominants cléricaux. Or, ce discours, à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècles, est celui, je l'ai dit, qui vise à séparer le plus nettement possible les clercs des laïcs, qui tend à dénoncer la violence seigneuriale tout en exhortant la chevalerie à la défense de l'Église et vise à contrôler le mariage et à condamner la chair[1464]. Dans ce contexte, la prise de parole au sein du texte des personnages qui font figure de personnages cléricaux et qui sont ceux qui prennent en charge ce type de discours, ou du moins de personnages qui peuvent prétendre à un savoir clérical et donc à une parole d'autorité, est évidemment centrale. Or, c'est la présence des ermites au sein des romans du Graal qui a depuis longtemps été identifiée par la critique comme étant ce qui rapproche le texte de ses modèles mystiques ; ce sont eux, en effet, qui transforment la *semblance* en *senefiance* ; ce ressort, mis à l'œuvre surtout dans *La Queste del Saint Graal*, se retrouve néanmoins à l'œuvre dans l'ensemble du cycle et devra, bien évidemment, être réexaminé à la lumière de l'analogie, à la fois en ce qu'il permet d'établir le lien avec l'Église, grande absente du cycle[1465], mais aussi à la fois en ce que leur discours lui-même se construit dans un rapport de similitude qui paraît combler ce vide. Néanmoins, la parole autoritaire de ces ermites est prise dans un réseau complexe de sens, celui de la prise en charge du récit lui-même, et c'est alors la parole narratoriale qu'il faut examiner afin d'en expliciter les modes de fonctionnement qui permettent de revendiquer, pour le *Cycle Vulgate*, le titre de *Haut livre du Graal*.

- **Ermites et clercs : revendication d'une parole cléricale.**

  A la recherche du saint Graal, les chevaliers aventureux passent obligatoirement par des relais herméneutiques. D'une blanche abbaye à un ermitage, de la chapelle d'une recluse au "palais spirituel" de Sarras, l'histoire prend constamment ancrage dans des sanctuaires où de vénérables personnages procèdent à des gloses et dispensent la Vérité salutaire[1466].

Michel Stanesco présente ainsi la parole autoritaire des ermites de *La Queste* : identifiés aux membres du clergé, ceux-ci appartiennent à la « classe des pères[1467] », ce qui leur confère leur

---

[1464] Voir Chapitre 2, Section 3, « les enjeux de la réforme grégorienne ».

[1465] Elle est, rappellent Éléonore Andrieu et Jean-René Valette, « résumée dans le monachisme [et] le monde monastique exclusivement représenté par les cisterciens ». Ainsi, Albert Pauphilet remarque-t-il que « sur vingt-deux exemples de ce genre [il s'agit des ermites] que contient la *Queste*, il n'y en a que deux où l'on voit des prêtres qui ne soient pas d'un ordre monastique : et encore de ces deux exemples, l'un est une scène miraculeuse où c'est Jésus en personne qui porte le costume sacerdotal. Point de clergé séculier, nulle allusion au pape ou aux évêques : si certains ecclésiastiques jouissent d'une autorité particulière, ce sont encore des religieux ou des abbés. Le seul évêque dont la *Queste* fasse mention est Josephé, personnage mythique, dont le rôle est exclusivement merveilleux. » Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit. ; Albert PAUPHILET, *Études sur la* Queste del Saint Graal…, *op. cit.*, p. 54.

[1466] Michel STANESCO, « Parole autoritaire et "accord des semblances"… », art. cit., p. 1267.

[1467] *Ibid.*, p. 1269 ; Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit..

autorictas : la vieillesse « est signe de sagesse, de vertu, de perfection[1468] ». Or, l'ensemble du *Cycle Vulgate* fait appel à des personnages de ce type qui ne sont qu'un « relais », ils prennent alors en charge un discours clérical qu'il convient de définir, ou se font, de façon sans doute plus problématique les « relais » non plus du discours mais de l'aventure[1469].

Qui sont ces ermites ? Albert Pauphilet mentionne vingt-deux personnages de ce type dans *La Queste* (voir note 1465) ; leur particularité, je l'ai dit, est d'y être des « relais herméneutiques » et de prendre en charge, de façon systématique la *senefiance* des phénomènes merveilleux auxquels sont confrontés les chevaliers, les *semblances*. Néanmoins, l'un de leurs traits communs est le mystère qui les entoure : ils sont rarement présentés, le texte les introduisant le plus souvent sous le terme de *preudome*[1470], de *vielz homme*, rarement comme des *hermites*. Leur prise de parole elle-même relève, de ce fait, d'un acte d'autorité : la présentation des chevaliers passe de façon quasi-systématique par le biais de la voix narrative, quand l'ermite ne sait pas déjà qui ils sont[1471]. Dans *La Queste*, seul l'ermite *Nascien* est nommé et formellement présenté. En revanche, tous vivent dans des ermitages,

---

[1468] Paul Bretel a montré comment ce grand âge est le trait qui permet de donner une unité à cette classe de personnages. Il signale ainsi que pour A. J. Kennedy, ce type de représentation pourrait être hérité des *Vitae Patrum* ; ces ermites littéraires se conforment ainsi au modèle qui veut que l'entrée en érémitisme se fasse à un âge avancé, celui de la maturité. Paul Bretel, *Les Ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âg e: (1150 - 1250)*, Paris, Champion, 1995, p. 485 pour la citation.

[1469] Il faut sans doute noter ici dès à présent que les ermites, rares, du *Lancelot* propre, sont avant tout porteurs d'une parole qui permet aux chevaliers de poursuivre leurs aventures : leur savoir concerne avant tout l'univers arthurien, dont ils semblent avoir une parfaite connaissance, c'est en ce sens qu'ils sont les relais de l'aventure puisqu'ils guident les chevaliers et les renseignent sur leurs compagnons. Leur discours ne relève pas de la parole autoritaire que revendiquent ceux de *La Queste* et de l'*Estoire*. D'autre part, ils sont rares et ne sont souvent que mentionnés au passage, leur ermitage étant l'étape nécessaire des chevaliers sur le chemin de l'aventure. Il est toutefois remarquable qu'ils y sont souvent représentés en oraison et les chevaliers ne reprennent leur chemin qu'une fois que la messe a été dite.

[1470] La labilité du terme a été mise en évidence par Paul Bretel. Il entre en concurrence avec le vocabulaire féodo-vassalique mais tend, petit à petit, à désigner plus particulièrement des qualités liées à la religion. Ce qui est important est surtout le fait que l'emploi récurrent du terme permet de construire une image uniformément positive de ces ermites. Paul Bretel, *Les Ermites et les moines...*, *op. cit.*, p. 475‑482 ; voir aussi Erich Köhler, « Le concept de "prodome" dans le roman arthurien, en particulier chez Chrétien de Troyes » dans Erich Köhler (éd.), *L'Aventure chevaleresque*, *op. cit*.

[1471] C'est très souvent – mais pas exclusivement toutefois – le narrateur qui, par le recours au sommaire, met en place les éléments de présentation : « Et li preudons li demande dont il est ; et il dit qu'il est de la meson le roi Artus et compainz de la Table Reonde. » (*QSG*, p. 63) ; « Lors demande a Lancelot qui il estoit et de quel pais. » (*QSG*, p. 133) ; « Et quant il lot chantée et il fu desvestuz, la recluse, qui avoit une petite voiete par ou ele veoit a l'autel, apela Lancelot por ce que chevaliers erranz li sembloit et mestier avoit de conseil. Et il vient a li, et ele li demande qui il est et de quel païs et que i! quiert. » (*QSG*, p. 142) ; lors de l'arrivée de Gauvain et Hector chez l'ermite Nascien, c'est le narrateur qui prend en charge sa présentation (*QSG*, p. 154) ; « Boort vient avant, se le salue. Et cil li encline, si li demande qui il est, et Boorz dit qu'il est uns chevalier erranz » (*QSG*, p. 183). Dans le même mouvement, la recluse, tante de Perceval, identifie immédiatement son neveu : « le sai bien, fet ele, et bien le doi savoir : car je sui vostre ante et vos mes niez. » (*QSG*, p. 73) Sans anticiper sur la suite de l'analyse, on peut déjà remarquer deux régimes du récit, ce qui permet de réserver aux ermites une parole exclusivement *senefiante*, débarrassée de ce qui relèverait du *conte*, justement. Ce mode de fonctionnement fait alors dire à Michel Stanesco que « le clerc impose son discours au détriment de l'histoire chevaleresque. La glose exile le chevalier dans un espace et dans un temps où l'aventure lui est interdite. » Cette remarque mérite toutefois, j'y reviendrai, d'être largement nuancée. Voir *infra*. Voir Michel Stanesco, « Parole autoritaire et "accord des semblances"… », art. cit., p. 1279.

parfois dans des *mesons de religions*[1472] ou des abbayes[1473]. Ils sont donc le plus souvent anonymes et surtout, nul ne sait d'où vient leur savoir, et nul ne le demande. En effet, comme l'a montré Michel Stanesco, leur parole est une « parole autoritaire[1474] » qui recourt systématiquement à des « marqueurs évidentiels » du type *je en sai bien vérité, certifier*, *veoir*, *il est voirs*, *je vos di por voir*, *je t'ai mostré* mais aussi à des verbes à l'impératif comme *sachiez* ou *escoutez*. De même, leur parole repose sur l'analogie, explicitant la *semblance* perçue par les chevaliers au moyen de la formule *ce est* ou encore du verbe *senefier*. Ainsi, le discours des ermites procède-t-il d'une forme de démonstration largement utilisée au Moyen Âge, fondé en particulier sur la similitude des rapports[1475]. C'est à partir de ce principe que le texte recourt, par le biais de la prise de parole des ermites et herméneutes, aux formules de mise en équivalence qui se multiplient : *tout ausi… tout ausi* ; *tout ausi come… autresint*[1476] ; ce faisant, le texte met en évidence « par le biais de la liaison *tout ausi come*, [le fait que] cette ressemblance n'est qu'une *semblance*, c'est-à-dire une apparence[1477] ». Il s'agit, bien sûr, avant tout, de faire percevoir une réalité spirituelle, qui n'est compréhensible que par sa forme sensible, seule manifestation accessible aux humains[1478].

En reproduisant des modèles de démonstration cléricaux, les ermites de *La Queste* incarnent dès lors cette parole cléricale. Néanmoins, il faut sans doute remonter à l'*Estoire del Saint Graal* pour trouver un autre mode de revendication d'une parole autoritaire. En effet, le premier roman du cycle fait peu de place à ce type de personnages[1479], ancré qu'il est dans des temps d'évangélisation pendant lesquels, logiquement, les ermites et herméneutes ne peuvent peupler un monde encore largement païen et en voie de christianisation – c'est l'un des enjeux du roman. Pourtant, dès le début du texte, deux figures d'ermites apparaissent, à l'origine de la conversion de Sarracinte et de sa mère : il s'agit de Salluste et Hermoine, présentés dans le récit rétrospectif de son baptême que la femme de Mordrain fait à Josephé ;

[1472] C'est le cas en ce qui concerne le roi Mordrain, le texte hésite toutefois : « Et il torne cele part, car bien set que ce est mesons de religion ou hermitages » (*QSG*, p. 81).

[1473] Bohort, alors qu'il vient de résister à la tentation poursuit son chemin, et comme Perceval, dans l'exemple précédent, entend un cloche : « si torne cele part et ne demore gueres qu'il voit une abaie close de bons murs, et estoit de blans moines » (*QSG*, p. 182).

[1474] Michel STANESCO, « Parole autoritaire et "accord des semblances" … », art. cit. Le développement qui suit reprend ses observations.

[1475] Michel Stanesco a montré comment ce procédé repose sur une conception aristotélicienne de l'analogie, que le philosophe grec exprime ainsi : « Pour la similitude, il faut l'observer d'abord sur des termes appartenant à des genres distincts, selon la formule : ce que l'un est à une chose, l'autre l'est à une autre chose », Aristote, *Topiques*, I, 17, les belles lettres, 1967, cité par *Ibid.*, p. 1274.

[1476] Je renvoie, pour un relevé exhaustif, à l'article de Michel Stanesco, *Ibid.*

[1477] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'écriture romanesque et son modèle scripturaire : écriture et réécriture du Graal », art. cit., p. 129.

[1478] Pour un développement sur la pensée analogique, je renvoie, entre autres, à la thèse de Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature…*, *op. cit.*

[1479] Le roman fait toutefois apparaître, comme dans *La Queste*, des personnages qualifiés de *preudoms*, âgés et qui relèvent eux aussi d'envoyés divins ou qui sont, parfois, des *semblances* de preudom, car il s'agit de Dieu qui se manifeste aux hommes. C'est évidemment le cas de tous les vieillards qui voguent sur des nefs et viennent réconforter les naufragés : voir par exemple *E*, § 638.

ils sont donc morts depuis longtemps au moment où se déroule l'épisode et le récit de leur vie se fait alors sur le modèle hagiographique, dont on retrouve les principaux éléments : miracles suivis d'un retrait et d'une vie au désert, translation et établissement d'un culte, poursuite des miracles[1480]. Or, Salluste fait une autre apparition dans le roman : alors que Mordrain, après les visites de Tout-en-Tout[1481] et de la demoiselle tentatrice, a succombé à une tentation diabolique, il erre seul à bord d'une nef ; il voit alors apparaître un homme qui marche sur l'eau (*E*, § 370). Il s'agit de Salluste, qui s'adresse à lui et procède par la suite à l'explication du songe généalogique que le roi a fait un peu plus tôt. Son discours recourt de la même façon que ceux des ermites de *La Queste* aux formulations analogiques, en particulier par le biais du verbe *senefier*. Plus intéressant, il se présente à lui et insiste sur sa fonction de « relais » et la revendique :

> si te mandes li aigniaus par moi, chil qui en t'avision t'aportoit les boines viances ke li leus te toloit, *chil te mande par moi*, pour chou ke il veut ke tu saches mieus, ke tu as le leu vaincu et che fu par le signe de la crois que tu fesis sour toi, quant tu te veïs eslogié de la roche. Lors te laissa li leus, che fu li dyables, qui s'en fui, qui devant t'avoit tolues toutes les noines viandes ke li aigniaus t'aportoit, ch'estoient les noines paroles ke li hom de la nef te disoit toute jour. Chil hom estoit li aigniaus qui en t'avaision t'aportoit les boines viandes, et saches ke ch'est ichil aigniaus qui en pour l'umain lignaige fu cruchefiiés, et ch'est Jhesucrist, li Fiex de la Virge, chil qui chascun jour te venoit conforter. *Chil m'a envoiet a toi pour descouvir t'avision* ensi com il le te demoustra, si ke tu saches ke ele senefie. (*E*, § 370)

L'ermite, avant même de se faire le relais de la parole divine, apparaît implicitement *en semblance de Christ* : en effet, c'est d'abord un homme qui marche sur les eaux qu'aperçoit Mordrain, avant de voir qu'il est porté par des oiseaux[1482]. Prenant ensuite la parole, il utilise les mêmes procédés de l'analogie et de la parole autoritaire que ceux mis en œuvre dans *La Queste del Saint Graal* et analysés par Michel Stanesco : recours à l'impératif (*saches*), formules de mise en équivalence (*che fu*, *che est*…). Surtout, il parle au nom de Dieu[1483], son

---

[1480] *E*, § 261-262. Voir l'analyse que fait du passage Paul Bretel, « Perfection et sainteté : le "saint hermite" dans la littérature des XIIe siècle et XIIIe siècles » dans *Littérature et édification au Moyen Âge; « mult est diverse ma matyre »*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 66.

[1481] Sur la question du statut de Tout-en-Tout, qui formalise la présence de Dieu dans le roman, je renvoie à Cristina Noacco, « Tout en Tout : un personnage en trois personnes (Estoire del Saint Graal, § 320-371) » dans Chantal Connochie-Bourgne (éd.), *Façonner son personnage au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014.

[1482] La référence se trouve dans *Mt*, 14, 22-33, *Mc* 6,45-52 et *Jn* 6,16-21. Ce passage a donné lieu à plusieurs commentaires, en particulier à l'époque patristique. L'*Estoire* en propose ici une paraphrase littérale, la situation de Mordrain étant identique à celle des apôtres abandonnés sur l'eau et que Jésus vient aider ; néanmoins, ici, c'est bien un discours *en semblance* puisque c'est le saint qui est porteur de la parole divine et non plus dieu qui s'adresse directement au roi pécheur.

[1483] Un cas intéressant de figure cléricale revendiquant un message envoyé par Dieu est le moine qui rassure Hélène, au début du *Lancelot* propre : alors qu'il vient de lui confier que son fils est en vie, de façon assez étonnante, la reine, sans véritablement mettre en doute sa parole, le questionne sur l'origine de cette connaissance. C'est l'un des rares cas où l'on remet en cause ce savoir, et c'est justement de la part de celle qui est présentée comme une sainte femme – le moine insiste d'ailleurs sur son habit de religion –. Il lui affirme alors que c'est Dieu lui-même qui lui a fait part du destin de Lancelot : « Jel sai, fait il, par chelui qui le voit et main et soir. » Plus étonnante encore est la suite de son discours, valorisant la figure de Ninienne : « s'il fust avoeques vous […] il ne fust pas plus aise com il est, la ou on le nourist » (*L*, Xa, 7-10). C'est bien évidemment toute l'ambiguïté de la fée qui ressort ainsi. Voir *infra*.

discours apparaît donc comme un message divin transmis aux hommes, et relève donc de l'autorité de la parole sacrée. Le passage permet alors d'éclairer le fonctionnement d'une partie du texte et explicite le rôle de certains personnages restés énigmatiques – c'est en particulier Tout en Tout dont la présence est ainsi élucidée – mais fonde aussi en valeur la parole des ermites du reste du cycle. Ainsi, les vieillards qui surgissent tour à tour devant le groupe formé sur le bateau, dans la navigation de l'*Estoire*, mais aussi devant Perceval dans *La Queste*, apparaissent-ils dès lors comme des envoyés de Dieu. Cette autorité délivrée par le Seigneur lui-même est d'importance puisque la légitimité de leur parole est évidemment au centre du problème que pose ce discours. Les *vitae* de saint et d'ermites posent de la même façon le problème de cette autorité et, comme le fait remarquer Patrick Henriet, leurs biographes prennent souvent le soin de mentionner une « *licentia praedicationis* accordée par le Pape[1484] » ce qui leur confère une légitimité institutionnelle. Néanmoins, l'historien insiste aussi sur le fait que c'est leur ascétisme, cette vie au désert qui leur confère le pouvoir de prêcher : « si l'ascète peut parler, c'est qu'il le mérite », autrement dit, c'est la dignité qu'ils ont acquise dans leur vie loin du monde, dans la méditation que permet l'isolement, qui les autorise à s'exprimer[1485]. Mais, ce qui est particulièrement remarquable dans le cycle, c'est justement la complète disparition de cette licence, l'institution disparaît complètement puisque c'est Dieu lui-même qui choisit ses émissaires. Les ermites sont désignés par Dieu, nul n'est besoin d'une autre légitimité.

Plus important encore, au centre du discours de ces différents personnages, se retrouve à plusieurs reprise la *charité*, revendiquée ainsi par le vieil homme au lion (*E*, § 597-599) : « se vos en ceste nacele volez entrer avec ceste beste, ge m'en istroie et vos lairoie *por l'amor* de celui que vos reclamez a Sengnor » (*E*, § 598). L'ensemble des ermites agit donc, à l'instar du vieil homme, pour que les chevaliers puissent s'« accorder a Nostre Seignor[1486] » (*QSG*, p. 55).

[1484] André Vauchez note ainsi que « la plupart des grands prédicateurs populaires du début du XIIe siècle, de Robert d'Arbrissel à saint Norbert, finirent par recevoir du pape une *licentia praedicandi* qui les mit à l'abri de toutes les attaques. » Toutefois, comme le fait remarquer Patrick Henriet, beaucoup de ces autorisations ont disparu mais il semble qu'elles aient réellement existé. André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 104 ; Patrick HENRIET, « Verbum dei disseminando. La parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XIe-XIIe siècles) » dans Rosa Maria DESSI et Michel LAUWERS (éds.), *La Parole du Prédicateur op. cit.*, p. 165.

[1485] C'est en particulier l'exemple de saint Jean le Baptiste qui sert de modèle à ces ermites. Patrick HENRIET, « Parole/parabole », art. cit., p. 165‑166.

[1486] Il s'agit des paroles que l'ermite adresse à Gauvain après l'épisode du château aux pucelles. De façon générale, il s'agit de sauver l'âme des chevaliers (voir *QSG*, p. 71). Le modèle de vie qui est proposé ici repose aussi sur l'idée, perçue comme radicale chez les premiers laïcs évangélisateurs d'une conformité à la vie du Christ, faite d'errance, de prêche et de dénuement : « les évangiles du Christianisme se donnant pour fin de dire la bonne nouvelle annoncée par le Christ historique, la mise en pratique de l'enseignement évangélique devrait consister dans la reproduction répétitive et sanctificatrice des faits et gestes de l'Homme-Dieu, à l'identique, sans nul souci d'accommodement et d'adaptation aux réalités contemporaines ». La remarque de Guy Lobrichon invite à lire les romans comme un autre modèle, moins ferme et moins radical, permettant aux laïcs non de renoncer à leur vie charnelle mais de la spiritualiser. Il évoque toutefois, ici, les cas les plus radicaux des premiers mouvements qui restent sans suite, dans les modèles ensuite diffusés par l'Église : « le fondamentalisme biblique en particulier n'accède pas au jour. » En ce qui concerne l'*Estoire*, le modèle est plus probablement celui des ordres mendiants, ainsi qu'invite à le penser la remarque de Célidoine à Gaanor : « Tuit cist sunt crestien et preudome, et ensint sunt tuit li autre que vos veez aller nus piez. Et por ce se il vont ore si vilment come vos veez et en si povres vesteüres, por ce ne remaint il pas qu'il ne soent riche et aesié en lor païs, mes il ont to laissié por la haute amor de Jesucrist, qui autresint

C'est en effet « el nom de sainte charité » (*QSG*, p. 53) que Gauvain a demandé l'hospitalité au *preudom* qui l'écoute et le sermonne ; de même, Bohort demande au religieux qui l'accompagne après qu'il a quitté Lancelot, de le conseiller[1487] « ou nom de sainte charité » (*QSG*, p. 164) ; c'est encore par charité qu'un ermite donne à manger à Galaad[1488]. Autrement dit, le « discours traduit un comportement » ce que l'on retrouve au XIe siècle dans le concept de *verbo et exemplo*[1489].

L'autorité du discours des ermites est donc revendiquée par le biais de plusieurs relais : d'une part, leur comportement est exemplaire et ils s'attachent à faire circuler la *caritas* et d'autre part, leur parole est elle-même le relais de la parole divine, à l'image de Salluste. Or, ce dernier relais se pratique sur un autre mode, celui de la référence directe, c'est-à-dire de la citation, l'Écriture faisant office d'autorité au sein même de ce qui se veut une parole autoritaire. C'est aussi sur le mode de l'analogie que se pratique la référence à la Bible ainsi que l'a montré Michel Stanesco. En effet, l'insertion des paraboles bibliques, facilement identifiables dans *La Queste*[1490] et dont la spécificité est qu'elles sont intégrées aux discours des ermites et qu'elles redoublent le procédé de *senefiance* sur lequel elles sont fondées par définition : elles sont des *semblances* qui méritent une élucidation qui va dans le sens de la nouvelle morale chevaleresque que découvrent les chevaliers de *La Queste*. Néanmoins, elles sont racontées sur le modèle du contrepoint et introduites comme des mises en garde aux chevaliers : « si ne resemblez mie le mauvés serjant » (*QSG*, p. 63), « ele ne fait pas ausi come le fesoit li phariseux qui disoit quant il oroit au temple » (*QSG*, p. 124), « ausi est de cels qui en ceste Queste sont entré ort et conchié des vice terriens, qu'il en savront tenir ne voies ne sentiers… » (*QSG*, p. 127). La *semblance* est ici au service d'un discours moralisateur qui

---

aparut povres et nuz entre nos tant come il demora en cest siecle. » (*E*, § 679) Je reviendrai dans le chapitre suivant sur le modèle de vie qui émerge de l'entrelacs de ces discours. Guy LOBRICHON, « L'évangélisme des laïc dans le Midi » dans *Évangile et évangélisme, XIIe-XIIIe siècle*, Paris, Privat, 1999, p. 293 et 306.

[1487] Au-delà de l'élucidation des *semblances*, ce sont avant tout des conseils que les chevaliers viennent quérir auprès des ermites de *La Queste*. C'est le cas de Lancelot (*QSG*, p. 63) qui trouve plus tard, auprès d'un autre ermite (*QSG*, p. 133), un « réconfort » de même nature que celui que Salluste entend donner aux naufragés et qui est aussi l'un des ressorts du recours généralisé aux ermites.

[1488] « Et quant il est desarmez, si li fet doner a mengier de tel charité come Diex li avoit donee. » (*QSG*, p. 198)

[1489] Le principe de la prédication itinérante, telle qu'elle a été régulée par l'Église est « fermement ancrée dans la règle d'une conformité stricte du propos et de la manière de vivre » (voir *infra*, p. 328). Il ne s'agit pas toutefois, ici, de chercher à montrer en quoi les ermites du cycle pourraient être des représentations d'une pratique réelle, car leur isolement, le peu de lien qu'ils entretiennent avec les structures ecclésiastiques dans le roman sur lequel la critique insiste, fait justement d'eux des figures de pure fiction : « l'idée d'un ermite vivant totalement retiré du monde sans entretenir de rapports ni avec la hiérarchie ecclésiastique ni avec le monde laïque qui l'entoure relève du mythe. » En revanche, ce qui est intéressant, c'est la façon dont ces personnages, pour la plupart d'anciens chevaliers, prennent en charge un discours – et le mode de vie qui l'accompagne, je reviendrai dessus – afin de construire à la fois une parole conforme à celle des institutions et un modèle de vie spiritualisé légitimant la haute aristocratie. Nicole BERIOU, « L'Évangile à la messe et dans la prédication en France méridionale, aux XIIe et XIIIe siècles » dans *Évangile et évangélisme, op. cit.*, p. 36 ; Patrick HENRIET, « Parole/parabole », art. cit., p. 165‑166.

[1490] Il s'agit des paraboles des besants (*QSG*, p. 63-64), du pharisien et du publicain (*QSG*, p. 124) et du festin (*QSG*, p. 127-128).

s'appuie sur la référence revendiquée à l'*Escriture*[1491], référence qui permet d'afficher à la fois la vérité du discours[1492] et la prééminence d'une parole de Dieu dont sont porteurs les ermites. Albert Pauphilet a insisté sur l'originalité du parti pris de l'auteur :

> C'était encore une nouveauté assez hardie que de mettre la Bible en français : l'Église, comme on sait, y était peu favorable et y soupçonnait volontiers l'hérésie. La grande entreprise de traduction du XIIIe siècle, qui nous a laissé de si remarquables monuments, paraît postérieure à la *Queste*. On conçoit donc qu'un écrivain ait pu voir dans la translation en français de quelques textes bibliques un travail original et qui ajouterait à l'attrait de son livre.

Il a aussi montré comment l'auteur avait construit les écarts entre le texte évangélique et sa reprise dans les discours de *La Queste* ; dès lors, il insiste sur l'invention dont fait preuve l'auteur et sur son intention didactique, construite au détriment de la poésie ; il mentionne et justifie l'érudition d'un écrivain qui, « comme le faisait déjà Pierre Comestor, […] contamine assez adroitement, à l'occasion, les passages parallèles des Évangiles » afin de se saisir de l'idée générale du passage[1493]. Ainsi, l'emprunt biblique ne relèverait-il pas de la *translatio*, comme le faisait remarquer Emmanuèle Baumgartner mais de l'imitation qui vise à produire un *surplus* de sens[1494]. Pourtant, dans la perspective d'un discours qui représente la parole autoritaire des clercs et qui se revendique et qui s'affiche comme tel, la mise en œuvre du texte sacré est peu étonnante. S'attachant à produire un texte dont l'orthodoxie ne pourra être mise en cause par l'Église afin de témoigner d'un acquiescement complet et profond à son discours, l'emprunt à la Bible relève de la nécessité car elle est le texte qui permet, justement, d'afficher l'autorité de la parole divine, que revendique la prise de parole des ermites et des envoyés de Dieu dans le roman. Sur le mode de la prédication, le discours reproduit et multiplie les emprunts à la Bible et aux Évangiles afin de se construire *en semblance de* discours clérical[1495]. De ce point de vue, les discours des ermites relèvent, sans doute plus que de l'imitation, à la fois de la glose et de la paraphrase biblique, qui se développent en particulier à partir du XIIe siècle. En effet, l'insertion dans *La Queste* des

---

[1491] L'objet de cette étude n'est pas de recenser les emprunts à la Bible mais j'ai déjà évoqué la façon dont les ermites usent de l'image du figuier à propos de Lancelot en particulier (voir p. 205-206), métaphore empruntée à la parabole de l'évangile de Luc (*Lc*, 13, 6-9). Les références à la Bible dans *La Queste del Saint Graal* ont été mises en évidence par Yves LE HIR, « L'élément biblique dans la Queste du Saint Graal » dans René NELLI et Jean BALLARD (éds.), *Lumière du Graal : études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, p. 101‑110. De même, l'édition de Jean-Paul Ponceau de l'*Estoire del Saint Graal* contient un important apparat critique mentionnant de nombreux emprunts.

[1492] « Par le cierge que ele portoit doiz tu entendre la vérité de l'Évangile : ce est Jhesu-crist qui rend clarté et veue a toz cels qui se retraient de pechier et revienent a la voie de Jhesucrist. » (*QSG*, p. 160)

[1493] Albert PAUPHILET, *Études sur la* Queste del Saint Graal…, *op. cit.*, p. 179‑186, p. 179 et 186 pour les citations.

[1494] Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'écriture romanesque et son modèle scripturaire… », art. cit..

[1495] « L'orateur sacré doit justifier l'enseignement qu'il va distribuer à ses auditeurs en posant le texte sacré dont cet enseignement dérive (...) C'est donc de l'Écriture qu'il faut inévitablement partir, et c'est même à l'intérieur de l'Écriture qu'il faudra définitivement s'enfermer, puisque si l'on partait d'autre chose, on conduirait les âmes dans la voie de l'erreur, et que, si on lui ajoutait quelque chose, on introduirait dans le sermon un élément pour le moins inefficace, et probablement dangereux. Le texte de l'Écriture dont on part se nomme le *thema*, c'est donc le thème qui constituera le fondement même de tout l'édifice oratoire, ou pour mieux dire, c'est dans le thème que le sermon tout entier doit se retrouver virtuellement préformé. » Étienne GILSON, *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1955, p. 101.

paraboles, comme l'a noté Albert Pauphilet, se fait librement, dans le but de l'adapter à la morale que veut produire le détenteur de la parole ; il s'agit dès lors d'un discours qui relève de la paraphrase. L'ermite qui s'adresse à Lancelot et lui narre la parabole du festin introduit ainsi son discours : « Si est ore avenue la semblance de l'Évangile, la ou ele dit » (*QSG*, p. 127) ; il le conclut de la même manière : « Cele semblance dont l'evangile parole poons nos veoir en ceste Queste » avant de se lancer dans l'explicitation des correspondances entres les deux temps, celui de la leçon évangélique et celui du temps arthurien de la Table Ronde. On peut dès lors y reconnaître une lecture typologique des Évangiles qui établit une correspondance entre l'histoire sainte et l'histoire des hommes, sur le modèle des paraphrases des XIIe et XIIIe siècles[1496]. En revanche, les commentaires qui permettent de rendre intelligible le sens de la parabole du pharisien pour le chevalier, laïc et par définition ignorant du sens allégorique, se fait sur le modèle de la glose[1497], c'est-à-dire de l'insertion d'un commentaire complet, mettant en œuvre « un retour aux sources, et la mise en pratique d'analyses systématiques[1498] » et en ce qu'elles visent non plus la présentation d'un continuum entre histoire biblique, Évangile et avènement du Christ que la précédente annonçait et histoire humaine, mais bien une leçon sur le monde et la conduite à y tenir[1499]. De façon plus générale, la diffusion du message évangélique[1500] relève de la définition de la pastorale, qui relève de toute forme d'édification des fidèles dans un rapport parfois distant au texte sacré. D'autre part, cette large diffusion du message des Écritures se retrouve, aux XIIe siècle et XIIIe siècles dans la prédication itinérante, qui s'organise au sein même de l'Église et dans un souci de

---

[1496] « Les paraphrases médiévales reposent toutes sur l'association et l'échange communiquant entre l'Ancien et le Nouveau Testament, selon un dosage qui privilégie naturellement le Nouveau Testament. La typologie constitue en effet la forme rhétorique de la prophétie, selon des mécanismes conçus par les apologètes du christianisme ancien ; elle fonde aussi la moralité dans la mémoire longue du peuple élu, juif puis chrétien. » À ce titre, la tradition critique a relevé que l'organisation même du cycle pouvait relever d'une lecture typologique, l'*Estoire* servant alors de support à la lecture typologique de *La Queste* tout comme l'Ancien testament permettrait de lire le Nouveau. Il est évident que la question centrale des lignages pourrait être relue sur le modèle de la paraphrase biblique. Guy LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2003, p. 202.

[1497] D'autre part, il n'est pas anodin que la glose, permet non seulement de séparer nettement le prêche, fonction des clercs et la pastorale que revendique les laïcs., p. 171, 170…172

[1498] Guy LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 159.

[1499] La glose sert évidemment aussi d'instrument idéologique, comme l'a montré Guy Lobrichon : « relue dans un durée longue, la Glose s'avère riche d'enseignements sur les objectifs poursuivis par les intellectuels de l'Europe occidentale en un temps de mutation ». *Ibid.*, p. 171, p. 172 pour la citation ; Philippe BUC, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1994, 427 p.

[1500] Thomas de Chodham insiste ainsi sur le double sens que l'on peut donner au mot « évangile » : « On appelle quelquefois la prédication "Évangile" […]. « Évangile » s'entend au sens large et au sens strict. Au sens large, cela veut dire toute bonne nouvelle pour le salut des âmes, de *eu* qui veut dire "bonne" et *angelus*, "nouvelle". On parle alors de l'évangile de Pierre et de l'évangile de Paul, et tous les prédicateurs peuvent être appelés des évangélistes, des hommes qui évangélisent. Comme le dit l'Apôtre : "fais œuvre d'évangéliste" ; et le Psaume : "Le Seigneur donnera sa Parole à ceux qui évangélisent". Au sens strict, on appelle seulement "Évangile" ce qui a été proféré par la bouche du Sauveur, et en ce sens il n'y a que quatre évangiles. » Thomas de Chodham, *Summa de aete praedicandi*, c.1, p.16, l. 50-59 éd. De T. Morenzoni, Turnhout, Brépols, 1988, CCCM 82, cité par Nicole BERIOU, « L'Évangile à la messe… », art. cit., p. 27.

conformité au cadre établi par le pouvoir sacerdotal et dont l'un des principes est l'adéquation entre le message et le cadre de vie[1501].

Ce qui est intéressant dans l'organisation à laquelle a recours ce discours c'est qu'il relève du doute et de l'évidence et surtout, c'est qu'il procède d'une stricte opposition de deux systèmes de valeurs. En effet, les chevaliers confrontés aux *semblances* se heurtent à la merveille et sont ainsi incapables d'accéder à un sens qui est en dehors de leur domaine de compétence. Est mis en jeu, au sein de l'ensemble du cycle, un recours à la parole autoritaire qui signale et montre deux systèmes de valeurs, le système de valeur des laïcs, les chevaliers qui, en mesure de s'étonner devant la merveille qui se produit devant eux, ne sont toutefois pas capables de l'expliciter dans le système de valeur qui est le leur. Ils sont alors porteurs d'une parole, celle de la *semblance* – ce sont eux qui systématiquement reprennent le fil du discours et racontent ce qu'ils ont vu et en demandent le sens – qui ne peut trouver sa *senefiance* que reprise grâce aux représentant d'un autre système de valeur, celui du discours clérical, auquel ils n'ont pas accès auparavant – lui-même construit *en semblance de* discours clérical. Il s'agit donc de « hiérarchiser deux sortes d'interprétations, deux sortes de systèmes d'explication, et deux sortes d'hommes[1502]. » La glose des ermites permet de combler cet écart en produisant un discours qui reprend à la fois celui de l'exégèse et celui de la démonstration analogique[1503]. Accédant alors au sens, les chevaliers sont en mesure de parvenir, dans le même temps, à un autre système de valeur, qui, sans dénier le leur, leur permet d'englober la totalité du sens du monde. La parole autoritaire semble ainsi formaliser l'incompétence des laïcs, ici les chevaliers, devant la merveille : c'est, comme l'a montré Éléonore Andrieu, leur *rusticitas* qui est mise à l'épreuve, *rusticitas* qu'ils sont alors mis au défis de convertir en *reventia*[1504]. La conversion se fait donc autant au plan éthique qu'au plan strictement chevaleresque.

[1501] Sur ces remarques, voir *Ibid.*, p. 36‑40. En particulier, en ce qui concerne l'organisation de la parole érémitique par le pouvoir sacerdotal, voir les p. 36-37. En effet, Nicole Bériou montre la circulation d'un important matériau textuel comportant des commentaires des Écritures, y compris des copies des travaux produits dans les écoles parisiennes (*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, gloses de Pierre Lombard…) qui permettaient de diffuser la prédication, sur le modèle établi à Paris.

[1502] Éléonore ANDRIEU, « Merveille et conflits de valeur... », art. cit..

[1503] Sur la mise en œuvre du modèle exégétique et de la doctrine dite des quatre sens de l'Écriture, voir Emmanuèle BAUMGARTNER, *L'Arbre et le pain…*, *op. cit.* ; Armand STRUBEL, *« Grant senefiance a »…*, *op. cit.* ; Jean-René VALETTE, *La Pensée du Graal...*, *op. cit*.

[1504] « La *rusticitas*, c'était donc le refus de voir le monde comme intelligible ; et la *reverentia*, c'était la reconnaissance tacite que la vie est intelligible dans des termes posés [par Grégoire] sans la moindre équivoque. En bref : un monde rendu intelligible en termes de *reverentia* était un monde où la chance et la malchance étaient pensées comme autant de conséquences directes et tangibles de la rémission ou de la rétribution du péché. L'œuvre de Grégoire, en somme, émerge comme le point culminant de la tentative faite par des générations de prédicateurs chrétiens pour que la vie humaine, telle qu'on la vivait en Gaule, devienne explicable uniquement en termes de péchés et de conséquences du péché. C'était une tentative qui transcendait tous les schémas antérieurs d'explication. » Peter BROWN, « Reliques et statut social au temps de Grégoire de Tours », *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 193, cité par Éléonore ANDRIEU, « Merveille et conflits de valeur... », art. cit..

L'épisode de Bohort, confronté à la double interprétation de la mort de son frère[1505], est à ce titre révélateur de ce mode de fonctionnement de la parole autoritaire, qui s'appuie sur l'incompétence des chevaliers mais sur un discours *en semblance de* discours clérical, tenu par un faux religieux. Spontanément, Bohort a choisi la bonne voie : il est venu au secours de la demoiselle, ainsi que le préconise le code chevaleresque[1506]. Or, il rencontre peu après « un home vestu de robe de religion, [qui] chevauchoit un cheval plus noir que meure » (*QSG*, p. 177). Le texte prend des précautions avec la présentation d'un personnage qui n'est pas identifié comme un ermite mais seulement vêtu comme un religieux. D'autre part, la couleur de son cheval, symbolique, invite à la méfiance[1507]. Pourtant, le discours de l'homme – qui n'est justement jamais qualifié de *preudom* – reprend les procédés mis en œuvre dans ceux des « vrais » ermites avec l'usage de l'analogie s'appuyant en particulier sur le verbe *senefier*. Or, cette parole, *en semblance de* discours autoritaire, est justement une *fausse semblance*, que n'a pas su voir le chevalier, encore englué dans des valeurs courtoises qui coïncident avec ce que lui révèle le faux religieux. Il est, à ce stade, encore incapable de traduire le monde en un sens autre que celui qu'il connaît déjà. Il faut donc attendre un second ermite[1508], pour

---

[1505] Voir *supra*, II, chapitre 3, section 1 : dans cet épisode, Bohort doit choisir entre sauver une jeune femme enlevée et brutalisée par un chevalier armé et secourir son frère, prisonnier de deux chevaliers (*QSG*, p. 175 *sq.*)

[1506] C'est en particulier le secours des faibles qui caractérise, au nom de la sauvegarde de l'Église, la mission des chevaliers. C'est ce qu'énonce la leçon de chevalerie de Ninienne. Toutefois, ce discours, tenu par la fée, présente, un caractère problématique sur lequel je reviendrai. D'autre part, ce code d'honneur relève du serment qu'ont fait les chevaliers de la Table Ronde à Arthur, d'après la suggestion de Nascien, lors de la cour tenue pour fêter la réconciliation entre Loth et Arthur, réconciliation qui a permis la victoire du roi sur les Saxons : « Sire, fait Nasciens, li compaignon de la Table Reonde qui ci sont vouent a Dieu, en oïance de vous et de tous les barons qui ci sont que pour ce que vous avés fait le vostre veu, en font il un autre veu a tous les jours del monde, tant com li siecles duera, que ja pucelel qui besoing aït ne venra a vostre court pour secours querre ne pour a ïde qui puisse estre menee a chief par le cors d'un sol chevalier encontre un autre qu'il n'i ailent molt volentiers pour delivrer quelque part que cil ou cele l'en vaudra mener, et tant fera qu'il li fera adrecier les tors que on li aura fais. » Et quant li rois l'entendi si demande a ses compaingnons s'il le creantent ensi come Nasciens l'a dit. Et il dient que oïl. Si le fiancent tout qu'il le maintenront jusqu'à la mort ». (*SV*, § 522) Dans un autre épisode du *Lancelot* propre, Lancelot fait jurer à Bohort lui-même de toujours secourir une demoiselle en détresse : « […] gardés por amor de moi que ja dame ne damoisele n'aillie escondite de vos qui de secors vos proie, mes secorés et aidiés totes celes que vos cuiderois qui mestier en avront. » (*L*, XLIII, 8) Ce code n'est pas compris dans la leçon de Ninienne, qui s'en tient surtout au rapport à l'Église, il émane des chevaliers eux-mêmes.

[1507] Sans anticiper sur la prise en charge narratoriale du discours, on peut déjà remarquer que le texte insiste sur l'erreur du chevalier : Bohort « porte devant lui, *ce li est avis*, le cors de son frere. » (*QSG*, p. 178, je souligne)

[1508] Entre temps, Bohort est soumis à la tentation, le discours sur l'amour courtois est évidemment d'une certaine façon convenu, comme l'a montré Bénédicte Milland-Bove (voir p. 180) : en effet, la scène de la tour repose sur tous les codes de l'aventure courtoise, c'est-à-dire accueil et désarmement du chevalier, liesse, présentation de la demoiselle par le biais de la rhétorique de l'exceptionnel… Il est d'ailleurs remarquable que le chevalier perde la parole dans ce passage, et ne sache que dire ou que répondre. Mais c'est aussi dans le jeu de revendication de la parole que se situe, ici, le fondement de ce discours. Le faux ermite reproduit une parole cléricale dans son articulation rhétorique, affichant un discours qui se veut autoritaire mais qui est miné par ce que dit le texte, c'est-à-dire la voix narrative. Cela pose évidemment la question de la valeur que le cycle attribue à ce modèle : la parole courtoise serait mensongère par essence, faite d'un excès qui ne peut atteindre à la vérité ; un personnage comme Gauvain, attentif aux déclarations du type de la demoiselle de la tour (voir chap. 3, XXX) est évidemment condamné par une telle position, déjà présente dans l'épisode du Val sans Retour du

pouvoir lire – et entendre – une autre interprétation du même épisode. Le code courtois est dès lors abandonné pour ce qui, au sein de *La Queste*, reste le modèle de la parole autoritaire, parole qui permet à Bohort d'achever sa conversion vers la *reverentia* : il est patent que le silence contrit qu'il oppose aux explications qui lui sont proposées par le faux religieux permet de signaler une conversion éthique déjà amorcée, et déjà annoncée par son attachement à la chasteté. S'il est momentanément trompé par le faux religieux, son refus de prendre la parole dans l'échange sonne comme le refus de prendre en charge une parole trop évidemment courtoise, ou témoin d'une courtoisie dévoyée et dépassée ; ce refus témoigne du fait qu'il n'est déjà plus en mesure de revendiquer ce mode de représentation et que le discours qu'il espère n'est pas celui-là. Son silence témoigne ainsi du fait que sa conscience du péché est déjà aiguë, que le monde qui est le sien, s'il reste ancré dans un tissu courtois, est déjà celui de la *reverentia*, monde qu'achève de lui ouvrir les moines de l'abbaye cistercienne.

Dans les échos complexes que les discours des ermites font résonner avec le texte biblique, on peut postuler à la suite d' Emmanuèle Baumgartner que loin de revendiquer une imitation, le texte cherche bien, comme elle l'avait vu, à « fonder la légitimité de l'Écriture profane en la modelant à la semblance de la sainte Écriture » mais non pas pour revendiquer l'autonomie du roman, non pas pour produire un « roman clos sur lui-même[1509] » mais pour faire coïncider les deux modes de discours en posant la possibilité de l'existence de l'un au sein de l'autre, ou plutôt pour produire un texte qui s'inscrit pleinement dans un contexte auquel il se confronte et s'affronte afin de mieux mettre en valeur le discours qui lui est propre et en revendiquer la légitimité.

- **Joseph et Josephé ou la parole du prédicateur**

Parmi les figures de clercs, il en est une qui traverse le cycle et qui permet de garantir la continuité narrative, organisant le retour du temps sur lui-même et formalisant le passage des générations, c'est Josephé, qui, à la fin de *La Queste del Saint Graal*, apparaît *en semblance d'évêque*. La description que propose le texte et son institution au début de l'*Estoire* en fait l'émissaire privilégié de la parole divine ainsi que de son message :

> Des ore mais voel ke tu rechoives la hauteche ke je t'ai promise a doner, che est li sacremens de ma char et de mon sanc, et si le verra tous mes pules apertement, car je voel qu'il te soient tesmoing devant rois et devant conte ke il ont veü la sainte enunction ke je t'ai mise sour toi pour toi establir souvrain pasteur aprés moi de mes nouvieles berbis, che est souvrain eveske de ma noviele crestienté. Et tout autresi com Moÿsés, mes loiaus sergans, estoit meneres et conduiseres des fiex Ysraël par la poesté ke je l'en avoie donee, tout autresi seras tu garderes de chest mien pule, car il aprendront de la toie bouche comment il me devront servir et comment il tenront la nouviele loy et garderont la creanche. (*E*, § 121)

Oint par le Seigneur lui-même, Joseph se fait aussi garant de son message et sa mission évangélique est clairement formulée au début de l'ensemble du cycle[1510]. Le texte délègue la

---

Lancelot propre. Reste à établir quel serait alors le modèle du comportement courtois que propose le *Cycle Vulgate*. Voir Chapitre 6.

[1509] Emmanuèle BAUMGARTNER et Nelly ANDRIEUX-REIX, « De *semblance*(s) en *veraie* semblance », art. cit., p. 140.

[1510] On peut remarquer ici aussi un discours analogique et surtout typologique qui fait le lien entre le temps biblique et le temps arthurien, établissant une équivalence entre Moïse et Joseph. L'analogie a pu d'ailleurs être poussée plus loin puisque la *translatio* du Graal vers la Grande-Bretagne pourrait de ce point de vue être comprise comme une réécriture de l'exode : « Ce qui, en dernier lieu, consacre la

fonction de pasteur, empruntée à l'Évangile de Jean[1511], avant d'en proposer une lecture typologique dans laquelle Josephé incarne un nouveau Moïse, le texte s'attachant, là encore, à faire le lien entre le temps biblique, le temps du Christ et les temps arthuriens. Mais ce qui est important ici, c'est la délégation d'une parole entièrement tournée vers la pastorale, selon la mission que lui a directement confiée Dieu[1512] et dont Josephé se fera le représentant dans tout le cycle.

Toutefois, l'évangélisation a déjà commencé bien avant cette scène d'ordination épiscopale puisque Joseph, son père, a reçu lui aussi de Dieu la mission de prêche[1513] :

> Joseph, li termes est venus ke tu t'en iras preechier mon non, et si te convenra laissier pour moi toute la terriene rikeche, je jamais en cheste terre ne retorneras, anchois sera ta semenche espandue en si lontaignes terres ke tu ne le porroies penser ne quidier. […] Or si garde ke tu te faches demain baptisier, […] ne ja ne porteras de tous avoirs ke m'escüele seulement : itant porteras avoec toi. (*E*, § 38)

La conversion à laquelle se conforme Joseph impose le dénuement et n'est pas sans rappeler les ordres mendiants[1514], naissant à la même époque : la véritable richesse est spirituelle ;

---

suprématie de l'Occident, c'est bien évidemment le fait que l'errance de Josephé et de son peuple reproduise celle du peuple élu conduit par Moïse. [...] Présenter la Grande-Bretagne comme la terre promise, sanctifiée par l'arrivée d'hommes de Dieu et de reliques, c'est renverser les pôles des valeurs, faire de l'Occident le dépositaire de la sainteté ». Déjà, Myrrha lot-Borodine avait noté la possibilité d'une telle lecture à l'échelle du cycle : « Dans la pensée de l'auteur, l'*Estoire*, par rapport à la *Quête*, doit être ce que, d'après l'exégèse chrétienne, l'Ancien Testament est au Nouveau : une longue préparation à l'avènement du Messie. » Michelle Szkilnik, *L'Archipel du Graal : étude de l'*Estoire del Saint Graal, Genève, Droz, 1991, p. 17 ; Myrrha Lot-Borodine, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 160. Pour une analyse entre l'Ancien Testament et l'*Estoire del Saint Graal*, voir Mireille Seguy, « La tentation du pastiche dans l'Estoire del Saint Graal : retraire, refaire, défaire la Bible », *Études françaises*, 2010, vol. 46, n° 3,.

[1511] La métaphore est largement diffusée dès l'Antiquité tardive ; on en retrouve, par exemple, les traces dans les premières catacombes chrétiennes : le motif allégorique permet alors de représenter le Christ tout en reprenant un motif de l'art romain païen dans lequel il représentait la philanthropie. Il s'agit, pour le Moyen Âge chrétien, de figurer la salvation de l'âme, et donc, de la même façon, de figurer la circulation de l'amour entre Dieu et les hommes, qu'il n'abandonne pas mais guide, conformément au texte de l'évangile de Jean auquel la métaphore est empruntée (*Jn*, 10, 11-18). Sur l'iconographie paléo-chrétienne, voir André Grabar, *Les Voies de la création en iconographie chrétienne : Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1994.

[1512] On trouve là la première référence, avant celle de Salluste, qui pourrait éclairer la prise de position / de parole des ermites. Le statut de Josephé est toutefois très différent puisque non seulement il converse régulièrement avec Dieu dont il est l'élu mais aussi parce que sa parole est surtout fondée sur la pastorale. Dans une thèse récente, Imen Amiri a montré comment c'est Dieu lui-même qui enseigne la glose à Josephé : « Par conséquent, Josephé obtient de Dieu non seulement l'autorité épiscopale mais aussi le don de gloser après lui en avoir exposé le dispositif. A la suite de quoi, les personnages relayeront la technique divine du rapprochement entre des composantes sensibles et leurs correspondances intelligibles. » Imen Amiri, *Le Mythe de Babel à la lumière du Graal. La parole dans* La Queste del Saint Graal *et l'*Estoire del Saint Graal, Thèse de doctorat, Université Paris III, 2011.

[1513] C'est d'ailleurs ainsi que le présente un moine à Perceval : « il est voirs, et bien l'avez oï dire a plusors genz, que Joseph d'Arymacie, li preudons, li verais chevaliers, fu premièrement envoiez de par le Haut Mestre en ceste terre por ce quil i plantast et edefiast sainte crestienté a l'aide de son Criator. » (*QSG*, p. 83)

[1514] Dans son dialogue avec Evalach, Joseph insiste ainsi sur l'abandon des richesses terriennes et sur la pauvreté choisie de ceux qui l'ont suivi. (*E*, § 88) Le rapprochement a été fait par Catalina Girbea,

ainsi, le début de l'*Estoire* et donc, le début du cycle dans son entier, proposent-t-il un modèle de vie errante et pauvre sur lequel je reviendrai. Plus intéressante, dans le cadre de la revendication du discours, est l'injonction au prêche qui est faite à Joseph. Aussitôt, il se met en route et rencontre sur son chemin le roi de la cité de Sarras, Evalach. Comme les commentateurs l'ont remarqué, cette partie du cycle reprend le mythe de l'histoire chrétienne et l'intègre dans le roman, faisant de celui-ci une autre histoire de la chrétienté[1515]. Dans son analyse de l'épisode, Carol Chase montre comment la conversion suit un modèle que reprend ensuite l'ensemble du roman, en le simplifiant[1516].

> 1. leçon de Joseph sur l'histoire chrétienne ; 2. prière de Joseph ; 3. visions du roi ; 4. débat de Josephé avec un « clerc » sarrasin – interrompu par la punition de celui-ci, qui a parlé contre la Trinité ; 5. démonstration de l'inefficacité des dieux sarrasins et destruction des idoles ; 6. révélations par Josephé sur les origines et l'enfance d'Évalach ; 7. guerre contre les Égyptiens (victoire d'Évalach après l'intervention du Christ) ; 8. guérison d'un chevalier dont la main a été coupée (Clamachidés) ; 9. conversion et baptême de Seraphe-Nascien puis d'Évalach-Mordrain et des habitants de leurs terres ; 10. châtiment de ceux qui refusent d'adopter le christianisme ; 11. destruction des temples sarrasins et fondation des églises chrétiennes ; 12. révélation des mystères du Graal ; 13. explication des visions d'Évalach ; 14. destruction d'une poupée-idole qu'Évalach gardait en secret[1517].

La première séquence relève ici de la paraphrase biblique et du fonctionnement de la pastorale fondée sur les Écritures, qui permet d'affronter le scepticisme du roi païen en posant les principaux dogmes de la religion, en particulier celui de la Trinité[1518]. L'insertion du récit biblique est donc récurrent[1519], comme je l'ai dit et sert ici la pastorale, visant à

Communiquer pour convertir dans les romans du Graal (XIIe-XIIIe siècles), Paris, France, Éditions Classiques Garnier, 2010.

[1515] En intégrant le discours historique de l'Église – c'est par Eusèbe de Césarée que nous parvient l'histoire de la conversion mystique de l'empereur – et donc la tradition des Pères, le texte revendique d'une autre façon un discours clérical, le plaçant toutefois délibérément sous le signe de la fiction, et donc de la *semblance*.

[1516] Voir *infra*, l'exemple de la conversion de Gaanor, p. 334.

[1517] Carol CHASE, « Des Sarrasins à Camaalot », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 30 octobre 1998, n° 5, paragr. 8 ; sur ces conversions, voir aussi Michelle SZKILNIK, *L'Archipel du Graal*, *op. cit.*, p. 66 *sq*.

[1518] Il est remarquable ici de voir comment le texte se saisit de problèmes théologiques qui ont agité les XIIe et XIIIe siècles, au centre desquels on retrouve les écrits de Bernard de Clairvaux et en particulier dans les tensions qui l'opposent à Abélard mais surtout, dans les *Sentences* de Pierre Lombard. Le texte affiche une orthodoxie sans faille, insistant sur la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint Esprit mais toutefois, en signalant le fait que le Saint Esprit procède du père et du Fils : « Ichil Sains Esperis ne fu onques fais ne criés ne engenrés par le Pere ne par le Fil, mais il est issus et de l'un et de l'autre » (*E*, § 52). On retrouverait donc des traces de la doctrine de saint Bonaventure qui postule qu'en cela, il est l'amour qui tend vers l'un et l'autre. De ce point de vue, dans l'*Estoire*, comme l'a fait remarquer Cristina Noacco, « l'analyse des éléments d'édification contenus dans le roman montre que la préoccupation majeure du romancier était de faire apparaître la consubstantialité des trois personnes dogmatiques du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'hypostase de la Trinité ». En effet, ce sont tour à tour Dieu, le Saint Esprit et le Christ qui se manifestent aux personnages. Cristina NOACCO, « Tout en Tout », art. cit., p. 31.

[1519] La conversion de Sarracinte et de sa mère repose aussi sur la reprise de l'évangile (*E*, § 220), que leur raconte Salluste. De même, c'est par le miracle – dans l'épisode de Sarras il s'agit de la vision d'Evalach et qui remporte la victoire, « sur ce signe », comme Constantin – que s'opère véritablement la conversion puisque le saint thaumaturge la guérit de ses maux. (*E*, § 217-236)

convertir et à asseoir la connaissance de l'essentiel de la doctrine chrétienne. C'est d'ailleurs ainsi que le texte présente l'évangélisation de la Grande Bretagne, il s'agit de diffuser le message contenu dans les Écritures :

> Et quant Josephé vit que li rois Mordreins s'estoit renduz et que Nasciens estoit remés avec le duc Gaanor, il se parti maintenant de Galafort et emmena avec lui son parenté por preechier et por anoncier la vérité de l'Évangile. (*E*, § 759)

Or, c'est bien dans ce but que se développent, aux XIIe et XIIIe siècles, ces paraphrases :

> [elles] se sont imposées aux auteurs comme les outils les plus efficaces de l'éducation religieuse, de l'initiation à la Bible, et comme telles, entre les mains des laïcs accoutumés à la lecture, elles deviennent des instruments de méditation spirituelle[1520].

Il ne resterait donc qu'un pas à franchir pour s'assurer que l'*Estoire* est une forme de manuel de doctrine chrétienne à l'usage des laïcs et qui se sert des insertions de passages de la Bible. Il me semble toutefois que c'est plutôt dans la coïncidence de l'existence de ces deux types de discours, la paraphrase et son utilisation dans le roman, et dans cette appropriation de la Bible par les laïcs que se situe l'intérêt du passage ou de ces emprunts. Intégrée à la mission de conversion de Joseph et de Josephé, l'Écriture devient aussi l'instrument de revendication des laïcs : ordonné évêque par Dieu, Josephé est toutefois le fils d'un chevalier. Le premier missionnaire reste un chevalier, un chevalier qui maîtrise et utilise une parole cléricale légitimée par l'ordre que lui a donné Dieu afin de convertir les autres païens. Le recours à la délégation par Dieu, l'emprunt aux textes sacrés font donc de ces personnages les vecteurs privilégiés d'un discours *en semblance de* discours clérical.

Ce qui m'intéresse plus particulièrement ici sont les passages de discussion, en particulier avec le sarrasin, qui se reproduisent à l'intérieur du roman et mettent en scène de véritables débats de nature théologique. Le passage est important car il revient sur ce point central de la doctrine mais, du point de vue de la légitimité des discours, il permet la première revendication d'une parole non seulement imprégnée d'orthodoxie par Josephé mais surtout s'affichant comme celle que lui inspire directement Dieu, dont le discours est inséré de façon indirecte dans les parole du tout nouvel évêque :

> « Rois, escoute ke je te dirai : che te mande par moi li Diex de Ysraël, li Crieres de toutes choses, et si dist a toi : "Pour chou que tu as amenés tes faus plaideors encontre ma creanche, pour chou ai jou establi a prendre si grant venjanche de ton cors que tu cherras, anchois ke li tiers jours soit passés, en une si grant mesaventure que tu ne quideras ke nule riens vivans te puisse garadir de pierdre toute terrine hauteche premierement et ton cors aprés." » (*E*, § 143).

Au-delà de la querelle doctrinale, le texte met en scène un Dieu vengeur dont le principal émissaire fait taire sa voix pour laisser place à une parole qui est celle de Dieu. Dieu parle donc dans le texte, mais ici sa voix se fait entendre par le biais d'une autre voix dans un processus complexe de délégation de la parole divine, qui apparaît toujours prise en charge, dans le texte, par une autre parole, que ce soit celle des ermites ou celle des pasteurs[1521]. Néanmoins, ce qui est intéressant c'est que, comme pour les passages des Évangiles sur lesquels s'appuient en grande partie Josephé – et après lui les ermites – c'est bien Dieu qui

---

[1520] Guy LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 195.

[1521] Un autre biais de prise en charge de la parole est celle, bien sûr, de la voix narrative, j'y reviendrai.

parle directement aux païens ou aux chevaliers[1522], confortant ainsi l'idée que les ermites et les pasteurs ne sont que des relais de cette parole divine.

La séquence permet aussi d'ouvrir la voie à d'autres controverses à l'intérieur du cycle. La première concerne Gaanor (*E*, § 675-705), elle se situe au moment de l'évangélisation de la Grande-Bretagne, le problème de doctrine sur lequel s'affrontent les païens et les chrétiens concerne la virginité de la Vierge Marie. Là encore, à une période où se développe et s'affermit le culte marial, la mise en scène de la conversion des païens permet aux évangélistes de poser de façon ferme la position doctrinale de l'Église, affichant, une fois de plus, une orthodoxie qui permet de présenter un discours conforme au dogme. Du point de vue narratif, plusieurs points sont à noter sur le déroulement de la controverse : d'une part, elle suit le modèle de la précédente et les clercs païens seront punis de la même façon qu'à Sarras, d'autre part, la prise de parole est elle même remarquable en ce que la séquence met d'abord en scène Célidoine, le fils de Nascien et ancêtre de Lancelot qui délègue ensuite la parole à Josephé[1523], après l'avoir présenté en ces termes : « Et cist est mestres et pastors de la loi de Sainte Yglise et evesques de nostre loi ». Si les ermites sont choisis par Dieu, c'est, dès le premier roman, Josephé qui représente l'Église à lui tout seul, instituant les prélats et répartissant donc la parole. Mais c'est surtout par le recours à l'interprétation des songes et donc par le procédé de l'analogie que Josephé parvient à convaincre les païens[1524] ou plutôt à retourner le roi – c'est-à-dire à le convertir –, touché en son cœur[1525]. Recourant à l'analogie, Josephé utilise une fois de plus le procédé de la lecture allégorique permettant la mise en évidence du monde de *semblances* dans lequel vivait jusque-là Gaanor, l'explicitation par le clerc lui permettant désormais de *voir apertement*.

Plus intéressant encore est l'épisode suivant : après avoir mis en échec le roi Crudel, les évangélisateurs poursuivent leur chemin[1526] et convertissent le royaume d'Agreste, roi cruel et fourbe[1527]. Le passage est narré sous forme de récit sommaire et donne à Josephé le rôle de

---

[1522] Nicole Bériou rappelle ainsi comment, en particulier par le biais de la lecture des Évangiles dans les sermons, « c'est en fait le Christ qui parle directement, "de sa propre bouche", au peuple, selon l'explication commune des liturgistes. » Sa remarque porte en particulier sur la lecture des Évangiles pendant les offices mais la prédication en reprend le modèle canonique et comme la chercheuse le fait remarquer, « cette "lecture" de l'Évangile au peuple débordait de toute façon très largement le cadre de la célébration de la messe. » Nicole BERIOU, « L'Évangile à la messe… », art. cit., p. 29‑30.

[1523] L'épisode est celui où les compagnons se retrouvent après avoir été séparé.

[1524] La force agissante du miracle est l'un des ressorts des conversions, j'y reviendrai.

[1525] « si m'avez mis si grant joie el cuer de ce que vos m'avez fet conoistre ce que je desirroie tant a savoir que je ne le porroie dire. » (*E*, § 696) Se met en place ici la dialectique du désir et de la joie qui articule, dans tout le cycle, le principe de la conversion. Voir à ce propos Jean-René VALETTE, « Quêtes de joie : La Rose et le Graal », art. cit. ; Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit.

[1526] Ils sont entre temps revenus à Galafort où le roi Mordrain est puni pour avoir voulu contempler l'intérieur du Graal ; il y reste et fonde une abbaye de moines blancs. (*E*, § 722-757)

[1527] Le motif du retournement du cœur est ici développé symétriquement à celui du passage concernant Gaanor. Il est fait mention de l'absence de mouvement à l'intérieur d'un cœur déjà voué au diable : « onques ne chanja ne ne mua sa desloiauté, einz fut oz dis faus cretiens, si come cil qui dedenz son cuer avoit envelopé le deable, qui onques ne li laissa faire buenes oevres. »

pasteur qui est logiquement le sien depuis son institution par Dieu. La lutte contre Agreste donne lieu à la construction d'une croix noire, en mémoire des chrétiens massacrés par l'apostat (*E*, § 768-775). L'épisode est repris dans le *Lancelot* propre mais c'est Joseph qui y apparaît dans le rôle de l'évangélisateur[1528]. Or, dans ce roman où la prédication est très largement placée au second plan[1529], le mode narratif change : « le récit est alors pris en charge, sans transition, par un je anonyme qui s'engage à expliquer l'origine de la croix et de sa couleur[1530]. » Voici le texte :

> Et la raison por quoi ele fu ensi apelee vos deviserai je, kar se je le vos trespassoie, vos ne savriés mie le porquoi et por ce le vos conterai je, kar molt est bele a oïr (*L*, LX, 15)

À la suite de cette intervention narratoriale, Emmanuèle Baumgartner note que le récit est alors placé « sous le signe conjoint de Joseph d'Arimathie et de la vérité[1531]. » L'épisode suivant, repris lui aussi à l'*Estoire*, est en revanche identique à celui du portail du cycle[1532]. Le dialogue s'organise, sur le modèle du précédent, autour de la conversion du sarrasin. Comme dans les cas précédents, c'est par le miracle que s'opère la conversion du sarrasin[1533] : mort, il ressuscite, son frère blessé est miraculeusement guéri, les images qu'ils adoraient sont

---

[1528] Cette variante intéressante pourrait être, sans doute, un argument décisif en faveur de l'écriture de l'*Estoire* après l'ensemble du cycle ou du moins de ce roman. Le personnage, en effet, n'y apparaît jamais, il est d'ailleurs omis de la descendance de Joseph telle que Ninienne la présente à Lancelot dans la leçon de chevalerie. (*L*, XXIa, 19)

[1529] « At this period, writing based on the concordance of literal and figurative senses is rare in fiction. Il does occur, albeit discreetly, in the prose *Merlin* and more frequently in the *Lancelot*, where its purpose is limited to passages of moral or didactic intent. » De ce point de vue, l'article d'Anita Guerreau-Jalabert sur le rapport entre parole et parabole propose au contraire de penser la mise en écrit comme mise en évidence d'un « schème général et fondamental de représentation et de pensée consubstantiel de la parole à une société chrétienne ». Elle poursuit ainsi : « Limpides dans leur langue, les romans et récits déplacent la recherche de l'ambiguïté et la pratique de l'encodage/décodage au plan des thèmes narratifs, qui parlent en définitive toujours d'autre chose que de ce dont ils semblent parler. » Emmanuèle Baumgartner, « *The Queste del saint Graal* : from *semblance* to *veraie semblance* », art. cit., p. 110 ; Anita Guerreau-Jalabert, « Parole/parabole », art. cit., p. 337 et note 28.

[1530] Emmanuèle Baumgartner, « Joseph d'Arimathie dans le *Lancelot* en prose » dans Danielle Buschinger (éd.), Lancelot. *Actes du colloque des 14 et 15 janvier 1984*, Göppingen, Allemagne, Kümmerle, 1984, p. 10.

[1531] *Ibid.*

[1532] La chercheuse pose évidemment la question de la coexistence des deux épisodes, strictement identiques, dans l'un et l'autre des deux romans. Elle émet l'hypothèse qu'il s'agit d'un fragment déjà présent dans le *Lancelot* propre que l'*Estoire* aurait repris. Toutefois, comme elle le fait remarquer, rien ne prouve qu'il ne s'agisse pas d'une interpolation. Il semble toutefois que le fait que Joseph se présente comme *mire* soit un hapax dans l'*Estoire*. En revanche, c'est aussi un *mire sans mecine* qui est annoncé à Arthur dans son songe, périphrase qui désigne Dieu lui-même et qui éclaire la présentation que fait de lui-même Joseph. Cela conforterait la première hypothèse. D'autre part, la métaphore du prêtre comme médecin de l'âme est présente dans la *Summa de sacramentis* de Pierre le Chantre. *Ibid.*, note 11 ; John W. Baldwin, « Paris et Rome en 1215 : les réformes du IVe concile de Latran », *Journal des savants*, 1997, p. 112.

[1533] Il meurt étranglé par un lion, c'est son frère Mategrant, le blessé qu'a secouru Joseph qui se convertit.

brûlées après un violent coup de tonnerre. Joseph, porteur du message divin intercède sous les yeux de l'assistance auprès de Dieu pour faire advenir le miracle[1534].

La façon dont le *Lancelot* propre présente Joseph est donc doublement intéressante ; d'une part, il prend, à l'intérieur même du récit, le relais de la voix narrative, dans un processus de prise en charge d'un discours qui se veut, dès lors, clérical et d'autre part, il est présenté de façon insistante dans ce texte – mais aussi au début de l'*Estoire*, je l'ai dit – comme un *gentiex chevalier*. Faisant figure de prêcheur au sein d'un roman qui laisse peu de place à l'évangélisme, il devient, ainsi que le fait remarquer Emmanuèle Baumgartner, « apôtre de la Grande-Bretagne », mieux,

> le texte du *Lancelot* fait en somme de Joseph non seulement le premier chevalier chrétien mais le premier apôtre d'un monde nouveau, mais le premier croisé, celui qui unit en une même personne [...] les pouvoirs de thaumaturge, la force persuasive de l'apôtre et la prouesse du guerrier[1535].

La figure de Joseph prenant la parole au sein du *Lancelot* permet de placer l'ensemble du cycle sous son autorité pastorale ainsi que de celle de son fils.

En effet, la parole de Josephé est systématiquement relayée, au sein de *La Queste*, par les ermites, qui prennent appui sur son parcours d'évangéliste pour expliquer la provenance des objets qui parsèment le récit. Ainsi l'ermite qui raconte l'histoire de l'écu reprend-il au discours direct les propos de Josephé ; il montre aussi comment Evalach lui-même est un relais de cette même parole (*QSG*, p. 32-35). De façon plus générale, son action est narrée au fil du texte par les ermites qui en font ainsi leur modèle, sa présence au sein du discours permettant de légitimer l'ensemble de leur parole[1536].

Mais le processus de légitimation final, celui qui permet de faire se retourner le texte sur lui-même en invitant à le lire comme une histoire de la chevalerie, reste l'apparition, *en semblance d'eveque* (*QSG*, p. 268) de Josephé. Le prodige – en même temps que le lien avec le temps des origines – est doublement signalé : d'une part parce que ce que voient les chevaliers n'entre pas dans le champ du possible – « il se merveillent molt que ce puet estre, car cil Josephes dont les letres parloient estoit trespassez de cest siècle plus avoit de trois cenz anz. » (*QSG*, p. 268) – et d'autre part parce que cette apparition « parole maintenant a ax » (*QSG*, p. 268), leur recommandant, justement, de ne pas s'étonner. Or, toute la scène est placée sous le signe de cette *semblance* :

[1534] C'est d'ailleurs surtout cette forme de parole efficace que sont les miracles qu'il produit et que produisent les pasteurs de l'*Estoire* en général qui aide à la conversion. Entre ici en jeu la dialectique du voir et du croire.

[1535] Emmanuèle BAUMGARTNER, « Joseph d'Arimathie dans le *Lancelot* en prose », art. cit., p. 11 et 12. À propose des messes de Corbenic dans *La Queste del Saint Graal*, Jean Frappier évoque des « paraliturgies dans clergé ». J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 127.

[1536] Il revient par exemple dans le récit que fait la recluse à Perceval de l'institution de la Table Ronde (p. 74-79) ; dans le récit que lui fait un moine de l'origine de la blessure du roi Mordrain (*QSG*, p. 84-87) ; dans l'explication du songe de Lancelot (*QSG*, p. 134). Il est intéressant aussi de noter que son personnage a pu être assimilé à l'historien Flavius Josèphe, ce que suggère d'ailleurs Jean Frappier dans son édition (p. 293).

> Lors fist Josephes *semblant* que il entrast ou sacrement de la messe. Et quant il i ot demoré un poi, si prist dedenz le saint Vessel une oublee qui ert fête *en semblance de* pain. Et au lever que il fist descendi de vers le ciel une figure *en semblance d*'enfant, et avoit le viaire ausi rouge et ausi embrasé come feu ; et se feri ou pain, si que cil qui ou paies estoient virent apertement que li pains avoit forme d'ome charnel. Et quant Josephes l'ot grant pièce tenu, si le remist ou saint Vessel[1537]. (*QSG*, p. 269)

Pour qualifier cette messe finale, Emmanuèle Baumgartner emploie l'expression de *para-liturgical scene[]*[1538], permettant de « déployer l'ensemble de l'économie chrétienne de la salvation[1539] ». La scène, en effet, permet surtout de développer l'idée, développée par ailleurs par Anita Guerreau-Jalabert[1540], que le Graal, apparaissant ainsi aux chevaliers et confié tout particulièrement à leur soin reste un objet fictionnel, auquel l'Église n'a jamais cru – et qu'il n'a jamais vraiment gênée – et surtout qu'il est peu probable qu'elle ait pu encourager une telle proposition[1541]. La dernière apparition du Christ, multipliant les semblances, sous l'égide de Josephé en évêque, apparaît donc, au-delà de la représentation matérielle d'une réalité spirituelle, en terme de prise de parole, comme l'ultime preuve d'une possible vie spirituelle pour la chevalerie, ce que viennent confirmer les derniers mots de Josephé s'adressant aux chevaliers et les invitant à communier et à partager l'eucharistie avant de s'évanouir définitivement :

> « Serjant Jhesucrist, qui vos estes traveillié et pené por veoir partie des merveilles dou Saint Graal, asseez vos devant ceste table, se seroiz repeu de la plus haute viande et de la meillor dont onques chevalier gostassent, et de la main meesme de vostre Sauveor. Si poez bien dire que buer vos estes traveillié, car vos en recevroiz hui le plus haut loier que onques chevalier receussent. » (*QSG*, 269)

La pastorale de Joseph dans une double et très intéressante délégation de la parole prend ainsi fin : c'est le sauveur lui-même qui choisit et nourrit les chevaliers, il n'est qu'un officiant

---

[1537] Je souligne.

[1538] Anita Guerreau-Jalabert analyse ainsi la représentation de la liturgie dans les romans arthuriens : « Les discordances relevées avec la liturgie proviennent du fait que le texte ne vise nullement à décalquer des rites existants, mais, tout au contraire, à créer l'image d'une liturgie proprement chevaleresque en unissant des éléments narratifs traditionnels et des thèmes chrétiens à valeur générale – suivant des procédures d'amalgame tout à fait ordinaires dans la littérature courtoise. » Emmanuèle Baumgartner, « *The Queste del saint Graal* : from *semblance* to *veraie semblance* », art. cit., p. 109 ; Anita Guerreau-Jalabert, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit., p. 1069.

[1539] « the celebration of the mass unfolds in concrete terms the entire Christian economy of salvation, from the incarnation of the God to his bloody sacrifice ». Emmanuèle Baumgartner, « *The Queste del saint Graal* : from *semblance* to *veraie semblance* », art. cit., p. 110.

[1540] Voir en particulier Anita Guerreau-Jalabert, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit..

[1541] Ce faisant, la chercheuse montre aussi combien il est peu probable que le texte ait été produit à l'intérieur même d'un monastère cistercien : « it is not in a Cistercian house that the *Queste*'s author, whoever he might be, read so assiduously the works of Chrétien and especially the newly completed *Lancelot*, as his borrowings from them prove. Furthermore, is it likely that the *Queste* was commissioned work inspired by the Cistercian Order ? There is no reason to think that the Church ever saw the 'holy' Grail as a genuine relic of the Passion or that it ever encouraged the darinf symbolic apparatus that was supported by this relic tied so specifically to the chivalric class, an apparatus that tends to reserve the revelation of the divine mysteries for this 'order', in the absence of clergy. » Emmanuèle Baumgartner, « *The Queste del saint Graal* : from *semblance* to *veraie semblance* », art. cit., p. 112. Voir aussi à ce sujet Jean-René Valette, « Le Graal et le silence de l'Église », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 101, 2015, p. 261-276.

voué à disparaître, c'est surtout désormais aux chevaliers eux-mêmes de prendre en charge le récit de leur peines et de leurs aventures afin de conter les merveilles du Graal.

L'acquiescement au discours clérical passe donc par un ensemble de relais complexe. La première voix est celle de Dieu qui se fait entendre ensuite de deux façons, d'une part, directement par le discours direct à l'intérieur même des paroles de Josephé mais aussi, bien évidemment, par le biais des Écritures qui servent, à l'intérieur du cycle, de fondement à la pastorale. Néanmoins, la voix de Josephé est elle-même relayée dans le texte par celle des ermites, auxquels elle permet une nouvelle forme de légitimation. Plus important, cette délégation de la parole se fait *en semblance de* discours clérical, comme le revendique la dernière apparition du pasteur choisit par Dieu qui délègue, *in fine*, sa parole aux laïcs pour ce qui est de rendre compte de l'aventure merveilleuse du Graal, ce qui revient, dans le jeu complexe de l'autorité discursive, à recevoir cette délégation de Dieu.

- **La parole du texte**

La même délégation est formalisée de façon aussi forte dans le prologue de l'*Estoire*. Ce passage a souvent été commenté, il met en scène un « livre littéralement venu du ciel[1542] », qu'une voix, la voix divine, offre au narrateur, qui narre alors son *raptus* et la vision trinitaire qui l'accompagne[1543]. Comme le fait remarquer Francis Gingras, « par cette translation verticale, le roman gagne une nouvelle légitimité : il est désormais susceptible de faire l'objet d'une interprétation anagogique, celle qui, par définition, s'élève du sens littéral vers un sens spirituel[1544]. » Or, comme le précise le chercheur, le prologue, non seulement fait du texte un véritable *Haut livre du Graal*, puisqu'il est donné par un « Dieu écrivain[1545] », mais surtout narre, à la première personne, la façon dont le livre apparaît et disparaît, afin d'être réécrit par le mystérieux narrateur, qui, dès lors, n'est qu'un transcripteur[1546]. De là, le discours, une fois de plus légitimé par l'intervention divine, se complexifie puisqu'il prend désormais la forme d'une parole scripturale, d'une parole qui va se traduire dans l'écriture. Le texte insiste ainsi à plusieurs reprises sur la transcription faite par l'ermite d'une parole directement venue de Dieu :

> Si come ceste estoire meesme le devise ; et einsi le dit messires Roberz de Boron, qui ceste estoire translata de latin en romanz après celui saint hermite a cui Nostre Sires la livra premierement. (*E*, § 613)

[1542] Francis GINGRAS, *Le bâtard conquérant*, *op. cit.*, p. 131.

[1543] En cela, bien entendu, la scène finale de *La Queste* forme, en lien avec ce début, un retour du texte sur lui-même, comme l'a montré Jean-René Valette. Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit., p. 14‑16.

[1544] Francis GINGRAS, *Le bâtard conquérant*, *op. cit.*, p. 132.

[1545] La formule est de Claude Roussel, lui-même cité par Jean-René VALETTE, « Les Hauts Livres du Graal et la poétique des genres : éléments de définition », art. cit.. Alexandre Leupin rappelle d'ailleurs que « le seul signataire médiéval autorisé, c'est Dieu. » Dans le prologue, « le Christ […] cumule ainsi, possession du sens et scription du récit. » Alexandre LEUPIN, « Qui parle ? Narrateurs et scripteurs dans la "Vulgate arthurienne" », *Digraphe*, 1979, vol. 20, p. 83 et 84.

[1546] Michèle Szkilnik a montré comment il est une représentation matérielle du Christ et surtout comment il contient l'ensemble du roman qui suit. Michelle SZKILNIK, *L'Archipel du Graal*, *op. cit.* voir en particulier le chapitre « ancrage ».

Cette remarque du narrateur – qui de ce fait, n'est pas l'ermite lui-même, mais ne serait qu'un des traducteurs vilipendés dans le prologue – fait la distinction entre l'*estoire* et sa traduction. La portée du terme, son rapport à la vérité ont déjà été mis en évidence mais ici, ce qui est intéressant, c'est la transition qui se fait, peu à peu au fil du texte, de l'écriture donnée par Dieu, c'est-à-dire d'une parole inspirée et qui revendique donc un statut équivalent à celui de la Bible, à celui de *conte*[1547] :

> Mais ici endroit ne devise pas li contes ou il le porterent, ne mesires Roberz de Borron ne s'entremet mie de faire savoir a cestui point ou il le mistrent ne en quel leu il le laissierent, mais, quant il en sera liu et tens, il le devisera apertement, si qe nus ne l'en devra blasmer par raison. Si lesse ore li contes a parler de Symeu et retorne a Chanaam. (*E*, § 820)
>
> Et messirse Roberz de Borron, qui cest'estoire translata de latin en françois, s'i acorde bien, car la veraie estoire tesmoigne que einsint fu il ; (*E*, § 861)

Le conte met en œuvre l'*estoire*, récit véridique qu'il prend en charge et dont il dépend[1548]. Autant dire que le terme est donc ici la mise en place d'une *haute escriture*, dont le promoteur serait Dieu lui-même. L'intérêt de ce prologue est d'encadrer l'ensemble du cycle et de faire de la totalité du texte une parole autorisée et autoritaire[1549]. D'autre part, la mention de Robert de Boron, suivie du verbe à la troisième personne, comme le fait remarquer Francis Gingras, relève d'une tendance que l'on retrouve aussi dans les chartes et actes juridiques[1550]. Cette remarque permet de placer le cycle sous le signe de l'écrit testimonial mais surtout sous l'égide de l'autorité cléricale, mimant les procédés des clercs.

[1547] Les termes *estoire* et *conte* ont souvent été commentés et souvent opposés dans leur rapport à la vérité. Ainsi, *conte* revendiquerait la fiction et *estoire* la vérité. Or, comme l'a montré Jean-René Valette, le rapport entre les deux termes est plus complexe : « À l'égard d'*estoire*, *conte* fait figure d'hyperonyme. Une *estoire* est un certain type de *conte*, qui se caractérise par la référence au vrai, de même que, par ailleurs, un *haut livre* serait une sorte de livre orienté par cet élan qui vise à s'élever au-dessus de l'humain » ; la visée commune en serait une « mise en œuvre du récit », ce qui a pour effet de gommer l'opposition, qu'il convient plutôt de chercher dans la distinction entre le livre et le roman. Jean-René Valette, « Les Hauts Livres du Graal et la poétique des genres : éléments de définition », art. cit.

[1548] Là encore, de ce point de vue, « à l'égard d'*estoire*, *conte* est à la fois englobant et englobé. Au plan de sa valeur en langue, il est englobant puisque l'*estoire* est une sorte de *conte*. Au plan du discours singulier articulé par ces œuvres que l'on se propose de désigner du terme « générique » de *Hauts livres*, il est englobé car le *récit* auquel il renvoie est placé sous la dépendance d'une *haut(e) estoire*. » *Ibid.*

[1549] Annie Combes, dans son étude du prologue absent du *Lancelot* en prose met en évidence, selon le principe de fonctionnement énonciatif de l'œuvre, trois types de prologues. Dans le cas des œuvres polyphoniques, comme l'est le *Lancelot* en prose, le prologue peut présenter un « narrateur hétérodiégétique [qui] raconte comment il a découvert un manuscrit dont le texte, précisément va être donné à lire. » Le procédé est courant dans les romans dès le XVIIe siècle ; c'est de ce mode de fonctionnement que relève le prologue de l'*Estoire*. Annie Combes, « Le Prologue en blanc du *Lancelot* en prose » dans Emmanuèle Baumgartner et Laurence Harf-Lancner (éds.), *Seuils de l'oeuvre dans le texte médiéval*, Paris, France, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2002, p. 30 et note 19.

[1550] C'est ce qu'a remarqué Christiane Marcello-Nizia. Voir Christiane Marchello-Nizia, « L'Historien et son prologue : forme littéraire et stratégies discursives » dans Daniel Poirion (éd.), *La Chronique et l'histoire au Moyen Age: colloque des 24 et 25 mai 1982*, Paris, France, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986 ; citée par Francis Gingras, *Le bâtard conquérant*, *op. cit.*, p. 211.

Ce sont effectivement des clercs, qui, dans le *Cycle Vulgate*, ont le quasi-monopole de l'écrit[1551]. Comme le fait remarquer le chercheur, cette communauté cléricale à l'œuvre dans la transcription des textes ne se limite par aux inscriptions liminaires ou aux clôtures des romans ; ce sont des clercs qui mettent en écrit les paroles qui leur sont rapportées, des clercs fictifs du *Merlin* et de la *Suite Vulgate* ainsi que ceux du Lancelot que sont Blaise, Arodien de Cologne, Tantalide de Vergeaus, Thomas de Tolède et Sapiens de Baudas, au clerc de cour bien réel mais sans doute déjà mort, Gautier Map[1552]. Blaise est ainsi présenté comme « le prodome qui confessoit sa mere » (*M*, § 15) ; il est le récipiendaire privilégié des paroles dans le *Merlin* et la *Suite Vulgate.* Les quatre personnages auxquels Arthur confie le soin de narrer les exploits des chevaliers sont aussi des clercs qui ont pour mission de mettre « en escript tout chou que li compaignon le roy Artu fasoient d'armes ». Leur transcription est d'importance, car sans eux « ne ja lor grant feit ne fusent autrement seu » (*L*, LXXIa, 48) et le choix de leur nom est évidemment en rapport avec les lieux de savoir de l'époque[1553]. L'écrit est donc le moyen privilégié pour faire circuler la parole[1554]. Gautier Map, enfin est celui dont le nom ouvre *La Mort Artu* mais surtout clôt le *Lancelot* en prose – et bien sûr *La Queste* –, qui se termine par ces lignes :

> Si se test ores atant mestre Gautiers Map de l'*Estoire de Lancelot*, car bien a tout mené a fin selonc les choses qui en avindrent, et fenist ci son livre si outreement que après ce n'en porroit nus riens conter qui n'en mentist de toutes choses. (*MA*, § 263).

La clôture conjoint donc parole et écriture, conte et vérité dans un ensemble complexe qui revendique la mise en écrit d'une parole dont le porteur est bien un clerc mais un clerc de cour[1555]. Unissant le dire et l'écrire, le texte formalise ce qu'annonçait le prologue du cycle en revendiquant la retranscription d'une parole divine : or, comme le rappelle Anita Guerreau-Jalabert, entre l'écrit et l'oral, existe une « liaison organique et indissociable […] puisque la parole du Christ est pensée comme parole et en même temps transmise par l'écrit[1556] ». En affichant le lien entre les deux modes d'expression, le texte revendique ce sur quoi s'appuie l'ensemble du pouvoir symbolique de l'Église, puisque ce sont les clercs, les *literati*, qui ont la possibilité de mettre en écrit, comme les clercs du *Cycle Vulgate*. Toutefois, comme le fait

---

[1551] Je reviendrai sur la représentation de la maîtrise de l'écrit par les chevaliers, et les laïcs en général dans le cycle *infra*. On sait d'ailleurs que la tradition fait de Robert de Boron, non un clerc, mais un chevalier.

[1552] Parmi les clercs qui sont invités à lire les songes de Galehaut, maître Pétrone, se voit attribuer la mise en écrit des *Prophéties Merlin*. (*L*, IV, 24)

[1553] Voir à ce propos Francis GINGRAS, *Le bâtard conquérant*, *op. cit.*, p. 214. C'est Guenièvre qui, dans la *Suite Vulgate*, instaure la tradition en faisant nommer quatre clercs qui restent anonymes jusque là. (*SV*, § 525)

[1554] Je reviendrai sur la nature de cette parole, ici, celle des chevaliers, dans la section suivante. Le discours est évidemment d'une nature différente, mais reste transcrit par les clercs, gage d'autorité.

[1555] Emmanuèle Baumgartner insiste sur le double statut du clerc, qui de *translateur* des récits de Bohort, trouvés dans l'*almiere* de Salesbières, il devient véritablement ordonnateur d'un récit dont le texte source n'est pas mentionné. Emmanuèle BAUMGARTNER, « Les techniques narratives dans le *Lancelot* en prose » dans Norris LACY, Keith BUSBY et Douglas KELLY (éds.), *The legacy of Chrétien de Troyes*, Amsterdam, Rodopi, 1987, vol. I/II, p. 174.

[1556] Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole », art. cit., p. 338.

remarquer Emmanuèle Baumgartner, le jeu des voix narratives, déléguant le geste scriptural aux clercs se fait de plus en plus en retrait des voix « autorisées » que sont le narrateur de l'*Estoire* ou même Merlin, ce dernier étant le témoin direct des événements racontés, au contraire des clercs du *Lancelot* propre. Le jeu complexe de délégation de l'écrit, du narrateur anonyme, récipiendaire direct de l'œuvre de Dieu, en passant par Blaise et les quatre clercs qui couchent par écrit les récits des autres, jusqu'à Gautier Map – ou même, fugacement Robert de Boron –, qui transcrit une œuvre déjà achevée tend ainsi à révéler un double mouvement, celui d'un encadrement clérical qui vaut autorité, miné à l'intérieur par des voix qui revendiquent avec la même force mais souvent plus discrètement, la légitimité de la parole.

Cette autorité du texte provient donc en grande partie de sa nature cléricale. Néanmoins, la revendication de la similitude avec la Bible va plus loin et le rapport à l'écrit, fondé sur le lien avec le texte sacré se complexifie avec l'agrégation, au cœur de la narration, de fragments apocryphes de la bible que le roman réécrit, produisant ainsi une nouvelle version et se voulant lui-même un nouvel apocryphe[1557]. On sait ce que le texte doit à l'Évangile de Nicodème, dans lequel il puise le motif de la descente du Christ aux enfers brièvement évoqué au début du *Merlin*. Mais un autre passage est particulièrement intéressant en ce qu'il s'insère dans le roman en mettant en œuvre un procédé scripturaire. En effet, l'épisode de l'Arbre de Vie et de la nef de Salomon est à ce titre exemplaire d'une volonté de sacraliser l'écriture du roman, ou du moins d'afficher la légitimité de sa parole. Narrée à deux reprises[1558], la légende permet d'affirmer, « sur un autre mode, le caractère sacré de notre texte et sa préséance sur tous les romans du cycle[1559] ». Au-delà de la métaphore, il est intéressant de voir, là encore, non pas le rapport de paternité, non pas l'emprunt ou la « greffe[1560] » mais la coïncidence de deux discours, au moment même où se développe le culte des reliques et alors même que le texte en invente lui-même une, le Graal. La séquence est en effet une insertion de la légende de la Croix mais dans une version totalement inédite et largement transformée que l'*Estoire* annonce en entremêlant la voix du narrateur et celle du *conte* :

> Atant se taist li contes en chest lieu et de l'espee et del fuerre et si parole d'autre chose, car il dist ke en milieu del lit tout a droiture avoit fichié un fuisiel par devant, qui tous estoit drois. Chil lis, che devés savoir tout avant, estoit de fust ne mie couche, et chil fusiaux ke je vous di estoit fichiés parmi le fust qui est del loc del lit par devant […]. (*E*, § 428)

[1557] La remarque est surtout vraie pour l'*Estoire* et *La Queste* mais c'est l'ensemble du cycle qui est pris en charge par le prologue. D'autre part, les très nombreuses insertions ou références à la Bible ont été mises en évidence dans l'ensemble du cycle. L'appareil critique de Jean-Paul Ponceau en met un certain nombre en évidence, en ce qui concerne l'*Estoire*, Jean-Yves Le Hir a fait le travail pour *La Queste*. En ce qui concerne le versant « courtois », une large part de la recherche reste à faire, même si beaucoup des insertions ou références ont déjà été identifiées. Pour ce qui est de la façon qu'a l'*Estoire* de se présenter comme un texte apocryphe, Alexandre Leupin a montré combien le prologue est ambigu et dénonce à la fois l'impossibilité de ce statut – Jésus n'a jamais écrit – tout en insistant sur sa rareté et son caractère testimonial inestimable. Alexandre Leupin, « Qui parle ? Narrateurs et scripteurs dans la "Vulgate arthurienne" », art. cit., p. 89.

[1558] *E*, § 428-460 et *QSG*, p. 210-226.

[1559] Michelle Szkilnik, *L'Archipel du Graal*, *op. cit.*, p. 70.

[1560] S'appuyant sur la métaphore de l'arbre prenant racine, Michelle Szkilnik montre comment la légende devient un motif trinitaire contenu dans le prologue de l'*Estoire*. *Ibid.*, p. 73.

L'apparition du syntagme *li conte*, sur lequel est construit une grande partie de la narration relève de ce que Michèle Perret a analysé comme un « effacement du sujet de l'énonciation », ce qui contribue à donner un « caractère d'éternité[1561] » au récit dans lequel la formule s'inscrit : le conte donne alors l'illusion d'« une voix qui viendrait se substituer à celle du narrateur du roman en vers[1562] ». Ainsi, la formule témoigne-t-elle bien du même souci d'authenticité et d'autorité. Le syntagme non seulement permet l'entrelacement mais, surtout, propose une forme de légitimation supplémentaire à ce texte, qui s'inscrit ainsi dans un temps immémorial. D'autre part, la rupture que produit l'intervention de ce « je » se produit, en particulier dans *La Queste*, au sein de la narration de la légende de l'Arbre de vie. Ainsi, la présence de l'allocutaire se fait-elle sentir aussi dès le prologue de l'épisode :

> De ces trois colors estoient li troi fussel desus le lit ; et *si sachiez* veraiement que ce estoient naturiex colors dans peinture, car eles n'i avoient esté mises par home mortel ne par fame. Et por que maintes genz le porroient oïr qui a mençonge le tendroient, se len ne lor faisoit entendant coment ce poroit avenir, si s'en destorne un poi li contes de sa droite voie et de sa matiere por deviser la maniere des trois fuissiax qui des trois colors estoient[1563]. (*QSG*, p. 210)

Ces changements énonciatifs peuvent être déroutants lorsqu'on affirme que le roman est construit sur l'absence du narrateur, or, comme l'a montré Emmanuèle Baumgartner, il n'en est rien. Les exemples ci-dessus, qui se multiplient dans le récit, en témoignent. Il participent d'un mouvement que la chercheuse a analysé comme étant une affirmation forte de la vérité, dans des passages, justement, où celle-ci pose problème[1564]. L'introduction à la légende que propose l'*Estoire* insiste ainsi sur la vérité du récit et l'accès à la connaissance :

> Et puor chou ke en doutanche en serroient teus gens le porroient oïr conter, si s'en tenroient pour engingniés se il n'en savoient plus, pour chou se destourne tant li contes de la droite voie de sa matere ke il descuevre la verité pour abatre la doutanche. Et ch'est une choses qui ne fait mie a trespasser, anchois est mout delitable a escouter et a entendre, car en la counissanche des .III. fusiaus prent toute la connissanche de la nef. (*E*, § 428)

[1561] Michèle PERRET, « De l'espace romanesque à la matérialité du livre. L'espace énonciatif des premiers romans en prose », *Poétique*, 1982, n° 50, p. 174.

[1562] Emmanuèle Baumgartner, après avoir posé cette façon qu'a le texte de se construire *en semblance de* texte autonome, y voit la trace de l'oralité de la lecture, quand bien même les pratiques auraient changé : il s'agirait de traces des anciens modes de diffusion des textes à un moment où elle montre comment la prose témoigne de la transformation de ces pratiques. Emmanuèle BAUMGARTNER, « Les techniques narratives... », art. cit., p. 175 ; voir aussi Emmanuèle BAUMGARTNER, « Remarques sur la prose du *Lancelot* », *Romania*, 1984, vol. 105, p. 1‑15.

[1563] Je souligne.

[1564] « Il faut d'ailleurs souligner que ces interventions multiples se situent précisément au moment où le narrateur trahit ses sources ». Annie Combes a aussi montré comment ces apparitions sont, quoique relativement discrètes, assez fréquentes dans le *Lancelot* en prose, témoignant, de la part de ce « je » anonyme, « sa capacité à dire ». Toutefois, dans le cadre du seul *Lancelot* en prose, ce « je » est d'une certaine façon pris en charge par le narrateur anonyme, premier dans le texte. La remarque ne vaut pas pour l'ensemble du *Cycle Vulgate* qui prend la précaution de revendiquer une parole autoritaire dès le prologue. Emmanuèle BAUMGARTNER, « Les techniques narratives... », art. cit., p. 176 ; Annie COMBES, « Le Prologue en blanc du *Lancelot* en prose », art. cit., p. 31‑32.

En formalisant lourdement la nécessité de la véridicité du texte, cette introduction insiste sur le recours à la voix autorisée[1565], celle d'un narrateur – que le roman a par ailleurs déjà présenté –, s'adressant directement au destinataire[1566].

Il semble donc que le passage se doive d'être perçu comme un fragment véritable de l'histoire sainte, ce qu'il n'est justement pas : ce texte est doublement *en semblance d*'un écrit biblique. D'une part, le texte de la légende apparaît et se développe dans certaines bibles aux XIIe et surtout XIIIe siècles ; c'est un apocryphe dont on ne trouve pas de trace avant le XIIe siècle[1567]. D'autre part, le récit qu'en donnent ces bibles est très différent de celui que propose le *Cycle Vulgate*. Dans les bibles, la légende du Bois de la Croix est entremêlé à un récit plus vaste, la *Vie d'Adam*, qui en constitue une sorte de prologue. C'est dans la traduction d'Andrieu le Moine qui circule au XIIIe siècle, traduction conservée dans quelques manuscrits, de façon complète[1568]. Deux d'entre eux sont particulièrement intéressants puisqu'ils compilent un fragment du *Cycle Vulgate* et la *Penitence Adam*[1569] : il s'agit du manuscrit bnf fr. 95 qui comporte l'*Estoire del Saint Graal*[1570], le *Merlin* en prose et une *Vie d'Adam et Eve*, ainsi que du manuscrit bnf fr. 12581 qui comporte, lui, *La Queste del Saint Graal* et une *Penitence d'Adam*,

---

[1565] Voir la citation ci-dessus, extraite du même paragraphe 428.

[1566] C'est le même type de procédé qui introduit, par exemple, l'histoire de l'Abbaye de la Petite Aumône : « Et la raison por quoi ele fu ainsi apelee ne vos voil je pas oblier, car bien fait a amentevoir. » (*L,* LXXXIX, 1)

[1567] Moshé Lazar évoque ainsi un original latin qui serait perdu et une douzaine d'exemples en français, italien, anglais, gallois, allemand, hollandais, suédois, ainsi que deux traduction provençales et une adaptation anglo-normande qu'il a lui-même publiée. Pour sa part, Jean-Marie Fritz signale que « la *Vie d'Adam et Ève* est un de ces nombreux apocryphes de l'Ancien Testament à s'être massivement diffusé sans sa version latine, puis dans ses translations vernaculaires à travers l'Europe médiévale ». Le texte qui m'intéresse relève d'un certains nombre de manuscrits qui entrelacent la *Pénitence Adam* à la légende du bois de la croix dont il forme une sorte de prologue (W. Meyer, premier éditeur de la *Vita* latine, a établi un classement des manuscrits, ici, ce sont ceux qui appartiennent à la classe III). Il fait état de trois traductions en langue vernaculaire, l'une, qui est celle qui m'intéresse puisqu'elle est contemporaine de la rédaction du *Cycle Vulgate*, par un certain Andrieu le Moine date du XIIIe siècle, la seconde est celle du chroniqueur liégeois Jean d'Outremeuse, mort à la fin du XIVe siècle, la troisième est celle de l'imprimeur brugeois Colard Mansion, et date donc de la fin du XVe siècle. Moshé Lazar, « La légende de "l'Arbre de Paradis" ou "bois de la croix" », *ZRPh*, 1960, vol. 76, p. 34‑63 ; Jean-Marie Fritz, « Mise en scène de la *translatio* dans les *Vies* médiévales d'Adam et Ève » dans Pierre Nobel (éd.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, p. 99 pour la citation.

[1568] Albert Pauphilet a proposé une édition de la *Vie d'Adam* à la fin de ses *Études sur la Queste del Saint Graal*. Il s'appuie sur le ms. bnf fr. 1036. Julia C. Szirmai a publié la Bible anonyme du manuscrit bnf fr. 763 qui contient elle aussi la légende du « bois de la croix », sans doute dans la même traduction que celle d'Andrieu le Moine. Albert Pauphilet, *Études sur la* Queste del Saint Graal…, *op. cit.*, p. 197‑203 ; Julia Charlotte Szirmai (éd.), *La Bible anonyme du ms. Paris B.N.f.fr. 763*, Amsterdam, Pays-Bas, Rodopi, 1985, 399 p.

[1569] C'est sous ce titre ou celui de la *Mort Adam* que le texte apparaît dans les rubriques des manuscrits. Cette *Mort Adam* est en réalité, comme le montre fort bien Albert Pauphilet, le prologue d'une légende bien plus longue qui ne peut se comprendre sans lui. C'est à la suite du travail de Paulin Paris que l'on désigne plus particulièrement la traduction d'Andrieu le Moine sous le titre de *La Pénitence d'Adam*. Jean-Marie Fritz, « Mise en scène de la *translatio*... », art. cit., p. 110.

[1570] Il s'agit de la version courte du roman.

les deux sont datés de la fin du XIIIe siècle. Le manuscrit bnf fr. 95 a été étudié par Jean-Marie Fritz ; il présente la particularité d'être organisé afin de proposer une lecture typologique des textes : ainsi, sans mentionner la présence d'une version remaniée à l'intérieur même de l'*Estoire*, il note que

> L'*Estoire del Saint Graal* se présente bien comme un apocryphe », ce qui permet de justifier la présence, au sein du même manuscrit, du roman. Surtout, « l'ensemble du manuscrit privilégie une perspective historique, même si l'ordre chronologique n'est pas respecté : *estoire* du saint Graal, *estoire* de Merlin, *estoire* d'Adam, de Judas…[1571]

Ce faisant, c'est le manuscrit lui-même qui propose une lecture typologique, sans distinction entre texte sacré ou texte profane – tous étant des apocryphes : l'histoire du Graal découle de la chute d'Adam et Eve et la Croix de Jésus, celle dont Joseph d'Arimathie le descend est construite du bois de l'arbre du jardin d'Eden[1572]. C'est ce qu'avait déjà constaté Albert Pauphilet dans son analyse de *La Queste* :

> L'esprit qui avait inspiré tout l'ensemble charmant de rapprochements, de correspondances et d'allégories qui compose cette préhistoire s'était en quelque sorte cristallisé dans la très célèbre légende de la Croix[1573].

En revanche, il est plus difficile de le suivre, compte tenu de la tradition manuscrite, lorsqu'il voit dans cette réécriture, une « entreprise d'une hardiesse à peine concevable[1574] ». La tradition manuscrite montre au contraire combien il est naturel de lire, dans une même continuité, le texte de la Bible apocryphe et le roman, qui se veut lui-même un apocryphe. Dans son étude, Jean-Marie Fritz suggère alors de voir dans ce montage l'impossibilité « d'un hiatus entre la parole et l'écrit », et surtout d'un hiatus entre les différents temps, que ce soient les temps bibliques, les temps évangéliques ou les temps arthuriens[1575]. Ainsi qu'il le note, on retrouve, au sein même de la translation de la légende, la même revendication complexe d'une traduction que dans les romans du Graal : « cette estoire trouva Andrius li moines escrite en latin tout mot a mot, si come vous orrés chi en franchois si com l'estoire dist[1576]. » Il remarque alors que le procédé relève d'une des deux façons sur lesquelles s'appuient les apocryphes pour revendiquer leur légitimité. On lit, dans cet apocryphe et dans les différentes revendications présentes dans le *Cycle Vulgate*, le même entrelacs de références à l'écrit et à l'oral, la même volonté de vérité portée par le mot *estoire*, la même

---

[1571] Jean-Marie FRITZ, « Mise en scène de la *translatio*... », art. cit., p. 110.

[1572] De plus, l'*Estoire*, comme la *Pénitence d'Adam* proposent une mise en abyme du récit.

[1573] Albert PAUPHILET, *Études sur la « Queste del Saint Graal » attribuée à Gautier Map*, *op. cit.*, p. 146.

[1574] *Ibid.*, p. 147. Il évoque *La Queste* la remarque est infirmée par la présence, dans le même manuscrit, bnf fr. 12851, de ce roman et de la légende. Le manuscrit est cependant moins construit que celui qu'a étudié Jean-Marie Fritz puisque plus disparate : il présente les quatre Évangiles mais aussi, entre autres, un traité de fauconnerie, des fabliaux et *Li Livre dou Trésor* de Brunet Latin…

[1575] Le chercheur évoque plus précisément le temps d'Andrieu le Moine, ce qui n'est pas tout à fait la même chose mais du point de vue du rapport à l'écrit, le récit arthurien ne serait que ce qui se dit, et donc se transcrit à l'époque du clerc.

[1576] Ms. bnf. Fr. 95, édition Dufau, f° 380 r. Cette authentification de l'apocryphe, qui est, comme le remarque Jean-Marie Fritz, similaire à celle des romans arthuriens – il mentionne Blaise et les clercs arthuriens – remonte à l'une des versions latines, donc une version essentiellement destinée à des lettrés. Voir Jean-Marie FRITZ, « Mise en scène de la *translatio*... », art. cit., p. 106.

volonté testimoniale et surtout, la même revendication d'une parole autorisée. Autrement dit, la présence au sein du roman de la légende, redoublant dans certains manuscrits la présence matérielle du texte source, vient donner à l'espace et au temps arthurien sa légitimité. La coïncidence des deux discours, au sein même de la tradition manuscrite, conforte l'idée d'une parole au moins aussi autorisée que celle de l'apocryphe, la circulation de l'un et de l'autre se faisant par le même canal.

Le second trait remarquable dans la coïncidence des deux récits, reste celui des écarts importants des textes romanesques par rapport à l'apocryphe biblique[1577]. Les deux principaux remaniements concernent le rameau unique ramené du jardin d'Éden par Ève et qui fructifie une fois planté, après la Chute et la construction de la Nef de Salomon. L'épisode du rameau tel qu'il est narré dans le *Cycle Vulgate* s'appuie sur l'une des branches de la légende, qui veut qu'un rameau soit ramené du Paradis par Seth et Ève, partis chercher l'huile de miséricorde[1578]. La façon dont les rameaux permettent ensuite de construire les trois fuseaux a été souvent analysée[1579]. L'autre transformation importante est celle qui concerne Salomon qui construit, au lieu du Temple de Jérusalem, la Nef dans laquelle monteront ensuite Nascien, puis les trois élus de *La Queste*. En lieu et place du bâtiment qui sert d'assise à la religion, une Nef, bâtiment métaphorique entièrement confié aux soins des chevaliers et qui les conduit jusqu'au château spirituel de Sarras. C'est d'abord Nascien qui y monte, puis les trois élus de *La Queste* qui y découvrent l'épée brisée, arme symbolique et représentation du pouvoir des chevaliers, que Galaad refonde en la ressoudant. En déplaçant le motif de la construction des assises de l'Église vers un navire confié aux soins de laïcs, navire qui les mène vers la relique la plus sacrée, le Graal, qui a recueilli le sang du Christ, le texte propose un écart signifiant avec la légende qu'il côtoie par ailleurs à l'intérieur de certains manuscrits, l'écart étant dès lors plus manifeste encore. En inventant le Graal et le bâtiment qui mène jusqu'à lui, le texte fait coïncider deux discours apocryphes ; Jean-Marie Fritz a insisté sur ce que la littérature arthurienne doit aux apocryphes[1580], peut-être serait-il plus juste de dire que le même terreau, celui de la *Genèse*, offre aux scribes la possibilité de développer des discours qui, selon le texte dans lequel ils sont insérés, représentent la parole des différents groupes sociaux qui les produisent. Les deux textes, *La Vie d'Adam et Ève* et l'*Estoire del Saint Graal* se présentent comme des apocryphes, sont diffusés dans les mêmes manuscrits et utilisent les mêmes codes narratifs. La similitude est remarquable mais l'intégration de l'*Estoire* dans un ensemble plus vaste permet d'en infléchir le sens et de n'en faire qu'une *semblance*.

[1577] Voir l'analyse qu'en fait Albert Pauphilet qui met en évidence les principales transformations du texte. Albert PAUPHILET, *Études sur la « Queste del Saint Graal » attribuée à Gautier Map*, *op. cit.*, p. 144‑156.

[1578] Dans les autres versions, Seth ramène du paradis trois graines qu'il met dans la bouche d'Adam et qui fructifient après l'inhumation de son corps.

[1579] Voir entre autres les analyses de Michelle SZKILNIK, *L'Archipel du Graal*, *op. cit.* ; Emmanuèle BAUMGARTNER, *L'arbre et le pain*, *op. cit.*

[1580] Il remarque toutefois aussi la contiguïté des deux types de discours, en insistant sur le rapport à la translation : « Dans les deux cas, l'on cherche à mettre en valeur la continuité d'une *estoire* et la transparence d'une translation ». Jean-Marie FRITZ, « Mise en scène de la *translatio*... », art. cit., p. 117.

• Le discours des ermites prend la forme d'une parole autoritaire, qui revendique, indirectement, par le biais de la figure de Salluste et surtout de celle de Josephé, une mission directement assignée par Dieu. Ce discours vise à la réformation des mœurs des chevaliers et intègre les procédés de la pastorale des XIIe et XIIIe siècles, en particulier par le recours à l'analogie, sur laquelle est construit l'essentiel de leur parole.

• Il s'agit néanmoins d'un discours *en semblance* puisque si *La Queste* n'insiste que très peu sur l'identité de ces personnages, le *Lancelot* propre, en revanche, fait d'eux, le plus souvent, d'anciens chevaliers. Il s'agit donc, majoritairement, de laïcs convertis à une vie érémitique et prêchant, dans le prolongement des revendications laïques des XIIe et XIIIe siècles.

• Plus qu'une véritable pastorale, le texte construit donc, de façon particulièrement visible, un discours qui relève de l'orthodoxie, à la fois dans sa pratique – celle des ermites, celle de Josephé – et dans son message.

• Toutefois, les représentations que propose le texte de cette parole invitent à la lire avec prudence. Il ne s'agit pas d'une véritable pastorale, à l'intention des dominants laïcs, mais de la représentation qu'en donne le texte, qui s'attache donc à produire un discours qui représente des laïcs convertis et prenant la parole, parole toujours transcrite par des clercs écrivant.

• En effet, la coïncidence entre les références à la Bible, la création revendiquée d'un nouvel apocryphe invite à lire ces mêmes références dans un discours général fondé sur l'analogie : analogie de forme, de procédés, de revendications. Le texte lui-même se veut une *semblance* de texte sacré.

• La nécessité de présenter un discours qui serait celui de l'acquiescement à un modèle justifie l'insistance avec laquelle le roman revendique une autorisation de sa parole[1581]. La mise en écrit, elle-même, s'appuie sur ce rapport étroit entre autorité et prise de parole, s'emparant symboliquement de ce qui fait le pouvoir de l'Église, à commencer par les textes inspirés.

• En d'autres termes, le discours clérical présente une *semblance* de monde ordonné, dans lequel la parole dévolue aux êtres spirituels est en place, est à sa place.

[1581] « Les marques subversives de l'écriture sont si généreusement distribuées, si patentes, que l'on pourrait croire à un stratagème parodique destiné à satisfaire l'idéologie dominante, par l'affichage proclamatoire de ses valeurs ; il y aurait comme un rite propitiatoire, au-delà duquel l'écriture aurait tout loisir de déployer ses effets. » Il s'agit, je pense, effectivement d'un stratagème qui permet toujours de revenir à la voix initiale comme structure englobante et surtout *semblance*. Alexandre LEUPIN, « Qui parle ? Narrateurs et scripteurs dans la "Vulgate arthurienne" », art. cit., p. 109.

Section 2 – Quand les laïcs prennent la parole[1582]

Le discours que propose le *Cycle Vulgate* prend donc l'apparence d'un discours relevant d'une autorité – Dieu – liée directement aux clercs, ermites et autres représentants lointains d'une Église elle-même située dans un arrière-plan très lointain du récit. Cependant, de façon tout à fait formelle, les clercs se déchargent de la responsabilité du récit : ils n'en sont pas les témoins directs. À ce titre, il a été montré que le récit qu'ils reportent ne peut se prévaloir justement d'une parole inspirée puisqu'ils ne sont que des intermédiaires. C'est le cas de Blaise, dont la situation d'auditeur a été commentée[1583]. Seul le clerc du prologue de l'*Estoire* reçoit son récit de Dieu lui-même et de ce point de vue, les inscriptions que lisent tour à tour Salomon et les chevaliers élus ont la même valeur. Toutefois, dans le contexte de création du roman, ces discours semblent faire des clercs les représentants uniques de la parole autorisée, chargés de sa transmission, réduisant par là les chevaliers, et à travers eux l'ensemble des laïcs, à un silence contraint. Néanmoins, la délégation finale de la parole par Josephé aux chevaliers, et à Bohort en particulier, qui seul reviendra pour narrer à la cour ce dont il a été témoin, permet *a posteriori* d'en faire aussi une parole autorisée[1584]. Les chevaliers, êtres charnels nourris spirituellement par le Graal, deviennent donc les porteurs privilégiés d'un discours d'une haute valeur, encadré lui-même par la parole divine, déléguée aux prêcheurs. S'emparer de la parole et prendre en charge le récit relève donc de modalités discursives qu'on s'attend à être très différentes de celles mises en œuvre par le discours des ermites. Qu'en est-il de cette parole des laïcs ? Qu'est-ce qui la distingue de celle et des clercs et permet de l'identifier clairement ? Comment s'opère cette captation de la parole et surtout, quels sont les signes qui permettent de la mettre en évidence dans un tissu narratif pris dans le réseau des voix cléricales ?

- **Les voix des témoins**

C'est donc Bohort, dernier témoin des aventures du Graal et en partie ouvert aux mystères divins qui est seul autorisé à revenir conter ce qu'il a vu. Ce rôle central de Bohort est ainsi d'une part annoncé à Gauvain par l'ermite qui lui explique son rêve et d'autre part narré à l'extrême fin de *La Queste* :

> Des trois sanz tache revendra li uns et li autre dui remaindront, ce est a dire que des trois bons chevaliers revendra li uns a cort, ne mie por la viande dou rastelier, mes por anoncier la bone pasture que cil ont perdue qui sont en pechié mortel. Li autre dui remaindront, car il troveront tant doulçor en la viande dou Saint Graal que en nule manière ne s'em partiroient puis qu'il l'avront asavoree. (*QSG*, p. 157)

> Quant il orent mengié, li rois fist avant venir les clers qui metoient en escrit les aventures aus cbevaliers de laienz. Et quant Boorz ot contées les aventures del Seint Graal telles come il les avoit veues, si furent mises en escrit et gardées en l'almiere de Salebiere. (*QSG*, p. 279)

Ce récit de Bohort, pris en charge par le narrateur, trouve son double au début de *La Mort le roi Artu* :

[1582] Ce titre reprend le titre d'un article d'Nicole Beriou, Jean-Patrice Boudet et Irène Rosier-Catach (éds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014.

[1583] Sur le couple Merlin/Blaise, voir *infra*, chapitre 5, section 3.

[1584] Voir p. 337.

> Et quant il ot aconté le trespassement de Galaad et la mort Perceval, si en furent tuit moult dolent a court ; mes toutevoies s'en reconforterent au plus biau qu'il porent. Lors fist li rois metre en escrit toutes les aventures que li compaignon de la queste del Seint Graal avoient racontees en sa court. (*MA*, § 2)

Le texte redouble ainsi systématiquement le récit, mentionne une seconde fois l'armoire où l'on enferme le texte retranscrit pas ceux qui en ont la charge, les clercs dont Guenièvre a institué la fonction[1585]. Mais, si Bohort a reçu, de façon tout à fait formelle, une autorisation de représentation directement de Dieu – par le relais de Josephé –, la prise en charge de la parole par les chevaliers se fait de façon plus autoritaire, dans une période de crise de la cour arthurienne. En effet, la tradition remonte à la fin de la *Suite Vulgate* lorsque, au moment où Merlin s'apprête à disparaître, il faut instituer la continuité du récit des prouesses des chevaliers. Ce sont donc, à l'instigation de Gauvain, les chevaliers eux-mêmes qui prennent désormais en charge la relation de leurs propres aventures : dès lors, les témoins directs mais aussi les acteurs des exploits permettent de mettre en place le récit, ce qui lui confère la garantie – fictive – de l'authenticité :

> Et quant il seront repairié a court, si dira chascuns l'un aprés l'autre toutes les aventures qui avenues li seront, queles qu'eles soient, ou bones ou mauvaises. Et juerront sor sains que de riens n'en mentiront ou a l'aller ou au venir, et tout ensi le volons nous. (*SV*, § 524)

La disparition de Merlin permet la prise en charge directe de la parole par ceux qui en sont les acteurs, fait nouveau dans le cours du récit. Néanmoins, par le serment sur les reliques qu'impose Gauvain aux narrateurs à venir, le texte garde sa fonction sacrée et reste garant d'une parole autorisée. Le serment, toutefois, permet surtout de l'inscrire dans une tradition féodo-vassalique : dans l'hommage rendu au seigneur, la *fides*, le serment de fidélité « est habituellement prêté sur la Bible ou sur des reliques[1586] ». L'importance de ce serment est double, d'une part, il revendique désormais le récit comme appartenant à la sphère laïque, reproduisant une partie du rituel qui permet de structurer la société, d'autre part, il met en place un système testimonial que ne manque pas de rappeler régulièrement le *Lancelot* en prose[1587] :

> Et lors se paine molt li rois de conjoïr Lancelot, si li commande desor son sairement qu'il die, voiant les compaignons de laiens, les aventures qui li estoient a venues, puis qu'il se parti de la cort, et il l'en conta pluisors et pluisors l'en cela ; si les oï mot volentiers li rois et la roine ausi et esraument les fist li rois metre en escrit, por ce que aprés lor mort fuissent amenteus. (*L*, XLIII, 6)
>
> Et quant il fu desarmés et ot mengié, fist li rois venir avant les clers qui metoient en escrit les aventures de laiens : si mirent en escrit les aventures Lancelot ensi com il lor conta. (*L*, L, 60)
>
> Quant la damoisele fu anterree, si mistrent cele aventure en escrit, por ce que cil la ramenteussent qui aprés lor mort venroient […]. (*L*, CVI, 25)

Si le texte insiste ainsi à de nombreuses reprises sur la mise en écrit des aventures, ce qui est intéressant est la circulation de la parole au sein même du monde arthurien. Reposant sur la

---

[1585] Voir note 1553.

[1586] Jacques LE GOFF, « Le rituel symbolique de la vassalité », art. cit., p. 341.

[1587] Alexandre Leupin a montré l'ambiguïté de ce serment puisqu'il sera constamment trahi, au nom du jeu de la *fin'amor*, par son plus fidèle représentant, Lancelot. Voir Alexandre LEUPIN, « Qui parle ? Narrateurs et scripteurs dans la "Vulgate arthurienne" », art. cit., p. 103.

foi jurée, ce que ne manque par de rappeler Arthur à Lancelot, le récit est une parole que nul ne met en doute, au sein même de l'univers de fiction. La fonction testimoniale est rappelée par les clausules[1588] mais ce que formalise avec force le texte est l'autorité de la parole, rappelée par la formule *ensi com*, qui signale ici l'adéquation entre le dit et sa mise en écrit. Ce que montre aussi l'ensemble des passages qui relatent cette mise en écrit à la cour d'Arthur est l'autorité donnée par le roi. C'est en effet Arthur qui *commande* aux chevaliers de raconter leurs exploits, qui leur *dist* de conter leurs prouesses.

D'autre part, cette circulation fonctionne sur une série de redites des aventures. Deux passages s'attardent longuement sur la façon dont l'un après l'autre, les chevaliers relatent leurs exploits. Ils deviennent successivement les narrateurs d'un récit par ailleurs déjà pris en charge par *li contes*. La fin du *Lancelot* propre présente ainsi une séquence qui voit l'ensemble des chevaliers prendre tour à tour la parole pour raconter ce qu'ils ont vécu (*L*, CI, 1-11). L'ensemble repose sur une délégation de la parole identique à celle que Joseph donne aux chevaliers élus :

> Et quand je m'en vols aller come cil qui n'avoie plus a faire, si me dist cil a cui je avoie josté avant : « Sire chevaliers, je ne sais qui vos estes, mais quant vos venroiz en vostre païs, vos porroiz dire vraiement que vos avez abatu d'un glaive mon signor Gauvain et Hestor des Mares et mon signor Yvain et Saigremor le Desrée ». (*L*, CI, 5)

Le jeu de délégation du récit voit donc se multiplier les narrateurs, tous chevaliers, qui content leurs propres exploits et racontent ceux des autres[1589]. Le double écart est significatif : les chevaliers autorisent leur propre parole et, comme l'a remarqué Alexandre Leupin[1590], un nouveau couple formé par Arthur et les chevaliers, dont la parole est fondée sur la *fides* et reste relayée par les clercs, forme ainsi une reprise du couple hétérodiégétique formé par Gautier Map et le roi Henri Plantagenêt, lui-même se substituant aux couples Josephé/Dieu, le narrateur anonyme/Dieu. Le déplacement de la narration dans un univers entièrement courtois, c'est-à-dire à la fois produit et revendiqué par la cour, autant fictive que réelle, mais calquant ses procédés sur ceux de la légitimitation cléricale, forme ainsi le processus de légitimation d'un discours des laïcs qui s'affiche alors dans un second temps au cœur même de la diégèse arthurienne.

Le *Lancelot* en prose, en particulier, voit se multiplier les prises de paroles qui permettent de mettre en avant les prouesses, buts des aventures et résultats des quêtes des uns et des autres. Ainsi se croisent les récits, racontés par des messagers, qui sont autant de mises en

---

[1588] On en trouve d'autres exemples : « toutes ces aventures fist li rois metre en escrit por ce que li hoir qui aprés lui venissent seussent les merveilles que Lanceloz avoit fet en sa vie. » (*L*, CI, 6)

[1589] Cet épisode est en particulier riche de récits successifs : « Quant Lanceloz ot acontees ses aventurse et eles furent mises en escrit, si dist li rois a mon signor Gauvain qu'il deist maitenant, et mes sire Gauvain dist que si feroit il volentiers. » (*L*, CI, 7) ; « Quant Gauvain ot dit, si furent ses aventures mises en escrit tout aiinsi com il les conta. Aprés conta Hestor les soues qui moult furent volentiers escoutees, car moult estoit bons chevaliers de son aage ; et furent mises en escrit ainsi com il les conta. […] Aprés Hestor conta Boorz et puis Lyons et puis mes sires Yvains. Aprés conta Gaheriez […]. Aprés Gaheriez conta Mordrez et puis Guerehez et Agravains. Aprés conterent tuit en l'ordre, si come il estoient assis l'un aprés l'autre ; et quant il orent tuit conté lor aventures et eles furent mises en esrit, si fu eure de mangier. » (*L*, CI, 8-11) Une autre séquence du même type se trouve déjà plus haut, voir (*L*, LXXXIV, 68-73).

[1590] Alexandre Leupin, « Qui parle ? Narrateurs et scripteurs dans la "Vulgate arthurienne" », art. cit..

abyme du récit et autant de gages de sa véracité. Alexandre Micha[1591] relève plus d'une trentaine d'exemples de messagers venant donner des nouvelles, raconter un exploit, demander de l'aide. À ces messagers, s'ajoutent les exemples, nombreux, de prisonniers envoyés à la cour afin de narrer la victoire d'un chevalier de la Table Ronde : tous *content* ou *disent* ce qu'ils ont vu. La cour devient le point nodal d'un ensemble quasiment inextricable de récits, où les messagers se croisent, où les prisonniers viennent rendre compte de la victoire d'un chevalier qui viendra plus tard la raconter lui-même mais où l'on vient aussi demander des nouvelles de ceux que l'on cherche :

> Après dist la dame que ele ne poroit pas estre lie, se ele ne savoit la verité del chevalier et dist qu'ele se porpensee et veut aller a la court le roi Artu por oïr de li enseignes, car la repairent tout li boin chevalier […]. (*L*, LVIa, 52)

C'est donc un lieu de parole autorisée, il s'agit bien d'*oïr* des nouvelles que l'on saura être les bonnes, les *vraies* car c'est aussi le lieu où se retrouvent les *bons* chevaliers, c'est-à-dire ceux qui justement transmettent cette parole vraie[1592]. C'est ainsi que le narrateur ultime du roman est Girflet qui, à la fin de la *Mort le roi Artu*, passe du temps près d'un ermite à qui il « conta […] ce qu'il avait veü du roi Artu » (*MA*, § 194) ; une fois encore, c'est la fonction testimoniale qui est mise en évidence dans cet ultime récit d'un monde arthurien désormais défunt. La circulation orale des aventures forme donc le cœur complexe du récit dans le *Cycle Vulgate* mais surtout repose sur la certitude d'une parole authentique à la fois parce qu'elle est celle des témoins et parce qu'elle repose sur un serment, assurant sa légitimité.

Or, ce tissu d'aventures essentiellement courtoises est central aussi dans *La Queste* qui reproduit ce système de répétition de la parole. En effet, si les ermites sont chargés de la *senefiance*, ce sont toujours les chevaliers, acteurs de l'aventure, qui en font la narration à ceux qui sont en charge de leur donner du sens. La délégation de la parole permet ainsi de jouer sur les niveaux de sens du récit. Les ermites eux-mêmes, d'une certaine façon, ne font que reproduire le récit premier qui leur est donné, avec le même gage de véracité que dans le reste du roman. Les chevaliers ont la mainmise sur la lettre du récit, les ermites sur son esprit. Ainsi, du laïc au clerc, se déploie un discours dont le centre reste la parole laïque ; c'est, comme je l'ai dit plus haut, le système de valeur qui change ou qui *semble* changer puisque dans ce jeu de récit / interprétation, les ermites relèvent eux aussi d'une *semblance* et où le clerc n'est pas toujours celui que l'on croit.

- **Une prise de parole efficace**

Dans cet entrelacs de paroles testimoniales, de récits reportés et répétés, une parole se distingue parmi les autres, c'est celle de Lancelot, narrateur de ses propres exploits et qu'Arthur choisit de consigner dans un livre qui lui sera consacré, narrateur au statut si particulier qu'il mérite à lui seul une place spéciale dans la bibliothèque du roi :

> Einsinc com Lanceloz ot dites ses aventures furent eles mises en escrit, et pour ce que li fet estoient greingnor que nus de çaux de laienz, les fist li rois mestre par lui seul si que des fez et

---

[1591] Je renvoie au tome IX de l'édition du *Lancelot* qui en propose le relevé sous les entrées : « messagers » (p. 166) ; « vaincu » (p. 169) ; « nouvelles » (p. 187) ;

[1592] La même fonction centrale est évoquée par Brandeban, le duc de Taningues, lorsqu'il retrouve Sagremors : « Et encore anuit fuisse je a la cort le roi Artu et demandaisse noveles de vos tant que je vos trovaisse. » (*L*, LIV, 24)

> des ovres trova l'an .I. grant livre en l'aumaire le roi Artu aprés ce qu'il fu navrez a mort en la bataille Mordret, si com li contes vos devisera apertement. (*L*, LXXXIV, 72)

Ce récit, assez étendu, des aventures du héros est particulièrement intéressant car il permet de découvrir la valeur de la parole du héros : c'est en particulier son efficacité charismatique qui est alors mise en évidence. En effet, alors que le récit est fait de façon sommaire, une intervention du roi de Norgales, qui vient conforter la relation de ses exploits par le héros, provoque le rire d'Arthur et de la cour. Le *gab*, parole efficace propre à l'univers profane, met en lumière ici l'auto-dérision du roi de Norgales qui souligne la gloire de Lancelot, vainqueur de celui qu'aucun autre n'a pu défaire[1593]. Mais ce passage permet surtout le contraste avec la valeur de la parole de Lancelot. Poursuivant le récit de ses péripéties, le chevalier relate son emprisonnement et son empoisonnement dans la fosse aux serpents du duc Kalès (*L*, LXXXIII, 25-31). Les remarques du narrateur insistent en particulier sur la réaction de son auditoire :

> Endemantres que Lanceloz contoit ceste aventure, plouroit il rois Artus et la roine de pitié qu'il en avoient et maint autre chevalier, et Lanceloz lor monstre la damoisele qui del puis l'avoit gité. (*L*, LXXXIV, 71)

La force du récit de Lancelot est telle qu'il parvient à faire naître les larmes chez ses auditeurs, et contraste avec le rire provoqué par la parole du roi de Norgales. On sait la force d'une telle image, Piroska Nagy a montré comment les larmes étaient, depuis les Pères de l'Église, autant le signe de la grâce divine que celui de la dévotion, elles témoignent de la haute spiritualité de celui qui les verse. Ce qui retient l'attention ici est le fait que Lancelot parvienne à faire naître les larmes chez les autres, à l'image des saints charismatiques[1594]. Témoins d'une perfection spirituelle, les larmes ont une grande valeur, que l'on retrouve ici puisque ce qui les fait naître est la *pitié* qu'éprouvent les auditeurs du récit de Lancelot. L'utilisation du substantif dans ce contexte est particulièrement remarquable puisqu'en ancien français, il est un doublon de *piété* : le mot est en effet une traduction de la *pietas* latine, terme qui définit, au Moyen Âge, d'abord un lien entre Dieu et les hommes, puis entre les hommes et Dieu, et enfin un lien unissant les hommes entre eux. Plus important, « la *pietas* entre les hommes est très étroitement associée au registre de la *caritas*, englobant les idées de bonté, de miséricorde, de compassion[1595] » remarque Anita Guerreau-Jalabert. C'est dans ce dernier registre que se situe le sentiment qu'éprouvent les auditeurs de Lancelot, qui versent des larmes signifiant la communauté de souffrance. Mais, ce qui est remarquable est surtout le fait que Lancelot, par son récit, soit en mesure de faire circuler la *caritas*, de répandre au sein de l'assemblée une forme d'harmonie liée à ses aventures chevaleresques. Un déplacement s'opère dans le registre de la *caritas*, capable de se retrouver au sein même de l'aventure courtoise – c'est une demoiselle qui le sauve –, achevant de mettre en présence les différents motifs du genre. C'est bien la haute valeur de Lancelot qui, par le *gab* – parole de

---

[1593] Éléonore Andrieu a d'ailleurs montré comment le *gab*, « échappe contre toute attente à son énonciateur pour s'accomplir dans l'histoire et désigner ainsi […]celui qui est peut- être appelé à posséder de plus hautes valeurs. » Éléonore Andrieu, « Quand les rhinocéros prennent la parole », dans Nicole Beriou, Jean-Patrice Boudet et Irène Rosier-Catach (éds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014.

[1594] C'est en particulier le cas de saint Malachie dans la *Vita* que lui consacre Bernard de Claiveaux. Piroska Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 325‑330.

[1595] Anita Guerreau-Jalabert et Bruno Bon, « *Pietas* », art. cit., p. 80.

dérision – ou par sa propre parole – efficace –, est ainsi mise en avant. Son charisme est d'ailleurs signalé plus loin, lorsque, racontant une nouvelle foi ses exploits afin qu'ils soient mis en écrit, il subjugue ainsi l'auditoire qui voit dans ses prouesses un don de Dieu :

> Et quant cil dou païs oïrent ce que il ot conté, si se conmancierent a seingnier de ce que il li avenoit si bien an touz leus[1596]. (*L*, CI, 6)

La haute parole de Lancelot mérite donc une attention particulière en ce qu'elle est la représentante d'aventures inégalées. Rapportée dans un livre à part, porteuse de haute vertu spirituelle, elle témoigne aussi d'une possibilité pour le laïc d'exprimer, à partir même de l'aventure courtoise, ce en quoi elle manifeste un écart significatif avec l'orthodoxie cléricale, une vertu signifiant de la possibilité de légitimer les valeurs charnelles dont elle est porteuse mais surtout d'en faire des outils de spiritualisation dans un processus qui relève ici du renversement.

Naît alors la possibilité de voir non seulement une légitimation de la prise de parole par les laïcs, mais surtout une appropriation par ces mêmes laïcs de ce qui fait la force de persuasion d'un personnage comme Josephé : la possibilité d'une parole efficace. Le texte ne manque pas d'exemples de miracles qui s'accomplissent ainsi, sur le modèle de la parole cléricale, à la demande pressante d'un chevalier, qui verra sa prière exaucée. Or, la prière des laïcs est mise au service de l'aventure courtoise, qu'elle permet d'achever. C'est en particulier le cas de l'épisode de la rivière aux deux morts qui fonctionne, à l'intérieur du *Lancelot* propre, comme un miracle[1597]. Structuré autour de la prière de son personnage principal, sa fin, insistant sur la justice divine, invite à l'édification, le rapproche aussi de l'*exemplum*[1598]. Lancelot,

---

[1596] Déjà, au début du passage qui amène aux larmes, la prouesse de Lancelot, vainqueur de l'échiquier enchanté, fait se signer l'ensemble des témoins du prodige : « Lors se seingent tuit cil de laienz de la merveille qu'il en ont, car il ne cuidassent mie que nus hom mortex em poïst tant savoir. » (*L*, LXXXIV, 68) Tout en insistant sur la nature charnelle de Lancelot, le texte fait de lui un homme ayant déjà accès à des mystères surnaturels, la merveille, ici, ne ressortit pas du divin mais bien d'un surnaturel qui lui fait concurrence et qui appartient, justement, en propre au versant profane et courtois du roman.

[1597] Le terme *miracle* peut prendre deux acceptions distinctes et désigner un événement de nature surnaturelle, un prodige ou bien récit. Dans ce dernier cas, Jean-Claude Schmitt propose de distinguer trois types de récits : les *miracula*, récits anonymes dans lesquels un événement surnaturel à un saint, souvent dans le but d'augmenter la réputation d'un lieu, il sont liés au genre hagiographie ; les *mirabilia* dans lesquels le prodige ne relève pas d'une intervention divine ou ne sont pas attribuable à un saint, ils mettent en place un étonnement du sujet devant la nature et sont souvent attribuables à des clercs proches des milieux laïcs ; les *exempla* qui se multiplient à des fins pastorale au XIIIe siècle et visent l'édification de l'auditoire. La visée didactique et morale de ce récit, son époque et sa source probable le rapprochent du troisième type de récit, c'est-à-dire d'un *exemplum*. Gérard GROS, « Miracles » dans Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (éds.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, *op. cit.*, ; Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants*, *op. cit.*, p. 77.

[1598] La définition que donne Jacques Le Goff d'un *exemplum* est la suivante, et le circonscrit à la prédication : « un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire ». De même, le miracle est étroitement lié à l'hagiographie. Mais, comme l'ont remarqué Bénédicte Milland-Bove et Olivier Biaggini, « le renouveau de la prédication au XIIIe siècle, notamment sous l'impulsion des ordres mendiants, accorde une place de choix au miracle au sein des sermons vulgaires. » Ces mêmes sermons s'appuient d'ailleurs sur des recueils d'*exempla*, genre qui fait justement appel à ces mêmes miracles et dont il est difficile de le départir ici. Les *exempla* abondent dans l'*Estoire del Saint Graal*, comme l'a montré Catherine Nicolas. Mais, ce qui est plus remarquable, c'est que les conversions se font surtout à partir de miracles : guérisons, résurrections, châtiments… Le miracle, au cœur du récit dans l'épisode

accompagné de la demoiselle tentatrice qui le mène à la Douloureuse Tour et auquel l'a confié Morgue, traverse une terre aride et en demande la raison. La demoiselle le mène alors à une rivière profonde mais dont l'eau se sépare en deux hautes murailles liquides, laissant voir au fond le corps d'un chevalier en armes ainsi que celui d'une dame. La demoiselle narre alors à Lancelot le miracle qui a produit une telle *merveille*, en insistant sur la véracité de son récit (*il fu voirs…*) : tué traîtreusement par le mari jaloux et félon de la dame, le chevalier, qu'elle aimait, a été jeté au fond de la rivière. La dame jure alors qu'elle ne cesserait jamais de le chercher, c'est à ce moment que se produit le miracle :

> Et la dame vint sor cele roche, si proia Nostre Seignor, oiant son mari meisme di i estoit et oiant maintes gens, que si voirement qu'ele n'avoit onques vilené vers son espos, ne de cel chevalier ne d'autre, que issi voirement li feist il aperte demostrance et que tos li secles le seust. Tantos com ele ot finee sa proiere, si departi l'eve ensint com vos veés ; et quant ele vit le chevalier, si recommança s'orison. Maintenant se lance avec lui de desus la roche ou ele estoit. Ensint ont ces gens grant tens esté ; ne puis en ença ne crut en tote la terre al chevalier plain poing de blé ne d'erbe, ançois est tot agasti et sans abiteors. (*L*, XXVI, 34-35)

Le passage met en exergue la prière de la dame et surtout, cette prière efficace qui permet au jugement de Dieu de s'exercer en faveur des innocents. L'enjeu de la prière est le vrai, comme en témoigne l'adverbe *voirement* répété deux fois, à la *semblance* à laquelle a cru le mari jaloux, c'est-à-dire la trahison de sa femme, s'oppose l'*aperte demostrance* divine, qui vient saluer la pureté et la force de l'amour. Le vocabulaire reprend celui de la *Queste* dans un contexte profane[1599], qui voit de plus, la jeune femme se jeter au côté de celui qu'elle aimait. Le miracle divin se poursuit par la punition du mauvais mari, dont les terres sont désormais stériles. Prières et oraisons sont donc utilisées, dans le contexte du roman, au service de la *fin'amor* ; mieux, l'*exemplum*, ici, sert la diégèse puisque Lancelot sort les corps de la rivière et permet leur inhumation et fait, « ce que l'en doit fere a crestiens » (*L*, XXVI, 37). Le geste du chevalier entre dans le cadre des prophéties puisque l'aventure était destinée à celui qui pourrait mettre fin aux merveilles de la forêt[1600]. L'insertion de ce court épisode est intéressante en ce qu'elle témoigne de l'aptitude du roman à se saisir des modes de discours dont les sources sont cléricales. Mais l'écart qu'il y manifeste met en évidence le thème courtois, celui d'un amour adultère mais tout à fait pur puisque non consommé, qui va dans le sens d'une spiritualisation, Dieu accordant aux amants son aide et punissant le mari jaloux, représentant d'un mode violent de domination matrimoniale[1601]. L'autre point intéressant

---

de la rivière au deux morts relève aussi d'une volonté édifiante puisque Dieu intercède en faveur de l'orante et punit le mari félon, ce qui lui donne son caractère exemplaire. Les deux genres, *miracula* et *exempla* sont souvent entremêlés au Moyen Âge, J. Voir Claude Bremond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982 ; Olivier Biaggini et Bénédicte Milland-Bove (éds.), *Miracles d'un autre genre. Récritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, p. 10 ; pour le lien entre sermon et *exemplum* voir Michel Zink, *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1982, p. 204‑ 210. Catherine Nicolas, « Nature et sens des *exempla* dans *l'Estoire del Saint Graal* », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 30 juin 2012, nº 23.

[1599] Plus largement, les termes *mostrer* et *demostrer* relèvent de la littérature exemplaire. C'est un vocabulaire que l'on relève en abondance, par exemple, dans les *Miracles de Nostre Dame* chez Gautier de Coinci. Olivier Biaggini et Bénédicte Milland-Bove (éds.), *Miracles d'un autre genre*, *op. cit.*, p. 10.

[1600] Il s'agit du Val sans retour, enchantement auquel Lancelot a mis fin un peu plus tôt.

[1601] Le récit qui concerne le château d'Escalon le Ténébreux fonctionne sur le même modèle mais la prière est le fait d'un *saint hermite* et les amants y sont sacrilèges puisqu'ils s'accouplent un vendredi

relève justement de cette intercession divine : c'est Dieu lui-même qui remet en ordre la société, Lancelot ne faisant qu'achever ce qui avait été décidé par le pouvoir transcendant. Dans une société où par ailleurs le pouvoir temporel se voit réduit à une justice coercitive, le récit ne manque pas de faire de Dieu le garant de la *misericordia*, assurant à la dame injustement accusée de retrouver le chevalier, mais fait aussi de lui le garant d'une *justicia* qui n'hésite pas à punir mais dans un contexte courtois.

L'autre trait intéressant de cette parole efficace est qu'elle est prise en charge par l'un des personnages du récit. Il s'agit toujours d'apporter une explication à un événement perçu comme merveilleux par le chevalier qui en est témoin. Dans le cas précédent, c'est une demoiselle tentatrice qui narre à Lancelot les malheurs des deux amants. Dans le cas d'Escalon le Ténébreux, il en va de même. Ces demoiselles sont ainsi porteuses d'un savoir qui, au sein du *Lancelot* propre est de même nature que celui des ermites que croisent les chevaliers : elles les renseignent sur les aventures à venir, sur leurs compagnons disparus mais aussi sur les coutumes, bonnes ou mauvaises, des lieux qu'ils traversent[1602]. Leur parole reprend beaucoup des signes de l'autorité de celle des ermites de *La Queste* : verbe à l'impératif (*si sachiés*), questions rhétoriques (*Et savés vos dont cest grant puors vient ?*), verbe d'affirmation (*jel vos dirai ; cel vos dirai je bien*…), verbes au futurs qui annoncent transmettent les prédiction (*cil qui la porra ovrir metra cest chastel en la greignor joie*)… L'écart est d'importance puisque ce sont des femmes, représentantes d'une chair condamnée, qui prennent en charge un discours par ailleurs dévolu aux ermites, et dont le savoir relève du surnaturel[1603]. Ce que montrent ainsi ces deux exemples c'est une parole autoritaire qui n'est plus l'apanage exclusive de ces derniers : ils la partagent avec des personnages qui construisent ainsi un écart distinctif avec le modèle du discours clérical puisque tous sont éminemment charnels, revendiquant même parfois clairement une sexualité – c'est le cas de la demoiselle tentatrice par exemple – par ailleurs condamnée par ce même discours.

D'autre part, cette parole efficace est souvent problématique car, si elle est perçue comme telle par les chevaliers, bien souvent, elle est tissée dans un réseau merveilleux qui fait appel à un surnaturel qui jouxte le surnaturel chrétien – le miracle en particulier – mais relève du

---

saint, faisant peser la malédiction et le châtiment divin sur l'ensemble de la communauté. (*L*, XVI, 39). C'est la luxure des deux amants qui est châtiée. Comme le fait remarquer Paul Bretel, l'ermite est qualifié de *saint*, adjectif qui signale que « l'ermite, "ami de Dieu", reçoit du Seigneur une faveur exceptionnelle. » C'est en particulier sa prière efficace qui signale cette faveur exceptionnelle ; à rebours, on peut lire la même faveur dans l'épisode de la rivière aux deux morts. Paul BRETEL, *Littérature et édification au Moyen Âge, op. cit.*, p. 61.

[1602] Voir note 1469. C'est aussi le cas de la demoiselle qui apprend à Gauvain que Lancelot est à l'Île Perdue : « Et saciés, fait-elle, que il est laiens al plus priveiment que il puet. » (*L*, LXXa, 2). Ici, toutefois, le renseignement entre dans une économie du don, structurée autour du don contraignant, qui de ce fait, permet la poursuite des aventures. Ce n'est pas le cas de la demoiselle qui renseigne Lionel sur Lancelot qu'il croit mort : une fois de plus, c'est bien la charité qui pousse la demoiselle à le renseigner : « quant ele vit le chevalier en tel peril, si en out molt grant pitié. » (*L*, XXXII, 11) Le recours au nom *pitié* relève ici du registre de la *caritas*. C'est donc gratuitement, que la jeune femme donne le renseignement à Lionel. Une autre jeune femme remarquable est bien évidemment la sœur de Perceval qui enseigne aux chevaliers, l'histoire de l'épée brisée dans *La Queste del Saint Graal*. Néanmoins, je l'ai dit, cette figure permet la rédemption des personnages féminins dans le roman.

[1603] Elles sont par ailleurs, comme les fées, de bonnes chrétiennes, la demoiselle tentatrice qui l'accompagne ici l'exhorte à entendre une messe. Voir *L*, XXVI, 30.

profane. C'est par exemple le cas de l'épisode du Nain chevalier Énadain dans la *Suite Vulgate*. La séquence entremêle merveille profane, le chevalier ayant été transformé en nain par une demoiselle qui est sans doute une fée[1604], et prière efficace, le chevalier attribue son retour à la normalité à la grâce de Dieu et à la prière. En effet, l'épisode relate la façon dont le jeune homme a été envoûté par une jeune femme qu'il refusait d'aimer. Par la suite, Gauvain croise cette même jeune femme qui jette sur lui une malédiction car il a refusé de la saluer, rompant ainsi le code courtois dont il est pourtant le meilleur représentant : il prendra l'apparence de la première créature qu'il croisera. C'est évidemment Énadain qu'il rencontre, qui de ce fait, reprend son apparence première. C'est bien pourtant à Dieu que ce dernier attribue le retournement de la situation :

> Et l'endemain, par bone destinee, chevauchoie a eure de miedi en la forest signour Gauvain que ci voi seoir. Si nous salua et nous lui et dist que joie nous donnast Dix. Et il si fist, car tout maintenant que la parole li fu coulee de la bouche reving je en la fourme et en la samblance que vous veés. Car lors estoie je nais lais et hidous. Si croi bien que par sa parole et par sa proiiere me jeta Dix de la grant honte ou je estoie. Si en mercie Nostre Signor et lui[1605]. (*SV*, § 836)

C'est ainsi que la fin de l'aventure est narrée par le chevalier lui-même à la cour du roi Arthur. L'épisode témoigne du glissement qui s'opère, dans la parole laïque telle que la représente le texte, vers un surnaturel qui se distingue du surnaturel ecclésiastique. L'épisode entremêle étroitement les deux, attribuant la fin de l'enchantement à une prière efficace[1606]. On voit ainsi comment se dessine peu à peu dans l'univers romanesque une prise de pouvoir idéelle des grands laïcs, à la fois par le biais d'une appropriation des pouvoirs d'une parole dévolus habituellement à l'Église et par le biais d'un déplacement du surnaturel vers une merveille profane mais toujours liée au spirituel.

- **Une *clergie* laïque ?**

La parole autoritaire, chez les laïcs, s'organise autour de figures qui viennent concurrencer les ermites et les clercs et se construit autour des thèmes qui leur sont propres, en particulier la *fin'amor*. Ce dont témoignent les demoiselles que j'ai citées, c'est d'un savoir qui n'est plus uniquement d'origine cléricale. Le savoir ici, est intimement lié au tissu narratif dont elles permettent l'extension, à l'image des ermites qui permettent aux chevaliers de poursuivre leurs aventures. C'est donc un savoir lié à la diégèse et à son fonctionnement. Néanmoins, le cadre du récit est aussi le lieu de réflexions proprement théoriques qui relèvent alors de connaissances qui excèdent ce cadre strict du récit et qui mettent en évidence, de façon plus

---

[1604] Anita Guerreau-Jalabert a ainsi noté la nature ambiguë de la dame ou de la demoiselle courtoise, dotée de pouvoirs surnaturels et dominant le temps. Voir Anita Guerreau-Jalabert, « Des fées et des diables... », art. cit..

[1605] Les paroles de Gauvain sont rapportées un peu plus haut : « Si laisse le penser et dist a la damoisele que Dix li donnast joie et a li et a sa compaignie. » (*SV*, § 1648)

[1606] Un autre épisode, fonctionnant sur un modèle inverse fait d'un clerc, cousin du roi ban, un homme « qui plus savoit de nigremance et d'anchantement. » Tombant amoureux d'une jeune fille en train de danser, il fonde la carole magique par la force d'un enchantement qui fait suite à un vœux et à la provocation de la jeune femme. (*L*, LXXX, 5-10) L'épisode entremêle clergie et nigromance, le surnaturel et le spirituel devenant s'appuyant donc sur une formule originale relevant de la captation laïque de la parole efficace. Sur le pouvoir de la parole, je renvoie à la synthèse de Nicole Bériou, Boudet Jean-Patrice et Rosier-Catach Irène (éds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, *op. cit*.

large, une pensée sur la société féodale et son fonctionnement. La question d'une « clergie » chevaleresque a été posée par Erich Köhler, qui propose de voir dans les romans de chevalerie une forme de littérature édifiante en ce sens que ce qui est beau est aussi moral[1607]. Là n'est pas toutefois la question qui se pose ici mais il n'en est pas moins vrai qu'il s'agit d'envisager cette *clergie* dans le rapport qu'elle entretient avec le discours qui la porte, c'est-à-dire ici dans la revendication de la possibilité d'un discours théorique du grand laïc sur son propre état. Autrement dit, il s'agit de savoir comment la prise de parole des laïcs dans le texte s'empare de la définition de son propre état qui, dans les conflits qui les opposent à l'Église, se voient dépossédés justement de toute parole et réduits à un pouvoir essentiellement armé : en d'autres termes, c'est le pouvoir clérical qui définit ce que sont ces laïcs. Le *Cycle Vulgate* multiplie justement les discours théoriques sur le gouvernement, la bonne ou la mauvaise coutume ou encore le comportement du chevalier et de façon plus générale, le rôle du chevalier. Je m'attarderai ici sur quelques passages qui me paraissent significatifs de cette prise de parole. Le premier d'entre eux, analysé aussi par Erich Köhler, concerne le gouvernement d'Arthur : il se situe au début du *Lancelot* propre et concerne l'éclaircissement des songes allégoriques d'Arthur. Ce qui m'intéresse ici n'est pas tant le contenu du discours puisque le critique a déjà montré comment il rappelait au roi défaillant certains des principaux devoirs de son état[1608], que le personnage qui le tient et la forme qu'il lui donne et surtout la façon dont il s'insère dans une réflexion sur le pouvoir et le gouvernement propre aux XIIe et XIIIe siècles. Le passage met en scène Arthur, confronté à des songes dont il ne comprend pas le sens. Inquiet, il convoque dans un premier temps son chapelain, qui lui fait la réponse suivante : « Sire, fait il, ne vous caut, car soignes est noians » (*L*, XLIVa, 1). Non seulement il s'avère incompétent mais il refuse d'entrer dans un système de lecture analogique qui pourtant est l'apanage du clergé dans le reste du cycle. Par la suite, Arthur « mande ses evesques et ses archevesques qu'il soent lui a lui al .XXime jor a Camaalot et amaignent avoec eus tous les plus sages clers qu'il poront avoir » (*L*, XLIVa, 2). Le texte insiste ainsi sur le savoir des clercs convonqués[1609] pour mieux, ensuite, montrer leur incompétence à lire les songes du roi : il « li disent qu'il n'avoient rien trové » (*L*, XLIVa, 2) ; la scène se répète jusqu'à ce que les clercs effrayés par la mort que leur promet alors le roi[1610] lui annoncent qu'il va perdre « toute honor terriene » ainsi que ceux en qui il avait le plus confiance. Leur discours reprend alors les traits de la parole autoritaire, usant ainsi en particulier de l'impératif *saciés*. Pourtant, le seul recours qu'ils sont en mesure de proposer au

[1607] Ses remarques portent surtout sur Chrétien de Troyes dans les romans duquel il voit une proposition pour unir *clergie* et *chevalerie*, « dans un style de vie qui se donne à la fois pour chrétien, propre à un « état » et universel et qui ne peut se réaliser que dans le monde idéal de la féodalité courtoise. » Erich KÖHLER, *L'aventure chevaleresque*, *op. cit.*, p. 63.

[1608] Je renvoie donc à Erich KÖHLER, *L'aventure chevaleresque*, *op. cit.* voir en particulier le chapitre I, « le roi Arthur et son royaume » ; Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*

[1609] La suite indique que « al vintisme jor vindrent si clercs. Et il lor demande conseil de son soigne et il en eslisent .X. de tous les plus sages et dient que chil le conseilleront, se nus le doit conseiller. » (*L*, XLIVa, 2) Les superlatifs et la formule exceptive formalisent avec insistance le savoir qui leur est attribué, rendant plus manifeste encore leur échec.

[1610] Le passage est sans doute très largement ironique, montrant des clercs mandatés par l'archevêques effrayés par la menace de la mort.

roi est qualifié de *folie* par ceux-là même qui sont supposés être en mesure d'expliciter le sens. Il s'agit de la prophétie suivante : « Nule rien ne vous puet rescoure de perdre toute honor terriene, se il ne vous resqueut, li lyons sauvages et li mires sans mecine par le conseil de la flor » (*L*, LXIVa, 5). Il faut attendre le début de la guerre contre Galehaut pour voir enfin la *senefiance* du songe donnée à Arthur. C'est un *preudom* « plain de grant savoir » (*L*, XLIXa, 17) qui se présente alors au roi et le vilipende pour sa mauvaise conduite. Le passage est intéressant à plusieurs titres. D'abord parce que le personnage anonyme qui lui promet d'éclairer le sens du songe a un statut très ambigu :

> Et se je fuisse establis a confession oïr, je oïsse la toie, mais nus ne doit ce faire qui ordenés ne soit, se besoins ne l'en semont : par che ne doi je pas ta confession oïr, car assés avras des confesseors de Sainte Eglize. (*L*, XLIXa, 19)

Bien qu'identifiable à un ermite – le terme de *preudom* y invite – il n'est pas prêtre et n'a pas été ordonné – beaucoup des ermites du cycle le sont : ils disent des messes et confessent les chevaliers[1611] –, son statut reste donc relativement flou[1612]. Il maîtrise ensuite, au-delà de la mention de son *grant savoir*, une connaissance qui rappelle celle des ermites : il invective Arthur, connaît ses secrets les plus intimes[1613], a accès à un forme universelle de connaissance. Il confronte alors Arthur à ses défaillances et propose un discours qui s'appuie entièrement sur les formes de parole autoritaire dont se prévalent les ermites de *La Queste*. Usant de la référence à Dieu, il affirme la force de son savoir par le recours à l'impératif, *or enten*, *sache*, ou au futur (« tu les verras et les connoistras apertement », *L*, XLIX, 31) ; il explicite les signes de Dieu par la formule *che est* ; il recours au verbe *senefier* pour ce qui est de l'élucidation du songe, faisant de la *semblance* qu'est le songe, une *demonstrance* divine. Le vocabulaire est le même, les références aussi puisque le personnage s'appuie sur la Bible, en mentionnant David[1614] : « car il meismes dist par la bouche du prophete David qu'il est garde des povres et soustient les orfenins et destruira les voies des pecheors. » (*L*, XLIX, 18) L'ensemble du passage est donc calqué sur le modèle d'une autorité cléricale, au service d'un discours sur le bon gouvernement, prononcé par un personnage qui ne revendique aucune appartenance à l'Église et qui pourtant, s'y réfère constamment. La séquence pose donc la question de l'identification d'une parole qui est construire *en semblance de* parole cléricale et n'en est vraisemblablement pas une tout en fonctionnant, comme l'a montré Dominique

---

[1611] Toutefois, il ne s'agit pas pour eux « d'exercer un ministère pastoral, mais [de] s'unir plus intimement au sacrifice du Christ par la célébration eucharistique […]. » Paul Bretel, *Littérature et édification au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 55.

[1612] Il peut toutefois appartenir à un rang mineur de l'institution ecclésiastique.

[1613] Après sa première confession, il le pousse à avouer qu'il a failli à aider Ban de Bénoïc (*L*, XLIVa, 21-22). Pour être valable, la confession doit être sincère, et si la contrition dont fait preuve Arthur fait partie de la pénitence telle que la définit Pierre le Chantre, il insiste aussi sur la sincérité : « Tout fidèle de l'un ou l'autre sexe parvenu à l'âge de discrétion doit lui-même confesser ses péchés au moins une fois par an à son curé » ; le fait même qu'Arthur ne le fasse pas spontanément le met déjà en état de péché. Il est remarquable que les clercs et les confesseurs s'avèrent alors incapables de se mettre d'accord sur la pénitence à donner au roi, qui obtient ainsi un répit. John W. Baldwin, « Paris et Rome en 1215 », art. cit., p. 111.

[1614] Voir *Ps*, 10,18 ; *Ps*, 41,1 et 82,3 ce dernier n'étant toutefois pas attribué à David. Il est remarquable que le *preudom* se serve justement de ce passage où le berger devient roi grâce à la victoire sur Goliath, qu'il a tué sans épée. (*Sm*, 17, 47)

Boutet, à la façon d'un « "miroir des prinse" insér[é] dans la diégèse[1615]. » Il faut donc la confronter aux autres discours cléricaux afin d'en saisir l'enjeu.

En effet, la réforme grégorienne a radicalisé deux formes de pouvoir et d'obéissance en opposant *regnum* et *sacerdotum* : si tout pouvoir, pour s'exercer, doit allier *justicia* et *misericordia*, les deux ensembles ne sont pas répartis équitablement. Du côté du *sacerdotium*, la *misericordia*, du côté du *regnum*, la *justicia*[1616]. Le roi est par essence un être colérique qui doit être dominé par l'Église afin d'exercer un juste *iudicium*, c'est l'image du rhinocéros jugulé de Grégoire le Grand, qui permet de synthétiser, au XIIe siècle, la représentation que l'on se fait du grand laïc à qui l'on délègue uniquement une justice coercitive[1617]. La donne change sensiblement à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle où la répartition entre *justicia* et *misericordia* se voir adjoindre un troisième terme, la *sapientia*. Comme le montre Philippe Buc, c'est l'Église qui entend délivrer la sagesse à un roi toujours privé d'autonomie et toujours ravalé à ses instinct bestiaux[1618]. En proposant de figurer un personnage en marge de l'Église ainsi que des clercs incompétents et se déclarant ignorants, le texte envisage une forme d'autonomie de la *clergie*. En effet, se dessine par le biais d'un personnage surgi de nulle part, la possibilité d'un savoir autonome du roi qui vise ainsi à acquérir la sagesse[1619].

Un autre aspect intéressant de ce passage est son inscription dans le contexte du début du XIIIe siècle : le *preudome* rappelle à Arthur son devoir de roi, devoir qu'il a trop longtemps oublié en insistant sur la délégation d'un pouvoir qui lui vient de Dieu :

[1615] Dominique BOUTET, « Le prince au miroir de la littérature narrative (XIIe -XIIIe siècles) » dans Frédérique LACHAUD et Lydwine SCORDIA (éds.), *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 145.

[1616] Philippe Buc a montré comment la constitution de la glose ordinaire a mis en évidence, à partir de la situation de l'homme au Jardin d'Éden, une forme de hiérarchie inhérente à sa nature. De façon très synthétique, l'idée est la suivante : l'homme domine les animaux depuis l'origine, et ce, dès avant la chute, il est donc normal que les êtres spirituels dominent les êtres charnels puisqu'ils sont habités par des instincts animaux. Voir note 1657 et Philippe BUC, *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*

[1617] C'est ainsi que le roi Arthur entend obtenir raison des clercs incompétents, il revendique sa puissance en les menaçant de mort.

[1618] Un roi illettré est considéré par certains exégètes du XIIe siècle comme un paysan. C'est la position de Philippe de Harvengt qui toutefois y voit une stratégie pour s'approcher de Philippe de Flandres. La position des théologiens est donc, comme le souligne Philippe Buc très ambiguë à ce sujet : « si certains clercs ne faisaient pas de l'intellection l'aune de la supériorité politique et ne voulaient pas l'interdire aux dirigeants laïques, d'autres ne pourraient pas se vendre aux puissants comme experts en une sagesse rare. Et inversement : si certains *curiales* n'étaient pas prêt à offrir le savoir à leur prince et faire de lui un quasi-clerc, les exégètes se sentiraient moins obligés de faire expressément du *rex* un *simplex*. Quant au roi, s'il n'était pas menacé par les critères ecclésiastiques d'idonéité et par les définitions sacerdotales de la souveraineté, il ne se lancerait pas à corps perdu dans la recherche de la légitimité intellectuelle. » Philippe BUC, *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*, p. 284.

[1619] Un autre épisode central du roman fait d'Arthur un roi capable d'accéder seul à la *senefiance* : dans l'épisode de la chambre aux images, il est ainsi décrit : « Li roi Artus savoit bien tant de letres qu'il pooit auques un escrit entendre ; et quant il ot veües les letres des ymages qui devisoient les senefiances des portretures, si les conmenàa a lire, et tant que il connut apertement que cele chambre estoit peinte des eouvres Lancelot et des chevaleires que il fist tant comme il estoit noviax chevaliers. » (*MA*, § 51).

> Si dois savoir que nus hom mortex ne te baillast a garder la signorie que tu tiens mais que Diex seulement, et le te bailla por che que tu l'en seusses boin gré. (*L*, XLIX, 18)

Rappelant ainsi le roi à ses offices, il insiste sur la domination qu'il a sur le peuple tout en faisant de sa fonction un *ministère*[1620] ; mieux, en répétant à Arthur qu'il est le gardien du royaume de Dieu et surtout de son peuple, il le renvoie à son statut de pasteur[1621] : « Teil garde fais tu a Dieu de son pueple dont il t'avoit baillé la terriene signorie » (*L*, XLIX, 18). En tant que roi et gardien, Arthur est en charge d'un *ministère* dont Dieu l'a pourvu directement et qui fait de lui le garant de la sauvegarde du royaume, autrement dit, le discours reprend l'idée d'un gouvernement pastoral tel qu'en font l'expérience les ordres monastiques des XIIe et XIIIe siècles et au centre duquel se situe l'humilité, terme qui scande le discours de l'ermite qui le répète quatre fois. Ce qui plus inattendu est l'absence de l'Église dans la désignation du souverain, qui se fait directement de Dieu au roi. Une fois de plus, la hiérarchie ecclésiastique est mise de côté et le discours, tout en proposant une réflexion sur la politique royale, envisage aussi une individualisation de la conversion et de la spiritualisation du roi ; le *preudome* insiste ainsi sur la confession[1622] et surtout sur la pénitence qui doit en découler, « signes d'umilité », et sur le retournement qu'elle doit permettre d'opérer dans le cœur du souverain, gage d'une véritable conversion[1623] :

> Et tu es moult eslongiés de l'amor de Nostre Signor par ton pechié et si n'i pues estre racordés se par rejehissement non de langue tot avant et aprés par vraie repentance de cuer, et aprés par paine de cors et par oevres d'aumousnes et de carité. (*L*, XLIXa, 19)

Ce que propose le *preudom* est donc un renversement qui permette de faire circuler la *caritas*, alors même que le texte vient de montrer un roi tentant d'imposer sa force par la peur[1624] : autrement dit, il faut revenir à une bonne circulation de l'*amor*, et c'est la charité, comprise ici

---

[1620] La réflexion sur le pouvoir et l'obéissance, telle qu'elle imprègne le XIIe siècle, doit beaucoup à la culture de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive. C'est en particuliers aux *De officii* de Cicéron, dont saint Ambroise propose une relecture au IVe siècle que l'on doit une partie de la réflexion sur les devoirs du prince tels qu'ils sont pensés au Moyen Âge. La bienfaisance est pour Ambroise l'une des composantes de la vertu cardinale qu'est la justice. Elle s'y oppose bien sûr à l'avarice. C'est la volonté de bien faire (*benevolentia*) qui conduit à la libéralité, à la largesse (*liberalitas*). Néanmoins, cette réflexion est imprégnée par la réforme grégorienne qui fait de la chevalerie le bras armé de l'Église, si elle est une « éthique guerrière imprégnée de valeurs chrétienne », elle n'en reste pas moins cantonnée au pouvoir coercitif. Il n'en reste pas moins vrai que la représentation que donnent de la chevalerie les théologiens du XIIe siècle justement à les cantonner à ce rôle et que leur discours vise à la construction de l'image d'un chevalier violent et inculte qui sert l'idéologie de l'Église. Voir à ce sujet Martin Aurell, *Le Chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Fayard, 2011, p. 24 pour la citation ; Philippe Buc, *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*

[1621] Éléonore Andrieu a montré comment la rencontre de Calogrenant et du gardien de taureau était structurée par la même dialectique opposant « garder » et « sire ». Éléonore Andrieu, « "*Si le destraing par mi le cors*" : droit et violence dans l'essart. *Le Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes » dans Philippe Haugeard et Muriel Ott (éds.), *Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge*, Paris, Garnier, 2013.

[1622] L'ensemble du cycle revient avec force sur la confession, obligatoire au moins une fois l'an depuis Latran IV (1215).

[1623] Le mouvement de conversion se fait, d'après Augustin, dans un mouvement de retournement vers le cœur.

[1624] Il menace les premiers clercs de pendaison redoublée du bûcher. (*L*, XLIVa, 3)

au sens de largesse, qui va le permettre. C'est l'humilité dont doit faire preuve le roi qui permet la circulation de cette *bone amor*. C'est cette dernière qui sert d'assise à toute la leçon, qui repose ainsi sur un renversement de la richesse matérielle en richesse spirituelle :

> Ensi doit faire rois qui l'amor de Dieu et du siecle velt avoir, l'amor du sciecle par humilité et l'amor de Dieu par droiture : c'est li comenchemens d'onor et d'amor conquerre. (*L*, XLIXa, 24)

La suite du discours développe point par point cette leçon générale et propose au roi un chemin qui le mène vers les pauvres aussi bien que les riches dans un modèle dans lequel le don des richesses – le verbe au futur *donras* scande le passage – permet d'asseoir un pouvoir essentiellement constitué par la bonne circulation de l'amour[1625].

Dès lors, il convient de replacer le texte dans la perspective de ce que Jacques Dalarun a présenté comme « l'indignité au pouvoir[1626] ». Analysant les règles des ordres réformés du XIIe siècle et des ordres mendiants du XIIIe, il montre comment se mettent en place des tentatives de gouvernement pastoral, c'est-à-dire une réflexion sur le pouvoir et l'obéissance. Cette dernière est le fondement de toute organisation sociale, c'est d'ailleurs, ici, le sens du terme *signorie*, qui signifie que le peuple doit obéir à son roi[1627]. Comme le rappelle Jacques Dalarun, la nouveauté que proposent ces formations monastiques est de penser la figure de l'autorité dans un rapport constant à l'humiliation : celui qui est élevé au-dessus des autres doit aussi payer le prix, de façon « réelle ou symbolique » de ce qui est perçu, en contexte, comme une transgression. Ainsi, la « prééminence était par avance payée par l'humilité dont ils ne devaient jamais se défaire dans l'exercice de leur gouvernement[1628] ». Le modèle est

---

[1625] Le terme est à prendre dans toutes ses acceptions et comprend bien sûr les liens de *fides* féodo-vassalique. La crise féodale du début du *Lancelot* propre est aussi le moment où Claudas apprend du roi Arthur la vertu des largesses : « Et je ai tant veu de largueche puis que je departi de chi que je ne quidasse mie que autretant en peust estre par tout le monde ; si sai bien que ch'est la plus haute teche que hons puis avoir que estre larges de vraie largueche, ch'est de douner ausi bien sans besoig comme a besoig, et teile est la largueche le roi Artu. » (*L*, VIIIa, 21)

[1626] Le point de départ de la leçon de politique donnée à Arthur est justement le rappel de cette indignité est l'attaque du *preudom* qui vilipende le roi et fait de lui le « plus viex pechieres de tous les pecheors » (*L*, XLIXa, 18). Toutefois, le sens du titre que Jacques Dalarun donne à l'une des parties de son ouvrage insiste surtout sur l'humiliation volontaire que s'imposent les dirigeants des nouveaux ordres monastiques ; Son essai débute par l'exemple de sainte Claire d'Assise qui lave les pieds des nonnes. Jacques DALARUN, *Gouverner c'est servir*, *op. cit.*

[1627] La question de l'obéissance et donc de la hiérarchie est centrale dans la réflexion du XIIe siècle et du début du XIIIe siècle ; la *Glose ordinaire* pense justement la hiérarchie comme un héritage de la situation de l'homme dans le Jardin d'Éden où il domine les animaux. Le renversement proposé par le mouvement évangélique et les ordres qui en découlent permet de poser alors l'humilité comme le premier degré de l'obéissance dans une relecture de la règle de saint Benoît : c'est par l'obéissance de ses moines que sera jugé l'abbé. Il en va de même ici, c'est par la façon dont il aura su conquérir le cœur de son peuple, et par là le dominer et s'en faire obéir, que sera ensuite jugé Arthur. Parce qu'il est un pécheur indigne, Arthur mériterait de perdre son ministère ; or, ce que lui propose l'ermite est justement un renversement, une conversion qui, par l'humiliation, lui permettra d'exercer un bon gouvernement. *Ibid.*, p. 129‑138 ; voir aussi, sur les questions de hiérarchie Philippe BUC, *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.* en particulier la première partie, « Alpha et Oméga ».

[1628] Il faut aussi sans doute rappeler que, comme l'a montré Philippe Buc, la miséricorde s'accompagne d'un abaissement du roi (ou du prélat au niveau du peuple, des sujets), ce que tant à oublier la mise en place d'un pouvoir centralisé, au début du XIIIe siècle. « Le roi et le pape s'éloignent du statut de *primi inter pares* et de la condition de leurs sujets ». Jacques DALARUN, *Gouverner c'est servir*, *op. cit.*, p. 273 ; Philippe BUC, *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*, p. 86.

bien sûr celui du Christ, qui a lui-même opéré ce retournement[1629], il s'agit alors de l'une des formes que prend le retour à une *vere vita apostolica* né de la réforme grégorienne. En proposant au roi une humilité faite de partage, où il s'assoit avec les pauvres, distribue ses biens sans compter mais à bon escient et pourra ainsi accéder à une richesse spirituelle[1630] ; la charité, comme le rappelle André Vauchez était aussi le moyen qu'avaient les laïcs pour trouver une voie d'accès à la sainteté[1631]. Le texte se laisse donc lire à la fois comme un idéal de conversion et une proposition de gouvernement non plus basé sur la violence mais sur la charité, c'est-à-dire ici la largesse, qui s'inscrit dans le prolongement et le dépassement des conflits de valeur posés par la réforme grégorienne. Mais la proposition n'est recevable qu'en tant qu'elle est prise en charge par un personnage aux marges de l'institution ecclésiale, autrement dit, l'autonomie que revendique le *preudom* rejaillit sur l'ensemble du texte qui suggère alors que le prince, en accédant à la science (*scientia litteralis*) et à la sagesse (*sapienta*) puisse sortir de la bestialité[1632], non pas sous le contrôle des clercs, désignés comme incompétents, mais de son propre fait, pour faire régner la concorde[1633] et asseoir sa domination non plus sur la violence mais sur la miséricorde, c'est-à-dire s'emparer de l'intégralité des pouvoirs qui sont ceux de l'Église. En d'autres termes, le texte propose une possibilité aux grands laïcs de laisser leurs instincts animaux – cruauté, colère, violence – au

---

[1629] Jacques Dalarun cite à ce propos Marcel Gauchet qui voit dans le Christ un « messie à l'envers » : « Le Christ, ou la figure d'une défaite apparente qui est en réalité une victoire. Dans le regard des païens de l'Antiquité, le fait que le Christ ait été méconnu, traité comme un malfaiteur et crucifié témoignait de son insignifiance et de l'absurdité de la foi de ses adeptes. Eh bien, c'est le contraire qu'on a pu vérifier ! De la religion des faibles et des esclaves est sortie une civilisation d'une puissance incomparable, dont le génie constant a été de prendre le contre-pied des apparences de la puissance. » Cité Jacques Dalarun, *Gouverner c'est servir*, *op. cit.*, p. 273.

[1630] Dans la première scène d'humiliation du roi, en présence des clercs complaisants qui se refusent à lui demander pénitence, le texte condamne aussi des formes excessivement ostentatoires de contrition. Le roi apparaît dans un premier temps « en braies plorant et plaignant », se flagellant publiquement. Si le roi attendrit les clercs qui versent des larmes, ils sont par ailleurs incapables de lui demander une forme plus juste et équilibrée de contrition et ne voient pas qu'il a menti par omission ; ce que sera en mesure de faire le *preudom* qui met au jour ses mensonges qui lui propose une conversion moins ostentatoire mais tournée vers l'intérieur de son être. (*L*, XLIXa, 20-21)

[1631] André Vauchez, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 118‑124.

[1632] Il s'agit bien ici d'accéder à cette forme de savoir réservée traditionnellement aux exégètes et qui s'oppose à la *scientia secularis*, promue par des laïcs et contre laquelle « vocifèrent » les premiers. L'idéal du « prince savant, versé dans la *clergie* » ne s'exprime pas uniquement chez les clercs et les théologiens, il « était déjà celui d'Alexandre, à la fois disciple d'Aristote et explorateur-conquérant, que le roman médiéval faisait remonter dans les airs et explorer le fond des mers pour observer les mœurs des poissons. » Voir à ce sujet Philippe Buc, *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.* ; Dominique Boutet, « Le prince... », art. cit., p. 147 pour la citation.

[1633] C'est d'ailleurs le constat que fait Claudas à la mort de son fils. Dans un discours à valeur générale, il reprend l'idée d'une domination naturelle de l'homme et du devoir d'obéissance mais met en exergue la nécessité de l'amor du peuple pour son seigneur : « Et moult a petite signorie sor son pueple chil qui les cuers n'en puet avoir. Voirement est nature d'omme commanderesse sor tous establissemens, car ele fait amer son droiturier signor deosr tous autres. Por che est fols et awles qui por covoitise de la terriene signorie qui si poi dure se carge de pechiés et de la puor de nul homme desireter, car nule grans dolors ne puet entrer ne paroir en cuer mortel que d'estre desiretés et essiliés, fors seulement de perdre son carnel ami loial, car a chele dolor ne se puet nule angoisse prendre, et ne m'en sui bien apercheus. » (L, XIVa, 30)

profit d'un savoir qui leur permet d'accéder au sens et par là de se spiritualiser et transformer une domination qui de ce fait devient légitime[1634].

La parole autonome que revendiquent ainsi les laïcs se laisse donc entrevoir ici dans une période de crise de la royauté arthurienne : l'édifice menace de s'écrouler. Il en va de même pour l'une des grandes leçons de chevalerie du roman, qui, tenue par un chevalier, permet de poser les principes d'un comportement qui définissant l'un des fondements de la société, la *fides*[1635]. Au moment où Lambègue, son neveu, le presse de trahir Claudas, Pharien, qui pourtant le hait, s'y refuse au nom justement de la *feueté*, de l'hommage qu'il lui a rendu, contre son gré pourtant. Le discours fait alors appel, de façon explicite à la sagesse : c'est au nom de « sens et raisons » que Pharien parle à son neveu. On retrouve donc ici la volonté de savoir et d'accès à la connaissance, qui se traduit ici par une leçon, que le chevalier donne à son neveu au nom de son expérience. C'est en effet l'argument de l'âge qui lui confère ici une autorité sur le jeune homme, ainsi qu'il le lui rappelle : « si t'ensegnerai ore un poi de sens, car je i voi des ore mais plus cler que tu ne fais en moult de choses. » (*L*, XIVa, 39) Le chevalier oppose ainsi la jeunesse et la fougue de son neveu à un savoir légitimé par son expérience. On retrouve ici le trait qu'avait déjà noté Paul Bretel à propos des ermites qui, s'ils sont vieux et chenus, peuvent alors se prévaloir de la sagesse. Sans avoir atteint le grand âge de ces derniers, Pharien se pose en aîné et en homme de métier ; c'est à ce titre qu'il insiste sur ce qu'il considère et annonce comme un « enseignement ». L'autorité de l'âge, dit-il, lui fait voir « cler el mireor de sapience[1636] » (*L*, XIVa, 39). La référence, dans la bouche du chevalier, au *mireor de sapience*, témoigne d'un savoir qui n'est pas seulement empirique mais nourrit de références savantes et de traités d'éducation : le terme *mireoir* rappelle qu'il a observé le monde, qu'il en a une connaissance empirique mais il est aussi un écho aux sommes qui se développent aux XIIe et XIIIe siècles dans l'idée d'éduquer les princes ; Pharien revendique ainsi une *clergie* qui dépasse largement son statut de chevalier mais que celui de *maistre* de Lionel et Bohort permet de renforcer[1637]. Dès lors, son discours reprend les traits d'une parole autoritaire et autorisée, sa valeur provenant ici de références savantes : on y lit alors la revendication d'une vérité par la formule *il est voirs*, l'usage de verbes à l'impératif (*garde*). Mais sa leçon a surtout une portée générale, marquée par l'usage d'une argumentation dont les articulations logiques sont nombreuses (*car*, *Por che*), s'appuyant sur le présent gnomique les tournures impersonnelles, des formules hypothétiques. Sa leçon toutefois est illustrée par le cas qui l'occupe et l'essentiel des exemples qu'il utilise pour éclairer la portée de son

---

[1634] L'idéal du prince savant n'est toutefois pas une revendication du XIIIe siècle, elle remonte à la représentation d'Alexandre.

[1635] En cela, le discours de Pharien se distingue de la leçon de chevalerie que donne Ninienne à Lancelot qui s'inscrit dans le prolongement de la réflexion grégorienne sur la répartition des pouvoirs et a donc une portée de politique générale, comme d'ailleurs le discours du *preudom* à Arthur. Je reviendrai sur ce passage dans le chapitre suivant.

[1636] Sa phrase exacte montre à son neveu comment, à son âge, la fougue et la sagesse ne peuvent être mis en balance, l'attribut de la jeunesse étant la première, la seconde s'acquérant avec la maturité et l'expérience : « Et il est voirs que de la proeche as tu assés selonc l'eage que tu as, tant que tu en vois un poi mains cler el mireor de sapience […]. » Il lui rappelle par ailleurs que « as grans consaus douner doivent li enfant entendre as plus viex. » (*L*, XIV, 19)

[1637] C'est en ces termes qu'il est évoqué au moment où il a la garde des deux enfants. (Voir par exemple, *L*, XIIa, 3, 8 ;

enseignement reposent sur la relation qu'il entretient avec Claudas. Il s'agit donc d'un traité de chevalerie qui a pour but de rappeler au jeune homme fougueux l'essentiel du code de chevalerie, actualisé par le recours à la situation de crise qui les occupe. Se dessine alors une parfaite maîtrise, non seulement du code d'honneur du chevalier mais aussi de rhétorique argumentative et démonstrative, qui permet à Pharien de se poser en clerc, c'est-à-dire en *lettré* et en savant.

L'importance de la référence à une science, qui relève autant de l'expérience que d'un apprentissage des lettres, permet au texte de revendiquer une forme d'autonomie des chevaliers par rapport à leur parole. Si les aventures sont toujours mises en écrit par les clercs de la cour, les héros savent aussi écrire des lettres et les lire[1638], ces dernières devenant dès lors le support de jeux narratifs complexes : fausses lettres, lettres volées, lues par ceux à qui elles n'étaient pas adressées et permet ainsi au secret courtois de poursuivre son chemin[1639]. La lettre est donc au service de l'amour, la science au service d'une chevalerie qui clame ainsi sa légitimité à accéder à la parole, qui prend ainsi une forme de pouvoir symbolique par un discours qui revendique aussi la *sapientia* brouillant les frontières entre clercs et laïcs, *literati* et *illitireta*.

• Le discours que les laïcs font entendre au sein du cycle entre dans un rapport d'analogie direct avec celui des clercs. Leur parole est autorisée par l'entremise de Josephé, et à ce titre, les chevaliers deviennent les narrateurs de leurs propres exploits, revendiquant une légitimité que leur accorde l'imbrication des différents niveaux du récit.

• À ce titre, leur discours reproduit les différentes modalités du discours clérical et reprend l'intégralité de ses codes : marqueurs évidentiels et formules autoritaires, analogies, références à la Bible…

• Leur discours néanmoins va plus loin dans le brouillage de l'énonciation : leur parole devient aussi une parole efficace et les acteurs laïcs du récits revendiquent miracles, dons des larmes et prière efficace au même titre que les clercs.

• Enfin, les laïcs, par le biais de ces brouillages, encodent un récit qui dès lors s'emparent des instruments sur lesquels s'assoit le pouvoir de l'Église. Leur parole revendique des thèmes qui sont essentiellement profanes mais l'ensemble discursif est construit à partir des mêmes modèles.

[1638] Lancelot demande ainsi à un ermite de lui fournir du parchemin et de quoi écrire : « et Lanceloz fait les lestres teles com il veut, comme cil qui estoit fondez en clergie tant qu'a celui tans ne trovast on nul chevalier plus sage de lui. » (*L*, LXXXIV, 1). Martin Aurell de ce point de vue a montré l'importance particulière de l'enjeu narratif des lettres dans le roman arthurien, autour desquelles se met en place une « véritable sociabilité curiale. » Il montre aussi comment, dans la réalité l'échange épistolaire se développe en particulier entre femmes. Martin Aurell, *Le Chevalier lettré…*, *op. cit.*, p. 263.

[1639] Martin Aurell a montré comment cette représentation correspond à une réalité de la renaissance du XIIe siècle : l'accès au savoir se généralise et les laïcs bénéficient de la généralisation de ce savoir. Sans anticiper sur la conclusion de ce chapitre, je pense néanmoins que le discours reste ici une représentation dont les enjeux ne sont pas la représentation d'une réalité mais bien celle d'une revendication qui va dans le sens de la captation de pouvoirs symboliques. Martin Aurell, *Le Chevalier lettré…*, *op. cit.*

• De ce fait, en promouvant l'amour comme l'un des principaux thèmes d'un discours dont la *semblance* est celle d'un discours clérical, non seulement ils légitiment une forme de circulation de la *caritas* mais revendiquent une bonne façon d'aimer, en dépit de la chair ou plutôt avec et par la chair.

• En se spiritualisant, les laïcs abandonnent ce qui les liait à une forme de bestialité : leur discours devient didactique puisqu'ils entendent maîtriser l'ensemble des pouvoirs symboliques de la société, au moins idéellement.

• La coïncidence des différentes formes de discours invite aussi à envisager une coïncidence de sources mais surtout, permet d'opérer une forme de *translatio* vers un savoir et une autorité laïque. Autrement dit, en prenant possession de la forme romanesque, les laïcs ne se contentent pas de faire entendre leur voix, ils refondent une représentation du grand laïc en homme spirituel.

Section 3 – Une prise de parole problématique : fées et enchanteurs

Si les laïcs prennent la parole, si les aventures du *Cycle Vulgate* sont bien celles des chevaliers, il n'en reste pas moins qu'ils ne sont pas les seuls à parler et que si l'opposition clercs / laïcs telle qu'elle a été formulée perd de sa vigueur à la lumière des stratégies discursives mises en place elle est néanmoins loin d'épuiser la question centrale du *qui parle ?* dans le roman. En effet, si l'identification d'une parole de type clérical, ou du moins de sa *semblance*, reste relativement aisée, si celle des laïcs s'exprime clairement et se revendique de façon assez forte comme telle, reste à envisager un troisième type de discours, celui que tiennent des personnages bien plus énigmatiques en cela qu'il relève d'un surnaturel en marge du miracle chrétien. J'ai déjà dit comment la merveille permet une représentation de l'amour concurrente à celle de l'amour de Dieu et comment elle se synthétise dans la figuration de la fée. Reste à examiner la parole de cette dernière, autant que celle de son pendant masculin, l'enchanteur, incarné dans le cycle par le personnage de Merlin. En postulant une appropriation du surnaturel par l'élite laïque, Anita Guerreau-Jalabert a posé les bases d'une réflexion sur la place de ces personnages dans le cycle qui permettent d'asseoir la revendication d'une légitimité des laïcs en figurant un spirituel qui leur appartiendrait dès lors en propre. Peut-être faut-il aussi les envisager comme les clés de lecture de la *semblance* que construit l'entrelacement des discours entre clercs et laïcs. En effet, comment, au centre de cette dialectique, jouent-ils le rôle de révélateurs d'une prise de parole laïque et comment permettent-ils de décoder des discours qui par ailleurs sont construits les uns *en semblance* des autres ? En d'autres termes, comment, par le biais de ces personnages, les laïcs inventent-ils leur propre discours ?

- **Merlin ou l'inventeur de Nascien**

Le personnage de Blaise, je l'ai dit, apparaît très tôt dans le *Cycle Vulgate* et, comme tant d'autres clercs, il est celui qui a la charge de la mise en écrit des aventures. Néanmoins, son statut l'invite à coucher sur le papier, non pas tant les exploits des chevaliers que l'histoire du royaume de Logres. C'est en effet Merlin qui lui confie ce soin au début de la mise en prose du roman de Robert de Boron. Ainsi, Merlin invente le copiste et se garde la fonction de narrateur. Mais ce que le passage dévoile est aussi la prétention de Merlin à avoir une parole au moins aussi autorisée que celle du narrateur du prologue :

> « Il est costume de toz mauais cuers que il voient en toz lor affaires et notent plus sovent mal que bien. Ainsi com tu m'oïs dire que j'estoie conceuz de deable, autresis m'oïs tu dire que Nostre Sires m'avoit doné sen et memoire de savoir les choses qui sont a avenir. Et por ce, se tu fusses saiges, deusses tu prover que je devoie bien savoir au quel je me devoie tenir. Et bien saiches tu que, quant Nostre Sires voit que je seusse ses choses que deables m'ot perdu, mais je n'ai pas perdu lor enging ne lor art, ainz tieng d'els ce que tenir en doi, mais je nel tieng mie por lor pro, ne il, quant il me conçurent en ma mere, ne firent pas que saige, qu'il me mistrent en tel vaissel qu'il ne devoit pas lor estre et la bone vie ma mere lor nuist molt. […] Mais croi ce que je te dirai de la foi et de la creance et je te dirai tel chose que nus hom, fors Dieu et moi, ne te porroit dire. Si en fait un livre, et maintes genz qui ce livre orront en seront meillor et se garderont plus de pechier : si feras aumones et metras t'ovres en bien. » (*M*, § 16)

Cette commande de Merlin à Blaise du livre qu'il va lui conter est fort intéressante à plusieurs titres. D'une part, parce que Merlin se revendique comme le porte-parole de Dieu, au même titre que les ermites de l'*Estoire* et d'autre part, parce qu'il est aussi le fils du diable, dont il tient l'essentiel de sa magie – son *art* et son *enging* dit le texte. Le hasard a voulu que le diable

se soit trompé en l'engendrant en sa mère, femme vertueuse, ce qui permet de le sauver. Il a donc connaissance des secrets de Dieu[1640] et revendique alors une parole aussi autorisée que celle des saints hommes de l'*Estoire* ou de *La Queste*. Néanmoins, à la différence de ces derniers, c'est Merlin lui-même qui s'empare de cette autorisation, Dieu n'intervient ici jamais directement comme il peut le faire dans les deux autres romans[1641]. Sa parole est surtout intéressante en ce que, d'emblée, elle se pose comme une parole autorisée, reproduisant les traits qui sont ceux du discours clérical : rhétorique argumentative construite sur le présent gnomique, les tournures impersonnelles, les formules causales ainsi que les impératifs d'autorité. Enfin, en proposant à Blaise l'écriture du livre qu'il connaît déjà et qu'il va lui conter, Merlin envisage une entreprise d'édification. On pourrait là aussi faire le pas de plus dans le raisonnement qui fait du *Cycle Vulgate* un texte didactique à destination de laïcs qui pourraient se reconnaître dans un personnage tiraillé entre Dieu et le Diable. Pourtant, cette parole qu'il affirme tenir directement de Dieu, devient, quelques phrases plus loin, un apocryphe, puisque

> Il ne sera pas en autorité, por ce que tu n'ies pas ne ne pues estre des apostoles, car li apostoles ne mistrent riens en escrit de Nostre Signour qu'il n'eüssent veü et oï. Et tu n'i mez riens que tu en aies veü ni oï, se ce non que je te retrai. (*M*, § 16)

Le livre a donc toute l'apparence de la Bible mais n'est certainement pas la Bible ; l'assertion de Merlin est d'une grande ambiguïté : comme le montre Francis Gingras, « le risque que toutes ces histoires autour du Saint Graal ne soient que des rumeurs » n'est pas négligeable. Si le critique montre que la valeur de la source, Merlin en tant qu'il est prophète, il me semble que la présentation que le prophète fait de lui même invite le lecteur à prendre le livre pour ce qu'il est, une invention d'un être de chair, peut-être le plus charnel des prophètes[1642]. Autrement dit, en revendiquant et en infirmant le rapport que le texte entretient avec Dieu, Merlin en élucide la *semblance*, il n'est pas un texte sacré, il n'est même pas un apocryphe, il est une *estoire* certes, mais dont la vérité est justement dans cette parole du prophète, c'est-à-dire dans la *semblance*.

Le texte, en se revendiquant pour ce qu'il est, sous la tutelle de l'enchanteur, prend tout à coup une autre *semblance* : sa forme et sa structure se métamorphosent. Alors qu'il se présente de façon linéaire depuis l'*Estoire* comme le roman qui narre chronologiquement, d'abord la translation de la relique vers la Grande-Bretagne puis l'histoire du royaume de Logres jusqu'à son terme, au sein de la *Suite Vulgate*, cette belle conjointure connaît un infléchissement qui renverse le cadre du récit. Pris ainsi, le prologue forme un cadre d'une autorité qui oriente la lecture ; par la suite, la prise de parole des chevaliers se fait toujours sous l'autorité des clercs. Entre-temps, néanmoins, le récit a creusé une béance qui permet à Merlin, d'en réorganiser le tout. Alors que le roi Arthur affronte le roi Rion, la narration

---

[1640] Plus haut, il a promis à Blaise, s'il l'écoute, d'avoir « l'amor Jhesu Crist et joie pardurable. » (*M*, § 16)

[1641] C'est le narrateur qui raconte comment Dieu, en récompense de la piété de sa mère, assure à Merlin un possibilité de se sauver. Sa conception, placée sous le signe de la chair la plus vile, fait de lui un être éminemment charnel ; le fait que Dieu mette en lui son *Esperit*, lui permet de se spiritualiser. Merlin, à ce titre, incarne idéalement la possibilité qu'a tout homme de se spiritualiser au contact de Dieu, sans renier pour autant sa chair puisque Dieu lui laisse volontairement toute la nigromance qu'il tient du Diable et, ainsi, ne contrevient pas à ses desseins. (*M*, § 10)

[1642] Conçu dans la luxure, c'est aussi le désir qui le perd.

s'interrompt pour présenter *un damoisiaus* ; cette présentation est prise en charge par la voix narrative anonyme qui s'exprime au moyen de l'expression *li contes* et qui donne son autonomie au texte. Nous est alors présenté ce personnage, dont le texte détaille la lignée :

> Mais sor tous les autres le fist bien un damoisiaus dont li contes doit molt bien parler, car il ne fait mie a trespasser, ains fait molt bien a ramentevoir dont il fu et conment il ot non, car ce fu uns des miudres chevaliers qui onques fust au tans le roi Uterpandragon ne au tans le roi Artu tant com il li plot a mener chevalerie. Li contes des estoires dient qui qu'il fu cousins germains Perceval le Galois de par sa mere dont li contes parlera cha avant, car li lieux n'en est ore mie, car il fu fix Haningues qui fu de la serour Joseph qui fu feme espousee Ebron qui .XVII. fix ot et dont la terre de Bretaingne fu puis enluminee, et parent prochain Celidoine le fil au dux Nascien de Beltique qui la grant merveille del Saint Graal vit premierement et fu parens au roi Pellés de Listenois et a ses freres. Ici lot non Nasciens. Icil Nasciens ot puis Lancelot du Lac, le fil au roi Ban de Benuyc, en sa baillie, dont li contes vous devisera toutes les estoires les unes aprés les autres si com eles avenront de jour en jour. Icil Nasciens que je vous di si fu apelés Nasciens pour le duc Nascien qui tant fu prodom. Et il fu puis de si bone vie que quant il ot laissié chevalerie qu'il devint hermites et Nostres Sires mist tant de sa grasse en lui qu'il devint puis prestres messe chantant. Et il fu virge et chastes tant com il vesqui. Et celui Nascien ravi puis li Saint Esperis et l'enporta el tiers ciel ou il vit apertement le Pere et le Fil et le Saint Esperit. Ici lot puis la Sainte Estoire en sa baillie et escrist de sa main propre par le conmandement del Saint Maistre, et tant en escrit qu'il ajousta au livre Blayse qui par Merlin en fist ce qu'il en fist. (*M*, §284)

Ce long extrait permet d'éclairer différents points de la stratégie énonciative du texte. En effet, le texte se présente comme un *conte des estoires*, ce qui vient corroborer l'idée que l'un et l'autre des deux termes sont dans une relation d'intégration et que, comme l'a remarqué Jean-René Valette, « l'*estoire* est un certain type de conte[1643]. » Mais le conte devient aussi une somme, l'ensemble d'un recueil de récit à l'intérieur duquel prend place désormais la narration mise en œuvre par le prologue de l'*Estoire*. C'est ce que nous invite à comprendre la fin de l'extrait, qui voit ce que le personnage de Nascien apporte à un ensemble plus vaste. En effet, les remarques qui sont faites à son propos permettent de l'identifier comme le mystérieux ermite du début du portique du cycle. Le texte évoque ainsi son *raptus* et revient pour le déployer, sur le lignage que mentionnait le titre du livret au début du roman : « Chi est li commenchemens de ton lignaige. » (*E*, § 8) Le texte de la *Suite Vulgate*, en faisant de ce Nascien un petit-neveu de Joseph d'Arimathie, tisse l'importance de la relation avunculaire, valorisant ainsi son ascendance, fait de lui un parent de Célidoine, le fils de Nascien[1644], et permet surtout de lier ce personnage à la lignée du Graal et aux chevaliers. Le texte du prologue déjà, par la mention du titre, laissait entendre que le personnage était un laïc converti, la *Suite Vulgate* permet de le confirmer et de faire de lui le représentant d'une lignée de chevaliers, qui parle donc à la fois en leur nom, en son nom et surtout au nom de Dieu qui lui transmet le secret de ses origines autant que le secret de l'origine du Graal, les deux thématiques étant étroitement liées dans le roman. Cet ensemble de remarques conduit donc

---

[1643] Voir note 1547. Jean-René Valette, « Les Hauts Livres du Graal et la poétique des genres : éléments de définition », art. cit..

[1644] On retrouve ici, comme le fait remarque Philippe Walter des personnages de l'*Estoire*. Il n'en est pas moins vrai que cette généalogie vient contredire toutes les autres données romanesques, en particulier celle qui fait du narrateur de l'*Estoire* un personnage vivant sept ans après les faits. Ici, ce Nascien serait contemporain de Célidoine, ce qui est peu vraisemblable, mais là n'est pas véritablement le souci du romancier puisqu'il s'agit surtout de justifier cette invention de l'identité du narrateur du cycle. Daniel Poirion (éd.), *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, p. 1 p. 1857.

à réviser la question de l'autorité discursive dans le texte : l'énonciation se trouvant bouleversée par les remarques contenues au sein de la *Suite Vulgate*, l'ensemble se trouve désormais conduit sous la direction de la figure de Merlin, qui, une fois disparu, délègue son pouvoir aux chevaliers eux-mêmes :

> La continuité de la transmission narrative est ainsi assurée. L'intention édifiante, l'injonction à se munir des moyens matériels de l'écriture, le couple narrateur / scripteur formé par Merlin/Blaise font écho, mimétiquement, à ce que nous avons lu dans l'*Estoire*. Mais la répétition est aussi contestation fondamentale : car le seconde couple gomme complètement le Christ et Nascien de l'horizon narratif.

De façon assez radicale, Alexandre Leupin montre comment le couple que forment l'enchanteur et son scribe s'empare désormais du récit, et par là du discours. D'autre part, avec la revendication d'une lignée chevaleresque comme étant l'origine de l'autorité discursive du début du cycle, c'est tout l'édifice de la parole autoritaire qui se trouve revu et repensé. L'œuvre est désormais pensée sous la dictée d'une voix éminemment problématique, celle d'un enchanteur qui intègre à son propre discours et promeut la parole de l'ensemble des chevaliers.

Néanmoins, ce personnage, aussi problématique soit-il, revendique un discours autorisé par Dieu et qui lui permet d'atteindre une haute valeur spirituelle mais surtout de mettre les chevaliers sur le chemin de cette même haute valeur. Il est en effet une créature dotée, je l'ai dit, par Dieu de la connaissance de l'avenir et par le Diable de l'*art* et de l'*enging* ; or, cette opposition des deux extrêmes, d'une part charnelle et d'une part spirituelle chez Merlin ne peut se départir de la merveille et de sa propension à faire naître le merveilleux[1645] :

> Le merveilleux dilate la réalité vue et connue aux frontières de l'univers et de l'âme humaine, consolant de ses frustrations de créature déchue par le péché originel le chrétien médiéval à qui il entrouvre une lucarne sur les secrets de Dieu et de la Création.

Le personnage de Merlin répond parfaitement à la fonction que Jacques Le Goff assigne au merveilleux : la dualité présente dans son personnage propose une dynamique positive et spiritualisante, il est bien celui qui « entrouvre une lucarne » puisqu'il oriente la quête des chevaliers vers la connaissance de la *joie pardurable*[1646]. De l'étonnement auquel est lié la merveille qu'il est capable de créer mais qu'il incarne aussi et synthétise, naît cette *curiositas* dont Jean-René Valette a montré qu'elle est inextricablement liée à la joie de la connaissance, et en particulier de la connaissance des mystères de Dieu[1647]. Somme toute, en représentant l'« espace humain » par lequel Jacques Le Goff définit le merveilleux, en incarnant un personnage qui n'est pas « créé à l'image de Dieu » mais que Dieu parvient à convertir par la seule force de sa présence, Merlin incarne bien une parole humaine, celle d'hommes charnels capables de se spiritualiser et qui le revendiquent, les laïcs.

[1645] Le personnage de Merlin revendique « la domination conjointe de la sacralité la plus orthodoxe et des pouvoirs d'ordre surnaturel désignés par l'Église comme hétérodoxes – ceux de la magie » Anita GUERREAU-JALABERT, « La Culture courtoise », art. cit., p. 229.

[1646] Voir note 1640.

[1647] Jean-René VALETTE, « La Quête du Saint-Graal ou le désir de voir », art. cit.

- **La fée et les clercs**

L'autre figure énigmatique du cycle est Ninienne, liée à Merlin par un amour qui finit par faire disparaître l'enchanteur du cycle[1648]. Néanmoins, si son personnage est au moins aussi mystérieux que celui dont elle tient son savoir, elle n'intervient jamais au même titre que lui, et sa parole relève d'un autre type de discours autoritaire. En effet, elle apparaît dans le cycle d'abord pour faire disparaître l'enchanteur à qui elle a dérobé les secrets de son *enging,* ensuite, et surtout, en tant que fée marraine et éducatrice de Lancelot[1649]. À ce titre, lorsqu'elle prend la parole, c'est dans le but de délivrer un enseignement au jeune garçon qu'est le héros au début du roman. Deux grandes leçons lui sont alors délivrées, l'une concerne les codes de la chevalerie, l'autre le code amoureux. Je m'attarderai surtout sur la première de ces leçons qui présente l'intérêt d'avoir été identifiée par la critique comme un discours à la « coloration didactique et éthique[1650] », dont les valeurs qu'il prône, « la bravoure et la prouesse » sont « au service du faible et de l'opprimé et au service de la Sainte Église[1651] ». Michel Stanesco quant à lui « transform[e] provisoirement la Dame du Lac en autorité ecclésiastique[1652] ».

La question est donc de savoir ce qui produit un glissement aussi étonnant ; en effet, comment un personnage de fée, qui incarne tout ce que l'Église condamne, peut-il être assimilé à un clerc ? Qu'est-ce qui dès lors, dans son discours permet de valider ou au contraire, d'invalider cette lecture ? En d'autres termes, et pour répondre à la question posée en introduction, comme la fée devient-elle un personnage qui permet de dénoncer ce discours *en semblance*, autrement dit, de l'identifier comme tel ? Comment, *in fine*, permet-il de faire entendre la voix des laïcs ?

Si le chercheur formule cette métamorphose de la fée en clerc, c'est parce que le discours qu'elle tient au jeune Lancelot est construit de façon similaire à celui des ermites de *La Queste* et, une fois de plus, relève d'une parole autoritaire qui utilise les mêmes marqueurs évidentiels. Le critique s'est particulièrement intéressé au fait que la leçon repose

---

[1648] Le personnage synthétise deux traditions romanesques. C'est, comme le rappelle Laurence Harf-Lancner, dès le XIIe siècle, dans le *Chevalier de la Charrette* que le personnage apparaît sous le masque bienfaisant de la mère nourricière : « Cele dame une fee estoit / qui l'anel doné li avoir / et si le norri an s'anfance. » Un autre personnage apparaît ensuite, celui de l'amante fatale de Merlin. La paternité de cette identification de la double figure en une seule revient à l'auteur du *Lancelot en prose*. CHRETIEN DE TROYES, *Le Chevalier de la Charette*, Paris, Champion, 1967, 195 p, v. 2345-2347 ; Laurence HARF-LANCNER, *Les fées au Moyen âge. Morgane et Mélusine : la naissance des fées*, Paris, Champion, 1984, p. 289.

[1649] Cette double identité ou plutôt ce double rôle fait véritablement d'elle un double de Merlin.

[1650] Jean FLORI, « L'épée de Lancelot. Adoubement et idéologie au début du treizième siècle » dans Danielle BUSCHINGER et Michel ZINK (éds.), *Lancelot - Lanzelet : hier et aujourd'hui. Recueil d'articles assemblés par Danielle Buschinger et Michel Zink pour fêter les 90 ans de Alexandre Micha*, Greifswald, Reineke-Verl, 1995, p. 151, n. 14.

[1651] Alexandre MICHA, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, *op. cit.*, p. 167.

[1652] Michel STANESCO, « Parole autoritaire et "accord des semblances" dans la Queste del saint Graal », art. cit., p. 1276.

essentiellement sur un procédé d'analogie[1653], qui, je l'ai dit, est central dans les démonstrations des ermites. On y retrouve ainsi un discours allégorique fondé sur la psychomachie de saint Paul, dans un célèbre passage de la lettre *aux Éphésiens*[1654] (VI, 4) qui fonde l'idée du *miles christi*. Les trois paragraphes qui composent cette analogie s'inscrivent dans une longue tradition de reprise du texte de Paul[1655] et calquent les procédés de l'explication des *semblances* par les ermites de *La Queste* : le sens donné à chacune des armes est signalé par le verbe *senefier* propre à leurs discours allégoriques ainsi que par l'emploi des termes du présentatif *che est*, au service de l'élucidation des images. On lit aussi les formules analogiques *autresi com…*. La fée utilise donc un vocabulaire volontiers clérical mais si « les intellectuels médiévaux voient en chacune [des armes] le symbole d'une vertu[1656] », Ninienne propose d'y voir l'expression d'une fonction de la chevalerie. Avec le verbe « doit » répété à l'envi, la leçon de chevalerie s'énonce avant tout comme une somme de devoirs. Tout comme Arthur était renvoyé à son ministère par le *preudom* qui l'aide à comprendre ses songes, Lancelot est renvoyé à ses offices de chevalier. Ainsi, à un code courtois que les chevaliers définissent eux-mêmes et qui place au centre de leurs devoirs les demoiselles en détresse, répond le code spiritualisé de Ninienne mais qui, de façon tout à fait remarquable, est très fortement marqué par une idéologie grégorienne.

Le discours de la fée insiste en particulier sur la hiérarchie, dont j'ai déjà dit qu'elle était l'un des questionnements importants mis au jour par les réflexions menées dans le cadre de la réforme, au XIIe siècle. Or sa leçon récrit la *Genèse* en faisant l'histoire d'un *ordre* né du chaos et de la violence ; son discours insiste longuement sur le *commenchement* et l'égalité de tous les hommes, ainsi que sur ce renversement initial lorsque « forche commencha a vaintre droiture » (*L*, XXIa, 10). Ainsi se justifie l'établissement des chevaliers, « garans et desfendeors por garandir les foibles » (*L*, XXIa, 10). La fondation de la chevalerie, telle qu'elle

---

[1653] Il en relève onze sur quelques pages, ce qui lui permet de formuler son affirmation sur la façon dont la fée reproduit un discours de clerc. Il remarque aussi qu'il s'agit, et c'est bien ce qui en fait l'intérêt, de l'un des rares passages du roman à formuler des analogies. *Ibid.*

[1654] D'autres emprunts bibliques ont été signalés par les critiques et historiens. Ninienne emprunte à *Mt*, 5, 39 l'image de l'homme frappé qui tend la joue gauche ; et sa référence à l'Évangile (§ 17) renvoie, d'après François Mosès au *Ps*, 10 : « Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam » ; enfin, Jean Flori propose de voir dans la référence du § 11 un emprunt à l'*Ecclesiaste* 10,5-7 « où l'auteur déplore comme une folie, imputable à ceux qui gouvernent alors, que des esclaves aillent à cheval alors que des princes marchent à pied ». François MOSES, Marie-Luce CHENERIE et Yvan G. LEPAGE (éds.), Lancelot du Lac*. Roman français du XIIIe siècle*, traduit par Marie-Louise Ollier, Paris, Librairie générale française, 1991, vol. 1/5, p. 407, note 1 ; Jean FLORI, « L'épée de Lancelot », art. cit., p. 154, n. 22.

[1655] Arthur Långfors en a donné une liste dans la *Romania* en 1939, il s'y intéresse à un texte anonyme intitulé *La chevalerie de Dieu* et qui reprend le modèle de la psychomachie paulinienne. Beaucoup des textes reprenant l'armure symbolique du chevalier sont toutefois plus tardifs que le *Lancelot* propre ; on en trouve par exemple une version dans *L'enseignement du prince* de Robert de Blois, daté de la fin du XIIIe siècle et, à peu près à la même époque, dans *Le Livre de l'ordre de chevalerie* de Raymond Lulle ; dans les *Leys d'Amors* ou encore chez Peire March. Il existe toutefois une tradition plus contemporaine au roman, elle comporte entre autres, *Le Roman des eles* de Raoul de Houdenc et surtout *l'Armeüre au chevalier* de Guiot de Provins. Voir Arthur LÅNGFORS, « *La Chevalerie de Dieu*. À propos d'une récente édition », *Romania*, 1939, vol. 65, p. 312‑326 ; Dominique BOUTET, « Le prince… », art. cit. ; Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), « Rapport introductif » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *Chevalerie et christianisme*, *op. cit*.

[1656] Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), « Rapport introductif », art. cit., p. 22.

est présentée par la fée, s'inscrit ici dans le prolongement des *Gloses de la Genèse*, qui réfléchissent à la hiérarchie, légitiment et organisent la *potestas*, c'est-à-dire un pouvoir comprenant la *justitia* et la *misericordia*[1657]. La mise en évidence de la force de ceux qui peuvent protéger les faibles tend ainsi, dans le discours de Ninienne, à limiter la chevalerie à un pouvoir coercitif justifié par une situation de mauvaise utilisation de la force. En d'autres termes, la leçon entend donner à la chevalerie un pouvoir que lui délègue l'Église – et donc Dieu – de façon temporaire[1658]. Toutefois, la *misericordia* n'est pas absente des qualités nécessaires au chevalier mais s'inscrit dans un schéma, toujours grégorien, de concorde sociale :

> La providence de l'administration divine a instauré des grades et des ordres distincts afin que, les inférieurs manifestant du respect aux supérieurs (*potiores*) et les supérieurs exprimant de l'affection aux inférieurs, de la diversité naisse la concorde et que tous les offices s'organisent en une harmonieuse composition[1659].

En effet, si la genèse de la chevalerie permet de revenir sur l'établissement de l'ordre des chevaliers ainsi que sur leur fonction, le texte insiste sur les qualités indispensables à ceux y prétendent, tenus d'être « cortois », « deboinare », « piteus », « larges ». On y retrouve les qualités aristocratiques du chevalier tel qu'il est défini au XIIe siècle, par exemple dans le *Roman des eles* de Raoul de Houdenc[1660] et *l'Ordene de chevalerie* dans lesquels on trouve déjà la courtoisie et la largesse[1661]. En revanche, le terme *piteus* est ici original puisqu'il tranche avec ces qualités aristocratiques et se relève dans un texte à la coloration plus volontiers cléricale, *L'Armeüre du chevalier* de Guiot de Provins. Le terme permet d'envisager avant tout un « bon rapport à Dieu[1662] », l'adjectif oriente alors le chevalier vers la *caritas*[1663]. Ces bons

---

[1657] « L'axe *iustitia-misericordia* est fondamental. Il sert en effet depuis longtemps à conceptualiser tant les rapports entre *regnum* et *sacerdotum* que l'équilibre entre hiérarchie et égalité. *Regnum* et *sacerdotum* : même si le roi doit savoir être miséricordieux, et le prêtre, capable de châtier (tous deux équilibrant selon leur ordre justice et miséricorde), punir est essentiellement royal, épargner essentiellement sacerdotal. » Philippe Buc, *L'ambiguïté du Livre*, *op. cit.*, p. 86.

[1658] En ce sens, elle irait plutôt dans le sens d'une lecture hiérarchique telle que la formalise Pierre le Chantre qui envisage un pouvoir temporaire lié à la situation de l'humanité, entrée dans le péché et le chaos à cause du péché originel : « la domination juste est conditionnelle ». Cette conception s'oppose à une lecture plus radicale de la *Genèse* où l'homme domine les animaux, ce qui, par une lecture analogique, permet de placer les hommes spirituels au-dessus des hommes charnels (voir note 1616). En d'autres termes, « l'égalité première et radicale de l'humanité n'a pas résisté ; les différences de fortune et de puissance ont pris place dans un monde corrompu. "Si nous n'avions pas fauté, nous serions restés tous pareils", résume, dans une sentence devenue célèbre, le théologien parisien Pierre le Chantre (†1197) ». *Ibid.* pour la citation ; Martin Aurell et Catalina Girbea (éds.), « Rapport introductif », art. cit., p. 14.

[1659] Grégoire VII, Lettre adressée aux évêques de Rouen, Tours et Sens ; citée par Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, *op. cit.*

[1660] Voir Jean Flori, « L'épée de Lancelot », art. cit., p. 148.

[1661] J. Flori fait ainsi remarquer que « Raoul de Houdenc […] s'attache surtout à louer les deux principaux traits qui doivent, à ses yeux, caractériser la chevalerie. Or, ce sont des traits aristocratiques, la *largesse* et la *courtoisie*. » Dans *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, il les qualifie de « valeurs guerrières » et rappelle que le texte de Raoul de Houdenc est « un poème centré avant tout sur les aspects aristocratiques et mondains de la chevalerie ». *Ibid.* ; Jean Flori, *Chevaliers et chevalerie au Moyen âge*, *op. cit.*, p. 259.

[1662] Voir p. 352.

offices que se doivent de respecter les chevaliers se lisent dans un schéma plus vaste des rapports qu'ils entretiennent avec Dieu et visent au respect strict de la hiérarchie telle qu'elle est proposée dans la perspective grégorienne : les inférieurs manifestent du respect et seul les supérieurs affectionnent les inférieurs. Pour le chevalier, ne pas respecter cette stricte hiérarchie fait courir le risque de la damnation : le respect qu'il doit à sa fonction est fait d'humilité devant Dieu et la loi qu'il lui impose puisqu'elle ne lui est concédée que dans le temps conditionnel du péché.

La portée didactique, qui s'inscrit indéniablement dans les courants de pensée hérités du XIIe siècle, pose donc problème puisque la fée, être surnaturel dont le savoir est un héritage de la fréquentation de l'enchanteur Merlin, dont j'ai dit combien la présence permettait d'orienter la lecture du texte vers une appropriation laïque semble donc, bien étonnante. Toutefois, certains éléments permettent d'infléchir la lecture que l'on peut en faire. Tout d'abord parce qu'après avoir retracé la genèse de la chevalerie, la fée en propose une histoire par la mention de ses principales figures. De façon plutôt étonnante, elle fait remonter la mention des premiers de ses membres à l'*Escripture* ; si le procédé de captation de la Bible s'inscrit dans une façon d'asseoir l'autorité du discours, sa présentation des premiers chevaliers remonte à une période antérieure à la passion du Christ, période pour laquelle elle insiste particulièrement sur Jean Hyrcan, Judas Maccabée, son frère Simon et surtout le roi David. Ce faisant, c'est aussi, on le sait, la généalogie de Lancelot qu'elle égrène puisque le lignage de sa mère Hélène, « est deschendue de la haute lignie le roi David […] » (L, IIIa, 2). De même, la lignée des chevaliers après la passion commence, de façon plus traditionnelle à Joseph d'Arimathie[1664], Galaad, roi de Hocelice, le roi Pellès de Listenois et enfin Alain le Gros. Leur trait remarquable est la courtoisie autant que le service rendu à Dieu. Néanmoins, l'ancrage essentiellement courtois qui est fait de la chevalerie, infléchit le sens du texte et le ramène vers une légitimation proprement laïque. Toutefois, reste le fait que ces laïcs sont ici soumis à Dieu et à l'Église.

Il faut donc, je pense, élargir le cadre énonciatif de la leçon pour en percevoir un autre aspect qui peut en redéfinir la portée. La leçon est donnée dans un contexte critique, au moment où Lancelot déclare à la fée qu'il souhaite devenir chevalier. La fée le met donc au défi de prendre l'ordre de chevalerie et de lui prouver qu'il a suffisamment de qualités pour le faire. Le dialogue entre les deux personnages, au sein duquel s'inscrit la leçon, met donc en place une éthique, propre à Lancelot et à la chevalerie, qui lui permet de montrer qu'il a les vertus suffisantes pour mener à bien son projet. Pour ce faire, le jeune héros prend en charge un discours sur la noblesse qui adapte une position cléricale : en affirmant que la valeur d'un homme ne se mesure pas aux valeurs dont il hérite mais à ses qualités de cœur, il détourne, au profit de la chevalerie, la conception ecclésiastique qui développe l'idée d'une « noblesse spirituelle » ou des « mœurs », opposée à la noblesse « charnelle » fondée sur la seule

---

[1663] Alexandre Micha fait d'ailleurs remarquer que si l'on trouve déjà dans ce contrat, terme auquel je préfère ordination, des propos qui préfigurent Pascal et Rousseau, « les devoirs stricts du chevaliers sont dictés par la pitié, par l'esprit de charité évangélique et par le magistère de l'Église ». Alexandre MICHA, *Essais sur le Cycle du Lancelot-Graal*, *op. cit.*, note 5 p. 168.

[1664] Le texte suit en cela la présentation qui est faite du personnage dans l'*Estoire*.

naissance[1665]. Le passage est donc révélateur d'une tension plus générale entre deux types de discours, un discours dans lequel l'aristocratie reprend à son compte les valeurs cléricales pour se spiritualiser, et dont témoigne le personnage de Lancelot, et un discours clérical, dont est chargée ici la fée. En d'autres termes, la fée devient un personnage tel que le définit Anita Guerreau-Jalabert, c'est-à-dire un régulateur[1666], un personnage qui met les choses à leur place. Tenant un discours clérical, elle engage pourtant Lancelot à redéfinir et accaparer des positions qui rompent avec l'idéal aristocratique d'une noblesse héritée par le sang. Si Lancelot entend rejoindre la chevalerie, il le fera non pas parce qu'il est un fils de roi mais parce qu'il entend prouver qu'il a les vertus du cœur, une noblesse spirituelle, qui lui permettent de le faire. C'est ainsi que prend forme le lien avec sa haute idée de l'amour, qui lui permet d'atteindre les plus hautes prouesses et par là, la plus haute valeur ; c'est aussi ce qui permet de faire le lien avec le second volet de la leçon que lui donne Ninienne, celle qui envisage l'amour[1667]. Enfin, si elle fonde la chevalerie en présentant à Lancelot un ordre qui lui offre de servir l'Église et en lui proposant un modèle de comportement fondé sur la *caritas*, on sait aussi que le *Cycle Vulgate* propose, lui, un modèle de conversion de la chevalerie, d'une chevalerie terrienne vers une chevalerie *celestiele* ; c'est une origine de ce mouvement qui est proposé ici mais qui doit sans doute être relu à la lecture justement de l'ensemble du cycle. Nous l'avons dit, Jean Frappier propose de lire dans le *Lancelot-Graal* une « histoire sainte de la chevalerie[1668] » ; or, cette chevalerie qui se fonde en véritable Église en s'emparant de la relique sacrée qu'est le Graal, ne sert finalement qu'elle-même lorsque la fée lui propose paradoxalement de se mettre au service de l'Église.

Personnage merveilleux, la fée encourage donc Lancelot à développer les vertus qui lui sont propres et surtout à s'affranchir des modèles qui lui sont proposés : en renversant la logique des discours, en s'appropriant une parole autoritaire dont le contenu renvoie à l'idéologie de l'Église, en poussant Lancelot à abandonner une idéologie aristocratique pour adopter une position qui lui permet de développer ses vertus, elle met le chevalier en devenir qu'est Lancelot au service de l'amour et de son éthique. Ce qui est central reste, dans le modèle que propose Ninienne, une bonne circulation de l'amour ; c'est bien l'amour qui est au centre de son discours ; cette position fait du personnage de la fée un personnage bénéfique : c'est aussi une bonne chrétienne. Le surnaturel qu'elle représente devient par là beaucoup moins inquiétant. C'est un personnage clérical uniquement dans le sens où elle peut *nourrir* Lancelot des bonne références dont, aussitôt, il peut se départir[1669] ; en éduquant le prince, elle permet

---

[1665] Joseph Morsel a montré comment les récits hagiographiques avaient permis à ce modèle de se développer, contre les prétentions aristocratiques. Elspeth Kennedy avait déjà relevé ce paradoxe dans le discours de Lancelot mais l'attribuait à la conscience diffuse qu'il avait de sa propre naissance noble. D'autre part, c'est exactement le même raisonnement que tient Bohort à l'ermite de *La Queste* quand il lui suggère qu'il a hérité des qualités de son père (voir XXX, II, 3, parenté). Joseph Morsel, *L'aristocratie médiévale*, *op. cit.*, p. 62. Elspeth Kennedy, « Social and Political Ideas in *Lancelot* », *Medium aevum*, 1932, XXVI, nº 2, p. 103‑104.

[1666] Anita Guerreau-Jalabert, « Fées et chevalerie... », art. cit..

[1667] Voir Chapitre 3, p. 165.

[1668] Jean Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 175.

[1669] Le personnage de Morgue, à ce titre, aussi inquiétant que peut l'être par bien des aspects ; Ninienne, est surtout prisonnière d'un amour aliénant. En emprisonnant Lancelot, elle empêche la circulation de l'amour et le développement des vertus qui sont les siennes. C'est en cela que le

la circulation de la *caritas*, ce faisant, elle rééquilibre aussi la représentation des pouvoirs dévolus à la chevalerie. De plus, dans un second temps, en encourageant Lancelot, qui lui-même insiste sur les vertus du cœur, à développer, contre la raison, la folie amoureuse qui le pousse à l'excellence, la fée devient le porte-parole non pas d'une morale cléricale mais bien d'une éthique laïque qui reprend aussi à son propre compte les vertus que l'Église entend préserver.

• Les deux principaux représentants des personnages merveilleux du *Cycle Vulgate*, Merlin et Ninienne[1670] sont à plusieurs titres problématiques puisque liés à un surnaturel en marge de l'Église tout en se revendiquant d'elle.

• La parole qu'ils proposent est donc elle aussi à examiner à l'aune de cette relation ambiguë. Néanmoins, celle du personnage de Merlin permet de déplacer les lignes de tension du texte ; en bouleversant le code énonciatif tel qu'il se présente au début du cycle, en replaçant l'*Estoire* à l'intérieur d'une fiction qui l'englobe, en transmettant le pouvoir de la parole à des chevaliers, il fait du discours général du texte un discours *en semblance*.

• Le personnage de Ninienne, qui ne revendique pas une prise en charge énonciative du texte est d'autant plus complexe ; la leçon de chevalerie qu'elle donne à Lancelot tendrait à en faire un modèle de discours clérical. La situation d'énonciation de ce texte didactique révèle néanmoins que la fée, par son rôle d'éducatrice, permet l'émancipation de Lancelot, l'affranchissement du futur chevalier et l'infléchissement de sa conduite vers un amour à valeur spirituelle.

• L'un et l'autre affichent leur appartenance au monde de la chair mais affirment aussi fortement de hautes valeurs, qui permettent de les spiritualiser ; représentants d'un monde merveilleux profane mais qui sait prendre à son compte les valeurs cléricales, ils participent d'un univers autonome, celui de la fiction arthurienne et chevaleresque, univers dans lequel la chair peut se spiritualiser.

• À ce titre, ils sont les ultimes clés de lecture de discours qui s'entrecroisent. Ils rappellent que le discours – comme Merlin, à bien des égards – n'est jamais qu'une *semblance*, et que c'est dans la confrontation de ces mêmes discours qu'il faut sans doute chercher la parole efficace du texte.

---

personnage est négatif. Le roman ne la condamne pas parce qu'elle est une nigromancienne mais parce qu'elle ne sait pas mettre à profit ce surnaturel au profit de la *caritas*. Elle représente un amour charnel incapacitant alors que Ninienne, capable d'émanciper Lancelot et de se séparer de lui, représente la vertu positive de l'amour, un amour spiritualisé. Voir à ce propos Anita GUERREAU-JALABERT, « Des fées et des diables... », art. cit..

[1670] De nombreux autres personnages sont à compter parmi les figures surnaturelles profanes : au delà de Morgue, de nombreuses demoiselles ont un savoir et une maîtrise des enchantements qui les lient toutefois toujours à la prophétie telle que le cycle l'utilise comme signe de la destinée, c'est-à-dire en lien avec un surnaturel proprement chrétien. L'exemple de la demoiselle qui empoisonne Agravain est révélateur de l'entremêlement des différentes manifestations du surnaturel.

• En d'autres termes, ces deux personnages invitent le lecteur à reconsidérer la source énonciative d'un texte qui, à bien des égards, ressemble à un texte clérical. Paradoxalement, le mystère et l'ambiguïté dont ils sont porteurs affranchissent le texte des contraintes des modèles et permettent de le lire pour ce qu'il est, un discours dévolu à la promotion d'un idéal d'héroïcité laïque, au service duquel se met ce discours *en semblance*.

• Enfin, ils permettent de répondre à la question centrale du *qui parle ?* En effet, le nœud formé par les réseaux énonciatifs se démêle grâce à leurs interventions : ils sont ceux qui permettent de faire entendre une voix laïque dans le texte, voix laïque qui s'exprime toutefois dans l'imitation autant que la captation de la parole de ceux qui entendent les dominer dans un autre réseau discursif, sources autorisées que sont la Bible et l'ensemble des Écritures mais aussi les chartes, les *Vitae*, les *exempla*. Ils permettent surtout l'invention d'un modèle par le biais d'une merveille qui, si elle revendique une forme profane, n'en reste pas moins chrétienne.

CHAPITRE 6 : UN MODELE D'HEROÏCITE LAÏQUE : AIMER BIEN / AIMER MIEUX

La réponse à la question *qui parle ?* dans le *Cycle Vulgate* met surtout en évidence les modalités que prennent les propositions que font les laïcs pour répondre à un discours ecclésiastique. La principale de ces modalités relève d'un écart qu'ils s'attachent à construire pour se départir d'un ensemble discursif que, par ailleurs ils intègrent à leur propre discours. La captation qu'ils entreprennent d'une parole autoritaire permet donc de penser le discours laïc non pas tant dans sa *semblance* avec le discours clérical que dans la possibilité que ses énonciateurs ont alors de faire entendre leur propre parole. En d'autres termes, le roman, dont il a déjà été dit qu'il se construisait comme « une chronique de la chevalerie[1671] », ou encore une « histoire sainte de la chevalerie[1672] » invente véritablement son propre modèle. Ce faisant, il construit aussi l'image du grand laïc qu'il entend promouvoir.

Or, le centre de ce discours, tissant à la fois l'acquiescement et l'écart distinctif, se situe dans la proposition de circulation d'une bonne *amor*, de la *caritas* qui est aussi le cœur de l'articulation de la matrice charnel / spirituel qui tient un « rôle essentiel dans les œuvres en langue vernaculaire "qui portent la voix des dominants laïcs"[1673] ». Reste à définir le contenu de ce discours, c'est-à-dire à analyser ce que proposent ces « dominants laïcs » en terme de circulation de la *caritas*. En effet, l'une des positions importantes des clercs, j'entends par là l'ensemble des représentants du pouvoir ecclésiastiques[1674], se situe dans la monopolisation du pôle spirituel de la matrice, autrement dit sur leur aptitude à mieux aimer que les laïcs, renvoyés au pôle charnel car ils aiment moins bien, sinon mal. En terme de gouvernement, cette idéologie permet de répartir, je l'ai dit, le pouvoir entre *iusticia* et *misericordia*, dans les mêmes termes. Il s'agit donc de faire preuve de pitié / piété pour les uns, c'est-à-dire d'entretenir un bon rapport avec Dieu, et de faire preuve d'intransigeance, voire de violence pour les autres. La situation, exposée ici à gros traits, réserve donc aux laïcs l'apanage de la violence, de la *cupiditas* et de la *concupiscentia*. Au-delà, l'ensemble de ce système se pense et surtout s'écrit, c'est-à-dire s'énonce ; on y retrouve donc le même système d'opposition qui s'exprime dans la paire *literati* / *illiterati*. En d'autres termes, le système construit l'image d'un laïc dont l'amour est toujours négativement valorisé, dont le pouvoir réside dans la violence et qui n'a pas la parole. Or, je l'ai dit, le roman s'empare de ce pouvoir de la parole qui lui est jusque là dénié et permet de construire, avec un code original, l'image d'un chevalier lettré[1675] : c'est à partir de là que la captation de ce pouvoir symbolique par les laïcs

---

[1671] Emmanuèle BAUMGARTNER, « Remarques sur la prose du *Lancelot* », art. cit., p. 61.

[1672] Jean FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 175.

[1673] Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit., p. 294.

[1674] C'est-à-dire une acception à la fois large du mot mais aussi restreinte à la définition que donnent d'eux-mêmes ces dominants, dans la restructuration de la société qu'ils proposent par la réforme grégorienne, dont l'influence court encore en ce début de XIIIe siècle.

[1675] À partir de ce constat, on peut rejoindre Martin Aurell quand il affirme que « le chevalier lettré est une double invention de la renaissance du XIIe siècle. » Il montre ainsi que la réalité sociale est « plus complexe et mouvante que ne le voudraient les catégories strictes du droit canonique, classant à l'époque dans des cases opposées les droits et les devoirs respectifs de ce que Gratien appelle "les deux genres de chrétiens", les clercs et les laïcs. En revanche, je ne le suivrai pas quand il suggère que le roman est un instrument de cette édification. Bien au contraire, je crois que s'il est un instrument, c'est celui d'une revendication et celle d'un savoir autonome qui sortent des chemins intellectuels de leurs écoles. Quand bien même ils seraient écrits par des clercs, il sont ici au service d'une parole laïque qui

construit nécessairement un modèle qui lui est propre. Ainsi la question centrale de la *caritas*, bonne circulation de l'amour, va-t-elle permettre de redynamiser la matrice et d'en réorienter les pôles. Il s'agit donc de savoir si l'on peut, en aimant charnellement, se spiritualiser. Reste, *in fine*, à construire le modèle de ce chevalier laïque idéal, celui qui serait capable d'aimer aussi bien que les clercs, même peut-être mieux.

Poser la question en termes de bien ou de mieux permet de renvoyer, au plan conceptuel, aux stratégies de spiritualisation mises en œuvre dans le roman[1676]. J'ai déjà dit comment le lexique tend lui-même à dynamiser la chair et à la spiritualiser, comment la structure narrative propose deux merveilles qui offrent deux possibilités à l'amour de s'exprimer, comment les réseaux de parenté construisent un modèle de reproduction spirituelle entièrement laïque et essentiellement chevaleresque. Au plan du discours, la stratégie articule, je l'ai dit, acquiescement, qui se manifeste dans un discours *en semblance* pour mieux faire montre d'orthodoxie – s'emparer de la parole n'est pas construire un discours contre les valeurs de l'Église mais bien les intégrer –, et écart, qui revendique la captation de ce discours par des personnages qui sont ou qui restent des laïcs – les ermites eux-mêmes ne sont-ils pas construits *en semblance de* clercs ? Reste un troisième mouvement dans cette stratégie, celui qui propose un dépassement des modèles, c'est-à-dire le mouvement qui permet aux laïcs de revendiquer leur propre spiritualité. Il s'organise en deux temps différents, articulés autour des deux formes d'amour que l'étude de la merveille a pu mettre en évidence. L'amour que porte Lancelot à Guenièvre repose en effet sur une stratégie de renversement : ce qui était charnel, présenté par Lancelot, se charge de valeurs spirituelles. Il n'empêche que cette stratégie n'est pas si éloignée de la seconde, qui opère une surenchère. En effet, il ne faut pas se contenter de bien aimer, ce qui consisterait à acquiescer au modèle clérical, il faut *mieux aimer* et dépasser en tout points ce modèle. C'est bien ce que fait Lancelot lorsqu'il aime Guenièvre et devient ainsi le meilleur chevalier du monde ; c'est aussi ce que fait Galaad quand il aime Dieu et qu'il accède alors aux *demostrances* divines. Néanmoins, si chacun des deux modèles est construit sur des valeurs qui lui sont propres et qui sont celles que construisent les stratégies discursives, le centre n'en est pas moins l'amour et la meilleure façon d'aimer. Dès lors, comment le discours du texte, qu'il soit construit *en semblance* d'un discours ecclésiastique ou qu'il soit l'héritier d'un modèle courtois, fondé sur l'écart, propose-t-il un ensemble de valeurs qui permet au chevalier d'atteindre la plus haute valeur c'est-à-dire d'aimer le mieux ? La *semblance* que propose le texte permet-elle de construire une façon proprement laïque d'aimer, autrement dit, comment construit-elle une réponse à des écrits cléricaux, et en particulier l'hagiographie, qui promeut des saints issus pour l'essentiel de ses rangs ? En d'autres termes, quel modèle d'héroïcité le discours du texte propose-t-il aux laïcs ?

---

a parfaitement intégré le système de valeurs de l'époque. Martin AURELL, *Le Chevalier lettré...*, *op. cit.*, p. 462.

[1676] Voir à ce propos en particulier et sans prétention d'exhaustivité Anita GUERREAU-JALABERT, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit. ; Éléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel... », art. cit. ; Jean-René VALETTE, « Le Graal et le sujet de la merveille… », art. cit.

Section 1 – La sainte vie des laïcs. Le *Cycle Vulgate* et le discours hagiographique

Poser le principe d'une vie sainte des laïcs en ce début du XIIIe siècle ne va pas nécessairement de soi. Si les mouvements évangéliques ont pu permettre aux laïcs d'accéder à une vie spirituelle et une forme de religiosité, l'accession à la sainteté est bien plus problématique. En effet, la sainteté a d'abord été réservée aux martyrs puis aux « confesseurs », c'est-à-dire aux Pères de l'Église et aux prélats ayant la foi[1677]. Elle est, durant tout le haut Moyen Âge, aux mains des moines et des communautés ecclésiastiques qui distinguent parfois des laïcs généreux qui en transforment l'image : « cette sainteté très officielle sert la morale publique et l'intérêt des groupes de parenté[1678]. » Aux XIIe et XIIIe siècles la sainteté devient plus volontiers individuelle : par la pratique de l'humilité, de la pénitence et de la charité, les laïcs revendiquent l'accession à la sainteté, qui jusque là, leur était quasiment interdite[1679]. La réaction de l'Église est immédiate, si elle envisage une sainteté plus individuelle, elle renforce les contrôles et établit un code qui permet la canonisation[1680]. On voit donc des individus qui ne sont pas des nobles accéder à la sainteté en particulier en Europe du sud, le reste restant attaché à une tradition qui lui alliait nécessairement la noblesse[1681]. De plus, la sainteté s'obtient par le passage dans l'orbite d'un monastère et rares sont les laïcs qui peuvent prétendre y accéder[1682]. Le phénomène est intéressant en ce qu'il est contemporain de la période de construction du *Cycle Vulgate*. Ce qui m'intéresse est justement la réaction des grands aristocrates à ce mouvement, qui peut justement se lire dans une littérature se voulant une légitimation de leur spiritualité. Or si le discours des ermites, et de façon générale de ceux qui revendiquent une autorité, s'appuie volontiers sur des *exempla* et le recours aux *Écritures*, il faut aussi maintenant examiner le contenu et la forme du récit qui les met en scène. En d'autres termes, leur parole invitant à la conversion non seulement de la

---

[1677] Sur ces points, voir Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident, XIe-XVe siècles*, Paris, Hachette livre, 1994, p. 171‑176 ; Monique GOULLET, « Introduction : saints et hagiographie » dans Anne WAGNER (éd.), *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004.

[1678] Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident*, *op. cit.*, p. 171.

[1679] « Jusqu'au XIIe siècle, il était à peu près impossible pour un laïc de parvenir aux honneurs de la sainteté reconnue et du culte liturgique », l'exception était quelques rois, reines ou princesses. André Vauchez insiste aussi sur le changement qui se fait dans les comportements qui permettent d'accéder à la béatitude puisqu'à partir du XIIIe siècle c'est l'imitation du Christ qui prime. André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 154.

[1680] Les procès en canonisation sont donc désormais précédés d'enquêtes préliminaires qui permettent d'établir la sainteté du personnage. Dans son étude du gouvernement pastoral, Jacques Dalarun met en évidence le fonctionnement de tels procès en canonisation. Comme le rappelle Monique Goullet, avant le Xe siècle, c'est avant tout de façon empirique que se font les saints : « en vertu du culte populaire, l'écriture d'une *vita* ou une *inventio* de reliques. » Jacques DALARUN, *Gouverner c'est servir*, *op. cit.* ; Monique GOULLET, « Introduction : saints et hagiographie », art. cit.

[1681] Encore faut-il entendre par là la très haute noblesse puisqu'il s'agit principalement de rois ou de reines. Voir Monique GOULLET, « Introduction : saints et hagiographie », art. cit. ; Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident*, *op. cit.*, p. 171‑176 ; André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 154‑156.

[1682] Sur tous ces points voir Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident*, *op. cit.*, p. 171‑175.

Bretagne, sur le modèle de l'évangélisation, mais aussi des chevaliers terrestres, conversion intérieure vers une chevalerie *celestiele*, eux-mêmes revendiquant un mode de vie érémitique qui rappelle les premiers saints des récits hagiographiques, il me paraît intéressant de confronter le roman à cet autre genre narratif, qui connaît une large diffusion en langue vernaculaire aux XIIe et XIIIe siècles, comprenant notamment la « mise en roman » de *Vitae* pour satisfaire, selon Edmond Faral, « un public curieux […] de beaux exemples chrétiens ». Ainsi les « Vies de saints […] apparaissent-elles à côté des productions de la littérature profane[1683]. » Au-delà de cette volonté d'édification, le discours hagiographique est aussi « un lieu d'expression privilégié des stratégies et des idéologies cléricales[1684] ». Sa forme complexe et variée, qui remonte au haut Moyen Âge peut être définie, comme l'ont montré Patrick Henriet et Jean-René Valette, autour de quelques traits saillants : d'abord l'intercession qui met en scène plusieurs partenaires engagés dans une relation hiérarchique qui permet la rétribution des mérites ; la valorisation de lieux associés aux saints, gérés par des communautés dont l'identité repose sur ce saint patron ; une dimension pédagogique, le discours étant avant tout « exemplarisant » ; une conception duale du monde dans le combat qui oppose les forces du Bien à celles du Mal ; enfin, l'archétype biblique y est toujours présent[1685]. Comme le font remarquer les deux médiévistes, pour parler de discours hagiographiques, il faut que la combinatoire entre les différentes composantes soit opératoire, c'est-à-dire que l'on retrouve dans le récit une majorité des traits de discours mis en évidence[1686]. Il convient donc maintenant de confronter le roman à ce modèle en examinant en particulier quel type de sainteté il propose et en posant la question de la valeur de ce récit ; autrement dit, comment le *Cycle Vulgate* articule-t-il un récit *en semblance* qui construit un modèle de sainteté laïque, l'écart par rapport au modèle et surenchère dans la revendication d'une vie spirituelle propre aux laïcs et qui permet dès lors de les légitimer ?

- **Une « sainteté fonctionnelle[1687] » : les ermites**

Les premiers et les plus évidents des personnages qui invitent à interroger la représentation de la sainteté laïque sont bien sûr les ermites, personnages sur lesquels la critique s'est volontiers attardée et qui sont les relais herméneutiques du récit. Si les ermites, je l'ai dit, ne sont pas saints[1688], ils apparaissent, conformément à l'image qu'ils ont dans le roman

---

[1683] Françoise LAURENT, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Champion, 1998, p. 19. La chercheuse note d'ailleurs que le récit hagiographique change quelque peu de nature en même temps qu'il change de langue et subit une « laïcisation » (p. 21).

[1684] Patrick HENRIET et Jean-René VALETTE, « *Perlesvaus* et le discours hagiographique », *Repenser le Perlesvaus (vol.1 : discours). Revue des langues romanes*, 2014, CXVIII, n° 1, p. 74.

[1685] Tous ces traits sont développés par *Ibid.*, p. 75.

[1686] Un trait distinct peut cependant constituer un motif hagiographique. C'est évidemment le cas de la parole efficace du récit exemplaire de la rivière aux deux morts. *Ibid.*

[1687] J'emprunte ce titre à *Ibid.*, p. 78 *sq*.

[1688] Une exception remarquable est l'ermite d'Escalon le Ténébreux qui est qualifié de *saint*. Voir note 1601. Il en va de même de l'ermite que mentionne Élie de Toulouse dans son discours à Galehaut : il lui raconte un récit qui forme, à l'intérieur de son propre discours, un *exemplum* dans lequel apparaît un « molt saint hermite qui menoit molt religiose vie et manoit en une molt parfonde forest. » (*L*, IV, 49)

arthurien de façon générale, comme des « réceptacles de sainteté[1689] ». Ils ont tous une fonction de prêtre et ce sont eux qui disent les messes qu'entendent les chevaliers pendant leurs quêtes, en particulier dans le *Lancelot* propre[1690]. Leur trait le plus remarquable dans *La Queste* est qu'ils entendent les confessions des chevaliers et surtout insistent sur sa nécessité, c'est d'ailleurs dès la fin du *Lancelot* propre que l'ermite présente les conditions d'entrée de Galaad dans la chevalerie : « Or gardez dont, fait li prodom, que vos i entroiz si confés que vos soiez nez et espurgiez de toutes ordures. » (*L*, CVIII, 15). S'ils forment un groupe en marge de l'Église officielle, ils n'en revendiquent pas moins les mêmes valeurs, la confession annuelle étant l'un des canons du concile de Latran de 1215[1691]. Néanmoins, de façon très intéressante, Paul Bretel insiste sur le caractère aristocratique que gardent les ermites dans les textes littéraires dont la description, si discrète soit-elle, s'éloigne sensiblement de celle que l'on observe dans la littérature hagiographique ; contrairement à l'hagiographie où ils mènent une vie ascétique de travail et de contemplation, le texte littéraire met en scène des personnages qui restent conformes à une forme d'idéal aristocratique : la représentation qu'en donne le roman « répugne fortement à attribuer à des représentants de la noblesse des traits dégradants ou connotant la régression[1692] ». Ainsi, disparaît le modèle de l'ermite ensauvagé pour laisser place à d'anciens chevaliers qui ne travaillent pas[1693] et portent parfois la trace de leur ancienne vie. C'est le cas de l'ermite que croise la reine Hélène[1694] :

[1689] Patrick HENRIET et Jean-René VALETTE, « *Perlesvaus* et le discours hagiographique », art. cit., p. 7. Toutefois, les vies de Salluste et Hermoine repennent les traits caractéristiques du récit hagiographique. Voir note 1480 et p. 323.

[1690] C'est évidemment aussi le cas dans *La Queste del Saint Graal* mais leur rôle est plus volontiers associé à celui des clercs, en particulier parce qu'ils y sont porteurs d'une parole autoritaire. Le cas est différent dans le *Lancelot* propre puisque, comme je l'ai dit, ils ont surtout pour fonction d'assurer un relais narratif et y tiennent rarement le rôle de relais herméneutique qui est celui qu'ils ont dans *La Queste*. D'autre part, il faut aussi remarquer que les chevaliers entendent aussi, plus rarement, les messes dans des monastères ou des abbayes. C'est le cas par exemple de l'Aumône Nostre Dame, où Galehaut est soigné et où Lionel croise « un des freres qui laboreit ». C'est d'ailleurs un ermite qualifié de « prestres » qui mène Lionel jusque là (*L*, XXXII, 3-4), il en va de même pour le religieux, moine blanc, que croise Gauvain, qui est qualifié de *prestre* et qui le mène jusqu'à un ermitage dans lequel « si va li hermite canter vespres » (*L*, LXIIIa, 4) ; le lendemain, Gauvain y assiste à la messe (*L*, LXIIIa, 9). Pour les messes dites par des ermites dans le *Lancelot* propre, voir LXVIa, 1 ; XXVI, 30 où c'est la demoiselle tentatrice qui enjoint Lancelot à entendre la messe et l'accompagne jusqu'à l'ermitage (voir note 1603 et p. 355 sur le rôle de ce type de personnage, entre charnel et spirituel) ; le *saint ermite* d'Escalon dit « le servise de matines » (*L*, XVI, 39) ; voir aussi XLIII, 34 ; LI, 1 ; LXVI, 33 et 39, cet ermite est remarquable car il est nommé et reste l'un des rares, dans le *Lancelot* propre, à donner un discours de *senefiance* : il explique à Gauvain le rêve qu'il a fait d'un serpent et d'un léopard ; LXXIX, 32 ; LXXX, 27 ; LXXXI, 14, 23 ; XCVI, 12 ; XCVIII, 12 ; XCIX, 7 ; CVIII, 16.

[1691] John W. BALDWIN, « Paris et Rome en 1215 », art. cit., p. 111‑112. Voir aussi notes 1532 et 1613.

[1692] Les ermites des romans sont loin, remarque Paul Bretel, de la surenchère ascétique de l'hagiographie. C'est sans doute aussi parce qu'ils figurent, dans la stratégie mise en place par le texte romanesque, la *semblance* d'abord et l'écart distinctif ensuite. C'est ailleurs, chez les personnages auxquels ils s'adressent, qu'il faut chercher les figures de la surenchère. Paul BRETEL, *Littérature et édification au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 55 et 57 pour la citation.

[1693] Le travail est considéré comme une conséquence du péché originel. Néanmoins, il permet aux moines d'éviter l'oisiveté et dans la règle de saint Benoît, il permet de conjoindre mortification et expiation. Pour ce qui est des aristocrates, ils le considèrent comme « ignoble », héritant en cela, de « l'idéal romain de l'*otium cum dignitate* » que reflèterait la vie de cour du XIIe siècle. Voir sur ces points

> Il fu grans et corsus, si ot les cavex mellés de chienes et les iex vairs et gros en la teste, si ot le samblant fier et plain de plaies le vis et la teste et le cors en maint lieu qui ne paroient pas ; si ot les puins megres et gros et plain de vaines et lees les espaules, et il sist es estriers moult affichiés. (*L*, XIa, 3)

Il est rare que le texte s'attarde longuement sur la description de ces ermites[1695], « figé[s] dans une vieillesse inaltérable et rayonnante[1696]. » Le roman invente donc son propre modèle d'érémitisme dans lequel ces personnages incarnent l'idéal de vie au désert que promeuvent par ailleurs les nouveaux modèles de piété de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècles mais surtout, ils permettent de faire circuler la *caritas* : ils se font un devoir de faire circuler la charité à l'image des ermites du *Cycle Vulgate* qui aménagent leur ermitage ou nourrissent les chevaliers de passage[1697]. À ce titre, ils ne sont pas loin des modèles laïcs de vie spirituelle que le XIIIe siècle les voit se développer, dans des mouvements évangéliques : ils prodiguent des soins, la charité, c'est-à-dire ce qui relève d'une véritable « spiritualité de la bienfaisance » qui est souvent la forme que prend, pour les laïcs, « la voie d'accès à la sainteté[1698] ».

Comment analyser l'importance de ces figures au sein du texte et en particulier leur rôle auprès de chevaliers qu'ils conseillent spirituellement tout en revendiquant, par bien des aspects, une autonomie vis-à-vis de l'institution ecclésiastique qu'ils permettent de mettre à l'écart ? Comme l'ont remarqué Patrick Henriet et Jean-René Valette, leur statut d'ancien chevalier permet de reproduire une réalité du Moyen Âge où les grands laïcs et les ecclésiastiques étaient souvent unis par des liens de parenté, le groupe aristocratique concentrait donc l'ensemble des pouvoirs. Néanmoins, symboliquement, ici, les chevaliers monopolisent à eux seuls l'ensemble de pouvoirs répartis de façon très nette entre clercs et laïcs et la présence des ermites, au-delà de leur fonction de relais, herméneutique ou narratif, assure une mise à l'écart complète de l'institution ecclésiale. D'autre part, ils sont des personnages nécessaires dans *La Queste* en tant que guides spirituels mais restent, dans l'ensemble du cycle, relativement marginaux, adjuvants nécessaires des chevaliers dans une quête où ils sont dévolus à cet unique rôle de conseil spirituel. En d'autres termes, s'ils font le

---

André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 111 ; Paul BRETEL, *Littérature et édification au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 56‑57.

[1694] Voir *infra*, « Un modèle de spiritualité laïque, aristocratique et féminin : Hélène et les recluses », p. 386.

[1695] C'est d'ailleurs un trait que le texte partage avec l'hagiographie qui s'attarde peu sur le physique des saints et des bienheureux. Françoise LAURENT, *Plaire et édifier*, *op. cit.*, p. 427 *sq*.

[1696] Paul BRETEL, *Littérature et édification au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 56.

[1697] C'est le cas par exemple de l'ermite qui soigne Lancelot « por Deu et por charité » (*L*, CVII, 21) ou encore de tel autre qui a aménagé son ermitage, « por les chevaliers erranz herbergier qui par illuc passoient ; et estoit li leus apelez li Hermitages as Erranz » (*L*, LXXX, 17), le lieu, de façon remarquable est grand et beau. Les ermites partagent volontiers leur nourriture avec les chevaliers, si dans *La Queste* le texte insiste sur un régime pauvre, le texte du *Lancelot* propre précise régulièrement qu'il s'agit de pain et de vin, parfois de poisson (que l'on va acheter, *L*, LXXIX, 31), parce que « autre viande n'avoit laïens » (*L*, XLIII, 35) Il s'agit donc d'une nourriture maigre, valorisée positivement et surtout, symboliquement, les chevaliers sont nourris sous le signes des espèces de l'eucharistie. Voir à ce propos Anita GUERREAU-JALABERT, « Aliments symboliques et symbolique de la table... », art. cit.. Voir aussi, sur la circulation de la *caritas*, p. 324.

[1698] André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 118.

lien avec le sacré en permettant aux chevaliers de se confesser, d'entendre la messe, de se nourrir même, dans une perspective conforme à un idéal de vie ascétique, leur groupe représente une forme de vie au désert propre aux laïcs et qui reste conforme aux idéaux des aristocrates, c'est-à-dire conciliant vie contemplative et ouverture au monde sans toutefois entrer dans des excès qui pourraient les peindre en personnages dégradés[1699] ; ce sont des sages qui s'émeuvent à bon escient et qui, s'ils ne sont pas saints eux-mêmes montrent comment bien aimer et surtout amènent les chevaliers à mieux aimer, sur la voie d'une sainteté qui reste dévolue à une élite aristocratique.

- **La sainteté aristocratique**

Si les ermites sont les conseillers spirituels des chevaliers, le roman met aussi en place, quoique de façon marginale, leur pendant féminin, représenté dans le cycle par quelques recluses. Le cas de la sainteté féminine est évidemment problématique au Moyen Âge. Les conditions d'accès à la vie religieuse sont souvent liées à la contrainte : leur infériorité juridique et les conditions du mariage les obligent parfois à rejoindre les ordres[1700]. Leur statut est évidemment lié à la symbolique du péché qu'elles représentent puisqu'elles sont pensées comme des héritières d'Ève[1701]. Néanmoins, comme le font remarquer les deux historiens, la fin du XIIe et le début du XIIIe siècle permettent de changer l'accès des femmes à la vie religieuse qui, souvent, s'embarrassent moins « d'une perfection monastique ou d'un état de vie religieux[1702] » que les hommes. De ce point de vue, le roman reste relativement discret mais ce sont des femmes, à l'image de Ninienne[1703], qui revendiquent plus souvent un discours clérical. La question de leur représentation se pose donc et passe par quelques figures qui permettent de mettre en évidence un modèle de spiritualité féminine idéal.

  - *Un modèle de spiritualité laïque, aristocratique et féminin : Hélène et les recluses*

La présence des recluses a souvent été considérée comme un prolongement de la présence des ermites dans le texte, en cela que, comme eux, elles sont des relais herméneutiques[1704]. Rares, elles y ont effectivement la même fonction que ces derniers et renseignent les

---

[1699] À ce titre, l'état de folie de Lancelot à la fin du *Lancelot* propre fait pleurer l'ermite qui le recueille ; la dégradation du personnage est perçue comme une déchéance par un ermite appartenant sans doute au même groupe aristocratique ou du moins qui en partage les valeurs : « Lors aperçoit li prodom que il est fors del sens, si li am prant moult grant pitié, por ce que si bel home le voit et que bien samble prodome […]. » (*L*, CVII, 20)

[1700] Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident*, *op. cit.*, p. 176.

[1701] André Vauchez rappelle aussi que « toute une tradition littéraire d'origine antique, sur laquelle les auteurs médiévaux avaient surenchéri » leur attribuait « une faiblesse intellectuelle et morale. » André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 157.

[1702] Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident*, *op. cit.*, p. 177.

[1703] Guenièvre, j'y reviendrai, pourtant adultère et pécheresse, tient souvent un discours qui semble avoir parfaitement intégré les normes spirituelles de l'Église : elle impose la chasteté à Lancelot lors de leur exil en Sorelois, elle se reproche sa conduite adultère qui lui fait perdre l'honneur de la découverte du Graal. Voir *infra*, Section 2.

[1704] Paul Bretel montre que les textes sont assez peu précis dans leur caractérisation et qu'il est parfois difficile de faire la différence entre ermite et reclus. La vie de reclus était d'ailleurs une forme poussée d'érémitisme. Paul BRETEL, *Les Ermites et les moines…*, *op. cit.*, p. 203‑221.

chevaliers : tout comme les ermites, les recluses de *La Queste* tiennent volontiers un discours herméneutique alors que dans le *Lancelot* propre, l'une des deux recluses les renseignent sur la poursuite des aventures[1705]. Pourtant, à l'instar des ermites, les recluses littéraires, et en particulier les deux recluses de *La Queste* s'éloignent du modèle de la réalité ; comme l'a montré Isabelle Vedrenne-Fajolles, l'exemple de la tante de Perceval « témoigne du progrès spirituel des êtres consacrés à Dieu, et peut servir de modèle aux chevaliers qui doivent parcourir le même chemin[1706] ». En d'autres termes, elle est une figure exemplaire dont le discours sert la conversion du chevalier mais surtout, elle n'est pas coupée du monde, pas plus que les recluses que rencontrent Lancelot ou Gauvain[1707] ; elles participent d'un modèle qui garde un contact avec lui, que justifie par ailleurs leur « élévation spirituelle ». Mais, si la vie de recluse « semble plus souriante en littérature », comme pour les ermites, ces personnages participent d'une construction qui, plus que la *semblance*, manifeste justement l'écart distinctif nécessaire à la construction d'un modèle laïc. En effet, comme l'a montré Paul Bretel, la littérature hagiographique « se plaît à représenter l'ascèse des reclus comme particulièrement sévère et à insister sur la rigueur de leurs mortifications[1708] ». Leur haute valeur ne pouvant être mise en doute, elles restent des personnages attachés au monde et qui plus est, des personnages de femmes : ainsi, Isabelle Vedrenne-Fajolles note-t-elle chez la tante de Perceval une manifestation de joie à la vue de son neveu qui relève de l'honneur du lignage, trait aristocratique dont elle ne se départit pas. Si la chercheuse y lit un trait permettant de donner une épaisseur au personnage, c'est aussi ce qui fonde l'écart distinctif : sans entacher sa vertu et sa haute spiritualité, ce lien à la noblesse et, symboliquement, à la chair permet de fonder un modèle de spiritualisation spécifique au roman. Or, de façon très intéressante, la chercheuse fait aussi le lien entre les personnages de fées et les recluses, les premières ayant complètement disparu de *La Queste*. En effet, c'est la tante de Perceval qui se réfère à Merlin lorsqu'elle enseigne à son neveu les mystères de la Table Ronde. Elle devient ainsi une initiatrice, comme l'était Ninienne pour Lancelot, comme le sera d'ailleurs la recluse qui lui indique le chemin de la conversion[1709]. La remarque tend à conforter la construction d'un modèle spirituel spécifiquement laïc mais surtout aristocratique : la tante de Perceval, comme Hélène, est une reine. Elles relèvent d'un ensemble de personnages qui possèdent *clergie* et don de prophétie, ensemble qui permet de brouiller les pistes entre un surnaturel

---

[1705] Elles ne sont que deux dans *La Queste* et deux dans le *Lancelot* propre qui présente aussi un reclus qui pourrait être une recluse : certains manuscrits en donnent la trace, comme le mentionne l'édition Sommer du texte (t. V p. 257). Le cas mériterait peut-être une certaine attention, néanmoins, la réclusion n'était pas non plus l'apanage des femmes au Moyen Âge. Voir *QSG*, p. 71-81 et p. 142-145 ; *L*, XXXVa, 6 et IV, 51. De façon générale, et au-delà du fait qu'il s'agit de femmes, « les recluses et reclus n'ont ni la fréquence ni l'importance des ermites classiques dans les textes littéraires ». *Ibid.*, p. 207.

[1706] Isabelle VEDRENNE-FAJOLLES, « À propos des recluses de la *Queste del Saint Graal* (ca 1225-1230) », art. cit., §. 20.

[1707] Il s'agit de la recluse du *Lancelot* propre qui lui indique les risques qu'il prend à poursuivre son chemin.

[1708] Paul BRETEL, *Les Ermites et les moines...*, *op. cit.*, p. 205. Il note aussi la différence avec les traités théologiques et canoniques précisant les règles de vie des recluses, qui montrent une « discrétion relative dans l'ascèse et […] une défiance vis-à-vis des mortifications excessives qui risqueraient d'entraver la vie spirituelle au lieu de la favoriser. » (*ibid.*)

[1709] Voir Isabelle VEDRENNE-FAJOLLES, « À propos des recluses de la *Queste del Saint Graal* (ca 1225-1230) », art. cit., § 40 *sq*.

essentiellement religieux et un surnaturel profane dont les frontières sont floutées voire gommées dans le cycle.

C'est ainsi que le récit édifiant que fait Élie de Toulouse à Galehaut permet, tout en recourant à l'exemplarité, de mettre en scène une pénitente qui s'isole à la peur de la mort. Le rôle de ce personnage de clerc est, de la même façon à la marge entre religieux et prophète. Seul à pouvoir comprendre les songes de Galehaut qui prédisent sa mort prochaine, il refuse de lui dire combien de jours il lui reste à vivre, pour expliquer ce refus, il en appelle à un personnage de femme. Le maître lui raconte alors comment une dame « longuement o testé de molt fole vie » (*L*, IV, 49) et comment elle rencontre un ermite, « molt saint » et comment, à son contact, elle s'amende. Néanmoins, l'ermite a une vision annonçant qu'il ne restait à cette dame que trente jours à vivre, à l'annonce de cette nouvelle, elle perd le sens et retombe dans ses erreurs passées. Dieu exauce l'ermite qui s'est mis à prier pour la sauvegarde de son âme. La dame se convertit alors et finit ses jours dans une vie d'érémitisme[1710] :

> Si […] fist rooingnier ses beles treces et veti robe de religion et s'en ala en la compaignie d'une sole feme en un haut tertre entre deux roches et iluec conversa en povre habit jusqu'a son definement. (*L*, IV, 51)

À mi-chemin entre érémitisme et réclusion, le portrait de la dame est particulièrement intéressant car il fonctionne véritablement comme un *exemplum* puisqu'il a pour but de faire réfléchir Galehaut à sa demande, tout en empruntant le personnage du saint ermite intercesseur au discours hagiographique. Le texte s'attarde en particulier longuement sur ce qui pousse la dame à prendre l'habit de religion et surtout sur les désordres que provoque chez elle l'angoisse de la mort. La description de ses égarements oppose en particulier les forces du bien à celles du mal, incarnées par le Diable qui a pris possession de son corps. Le lexique insiste en particulier sur la chair, associée aux diables, à la faiblesse et à la folie, opposées à la salvation de son âme. La possession démoniaque y prend une dimension physique puisque lorsque le saint homme la touche après avoir fait le signe de croix, la créature infernale qui la possède « s'en issi […] bruiant et ullant si durement que tote la terre en trembloit » (*L*, IV, 51) L'étude du lexique a montré comment le passage témoigne d'une impossible vacuité[1711] : sitôt le démon sorti, son corps est de nouveau plein de la grâce du Saint Esprit. Le passage emprunte donc au discours hagiographique le motif de la guérison miraculeuse mais aussi l'analogie avec la Bible : l'ermite rappelle la peur de saint Pierre de marcher sur l'eau avant de conclure sur les dangers que la peur fait courir à l'homme. C'est la chair qui est coupable, le terme ayant ici son sens éthique et général. Le clerc, par l'exemple de la pénitente, entend faire comprendre à Galehaut le risque qu'il court à trop vouloir connaître l'avenir. Son discours est donc véritablement clérical en ce qu'il soumet l'homme à la vicissitude de la vie. Néanmoins, son rôle, à ce titre, se démarque de celui des autres clercs et personnages à la parole autorisée en ce qu'il refuse de dire ce qu'il sait et s'oppose à divulguer son savoir[1712]. C'est donc Galehaut qui, par sa hauteur de vue, renvoie le clerc au

---

[1710] L'isolement de la dame avec la compagnie d'une seule autre femme renvoie à un modèle à mi-chemin entre érémitisme et réclusion.

[1711] Sur ce passage voir Chapitre 1, p. 27.

[1712] Là aussi, on peut voir une attitude très cléricale qui voudrait que le roi reste dans son aveuglement. La revendication de Galehaut correspond à la volonté de *clergie* aristocratique.

risque qu'il court lui même en lui celant la vérité. Par un curieux renversement des rôles, l'aristocrate se fait plus clerc que le clerc, dont le discours, pourtant fondé sur les modèles pastoraux, reste inefficace. Ce qui est remarquable dans le discours d'Elie de Toulouse est évidemment la façon dont la femme, plus que l'homme, est sujette à la faiblesse de la chair. L'emploi d'un discours caricatural fait donc courir le risque au clerc de ne pas être entendu, en particulier par un homme qui se distingue ainsi par sa haute valeur.

On voit comment, dans le cycle, se construit un discours qui tend à faire des femmes les oubliées de l'Église, ainsi que le fait remarquer Guy Lobrichon[1713]. Toutefois, le texte s'attarde sur un cas particulièrement remarquable, celui de la reine Hélène. Si elle rejoint la vie religieuse, c'est par *duel* : c'est un trait caractéristique des romans que de montrer des conversions qui se font dans l'adversité. Elles se distinguent en cela des conversions venant de Dieu, qu'on lit plus volontiers dans la littérature hagiographique[1714]qui montre aussi des conversions se produisant à tous les âges de la vie. Le roman réserve au contraire cette dernière à la vieillesse, comme c'est souvent le cas pour les ermites, ou à l'adversité, comme c'est le cas pour Hélène et pour sa sœur Evaine[1715]. Il n'empêche que c'est l'apaisement véritablement que lui procure la vie spirituelle à la suite de la perte de son époux et de son fils qui la conduit vers Dieu[1716]. Envisagée comme une mort au monde, cette réclusion relève toutefois d'un modèle de vie propre à celle d'une aristocrate convertie, même si le texte insiste sur le fait qu'elle se fait nonne ; elle est immédiatement reconnue comme reine par le chapelain qui accompagne l'abbesse qu'elle rencontre alors qu'elle est au paroxysme du désespoir, celle-ci la prévient alors des rudes conditions de la vie matérielle des religieuses : « Dame, chertes vous ne savés pas com il i a grant carge a tenir ordre, car tout li travails et toutes les dolors et tous les perieus d'armes i sont. » (*L*, IIIa, 11). L'abesse propose alors d'héberger Hélène dans l'abbaye, fondée par les ancêtres du roi Ban. Si l'abbesse finit par céder aux menaces pressantes de la reine de se faire nonne, par désintérêt pour le monde, c'est aussi qu'elle la menace d'une errance solitaire dans la forêt, qui pourrait dès lors se lire comme une forme d'érémitisme ensauvagé. On retrouve alors le motif des tresses coupées, déjà vu dans l'épisode de la pénitente. Elle est donc hébergée dans l'abbaye, où le corps du roi est enseveli temporairement : en effet, le point particulièrement intéressant du passage est justement cette rétribution spirituelle qui veut que puisque ses ancêtres ont construit le lieu, il en touche le bénéfice spirituel. Néanmoins, ce qui est encore plus remarquable est le lieu dans lequel son corps sera transféré : Au moment de prendre sa décision, Hélène se

---

[1713] Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident*, *op. cit.*, p. 176‑178.

[1714] Voir sur ce point Paul BRETEL, *Les Ermites et les moines...*, *op. cit.*, p. 721 *sq*.

[1715] C'est aussi le cas de la tante de Perceval, qui fuit l'ennemi de son mari mort. Les conversions tardives, propres à l'univers romanesque, sont évidemment illustrées ici par celles de Lancelot et Guenièvre, sur lesquelles je reviendrai dans une dernière section. C'est aussi celle de Girflet, qui, comme le fait remarquer Paul Bretel, accompagne la mort d'Arthur et du royaume dans une symbolique mort au monde. *Ibid.*, p. 724.

[1716] Elle déclare ainsi à l'abesse : « moi ne puet gaires caloir orendroit qui je soie, fors ce que je vif trop. » (*L*, IIIa, 9) Elle ajoute ensuite « je ne voel plus au siecle demorer. » (*L*, IIIa, 11) Dans le roman, la conversion se fait souvent à la suite de la perte d'un proche. L'ermite que croise Lancelot sur le chemin de la Douloureuse Garde s'est converti à la suite de la perte de ses douze fils en moins d'un an ; la tante de Perceval est recluse (*L*, XXIXa, 1).

débarrasse de toutes ses richesses matérielles pour les convertir en richesses spirituelles puisqu'elle fonde un couvent :

> Mes pour Dieu, dame, faites prendre cest grant avoir qui chi est d'or, de vaselemente et de joiaus, si en faites chi faire un petit moustier ou on chantera et proiera pour l'arme mon signour a tous jours mais. (*L*, IIIa, 11)

Il s'agit bien ici d'un transfert de richesses, d'un don *pro anima* tel qu'a pu le pratiquer l'aristocratie. Mais deux éléments sont relativement marginaux dans ce récit : d'une part le fait que ce soit une femme qui fonde l'abbaye et d'autre part, le fait qu'elle prenne ensuite elle-même la direction de ce petit couvent. Les cas sont rares dans la littérature médiévale d'exemples de fondations royales féminines : *La Fondation du récit de l'abbaye de Maillezais*[1717] par le moine Pierre montre ainsi comment, autour de l'an mil, la reine Emma, femme de Guillaume Fier-à-Bras, fonde un monastère sur une presqu'île sauvage et isolée ; il s'agit donc, comme dans les premiers temps du royaume arthurien, de sacraliser un espace désolé. Néanmoins, le personnage est une femme forte, loin du personnage en deuil d'Hélène. C'est aussi le cas de Berthe, la femme de Girart de Roussillon, qui n'hésite pas à construire de ses propres mains l'abbaye de Vezelay. Les cas exceptionnels aux XIe et XIIe siècles d'Emma et Berthe se signalent toutefois par ce dernier trait. La reine Hélène, de façon très différente, fuit le monde et sa réclusion a pour seul but un deuil qu'elle entend continuer à mener dans une vie contemplative : ainsi sa journée est-elle rythmée par la messe en mémoire de Ban et les heures de lecture d'un psautier au bord du lac où a disparu Lancelot (*L*, IIIa, 13). La pieuse vie de la reine sert d'exemple et le couvent non seulement prend un nom en son honneur, le Moustier Royal, mais, surtout, attire les « gentiex femes du païs », il s'agit donc d'un monachisme neuf dans le roman, puisqu'il est presque exclusivement féminin[1718]. L'exemple d'Hélène pourrait donc faire d'elle une figure de souveraine exemplaire, dans la tradition des reines bâtisseuses de couvent précédentes, qui permettent de construire « une apologie de l'action chrétienne des détenteurs du pouvoir[1719] ». Néanmoins, ce qui fait d'Hélène une reine exemplaire est ailleurs, dans la vie pieuse qu'elle mène et qui permet, grâce à l'amour qu'elle montre envers Dieu, aux autres femmes de venir manifester le leur. En effet, le lieu connait la notoriété et les femmes y viennent autant « pour Dieu » que « pour amour de la roine[1720] ». Dans cette fondation originale, la reine se démarque : à la fois en fondant l'abbaye, ce qui est rare, et surtout en permettant un nouveau modèle, exclusivement féminin, de monachisme construit autour de la circulation de l'amour de Dieu, vers lequel elle est entièrement tournée. La stupeur que montre l'abbesse devant la volonté d'abaissement volontaire d'Hélène, l'insistance du texte qui fait d'elle une « noune » et son renoncement aux richesses matérielles, font de sa conversion un modèle d'humilité qui témoigne d'un nouveau modèle

---

[1717] Pierre de MAILLEZAIS, *La fondation de l'abbaye de Maillezais. Récit du moine Pierre*, traduit par Georges Pon et traduit par Yves Chauvin, La Roche-sur-Yon, Centre vendéen de recherches historiques, 2001. Je remercie Éléonore Andrieu de m'avoir signalé ces deux exemples.

[1718] Le texte précise que la reine est accompagnée de « .II. capelains et .III. rendus. » (*L*, IIIa, 13)

[1719] On pourrait ajouter à ces figures de bâtisseuses, Marguerite d'Écosse à propos de laquelle André Vauchez cette interprétation. André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 156.

[1720] Le texte fait l'exact pendant à la fondation d'une abbaye par Mordrain qui fuit le monde à cause de blessures qui sont toutefois, chez lui, physiques. Néanmoins, ici, l'important est qu'il s'agit d'une femme. Voir *infra*, « Fonder un royaume chrétien ».

de piété aristocratique mais s'inscrit aussi dans un mouvement de *translatio* du sacré qu'a mis en évidence Emmanuèle Baumgartner et que permet de montrer l'ensemble des fondations d'abbayes et de monastères du cycle. En effet, son analyse de la mère de Lancelot amène la chercheuse à établir une filiation, au moins symbolique, avec la figure d'Hélène, mère de Constantin et qui

> rangeait le monde sous la loi chrétienne à partir de Jérusalem et de l'Invention de la Croix. (Sainte) Hélène, mère de Lancelot, grand-mère de Galaad est, elle, issue du lignage qui est venu d'Orient pour christianiser la Grande-Bretagne et par qui se fera l'"invention" du Graal[1721] […].

Cette *translatio* du sacré s'opère bien évidemment par l'invention fictive de la relique[1722], mais aussi, par l'achèvement d'une christianisation placée sous le sceau exclusif de l'aristocratie laïque. En fondant le premier couvent féminin du cycle, Hélène parachève l'œuvre de ses ancêtres, qui eux-mêmes avaient commencé la sacralisation du paysage sauvage de la Grande-Bretagne, et redonne à la spiritualité féminine une place de première importance.

- *Fonder un royaume chrétien : la translatio du sacré*

La fondation d'abbaye ou la construction de chapelle est ainsi un motif qui revient fréquemment dans le cycle, et en particulier dans le *Lancelot* propre. Si le pouvoir ecclésiastique reste très largement absent du *Cycle Vulgate*, les chevaliers au cours de leurs aventures, sont parfois amenés à loger dans ce que le texte nomme des « mesons de religion », qui ont souvent pour trait commun d'avoir des laïcs pour fondateurs, en particulier des rois ou des reines, je l'ai dit, c'est-à-dire des personnages qui semblent pour l'essentiel conformes à l'idée que l'on se fait d'un saint laïc au Moyen Âge : le haut Moyen Âge promeut volontiers « les fondateurs d'abbayes, qui appartenaient souvent à l'aristocratie[1723]. » Le premier de ces personnages à instituer une abbaye est en effet Mordrain, le roi converti. Le récit qui en est fait, assez bref, est toutefois intéressant en ce qu'il montre la poursuite l'œuvre de conversion de la Grande Bretagne et amorce l'établissement d'une géographie sacrée dans laquelle les lieux saints institués par la première génération de chrétiens servent de repères[1724]. En effet, au moment où Mordrain est puni par la curiosité qui le pousse à

[1721] Emmanuèle BAUMGARTNER, « Sainte(s) Hélène(s) », art. cit., p. 51.

[1722] Voir *infra*, « Autour de la relique : les hommes de Dieu ».

[1723] Monique GOULLET, « Introduction : saints et hagiographie », art. cit., p. 9. Guy Lobrichon précise toutefois que les portraits qui sont faits dans l'hagiographie de tels (rares) aristocrates en modèle une image conforme à un idéal de sainteté et les transforme en pieux et généreux laïcs, déjà presque moines de leur vivant. Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident*, *op. cit.*, p. 171.

[1724] Il en va de même pour la Croix Noire dont l'histoire est reprise dans le *Lancelot* propre, dont la forêt, lieu sauvage, est symboliquement quadrillée par les ermitages et les abbayes. L'épisode de Gauvain mené chez un ermite par un moine blanc témoigne de cette géographie sacrée, le prêtre le renseigne en effet sur les ermitages existant dans l'espace sauvage et par nature hostile de la forêt : « Sire, fait-il, je vois a un hermite pres de chi, a un chastel c'on apele Leverzep et je me haste moult, car il ne chatera vespre de chi que je i ere. — Comment ? fait mesire Gauvain. Je quidoie qu'en ceste forest n'eust que un hermitage. — Sire, fait il, si a .III., l'ermitage del Quarefor et .I. autre que l'en claire l'Ermitage Repost, por chou qu'il est el plus solvage lieu que vous onques veissiés, et li tiers si l'apele on l'ermitage de la Crois, car la ou il est, che dient li anchien home, fu assise la premiere crois qui onques fust en la Grant Bertaigne ne en toutes les contrees qui sont decha la grant mer. » (*L*, LXIIIa, 2) En plus de la géographie imaginaire, les ermitages renvoient au temps, mythique au sein même du roman, de l'évangélisation de la Bretagne. En ce sens ils fondent des espaces de sacralité liés au modèle des ermites du désert.

s'approcher trop près du Graal, blessé par Dieu, il formule le souhait de ne pas aller plus avant et de quitter ses compagnons. C'est Josephé, premier évêque, qui lui donne alors le conseil de rejoindre un ermite, « preudom et de sainte vie » « novelement herbergiez » dans la forêt (*E*, § 755). Il s'agit donc d'un retrait du monde fondé sur la douleur et la perte de joie qu'il retire de la fréquentation du siècle. La suite du récit insiste que l'importance de l'arrivée du roi Mordrain donne à l'ermitage :

> Et por l'amor del roi crut tant et assauça li leus qu'il i ot abeïe grant et bele, ançois que li asz fust passez, et fu cele religions de blans moines, car, meintenant que li rois i fu entrez, s'i commencierent a rendre espessement partie de ses barons, la ou il estoient plus haut chevalier et plus preudome. Einsint fu cele abaïe estoree par lor roi Mordrein, puis i demora si grant tens, en tel point come il estoit, avugles et tot le pooir de ses membres perdu, que Perceval de Gales le vit tot apertement et que Galaaz, li noevismes del lignage Nascien, cil qui fu si tres beuns chevaliers, le vint visiter, si com Li Contes del saint Graal devisera ci avant apertement. (*E*, § 757)

L'ermitage, grâce à la présence du roi, devient donc abbaye. Chose remarquable, c'est l'afflux de laïcs, tous aristocrates et chevaliers qui permet l'accroissement du lieu, dont la fondation revient donc à Modrain. C'est *l'amor del roi* qui entraîne derrière lui la noblesse. Le sens du terme ici est à examiner puisqu'il s'agit sans doute davantage d'un sentiment de piété / pitié, que d'un lien féodo-vassalique puisque Mordrain est un roi païen converti qui répond mal au modèle féodal, dont le roman fait peu de cas. C'est donc davantage dans un bon rapport à Dieu que s'institue l'abbaye, Mordrain représentant une forme de piété et d'ascèse qui fait exemple dans les premiers temps de conversion du royaume. Le texte s'attarde ainsi sur ce qui est, dans le roman, la première institution monachique de Bretagne, une *abeïe grant et bele*. L'adjectif *bele* signale sans doute ici la présence visible et sensible d'un lieu où se manifeste la présence de Dieu, invisible et caché mais présent par le biais de la belle abbaye[1725]. Or, ce qui est intéressant, c'est qu'une fois de plus, c'est aux laïcs de haute valeur que revient le soin de créer une institution de type monachique. La chevalerie devient donc la principale organisatrice de l'espace sacré de la Bretagne, autant sur le plan géographique, polarisant positivement des lieux jusque là désolés voire ensauvagés, que sur le plan institutionnel, organisant et inventant le monachisme romanesque à partir de ses propres membres.

Or, le texte ne se contente pas d'inventer un mode de vie communautaire à partir du besoin de repos d'un roi converti[1726] : il annonce aussi la fin du roi, en mentionnant les futures visites que lui feront Perceval et Galaad dans *La Queste del Saint Graal*. On retrouve en effet dans le roman l'abbaye par deux fois. Le roi y est présenté une première fois sur son lit de souffrance :

> Perceval resgarde le lit et avise tant qu'il conoist que dedenz gist uns hons ou fame,mes il ne set lequel, car il a son vis covert d'une toaille blanche et deliee, si que l'en nel pooit mie veoir

[1725] Cette présence se manifeste dans *La Queste* par la joie de Mordrain dans la vision *aperte* du corps du Christ que le prêtre lui tend au moment de l'eucharistie. Sur la question de la beauté, voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature…*, *op. cit.*

[1726] Mordrain insiste bien sur la méditation de quête intérieure à laquelle il aspire : « ja voudrois je que vos me conseillissiez d'un liu ou ge peüsse estre priveement, tant come je vivrai, hors de ceste gent, qui plus entendront mes as envoïseüres de cest siecle que je ne ferai, si ne me feroient maintes foiz se trobler non. » (*E*, § 755)

> apertement. […] Et quant vint a cel point que li prestres volt lever le cors Nostre Seignor, si se dreça en son lit en seant cil qui se gisoit et descovri son vis. Et ce ert uns hons molt anciens et vielz et chanuz, et ot une corone d'or en sa teste et ot les espaules nues et descovertes et tout ce devant jusqu'au nombril. Et quant Perceval le resgarde, si voit qu'il a le cors plaié et navré et les paumes et les braz et le vis. […] Et quant ce avint que li prestres mostra apertement le cors Jhesucrist, il tendi les mains encontre et comença a crier : « Biaus douz peres, ne m'oubliez mie de ma rente ! » ne puis ne se volt recouchier, ainz fu adés en proieres et en oroisons, et ot ses mains dreciees vers son creator et ot toutevoies la coronne d'or en son chief. […] Si voit, quant la messe fu chantee, que li prestres prist entre ses mains *Corpus Domini* et le porta a celui qui gisoit ou lit et li dona a user. Et maintenant qu'il l'ot receu, il osta sa corone de sa teste et la fist metre desus l'autel ; et il se recoucha en son lit ausi come il ert devant […]. (*QSG*, p. 82-83)

La description qui est faite de Mordrain met en œuvre plusieurs motifs hagiographiques : la couronne d'or, qui symbolise évidemment la royauté terrestre à laquelle il renonce en l'enlevant mais ne peut manquer de figurer le nimbe dont l'iconographie pare les saints. Le symbole est d'importance car, par ailleurs, le roi est nu, symbole de l'abandon de richesses matérielles et terrestres. D'autre part, le roi, nourri par le Graal, nourriture spirituelle suffisante pour le maintenir en vie, permet aussi de faire le lien avec certains modèles de sainteté, en particulier, il vrai, féminine, où l'ascèse pousse à ne se nourrir que d'une hostie, espèce sous laquelle se matérialise pendant l'eucharistie, le corps du Christ. Le corps souffrant et supplicié inscrit aussi le roi dans une référence christologique, rappelant les souffrances du corps de Jésus crucifié. Le roi apparaît donc comme un véritable modèle de vie mystique, où suivre le Christ prend véritablement un sens physique[1727]. D'autre part, le texte travaille un certain nombre d'analogies avec la scène finale de l'eucharistie partagée par les trois élus de *La Queste*. Mordrain est d'abord caché par une toile blanche, qui empêche Perceval de le voir *apertement*, comme l'est le Graal à la fin du roman, sous un *samit* vermeil. Le prêtre *mostra apertement* le corps du Christ, Mordrain, par le biais du sacrement, voit donc une partie des mystères de Dieu dans la communion[1728], le sens prenant ici son sens premier, le roi étant littéralement un nouveau Christ souffrant, abandonnant son royaume terrestre[1729]. La scène semble donc être une forme de révélation pour Perceval d'une infime

---

[1727] Le cas des flagellants est bien évidemment celui d'une pénitence extrême, dans lequel « l'imitation la plus concrète du Christ, à travers le châtiment de soi et l'humiliation volontaire, culmine ici dans un processus d'identification à la victime sanglante du Calvaire. » Ce n'est bien évidemment pas le cas de Mordrain, puni par Dieu, mais qui demande toutefois d'accéder à la joie de rencontrer l'élu du Graal avant de mourir ; sa pénitence est donc volontaire mais assumée dans la joie de la communion, sa pénitence est en fait une condition d'accès à la délivrance que représente la mort et qu'il attend, à sa demande, avec l'arrivée de Galaad.

[1728] Il faut toutefois rappeler que le roi est aveugle ; il s'agit donc bien d'une vision spirituelle. D'autre part, Catherine Nicolas fait, de façon très intéressante, le lien entre le corps souffrant de Mordrain et les saints recevant les stigmates, en particulier saint François dont la stigmatisation est datée de 1226. Je ne crois pas toutefois que les deux images soient dissociables : c'est parce qu'il est stigmatisé que Mordrain apparaît comme un Christ souffrant. D'autre part, je ne crois pas plus que la chercheuse que la référence à saint François ait une valeur uniquement exemplaire, néanmoins, mon interprétation est différente de la sienne : si elle la rattache au régime de l'image, je crois surtout qu'il s'agit d'affirmer la possibilité d'une sainteté laïque et aristocratique. Catherine NICOLAS, *Cruor, sanguis*, *op. cit.*, p. 349‑354.

[1729] D'autre part, le mot transsubstantiation apparaît pour la première fois au concile de Latran de 1215, qui fixe la liturgie de l'eucharistie : « Le corps et le sang [du Christ] dans le sacrement de l'autel, sont vraiment contenus sous les espèces du pain et du vin, le pain étant transsubstantié au corps et le vin au sang, par la puissance divine [...]. » Voir John W. BALDWIN, « Paris et Rome en 1215 », art. cit., p. 111. D'autre part, si on pratique, au XIIIe siècle, l'élévation de l'hostie, la communion sous les deux espèces est réservée aux prêtres. Le texte ne manque donc pas ici de signaler la place importante de

partie de ce que peut-être le mystère du Graal[1730]. Fonctionnant autour du montré et du caché, autour d'un corps souffrant, le spectateur est toutefois ici tenu à distance du sacré, dans une scène dont Marie-Pascale Halary a montré la théâtralité : « le sujet appréhenderait, en même temps que la beauté, la qualité spirituelle des manifestations s'offrant à son regard[1731] ». De ce point de vue, Mordrain et son corps souffrant deviennent les intercesseurs entre le monde terrestre et les beautés spirituelles dont Perceval comprend la présence dans la scène. Tout concourt donc à faire de Mordrain un personnage en voie de sanctification, sa mort parachevant l'utilisation de motifs hagiographiques : s'il ne meurt pas en odeur de sainteté, son corps retrouve son intégrité et toutes les traces de ses souffrances ont disparu :

> Et quant cil de laienz sorent ceste chose, si vindrent au cors et troverent que les plaies qu'il avoit eues si lonc tens estoient sanees : si le tindrent a grant merveille. (*QSG*, p. 263)

Le miracle qui s'opère ainsi autour de son corps supplicié en font une figure de martyr. Si l'on ne peut pas véritablement parler de discours hagiographique en ce qui le concerne[1732], le roi Mordrain offre un modèle de spiritualité laïque et permet de construire dans le roman un modèle de piété qui se reproduit.

En effet, la fondation d'abbaye devient, dans le fil du cycle, un motif qui signale la piété des grands laïcs. C'est le cas de Galehaut : blessé et malade, souffrant surtout du deuil de la perte de Lancelot qu'il croit mort, le roi est soigné dans une « maison de religion » (*L*, XXX, 17). Néanmoins, si sa plaie guérit, son corps devient l'expression de la souffrance intérieure qui est la sienne. Sa souffrance s'accompagne de la peur d'une mort impie[1733], il décide alors de rentrer chez lui et de faire œuvre de charité :

> Si pense que il s'en iroit en sa terre et establiroit eglises et hospitals et fera almones hautes por l'ame son compaignon avant et por la soe. Et ensi parti de la maison ou il gut malades et puis l'acrut il si que ele fu riche abbeie et grans. (*L*, XXX, 17)

Le cas de Galehaut est conforme en tout point à un modèle de vie charitable laïque, qui fonctionne sur le don *pro anima*, idéal aristocratique qui permet de percevoir une rétribution spirituelle à un don matériel. Néanmoins, au début du XIIIe siècle, la richesse n'est plus considérée comme une voie d'accès à la sainteté ; en effet, la largesse et l'aumône étaient l'apanage des riches. Un mouvement plus profond transforme l'aumône et « il en résultat une

---

Mordrain, qui bénéficie de cette communion, qui le nourrit spirituellement, dans un abandon de son corps terrestre. Voir Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (éds.), « Eucharistie » dans Claude GAUVARD, Alain de LIBERA et Michel ZINK (éds.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Patrick HENRIET et Jean-René VALETTE, « *Perlesvaus* et le discours hagiographique », art. cit., ; Nicole BERIOU, « Introduction » dans Nicole BERIOU, Béatrice CASEAU-CHEVALLIER et Dominique RIGAUX (éds.), *Pratiques de l'Eucharistie*, Patrick HENRIET et Jean-René VALETTE, « *Perlesvaus* et le discours hagiographique », , 2009.

[1730] Comme le fait remarquer Catherine Nicolas, la mise en scène et sa mise à distance font qu'il voit effectivement le Christ, en la personne de Mordrain. Catherine NICOLAS, *Cruor, sanguis*, *op. cit.*, p. 353.

[1731] Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*, p. 142.

[1732] C'est en particulier la narration éclatée de son histoire, qui se poursuit non seulement à plusieurs centaines d'années de distance mais aussi sur plusieurs romans qui empêchent d'y voir un véritable texte hagiographique.

[1733] « Et por ce que il a poor de malvaisement morir » (*L*, XXX, 17).

extraordinaire floraison de fondations hospitalières et charitables dans tout l'occident[1734] ». Ainsi, l'attitude de Galehaut permet d'allier éthique chevaleresque de la largesse mais mouvement sincère de contrition puisqu'il cherche ainsi une voie d'accès à une forme de vie spirituelle ; c'est sa propre souffrance qui lui fait prendre conscience de la souffrance des autres, dans un mouvement qui accompagne la transformation de la spiritualité vers la fin du XIIe siècle[1735]. C'est aussi autant pour l'âme de Lancelot que pour la sienne que Galehaut construit son œuvre caritative. En cela, la fin du roi est édifiante : se privant de manger et de boire à cause de la peine que lui cause la mort supposée de son ami, il meurt en risquant la damnation : l'ascèse qu'il s'impose est de mauvais aloi puisque c'est l'amour de Lancelot qui le pousse et non l'amour de Dieu. Cette forme d'amitié absolue qui unit les deux personnages, et sur laquelle je reviendrai, va contre l'amour de Dieu. Néanmoins, Galehaut meurt comme « li plus preudom » (*L*, XXXV, 3) ; en aimant mieux Lancelot que nul autre, Galehaut devient un modèle chevaleresque, ce que montre l'usage du superlatif. Ce sont « les grans almoines qu'il fist » qui permettent au roi de mourir en sauvant son âme. Le cas est intéressant en ce qu'il témoigne d'une véritable conversion de la chair, d'un mouvement de renversement qui permet au laïc de mourir en chrétien, grâce aux « maintes autres bones œuvres » tout en continuant d'éprouver une *bone amor* toute terrienne, alliant ainsi éthique aristocratique et bienfaisance chrétienne.

- *Des modèles de discours hagiographiques*

La fondation d'abbayes revient régulièrement dans le récit ; elles permettent autant d'organiser la géographie sacrée de la Bretagne arthurienne que de signaler la conversion du pays par les chevaliers qui accompagnent Josephé dans son itinéraire évangélique. Quelques récits relatent la mise en place de cet espace. Si l'histoire de la Croix Noire répète un épisode de l'*Estoire* et vaut en particulier pour la force de la parole autoritaire du premier évêque qu'est Josephé, d'autres témoignent d'une volonté de promouvoir une classe de grands aristocrates, capables d'abandonner leur richesse terrienne pour une richesse spirituelle. J'ai déjà dit comment Ban de Bénoïc et sa femme Hélène se distinguaient par des fondations, c'est aussi le cas de Bohort de Gaunes. Alors que son fils Bohort est hébergé chez un ermite, quand il se présente, celui-ci lui déclare :

> Je fui moult longuement sergent vostre pere et chevalier me fist il de sa main et este chapele est cest porpris fist il fere, si com vos le veez, a son vivant, et une grant coronne d'or qui est çaianz i dona il por une grant honor que Nostre Sires li fist en ceste place meisme et si vos dirai, ainz que vous partez de ceans quele ele fu. (*L*, LXXXI, 15)

L'établissement n'est pas une abbaye mais un modeste ermitage, accolé à une chapelle. Toutefois, il est distingué dès l'arrivée du chevalier et le texte en donne un brève description, mentionnant en particulier sa couverture de plomb : « li prodom issoit adont de son moustier qui n'estoit mi moult grant, mes assez estoit riches et bien faiz de son grant et estoit couverz de plonc » (*L*, LXXXI, 14). Alors qu'il revient du couronnement d'Arthur, Bohort et ses hommes sont assaillis par les hommes du roi Serses qui le hait pour avoir tué son frère. Bohort demande alors à son ennemi un duel, afin que les hommes innocents du forfait dont il

---

[1734] André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 119.

[1735] André Vauchez montre ainsi comment on passe d'une aumône devenue un acte rituel à une conscience aiguë de la misère, que l'on cherche à combattre mais aussi à débusquer. C'est en ce sens que se transforme la spiritualité des grands laïcs, le mouvement prenant sa source dans « un sentiment de compassion envers les diveses formes de la souffrance ». *Ibid.*, p. 118 sq, p. 120 pour la citation.

l'accuse, n'aient pas à en payer le prix. La bataille a lieu et Bohort tranche la tête de son ennemi. Le sénéchal de ce dernier, pris de peur, offre alors au vainqueur une riche couronne d'or contre sa vie. Bohort décide alors d'établir une chapelle et d'offrir la couronne à Dieu pour le remercier de lui avoir donné la victoire. Le passage est intéressant à deux titres : d'une part en ce que le roi donne une leçon de gouvernement et de loyauté guerrière à son ennemi, en le poussant à cesser la guerre et ne s'en prendre qu'à lui mais surtout parce que, contrairement aux autres établissements, le texte ne fait pas appel au miracle. C'est l'interprétation du roi, qui voit un signe divin dans sa victoire et rend grâce à Dieu, qui permet la fondation de l'ermitage et l'invention de son trésor. Le geste de largesse et la loyauté du roi sont alors compris comme des signes divins. L'idéal aristocratique s'exprime donc ici dans une forme de détachement des biens matériels qui permettent par ailleurs un gain d'ordre spirituel et social puisque le chevalier qui reste dans l'ermitage et devient prêtre[1736], prie pour Bohort et honore sa mémoire.

Un autre récit à caractère étiologique revient sur une fondation, c'est l'histoire du roi Elyezer, le roi qui donne son nom à l'abbaye de la Petite Aumône. Ce récit, s'il n'est pas à proprement parler le récit de la fondation d'une abbaye, relève du discours hagiographique pour le portrait qu'il permet de faire d'un laïc d'abord converti à la foi chrétienne puis adoptant le mode de vie des pauvres. Le roi, en effet, a quitté depuis trente ans son royaume pour embrasser un modèle de vie érémitique :

> Cil rois estoit paiens, mais par la vertu Jhesu Crist et par le prechement Josep avoit receu baptesme et fu crestiens et fu si bons hom vers Dieu et tant l'ama que il laissa toute dsa richesce et son roiaume et s'anfoï en essil povres et nuz et deschaux. (*L*, LXXXIX, 2)

En adoptant un mode de vie conforme à la *vere vita apostolica*, le roi fait preuve d'une piété qui l'amène sur les voies de la sainteté. C'est ainsi que le texte propose alors une série de miracles qui font du roi un véritable modèle de saint. Dans une forme de renversement intéressante, il parvient un soir de grand dénuement, après avoir jeûné pendant deux jours, à une « meson de religion » qui porte alors le nom de Secors as Povres Genz » (*L*, LXXXIX, 2). Or, le portier lui refuse l'assistance et ne lui donne qu'une aumône minuscule qui ne suffit pas à le sustenter et refuse de lui donner plus. Le roi s'endort alors sur un tas de fumier. C'est à ce moment-là que Dieu s'adresse à lui et lui enjoint de retrouver son état initial de roi : « si te conmande que tu t'en ailles arriere en ta terrienne hautesce et soies ausi richement come tu fus onques plus ». (*L*, LXXXIX, 4). Néanmoins, Dieu lui annonce aussi qu'il n'a plus que soixante jours à vivre. Le renversement qu'opère le texte par rapport à la figure biblique de Job, roi assis sur son tas de fumier pour avoir renié sa foi en Dieu, repose sur le bouleversement idéologique propre au XIIe siècle à propos des richesses : si Job est riche, c'est parce que Dieu l'a béni et protégé, il devient pauvre par la volonté de Dieu. La force du roi Elyezer est d'avoir abandonné volontairement ses richesses ; néanmoins, comme pour Job, Dieu reconnaît et lui rend sa richesse première. L'emprunt à la figure biblique est évidemment l'un des points qui renvoient au discours hagiographique mais s'y ajoutent des miracles qui entourent ce retour à la vie terrienne et dans le siècle : Dieu annonce à Elyezer qu'il a un fils, qu'il lui envoie miraculeusement afin d'asseoir l'autorité de ses parole. Le texte est alors traversé par une dialectique opposant richesse terrienne et haut règne spirituel, que

[1736] L'ermite mentionne clairement son ordination au jeune homme, c'est un cas assez rare dans le cycle où le statut des ermites est souvent plus flou.

le roi ne manquera pas d'obtenir après son trépas : « Et lors te sera apprilliez li hauz regnes que j'ai promis a cels qui mestent arriere dos le mal por moi servir. » (*L*, LXXXIX, 4) En s'abaissant de son vivant, le roi converti obtient le royaume des cieux. Le texte se poursuit de façon intéressante en mettant en scène la narration de la naissance du fils du roi, par le jeune homme lui-même. Le récit fait alors entrer des conflits féodo-vassaliques au sein même d'un ensemble à valeur exemplaire qui met en scène la justice divine. Les barons jaloux ont voulu s'emparer du pouvoir en déclarant que le fils du roi était illégitime et né d'un adultère. Un second miracle est alors raconté : le jeune homme est jeté dans une fosse où vivent deux lions qui l'épargnent miraculeusement, signe de l'innocence de sa mère et sa juste conception. Le jeune homme est rétabli dans son droit et sa mère continue à mener la vie d'une sainte femme, le texte mentionnant alors la contrition et l'ascèse qui sont les siennes : « ce est la dame des dames et la roine des roines terriennes, car il ne fu onques puis jorz, si com je cuit, qu'ele n'eust la here vestue emprés la char » (*L*, LXXXIX, 89. Le récit est donc particulièrement complexe en ce qu'il entremêle modèle de vie sainte laïque, conflit de succession féodo-vassalique et modèle de sainteté féminine. Aux motifs hagiographiques, s'ajoute donc un ancrage résolument féodal qui montre des hommes avides de pouvoir et réclamant un pouvoir qui ne leur revient pas. C'est donc Dieu directement qui intervient, la justice immanente étant la seule mentionnée dans le texte. Non seulement le récit évacue toute médiation ecclésiastique mais il évacue aussi toute justice humaine, la reconnaissance de la souveraineté de l'enfant relevant du miracle opéré par Dieu, signe d'élection. Le texte emprunte donc au discours hagiographique le principe de son fonctionnement, l'abbaye étant rebaptisée à l'initiative du roi mais dans un but nettement dévalorisant, ce qui ne manque pas d'opérer une forme de renversement par rapport aux principes de ce même discours : un lieu, monastère, abbaye, se prévaut de la présence d'un saint pour accroître sa popularité. Ici, c'est l'inverse qui se produit, le lieu est très négativement connoté. Le roman prend donc des libertés avec son modèle : le roi n'est pas un saint, il ne constitue pas une figure de l'intercession et, au contraire, tend à se gausser du lieu qui fonde le récit. Le jeu de mots final du roi invite à lire un détournement du motif hagiographique au profit du roman ; le *gab*, parole efficace profane et laïque, fonde ici la mauvaise renommée de l'abbaye mais témoigne dans le même temps de la haute valeur de celui qui la produit[1737] : « Et por le pauvre don et por la petite aumosne qu'il me donnerent voil je que l'abaïe soit apelee la Petite Aumosne ou li Povres Secors, quel que l'an voldra mielz dire. » Par une sorte de détachement final, le roi fait montre d'une distance qui lui permet de construire un modèle de sainteté laïque, alors même que les religieux de cette abbaye des premiers temps chrétiens de la Bretagne ont failli à leur devoir. Refondée par la parole du roi, elle révèle le lieu de la sainteté, c'est-à-dire ici, la cour d'Elyezer.

Les emprunts au discours hagiographique sont ainsi l'un des ressorts du texte lorsqu'il s'agit de montrer des exemples de sainteté laïque ; l'histoire du roi Lancelot, l'ancêtre du héros, en témoigne. De manière similaire, le texte fait intervenir miracles et conflits de valeur. Le moteur en est toutefois différent puisque le récit repose non pas sur un modèle de vie apostolique mais sur la bonne orientation de l'amour. C'est en découvrant sa tête dans la fontaine bouillonnante que Lancelot apprend l'histoire de son ancêtre : l'histoire débute sur un détour par celui que le *Lancelot* propre donne pour aïeul, Joseph d'Arimathie, qui a christianisé la Grande-Bretagne ; c'est néanmoins Lancelot, son descendant, qui achève la

[1737] Voir à ce propos Éléonore ANDRIEU, *Quand les rhinocéros prennent la parole*, *op. cit.*

conversion du pays et est élu roi, grâce à sa prouesse de la Terre Blanche. Il apparaît donc comme un régulateur de l'espace social et spirituel : élu justement grâce à ses prouesses, il a su convertir le pays et y maintenir une loi qui est celle de Dieu : « et fis tant que la loi crestienne fu espandue par cel païs » (*L*, XCIII, 10) ; le texte repose donc sur un écart avec la tradition arthurienne puisque le roi n'entend maintenir que la loi de Dieu, à laquelle son office est soumis. Il tombe néanmoins amoureux de la Dame de la Blanche Garde, femme de l'un de ses cousins. Le texte tisse donc ce qui pourrait ou devrait être un récit courtois d'adultère entre un seigneur et la femme de son voisin. Néanmoins, la nature de cet amour est commentée par le narrateur – l'ermite qui accompagne Lancelot devant la tombe aux lions et la fontaine bouillonnante – ; d'une part, la vertu de la reine est mise en évidence par le motif de la haire, que l'on retrouve ici[1738] : elle était « si bonne fame et si religiouse qu'elle vestoit toz diz la haire emprés sa char » (*L*, XCIII, 10). Le motif est sans doute emprunté à la tradition hagiographique : le récit de la vie de sainte Radegonde, qui crée « un véritable archétype de la sainteté royale féminine[1739] » montre ainsi comment « pour se martyriser davantage, elle se procure un cilice très rude et en revêtit son corps délicat[1740] ». De la même manière, les reines et grandes aristocrates du roman reprennent ce motif, répondant aussi sans doute aux mouvements du XIIIe siècle qui, chez les femmes, impliquent une martyrisation du corps, lié au péché[1741]. Le texte témoigne ainsi d'une attitude pieuse que seuls peuvent reconnaître les chrétiens : l'opposition entre les hautes valeurs morales de la dame et de ceux qui les reconnaissent s'opposent aux « serf au maleureux mestres d'enfer ». La double opposition, entre le bien et le mal mais aussi entre les « les filz et oir » et les « serf » marque à la fois le lien de parenté spirituelle qui unit les chrétiens et l'état de servitude de ceux qui ont renoncé à la foi, dans une opposition très intéressante ; c'est une fois de plus, en s'humiliant et en obéissant que l'on obtient sa liberté[1742]. Le portrait de la dame en sainte femme est suivi de celui de Lancelot, « .I. des plus biaux hom et des plus prodomes del monde et de bonne vie » (*L*, XCIII, 11). On retrouve une forme de perfection indifférenciée qui unit, avant même que le texte n'évoque leur amour, Lancelot et la dame : cette indifférenciation autant que la bonne vie en font des figures de perfection morale[1743]. Ces deux figures de la piété s'unissent donc dans ce que le texte qualifie de *grant amor*, fondé sur la bonté que chacun perçoit chez l'autre. La valorisation positive de l'amour résulte ici d'une contrainte de la chair qui a été posée comme préalable à l'expression du sentiment amoureux : nul risque d'échauffer un corps par ailleurs martyrisé et supplicié par le port de la haire. Il s'agit donc ici de l'amour dans ce qu'il

---

[1738] Voir Chapitre 1, p. 15.

[1739] Edina BOZOKI et Georges PON, « La sainte reine » dans Anne WAGNER (éd.), *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Age*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2004, p. 61.

[1740] *Ibid.*, p. 62.

[1741] André Vauchez a montré comment l'expérience spirituelle chez les femmes, au XIIIe siècle, est en particulier liée au corps : « elles se livraient à des pratiques ascétiques et à des mortifications extrêmes, allant parfois jusqu'à la mutilation volontaire […] ». André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 163.

[1742] C'est d'une certaine façon la même dialectique que l'on observe dans l'humiliation que doit subir Arthur lorsqu'il doit faire pénitence.

[1743] Le motif de la beauté du roi renvoie à une rectitude intérieure qui témoigne de sa piété. Sur ces thèmes, voir Marie-Pascale HALARY, *Beauté et littérature...*, *op. cit.*

a de plus pur et désincarné et surtout tourné vers un même objet : « et se délitoient el servise Nostre Signor et voient entr'aux .II. en tel manniere qu'il ne menjoient fors pain et eve povrement » (*L*, XCIII, 13). La mention de délices – il s'agit plutôt de joie – se fait sur le mode de l'abstinence, le corps est soumis à la privation du plaisir, entièrement tourné vers le service de Dieu. Tous deux s'unissent donc dans une forme d'humiliation symbolique : roi et dame, ils servent Dieux et acceptent un mode de vie calqué sur la pauvreté évangélique.

Pourtant, suscitant suspicion et jalousie, leur conduite entraîne la haine du cousin qui assassine le roi Lancelot en lui coupant la tête alors qu'il se désaltère à la fontaine. C'est alors que le miracle survient : la fontaine se met à bouillir, brûlant la main de l'assassin qui ne peut mener à bien son projet de démembrer celui qu'il croit être son rival. L'ensemble du texte insiste sur les sentiments négatifs qui l'animent et le placent sous l'empire du mal : il écoute « les genz qui estoient fox et plains de mal esperit noterent ceste chose en mal et distrent cil en qui la langue del diable parole que li rois amoit folement la dame et encontre Deu et encotre Sainte Eglyse » (*L*, XCIII, 11). Le passage oppose la *grant amor* du roi et de la dame à une *fole amor*[1744] directement liée ici au diable et au mal. En d'autres termes, le texte revendique ici une façon d'aimer aristocratique et chrétienne, qui s'oppose à l'éthique courtoise et chevaleresque qu'a par ailleurs fort bien intégrée le cousin. Les *losengiers* traditionnels sont ici entendus par le mari, qui connaît le code courtois et lit l'amour du roi et de sa femme à l'aune de ce code, se méprenant alors sur la nature de leur amour qu'il ne peut pas envisager autrement que comme celui qu'il connaît. Le texte est donc exemplaire en ce qu'il fonde une façon de mieux aimer pour l'élite aristocratique. À la *bone amor* courtoise, vient se substituer une meilleure *amor*, orientée vers Dieu[1745]. L'opposition entre le diable et Dieu repose sur un code aristocratique par essence tout en tissant un motif hagiographique qui fait du roi un martyr. En effet, pris de peur, l'assassin s'enfuit après avoir enterré le corps mais bientôt, le meurtre est découvert : l'obscurité a envahi le pays, désignant ainsi le duc comme coupable du forfait. Le corps ne peut toutefois pas être déplacé et une tombe est dressée à l'endroit où il repose. Dès lors ce corps prend des allures de relique : tous les jours, à l'heure du meurtre, la tombe se met à saigner et le sang qui dégoûte soigne de façon miraculeuse les chevaliers blessés. Gardée par deux lions, elle est toutefois devenue inaccessible. Ce dernier passage fait véritablement du corps royal un corps saint, la relique a des vertus thaumaturges que semble toutefois condamner le texte : les lions empêchent quiconque d'accéder jusqu'au Précieux Sang[1746]. Ce motif hagiographique central[1747] est ici repris et transformé. Lié évidemment à la relique qu'est le Graal, dont le contenu est le Précieux Sang, le sang de la tombe qui comme celui de la lance de Longin, a le pouvoir de guérir, entre aussi dans un processus plus propre au roman arthurien dans un jeu de sens lié à la prophétie. Il est gardé par les lions qu'il a guéris afin de n'être plus touché que par le meilleur chevalier du monde, Galaad, descendant direct du roi assassiné. Le précieux sang de

[1744] Cette opposition est évidemment centrale ici puisque Lancelot ne pourra éteindre la fontaine justement parce que sa chair est échauffée par la luxure. (*L*, XCIII, 17 et 22)

[1745] Dans cette dialectique, l'ermite reproche ainsi à Lancelot une *mauvaise amor*, celle qui l'empêche de refroidir la fontaine car il est trop chaud et luxurieux.

[1746] Sur le culte du Précieux Sang voir Edina BOZOKY, *Le Moyen Âge miraculeux. Études sur les légendes et les croyances médiévales*, Paris, Riveneuve éditions, 2010, p. 291‑311.

[1747] « La relique chrétienne n'est qu'un moyen symbolique de marquer la présence réelle du saint par-delà la mort », c'est Dieu qui opère le miracle

la tombe devient symboliquement signe d'une élection, d'un lien de parenté que par ailleurs le vocabulaire médiéval méconnaît[1748]. L'espace que le corps du roi Lancelot délimite mérite ainsi l'attention : la tombe est cachée au plus profond de la Forêt périlleuse, espace arthurien du désordre que signale d'ailleurs le lieu, fondé sur une querelle entre le roi et son cousin. Seul l'ermitage qui jouxte la tombe permet de l'inscrire dans la géographie sacrée fondée par la génération des pères. L'entremêlement entre aventure courtoise et miracle chrétien récupère, une fois de plus ce dernier au profit du lieu de l'aventure. La lecture de ce récit permet de relire l'espace sacré de la Grande Bretagne : si les rois y fondent des abbayes, si les miracles s'y succèdent, il n'en reste pas moins un espace du péril où même les lions les plus hardis ne peuvent préserver du meilleur des chevaliers. En d'autres termes, sacraliser l'espace sauvage de la forêt signifie surtout, dans le roman, donner sens à l'aventure, c'est-à-dire l'inscrire dans l'histoire d'une lignée fondatrice dont le sang témoigne de la valeur[1749]. Le sang et la relique qui l'accompagne sont donc des motifs centraux dans le roman en ce qu'ils mettent en scène, à partir d'une relique attestée par l'Église, celle de la Lance de Longin, un déplacement vers des thématiques et des problématiques aristocratiques. Le Précieux Sang devient central dans la captation d'un pouvoir symbolique car c'est par lui que se fait le don de vie ou de mort, comme en atteste l'épisode de la tombe aux deux lions et c'est par lui, encore un fois, que se révèle la plus haute valeur. Le sang permet aussi de délimiter l'espace propre de l'aventure arthurienne, par essence aristocratique car dévolue à celui qui a la plus haute valeur. Il devient alors le signe de l'élection d'une lignée, celle qui est digne de transférer depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, la relique la plus sacrée, celle qui contient le Précieux Sang, le Graal.

- **Autour de la relique : les hommes de Dieu**

L'un des points importants abordé par le discours hagiographique concerne justement les reliques. Elles forment un ensemble soumis à des transactions financières dont la haute portée symbolique favorise le développement de l'hagiographie[1750]. Il n'est donc pas étonnant de voir se constituer, comme centre romanesque, l'importance du saint vessel, le Graal. Anita Guerreau-Jalabert a montré comment

> Le graal, qui permet d'afficher une légitimité spirituelle et sacrée de la chevalerie n'a donc rien de fondamentalement original, sinon qu'il met en scène un élément dont la valeur symbolique est la plus forte, donc la plus légitimante : le sang du Christ[1751].

Si le caractère de relique ne fait pas de doute à propos du Graal, qualifié tout le long du cycle de *saint*, son invention n'en constitue pas moins une captation symbolique par les laïcs et en particulier la chevalerie, de ce qui pourrait constituer la relique la plus sacrée. La poétique de la merveille qui entoure ses manifestations et en particulier sa liturgie permet toutefois,

---

[1748] Dans une conférence, Anita Guerreau-Jalabert a montré comment la terminologie moderne liée au sang pour définir une lignée ne voit le jour qu'au XIVe siècle. Voir note 1129. D'autre part, deux autres épisodes mettent en jeu le sang guérisseur : celui d'Agravain et bien sûr le don de son sang que fait la sœur de Perceval pour guérir la lépreuse dans *La Queste del Saint Graal*.

[1749] C'est déjà le cas avec la blessure d'Agravain.

[1750] Voir à ce propos Monique GOULLET, « Introduction : saints et hagiographie », art. cit., p. 11.

[1751] Anita GUERREAU-JALABERT, « Le graal, le Christ et la chevalerie », art. cit., p. 1070.

comme l'a montré Jean-René Valette[1752], de créer un certain nombre d'écarts distinctifs qui permettent de mieux mettre en exergue la haute valeur de ceux qui y assistent, qui sont toujours ces mêmes chevaliers. La confrontation de cette invention et de sa liturgie forme donc un contrepoint au discours hagiographique que mettent aussi en lumière les deux personnages principaux qui en sont les inventeurs, Joseph et Galaad, signalant par là non pas leur ressemblance avec les saints de ce même discours mais bien leur haute valeur dans une surenchère qui creuse cet écart avec le modèle.

- *Joseph, Josephé et la* translatio

Si Joseph est le premier inventeur du Graal, celui qui découvre le calice et y recueille le sang du Christ, c'est avec son fils, élu par Dieu, ordonné premier évêque de la chrétienté mais aussi *gentiex chevalier* qu'ils vont s'acquitter de la mission confiée par Dieu, la *translatio* de la relique. Si Joseph est d'abord présenté comme un soldat, il n'en va pas de même pour son fils, qui pourtant, dans l'ensemble du texte, est celui qui incarne le mieux la forme idéale du *miles christi* en ce qu'il n'apparaît jamais les armes à la main : c'est bien par la puissance de sa parole et surtout par les miracles qui concourent à la conversion des païens qu'il mène son combat au nom du Christ. Son personnage s'inscrit à plusieurs titres dans la tradition hagiographique. Il est le bâtisseur du royaume chrétien puisqu'il a la charge de convertir mais aussi de cléricaliser.

La première étape de ce qui constitue à la fois l'évangélisation de la terre païenne et le transport de la relique est donc dévolue à un chevalier et à son fils. Elle commence à Sarras et l'épisode est riche de motifs empruntés au discours hagiographique[1753] ; d'une part, le texte s'approprie la légende entourant la conversion de Constantin. Eusèbe de Césarée[1754] raconte comment l'empereur eut une vision, un songe, dans lequel une croix lumineuse lui apparaissait, lui annonçant qu'il vaincrait ses ennemis sous son signe. La nuit suivante, Jésus lui apparaît et lui ordonne de confectionner un étendard sous lequel il combattra. On connaît

---

[1752] Jean-René VALETTE, « Métamorphoses et transsubstantiation : les muances du Graal » dans Joëlle DUCOS et Guy LATRY (éds.), *En un vergier. Mélanges offerts à Marie-Françoise Notz*, Pessac, France, Presses universitaires de Bordeaux, 2009, p. 299‑320 ; Patrick HENRIET et Jean-René VALETTE, « *Perlesvaus* et le discours hagiographique », art. cit.

[1753] L'un de ces motifs est, dans un renversement de son emploi, celui des idoles. Si les récits hagiographiques ne manquent pas qui y font référence, il s'agit toujours pour le souverain païen, d'un élément qui vise à faire apostasier un martyr. Ici, le mouvement est inversé et elles permettent ou parachèvent la conversion des païens. C'est en frappant les images des temples de la ville de Sarras que Josephé en fait sortir un diable qu'il va trainant dans les rues de la ville, pour l'édification des païens. La force de l'image est représentée par un être démoniaque et passe donc par l'intercession d'une autre image, cette d'une créature diabolique, justifiant dans le récit le la force des idoles (*E*, § 251-254). L'épisode de la poupée de Mordrain est aussi révélateur du processus miraculeux de conversion puisque Josephé peut ainsi montrer au roi qu'il connaît ses plus intimes secrets. Le passage est d'ailleurs intéressant en ce qu'il s'appuie sur la notion de *semblance* et de *fausse semblance* ; alors même que l'accès aux mystères de Dieu reste interdit à Mordrain, le texte lui assène qui lui-même ne peut rien cacher. En d'autres termes, revient sur le devant du processus de conversion et de foi, le rapport entre visible et invisible et surtout le rapport entre voir et croire ; voir à ce sujet Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.* Sur le motif des idoles dans le discours hagiographique, voir Françoise LAURENT, *Plaire et édifier*, *op. cit.*, p. 313‑318.

[1754] Il insiste sur la véracité de son récit que l'empereur lui aurait lui-même raconté. Il fait d'ailleurs de l'empereur un modèle de piété, avant même sa conversion. EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, traduit par Marie-Josèphe Rondeau, Paris, Les éditions du Cerf, 2013, Livre I, chap. XXIX et XXX.

la suite, l'empereur, victorieux se convertit. *L'Estoire* reprend le motif de l'étendard porteur de la croix mais c'est Josephé qui y tient le rôle majeur[1755] :

> « Rois, dist Josephés, or entendés dont ke vous ferés : faites moi aporter vostre escu. » Lors commanda li rois son escu a porter ; et quant il fu aportés, si demanda Josephés une pieche de drap vermel ; et li rois li fist aportet une pieche d'un mout riche drap vermel de soie ; et Josephés prist le drap, si en trencha et fist une crois qui bien eut un piet de lonc et demi pié de lé, si le mist en l'escu deseure les enarmes et l'ataka mout bien a cleus menus. (*E*, § 162)

L'originalité du récit relève de l'appropriation de l'histoire de l'Église, qui devient partie intégrante de celle de la chevalerie. Josephé devient l'intercesseur de Dieu en fabriquant littéralement le signe qui est à l'origine du miracle[1756]. Mais l'écu a une autre valeur, au-delà de la captation de l'histoire de l'Église par les symboles qui en sont le fondement, il devient une véritable relique dont Josephé assurera aussi la *translatio*[1757] : après la victoire d'Évalach, lors de son baptême, paraît un chevalier dont le poing est coupé. Séraphé demande alors à Joseph de le guérir pour lui prouver les grands pouvoirs de Dieu. Lorsque l'homme touche le bouclier, son bras réapparaît, « sain et entier comme l'autre » (*E*, 246). Dès lors, le bouclier devient un signe de Dieu que Josephé transmet, marqué de son sang à Galaad. Le signe de croix sanglant relève là encore d'une filiation symbolique tout en faisant de Josephé une figure *en semblance de* Christ, comme Galaad.

La sainteté de Josephé se manifeste ainsi par le mode de vie qu'il a choisi d'adopter, entièrement dévolu à la promotion de Dieu, et surtout par la construction d'une figure d'intercesseur, dont les miracles se succèdent dans le récit[1758]. Il est en effet celui qui assume avec le plus de force dans le récit le discours sur la pauvreté et la vie d'errance. Le texte le montre ainsi, allant nu pieds, quittant ses vêtements sur l'ordre de Dieu[1759] :

> Et li rois esgarda les piés qu'il avoit nus, si les vit mout biaus et mout blans, si li sambla mervelles bien hom qui eüst esté a grant aaise et soupecounoit dedens son cuer de il fust de haute gent nes. (*E*, § 88)

Ainsi pauvrement vêtu, Joseph peut-il faire la leçon à Evalac :

[1755] L'histoire est reprise, de façon plus synthétique, dans *La Queste del Saint Graal*, p. 31-33.

[1756] Il s'agit ici d'un processus très différent de celui qui consiste à insérer un fragment apocryphe de la Bible, comme l'est le récit de la légende du Bois de la Croix ; ici, le récit principal agrège et modifie la tradition afin de construire à la fois l'histoire de la chevalerie et d'en orienter la lecture vers une promotion de Dieu inhérente à sa fondation autant que de faire de Josephé l'intercesseur de Dieu, c'est-à-dire le présenter en *semblance* de saint.

[1757] Il assure aussi la *translatio* des reliques des deux seuls véritables (et premiers) saints du royaume de Sarras : Salluste et Hermione (*E*, § 262).

[1758] L'influence franciscaine peut sans doute se faire sentir dans ce récit où Josephé n'est jamais présenté comme un saint : en effet, comme le rappelle Jacques Le Goff, « pour les Franciscains, les miracles ne constituent pas la sainteté, mais sa manifestation. » La remarque est centrale dans un roman qui ne fait pas les saints mais s'approprie des modèles et où elle est récupérée au profit de la chevalerie. Jacques LE GOFF, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 2014, p. 222‑223.

[1759] Alors qu'ils viennent d'arriver à Sarras et que Dieu vient de signaler à Josephé sa mission évangélique, il lui ordonne de se dévêtir : « "or oste tes vetements, si iras a lui entre toi et Joseph […]." Atant s'ala Josephés desvestir, si laissa tous ses vestements en l'arche sous l'autel ». Josephé suit ainsi *nu, le Christ nu*, de façon littérale. (*E*, § 139-140)

> Et sachiés de voir ke il n'en i a un ne une qui pour l'amour Jhesucrits n'ait laissies toutes les terrienes richoises, si me vont sievant sans or et sans argent, ensi povrement com vous me poés veoir. Mais, nepouquant, se il vot ensi povrement, pour chou ne muerent il mie de faim, ains sont il si assasé de la rikeche au glorieux Signour en qui il croient ke lor cuer ne desiroient nule viande terriene dont il n'aient a lor volenté. (*E*, § 88)

Josephé incarne donc, dans le texte, le modèle de pureté d'une *vita vere apostolica* telle que la promeut le début du XIIIe siècle : comme le rappelle Marie-Dominique Chenu, « le régime de pauvreté est expressément commandé par la mission apostolique[1760] », s'appuyant sur le texte de *Luc* (X, 1-12) que l'*Estoire* paraphrase ici (*E*, § 139). Sa pérégrination jusqu'en Grande Bretagne voit alors se multiplier des miracles qui l'inscrivent dans un modèle christologique : il marche sur l'eau[1761], multiplie les pains. Ce dernier épisode est particulièrement intéressant en ce que le modèle est évidemment dans les Évangiles mais qu'il pourrait aussi faire référence à un épisode de la vie de saint François ; Jacques Le Goff rappelle ainsi brièvement cet épisode de la croisade « des Enfants » ;

> Mais le bateau est jeté par les vents contraires sur la côte dalmate, d'où François et son compagnon reviennent à grand-peine à Ancône. Sans argent, ils montent clandestinement sur un bateau où l'équipage, en les découvrant, menace de leur faire un mauvais parti auquel ils n'échappent que parce que le saint apaise une tempête et multiplie ses maigres provisions au point de nourrir tous les matelots menacés de périr de faim par une longue accalmie des vents[1762].

L'épisode dans l'Estoire est plus conforme au modèle évangélique puisque Joseph y multiplie douze pains :

> Et il fist tantost prendre les doze pains, si les fist metre les uns ça et les autres la et fist bruisier les peins chascun en trois parties, puis fist aporter le saint vaissel qe l'en apeloit Graal par devant les tables ; si en mostra Nostre Sires a cele foiz si grant miracle que por la venue del saint Greal avint qe, maintenant qu'il fu aportez par desus les tables, foisonerent li doze pain a ce que cil, qui bien estoient cinc cenz, en orent a tel plenté qu'il nes porent pas toz maingier, einz en i remest encore assez plus a lor avis que li doze pain ne peüssent devant monter. (*E*, § 673)

Plusieurs choses sont remarquables. D'une part, la coexistence, à la même époque, dans deux types de discours, de la même référence à ce passage de l'Évangile. La construction du modèle du saint en intercesseur miraculeux contribue à entremêler les deux figures, celle de saint François, et celle de Josephé, pauvres et évangélisateurs. D'autre part, le récit de l'*Estoire* fait

---

[1760] Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique » dans *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 234. La fin du XIIe siècle est en effet marquée par les problèmes que pose la richesse des monastères (voir chap. 2, section 3) et où la perfection ne se cherche plus seulement dans les cloîtres, comme le montre l'expansion de l'érémitisme et de l'évangélisme. Le texte semble véritablement s'inscrire dans le prolongement de telles réflexions mais sous un point de vue laïc. Voir aussi André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen âge occidental*, *op. cit.*, p. 73 - 124.

[1761] « Et qant Josephés vit qu'il s'estoient si acheminez en tel maniere, il osta la chemise de son dos et se revesti de s'autre robe et puis dist a son pere que il mete ses piez desus le giron ; et il estoit ja desus la mer et avoit ja la chemise estendue par desus l'eve autresi come il feïst par desus la terre, et Joseph vint avant et mist ses piez desus. Et apela maintenant un suen autre parent qui avoit non Bron et avoit ja doze enfanz, biaus et granz ; et qant il l'ot apelé, cil se mist desus le pan de la chemise, tot ausint con Joseph avoit fait. Aprés apela Josephés toz les autres cent et cinquante ; et einsi come chascuns se metoit sor le giron de la chemise, si croissoit li girons et eslargissoit, einsint come la volenté del haut Mestre atalentoit. » (*E*, § 656)

[1762] Jacques LE GOFF, *Saint François d'Assise*, *op. cit.*, p. 78.

intervenir la relique, qui opère véritablement le miracle. Le Graal nourrisseur tel qu'il apparaîtra dans les scènes du *Lancelot* propre ou au début de *La Queste* fait office de relique miraculeuse. Elle construit aussi la figure de Josephé dans une imitation christologique telle qu'a pu être celle de saint François. La place du miracle repose pourtant sur l'importance que prend la relique dans la construction de la figure de Josephé. Le modèle hagiographique est en effet ici entièrement détourné au profit d'une idéologie laïque : l'invention et la translation de la relique sont le fait de laïcs convertis puis investis par Dieu mais surtout, la translation et le miracle sont au service d'une chevalerie encore en devenir. Autrement dit, le proto-récit que constitue dans son entier l'*Estoire* est entièrement mis au service de la légitimation de la ré-invention du Graal par Galaad, autre figure christologique ; la construction de Josephé en *miles christi* se fait dans une représentation idéale qui n'est qu'une mise au service des utopies chevaleresques et laïques. En d'autres termes, l'idéal de sainteté d'un Josephé construit dans un texte écrit en *semblance* de discours hagiographique, ne me paraît pas être un récit exemplaire en cela qu'il reste toujours peu ou prou à l'arrière-plan des préoccupations des grands laïcs. La mise à distance temporelle qui s'opère dans cette pré-histoire arthurienne est intéressante surtout en ce qu'elle permet d'inventer avant l'heure le modèle de vie évangélique. Non seulement la translation du Graal permet de légitimer sa quête par les chevaliers auxquels, généalogiquement, il est destiné, mais la Grande-Bretagne devient elle aussi un royaume inventé par les chevaliers et mieux, la *vere vita apostolica* elle-même est l'invention des laïcs. On le voit, le détournement et la captation de pouvoirs symboliques vont bien plus loin que la revendication d'une relique que l'Église elle-même ne légitime jamais ; c'est tout un pan de la pensée contemporaine et des transformations de la spiritualité que la chevalerie entreprend de mettre au compte de sa propre histoire et de sa propre légitimation.

- *Galaad et l'*inventio

À bien des égards Josephé est un personnage qui prépare Galaad. Son apparition en *semblance de Christ* en fait véritablement le prolongement – l'achèvement – de la figure de Josephé, qui lui transmet, à travers les âges, une partie de ce qui permet de faire de lui un véritable chevalier, son écu. De même que l'épée, la transmission à travers les âges des deux symboles du chevalier font de lui, bien avant qu'il ne soit adoubé, le chevalier *celestiel* qu'annonce tout le cycle. La remarque n'est ni neuve, ni anodine, Myrrha Lot-Borodine a montré comment Galaad incarnait un Christ chevalier, c'est-à-dire un nouveau Christ, ou du moins une figure en *semblance* de Christ mais le « Christ du Moyen Âge féodal, le Christ-chevalier. » Ce qui me paraît plus intéressant dans l'analogie sur laquelle elle insiste c'est que si Galaad incarne une perfection christique, il n'en reste pas moins qu'il n'est pas le Christ[1763], qu'il est né d'une conception double comme lui, charnelle et spirituelle mais qu'il incarne surtout la perfection de la chevalerie. En ce sens, plus qu'un Christ-chevalier, Galaad représente la figure exemplaire du moine-chevalier et c'est sans doute dans ce sens plus que dans n'importe quel autre qu'il est l'achèvement de Josephé : il incarne le *miles christi* du

[1763] Le texte insiste sur cette dissemblance dans la formule qui évoque sa relation au Christ, qui est « de semblance ne mie de hautece » (*QSG*, p. 38). Ainsi, si Galaad participe de la venue du Christ, Jean-René Valette rappelle que « ce qui est semblable par participation reçoit la dissemblance », selon la formule de Pierre Lombard au XIIe siècle. Cité par Jean-René VALETTE, « Le héros et le saint dans *la Queste du Saint Graal* : image et ressemblance » dans Keith BUSBY, Bernard GUIDOT et Logan E. WHALEN (éds.), *« De sens rassis ». Essays in honor of Rupert T. Pickens*, Amsterdam etc., Pays-Bas, Rodopi, 2005, p. 669.

XIIe et du XIIIe siècle, c'est-à-dire avant tout un guerrier, mais un guerrier converti. Le tour de force du roman consiste d'ailleurs à s'approprier cette notion et à la transformer radicalement :

> Prenant appui sur la distinction entre la *militia saecularis* (= les chevaliers) et la *militia spiritualis* (= les moines), le discours laïque distingue à son tour, au sein de la chevalerie, une « militia saecularis » (= la chevalerie *teriene*) et une « militia spiritualis » (= la chevalerie *célestiele*), ce qui lui permet d'occuper, à lui seul, les deux pôles, charnel et spirituel[1764].

Si le personnage incarne cette perfection, « donnée et non construite[1765] », c'est qu'il est, à l'intérieur même du roman, un modèle pour les autres chevaliers qui le suivent, qui sont plus souvent en quête de Galaad qu'en quête du Graal[1766]. C'est bien sûr le cas d'Yvain l'avoutre qui affirme « je ne desirrai onques mes autant chose que je veisse come je fesoie a conoistre le Bon Chevalier qui de cest escu porteroit la seignorie » (*QSG*, p. 31) ; de Méliant qui lui déclare qu'il est « li hons ou monde qui plus desirre vostre compaignie se il la poïst maintenir. » (QSG, p. 44) ; de Perceval qui demande à la recluse si elle sait où il est allé (*QSG*, p. 73) et qui, lorsqu'il l'a retrouvé se désespère de le voir partir car « s'il pert einsi le Chevalier qui s'en vet, il n'avra ja mes joie » (*QSG*, p. 89) ; c'est surtout Gauvain qui exprime avec le plus de force le désir et l'amour que suscite le chevalier :

> « Diex ! fet mesires Gauvains, tant sui meschaanz ! Or sui je li plus maleureus chevaliers dou monde, qui vois suivant ce chevalier de si pres et si nel puis atteindre ! Certes se Diex donast que je le poïsse trover ja mes de lui ne departisse, por qu'il amast ma compagnie autant come je feroie la soie. » (*QSG*, p. 51)

Galaad apparaît dès lors comme celui qui révèle aux autres leur désordre et la déchéance. L'ensemble des supplications ou des lamentations des chevaliers ainsi en quête de Galaad portent sur l'amour qui émane de sa présence et la joie qu'elle procure. Le héros fait donc naître le désir chez ses compagnons, désir de sa présence fondé sur l'amour qui émane de lui, c'est-à-dire l'amour de Dieu, dont il est une *semblance* que les autres cherchent à imiter[1767]. La sainteté qui se dessine chez Galaad est donc fondée sur l'amour de Dieu ainsi que le montre la voie qu'il emprunte, toujours celle que lui conseille le Seigneur[1768] : « Il est aussi celui qui montre la voie, à l'image du Christ[1769] ».

[1764] Jean-René VALETTE, « Le Graal et le sujet de la merveille : sémiotique, poétique et idéologie de l'objet », art. cit..

[1765] Jean-René VALETTE, « Le héros et le saint... », art. cit., p. 668. Jean-René Valette a montré dans cet article comment la désignation du héros le pose d'emblée comme un être de perfection qui porte en lui la ressemblance divine.

[1766] « En un sens, la quête du Graal est avant tout une quête de Galaad, lequel entraîne les chevaliers dans son sillage. » *Ibid.*, p. 670.

[1767] Je renvoie pour le développement du rapport de l'image à son modèle à Jean-René VALETTE, « Le héros et le saint... », art. cit..

[1768] La remarque est à prendre littéralement puisqu'à l'issue de l'aventure de Méliant, une voix lui intime l'ordre de partir abolir les mauvaises coutumes du Château des Pucelles. (*QSG* p. 46)

[1769] Jean-René VALETTE, « Le héros et le saint... », art. cit., p. 674.

Le cheminement de Galaad est exemplaire[1770]. Non seulement il est celui qui aiguillonne le désir de ses compagnons, fondé sur la joie à être en sa compagnie, mais la voie qu'il suit est celle qui est marquée du sceau de l'amour de Dieu. En effet, l'une des premières aventures de Galaad le montre en compagnie de Méliant, qui vient d'être adoubé. Les deux compagnons arrivent alors devant une croix qui porte un avertissement mentionnant les dangers auxquels s'exposent ceux qui s'engagent sur les chemins qu'elle ouvre, l'un à droite et l'autre à gauche. Méliant choisit la gauche et, rapidement, est attaqué par deux chevaliers qui le blessent grièvement. Galaad vient à son secours et c'est dans l'abbaye dans laquelle le chevalier est soigné que le sens des deux voies est explicité : Méliant, en choisissant la voie de gauche, a fait un mauvais choix ; la voie de droite, en revanche, est « la voie Jhesucrist, la voie de pitié ou li chevalier Nostre Seignor errent de nuiz et de jorz, de jor selonc l'ame et de nuit selon le cors. » La voie de gauche, celle du diable, est donc réservée à des chevaliers exceptionnels qui ne doivent pas l'emprunter à moins d'être « plus preudons que autres, ce est a dire […] fondez en l'amor Jhesucrist que por aventure ne peust chaoir en pechié. » (*QSG*, p. 45) La haute valeur que signale le texte par le biais du comparatif fait de Galaad celui seul capable de s'y aventurer car il aime Dieu mieux que les autres et seul peut s'avancer, grâce à la force de cet amour, sur les terres dangereuses de la tentation. La vertu qui permet toutefois à Galaad de choisir une voie juste est l'humilité quand l'orgueil guide ses compagnons au-delà de ce qu'ils peuvent endurer. Entre amour et humilité, Galaad incarne alors une meilleure façon d'aimer qui fonde sa haute valeur. En effet, comme l'a montré Myrrha Lot-Borodine, « Chez le fils, le désir est aboli, parce qu'un autre désir, une soif inextinguible, elle aussi, le possède jusqu'au fond de son être : la soif de Dieu[1771] ».

Le seul désir qui anime Galaad est fondé sur l'amour de Dieu et sa perfection en fait donc une figure de saint. Néanmoins, il n'en reste pas moins un chevalier. Comme l'a montré Jean-René Valette, *La Queste* a pour objet la conversion de la chevalerie, en cela, les personnages restent des chevaliers et c'est bien en tant que tel qu'apparaît Galaad : doublement adoubé, il est aussi un pourfendeur des mauvaises coutumes. L'épisode du Château des Pucelles témoigne aussi d'une violence propre à la chevalerie : il n'hésite pas à se battre et à blesser ses ennemis. En cela, il forme une figure en contrepoint des saints de l'hagiographie. Anita Guerreau-Jalabert a par exemple montré comment saint Gengoul n'a nul besoin de se battre, que la seule force de sa parole permet d'éviter la bataille, il mène une guerre dans laquelle il n'y a pas de sang[1772]. Ce n'est pas le cas de Galaad[1773] qui se bat et fait des prouesses dans les

---

[1770] « Galaad, dans *La Queste*, n'est pas un chevalier errant, à la recherche incertaine de la bonne route, mais celui pour qui l'aventure est une donné immédiate, qui sait d'emblée où aller, une fois sorti de la cour d'Arthur, pour retrouver le Graal et le mieux voir. » Emmanuèle BAUMGARTNER, *L'arbre et le pain*, *op. cit.*, p. 55.

[1771] Cette soif de Dieu a été analysée par Jean-René Valette, je renvoie donc, sans prétention d'exhaustivité à Jean-René VALETTE, « Le héros et le saint... », art. cit. ; Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit. ; Jean-René VALETTE, *La pensée du Graal*, *op. cit.* Il est bien évident que la chasteté et la virginité sont centrales dans la construction de ce moine-soldat qui, s'il n'abandonne pas l'ordre de chevalerie, endosse tout de même beaucoup des attitudes des moines : ainsi le voit-on priant dans une abbaye dans une nuit de recueillement avant de poursuivre ses aventures.

[1772] Anita GUERREAU-JALABERT, « Saint Gengoul dans le monde », art. cit..

[1773] Il est vrai toutefois qu'il se bat jusqu'à pousser les adversaires à la fuite mais l'épisode dans lequel il vient au secours de Méliant le montre blessant son adversaire du « glaive parmi l'espaule » puis

armes[1774]. Les scènes de bataille insistent ainsi sur sa haute valeur chevaleresque, qui fait fuir les adversaires quand ils le reconnaissent et leur laisse toujours la possibilité de la pénitence et de la conversion[1775].

Galaad est donc une figure de l'ordre. D'une part, comme l'a montré Jean-René Valette, parce qu'il est une figure « [c]apable de rapporter l'image qu'il constitue à son modèle[1776] », en d'autre termes, il a su ordonner l'amour à sa fin, c'est à dire le tourner vers Dieu mais aussi parce qu'il remet en ordre une société dans laquelle la courtoisie et l'amour charnel qu'elle suppose est en crise. C'est lui qui met fin aux mauvaises coutumes du Château des Pucelles où des demoiselles sont retenues prisonnières en attendant la venue du Bon chevalier, qui seul pourra les sauver. L'aventure du château tenu par un seigneur malveillant n'est pas propre à *La Queste*, nombreuses sont les aventures qui, dans le *Lancelot* propre, mettent en scène les dysfonctionnements de la société courtoise. Ce qui est propre au roman et au personnage de Galaad est la façon de réguler ces mauvaises coutumes : l'épisode met en lumière, comme l'a montré Emmanuèle Baumgartner, deux comportements opposés, celui de Gauvain et celui du Bon Chevalier, permettant deux types de lecture. Gauvain, en tuant tous les mauvais chevaliers, applique encore le modèle de la régulation de l'aventure telle qu'elle est proposée jusque là : chevalier essentiellement courtois et mondain, la lecture du monde que lui propose le comportement de Galaad lui est étrangère et il n'a pas compris que laisser les chevaliers en vie participait de la régulation du monde[1777]. Galaad fait ainsi mieux que lui en laissant aux chevaliers la possibilité de faire « pénitance de la mauvese costume que il avoient tant maintenue ou Chastel as Puceles. » (QSG, p. 54) En d'autres termes, la façon que Galaad a de réguler le mal offre un modèle de « mieux aimer » aux autres chevaliers qui, s'ils aiment, aiment mal[1778].

---

coupant le poing d'un second. S'il les épargne, c'est aussi par éthique chevaleresque : « Et Galaad ne l'enchauce plus, come cil qui n'a talent de fere lui plus de mal que il a eu […] ». (*QSG*, p. 43) Plus loin, dans une mêlée, il blesse aussi Gauvain. Cette blessure apparaît toutefois comme un châtiment divin du chevalier qui a tenté, par orgueil, l'aventure du perron alors qu'elle ne lui était pas destinée. (*QSG*, 196-197).

[1774] Le texte fait systématique appel à des superlatifs pour décrire sa valeur chevaleresque : « il le fiert si durement » (*QSG*, p. 43, 56) ; « Mes cil qui de toz les chevaliers ert li mieldres » (*QSG*, p. 48) ; « Si le troevent de tele force et de tele vistece que il ne cuident mie que il soit hons terriens : car il n'a home ou monde qui la moitié poïst soffrir que il a soffert » (*QSG*, p. 196) ; « et comence […] a fere tiex merveilles d'armes que nus nel veist qui a preudome nel tenist » (*QSG*, p. 196).

[1775] En ce sens, il dépasse en vertu les Templiers ; Bernard de Clairvaux, dans son *Éloge de la nouvelle chevalerie*, justifie d'aileurs l'idée du meurtre l'adversaire par le glissement rhétorique qui fait que tuer un sarrasin n'est « pas un homicide, mais un malicide. » Il apporte toutefois des réserves : « mieux vaut ne pas tuer les païens, si l'on peut trouver un autre moyen de les empêcher de harceler ou d'opprimer les fidèles ». Voir Dominique BARTHELEMY, *La Chevalerie...*, *op. cit.*, p. 253 et 276.

[1776] Jean-René VALETTE, « Le héros et le saint... », art. cit., p. 672.

[1777] Emmanuèle Baumgartner montre aussi comment Galaad, ce faisant, devient lui-même figure allégorique, puisque le texte pourrait se lire comme une analogie avec la descente du Christ aux enfers, libérant les âmes des justes. Il est intéressant que ce passage soit justement tiré de l'Évangile apocryphe de Nicodème. Emmanuèle BAUMGARTNER, *L'arbre et le pain*, *op. cit.*, p. 106.

[1778] Seuls Perceval et Bohort ainsi que les chevaliers qui participent à la liturgie finale du Graal, mais dont les noms sont tus, ont aussi bien entendu une bonne façon d'aimer. Ils incarnent à ce titre une conversion aussi radicale que celle de Galaad et c'est la virginité qui, pour les trois élus fonde la

Dans la surenchère que propose Galaad, il ne semble pas y avoir de moyen terme : aimer bien n'est jamais suffisant ; la droite voix de l'amour est celle du mieux, c'est-à-dire d'une perfection dont Myrrha Lot-Borodine a pu souligner l'apparence inhumaine[1779] ; surtout, cette surenchère fait de lui un chevalier parfait, à la fois moine et soldat : tout en étant plus parfait que les moines, il est le plus parfait de tous les chevaliers ; Galaad représente ainsi l'idéal du modèle de conversion : il est celui qui accomplit la transition parfaite de la chevalerie terrestre vers la *celestiele*, achevant le parcours que son père n'a pas pu mener à bien[1780]. De façon tout à fait significative, c'est le modèle auquel se réfèrent les clercs du cycle et celui qu'ils citent en exemple. J'apporterais toutefois une nuance à cette lecture, celle d'une surenchère qui se sait volontiers inaccessible et qui propose, à toutes fins utiles, un modèle *en semblance de* moine-soldat. Tout comme il fallait un discours de l'acquiescement pour que fonctionne l'ensemble du cycle, il faut une figure qui soit plus encore que les autres, en tous points, vertueuse. D'une certaine façon, il me semble que la surenchère n'est qu'une *semblance* elle aussi ; celle que propose un groupe de laïcs qui repense le modèle proposé par les clercs et dont le véritable idéal est sans doute ailleurs, peut-être dans la *dissemblance* du père[1781].

• Le discours du roman, s'il emprunte beaucoup de ses traits au discours hagiographique opère des séries de déplacements qui l'inscrivent dans un idéal aristocratique fondant une bonne façon d'aimer, c'est-à-dire, pour concurrencer l'Église, une façon d'aimer mieux.

• Les formes de vie ascétique, de renoncement à la chair, de pauvreté volontaire et de largesse qu'adoptent les différents personnages évoqués dessinent les traits saillants de ce qui pourrait être le portrait du grand aristocrate en modèle de vertu pieuse. L'ensemble des deux pôles de la matrice, le charnel et le spirituel sont ainsi, potentiellement, occupés par une aristocratie qui s'empare symboliquement de l'ensemble des pouvoirs temporels et spirituels.

• Ils restent néanmoins des personnages incarnant ce qui me paraît rester un modèle idéal, utopique, de vie sainte, c'est-à-dire un modèle qui mène vers le salut par la conversion à une

---

hiérarchie. C'est ainsi que la tante de Perceval lui présente leur élection : « au parsommer avra trois précieux chevaliers qui avront le los et le pris de la Queste sor toz les autres : si en seront li dui virge et li tierz chastes. Et de ces deus virges sera li chevaliers que vos querez li uns et vos li autres, et li tierz Boorz de Gaunes. Par ces trois sera la Queste achevée. » (*QSG*, p. 73) Elle tient néanmoins son savoir, comme je l'ai dit de Merlin, qui lui même a annoncé la formation de la triade d'élus : « Troi seront qui l'achèveront : li dui virge et li tierz chastes. » (*QSG*, p. 77)

[1779] « [les critiques modernes] ne voient en Galaad qu'une froide figure allégorique, « un saint vitrail », comme figé dans son inhumaine perfection. » Myrrha LOT-BORODINE, « Les deux conquérants du Graal… », art. cit., p. 65.

[1780] « Li uns des trois passera son père autant come li lyons passe le liepart de pooir et de hardement. » (*QSG*, p. 77)

[1781] Galaad n'est le héros que d'un seul roman et peine à concurrencer Perceval. On sait qu'à l'intérieur même du cycle, les mentions au début du *Lancelot* propre de Perceval ont pu jeter le trouble sur l'apparition de ce personnage qui reste un hapax littéraire. La question de la substitution d'un héros à l'autre a été en particulier soulevée par Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré*, *op. cit.*, p. 8, Christ-Chevalier : Galaad.

vie d'humilité et d'aumône formant l'horizon lointain d'un ordre aristocratique qui a eu du mal à s'engager dans la voie de la chevalerie du Christ.

• Beaucoup des motifs qui construisent ce discours au service de ce portrait sont empruntés au discours hagiographique mais ne constituent pas un discours hagiographique en ce que le texte opère de constants déplacements vers un discours autonome et proprement aristocratique[1782] et laïc qui constitue un ensemble plus vaste, prenant en compte d'autres modèles de vie héroïque laïque.

[1782] Il est remarquable dans le texte que le meilleur soit aussi le plus noble : petit-fils de roi, il descend de la lignée sacrée de David.

Section 2 – Lancelot ou qui aime mieux ?

À côté de ces modèles de vie spirituelle, qui restent relativement marginaux dans le cycle, le roman fait la part belle à l'aventure chevaleresque. Le personnage de Galaad, les ermites et les recluses, les moniales comme la reine Hélène incarnent un idéal de vie spirituelle mais semblent rester dans un horizon relativement restreint au sein du cycle. Le personnage de Galaad, s'il incarne la perfection d'une figure en semblance de Christ, semble plus proche du moine-chevalier que du chevalier laïc. De plus, la construction de son personnage en *semblance* reste indissociable de celle de son père, chevalier de la *dissemblance* et d'une forme de désordre amoureux. Telle est, au moins dans *La Queste*, la façon de présenter l'amour de Lancelot pour Guenièvre : « Sa volonté est désorientée du divin ; elle n'est plus droite (*recta*) mais inclinée, "courbée" (*curva*) vers le charnel, le temporel, le périssable[1783]. » Aussi, comme telle, comporte-t-elle une part d'humanité supplémentaire : si Galaad incarne la perfection et le modèle à suivre pour entrer dans la voie du Christ, c'est aussi un personnage sans aspérité, sans doute ni souffrance ce en quoi se fonde aussi l'écart qui le sépare de son père :

> il manque quelque chose au personnage romanesque de Galaad pour être vraiment assimilé à un nouveau Christ : la souffrance, physique et morale ; elle serait comme prise en charge par Lancelot lui-même, et une telle hypothèse renforcerait à l'évidence le caractère indissociable du couple formé par les deux hommes[1784].

À partir de cet écart entre les deux personnages, de la *dissemblance* qui conduit le fils à achever l'aventure du Graal et au père de poursuivre et achever les aventures du royaume arthurien, on peut poser l'hypothèse que les manques et l'imperfection de Lancelot, au regard de la théologie de la grâce de *La Queste*, signifie que la perfection de son amour est ailleurs. S'il forme le vœu d'être le « serjanz terriens *et* esperitex » (QSG, p. 252) c'est qu'au fond, il ne renonce jamais à cet enracinement charnel de son amour mais entend, d'une façon ou d'une autre, en proposer un accomplissement dans une perfection et une spiritualisation tout humaines.

Dans la perspective d'une confrontation des discours, le discours tenu autour de Lancelot, destiné à des aventures que son amour humain et charnel pour Guenièvre empêche d'achever, est évidemment une forme d'acquiescement au discours clérical. Néanmoins, la façon dont le personnage construit cet amour qui le mène à une forme de perfection de l'amant courtois invite à repenser dans une autre formulation cet acquiescement apparent. En effet, Lancelot n'est pas l'homme d'un seul amour comme pourrait tendre à laisser croire le texte, il est celui qui achève et parachève l'amour dans toute sa variété. Le texte le confronte ainsi à d'autres personnages, qui viennent éprouver avec lui leur façon d'aimer. J'ai déjà dit comment la merveille était révélatrice d'une haute valeur. Reste à penser cette haute valeur en terme de discours. Que nous dit le texte des amours de Lancelot ? Quel discours construit-il et surtout, dans quelle mesure ce discours forme-t-il un ensemble parfaitement original, c'est-à-dire un ensemble qui s'éloigne de tout modèle connu pour devenir véritablement la parole d'un groupe de dominants revendiquant la meilleure façon d'aimer qui soit ?

[1783] J'emprunte ces remarques à Jean-René VALETTE, « Le héros et le saint... », art. cit..

[1784] *Ibid.*, p. 677.

- **Lancelot *vs* Gauvain : que reste-t-il de la courtoisie ?**

Si le mot *courtoisie* recouvre le champ de la *fin'amor*, il apparaît dans le roman – et en général – comme pouvant relever d'une acception plus large qui serait celle d'une forme d'éthique chevaleresque englobant dès lors aussi un code amoureux. Ce code trouve sa source dans le roman à un moment bien précis, à la fin de la *Suite Vulgate*, au moment où dans un pays pacifié, la guerre n'occupe plus les rois et leur cour. L'invention de la courtoisie, dans le cycle, se fait donc littéralement à la cour d'Arthur. S'opposent donc deux temps chevaleresques, un temps de guerres, pendant lesquelles les rois, Uterpendragon et Arthur son fils, cherchent à asseoir leur pouvoir, et un temps de paix relative[1785], pendant lesquelles le chevaliers voient leur mission se modifier, et vont contribuer, dès lors, à mettre fin aux mauvaises coutumes. Ces temps sont aussi ceux des merveilles, qui ne prennent fin qu'avec Galaad, dont l'une des missions ultimes est aussi de normaliser le royaume. Dans ce tissu d'aventures, deux chevaliers s'illustrent en particulier en ce qu'ils revendiquent l'honneur d'être le meilleur chevalier du monde.

L'ancrage est donc celui du royaume terrestre d'Arthur. La remarque pourrait paraître naïve, voire tautologique mais elle est d'importance en ce sens qu'elle sous-tend un ensemble de valeurs enracinées dans une symbolique charnelle. La guerre que se font les rois, est, bien sûr, condamnée symboliquement par l'Église : la guerre ne peut être que défensive, avoir pour but la réparation d'une injustice et enfin ne pas relever d'une volonté personnelle. Les guerres du début du règne arthurien sont donc injustes aux yeux de l'Église, ce qui suffit à condamner les figures royales qui les mènent[1786]. La guerre fratricide des débuts du règne d'Arthur est donc particulièrement condamnable en ce qu'elle relève justement d'une quête de pouvoir condamnable, c'est une « guerre injuste ». L'épisode qui achève ces luttes fondatrices du royaume est à ce titre particulièrement intéressant en ce qu'il accumule tout ce qui renvoie l'homme à sa charnalité et dresse un portrait des chevaliers, et des rois en particulier, en hommes animalisés[1787]. L'épisode se situe lors de la première grande cour qu'Arthur réunit après avoir, croit-il, pacifié le royaume. Les motifs qui poussent Arthur à organiser cette cour, à la date symbolique de l'Assomption, sont pour le moins douteux : « Car ausi, ce dist il, ne vit il onques assamblé tout son pooir a feste que il tenist. » (*SV*, § 718) L'orgueil et la volonté d'asseoir sa domination symbolique semblent donc ici à la source du désir de fête[1788]. S'ensuit un grand festin où le roi et la reine font preuve d'une prodigalité qui

---

[1785] Le *Lancelot* propre commence dans un pays relativement unifié : Galehaut commence sa guerre contre Arthur dans les premiers temps du roman. Le roman commence par les conquêtes de Claudas, qui, toutefois, se situent en Gaule.

[1786] Bien évidemment le problème est complexe puisque dès saint Augustin on distingue une « guerre juste » d'une « guerre injuste ». Elle a pour principe l'idée qu'un chrétien doit avant tout être un homme de paix, ce qui implique aussi de rétablir une paix juste. En cela, l'action de Lancelot dans la guerre entre Galehaut et Arthur est particulièrement remarquable. Voir *infra*, « Lancelot *vs* Galehaut : que vaut l'amitié ? ». Franco CARDINI, « Guerre » dans Jacques LE GOFF et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 635 - 648.

[1787] Sous cet adjectif, on peut entendre tout ce qui a rapport à la chair dans ce qu'elle peut avoir de négatif. On pourrait donc reprendre l'ensemble des traits signalés par Anita Guerreau-Jalabert dans son tableau de synthèse. D'une façon générale, c'est ici ce qui fait de l'homme une bête qui est mis en évidence. Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit., p. 292.

[1788] Arthur est « liés et joians » puisqu'il a réussi à repousser définitivement les Saxons. C'est aussi la fin de la guerre qui est ainsi célébrée.

parvient ainsi à transformer, d'une certaine façon, les biens matériels en biens spirituels : « et tant lor fist icelui jour et d'ounour et de courtoisie a ses chevaliers que il en amerent mix a tous les jours que il vesquirent. » Cette juste rétribution de ses hommes est largement valorisée dans le texte et permet de fonder la courtoisie du roi qui ainsi, fait circuler la *caritas*[1789]. Les festins sont interrompus régulièrement par des messes et des aumônes, plaçant ainsi la cour sous le patronage de la Vierge Marie ; la cérémonie du jour de l'assomption est marquée par « grans et molt riche offrande » (*SV*, §. 719) ; toutefois, cette façon de faire don à l'Église, insérée au milieu des dons ostentatoires aux vassaux, paraît être davantage un rituel que le témoignage d'une véritable spiritualité intérieure. L'ensemble de la scène de fête est donc un discours qui semble d'emblée poser la question de la circulation de la *caritas* au royaume d'Arthur. En asseyant son pouvoir sur le don de la richesse matérielle, il oublie une véritable richesse spirituelle, et l'édifice menace de s'écrouler dès lors que sa largesse diminue. En d'autres termes, la courtoisie qui prévaut à la cour d'Arthur, celle que le texte désigne est bien un ensemble de vertus charnelles que le roi peine à renverser en richesses spirituelles.

La suite de l'épisode offre une lecture plus complète du caractère du roi. Arrive à la cour un messager dépêché par le roi Rion des Îles, qui a juré de se venger du roi Léodagan et l'assiège. Il n'aura de cesse de se battre que jusqu'à ce qu'il aura complété sa collection de trophées constituée des barbes scalpées de ses ennemis vaincus. Il a juré de faire d'Arthur son homme lige. L'ensemble du passage évoque la guerre dans ce qu'elle a de plus injuste : c'est un motif personnel, la vengeance, qui anime Rion, c'est l'orgueil démesuré qui l'habite qui le pousse à provoquer le roi Arthur pour en faire son vassal : « Et nonpourquant, se li rois Artus venoit a moi a merci endementres que je sui ci, ançois que je aliasse sor lui a ost, je en auroie pitié, si le lairoie regner. Mais qu'il tenist sa terre de moi. » (*SV*, § 723) L'usage d'une pitié mal orientée en ce qu'elle n'est pas dirigée vers son prochain mais seulement vers lui-même, afin de prouver sa supériorité, fait du roi Rion l'archétype du roi cruel, dont le signe du pouvoir est justement la chair de ses ennemis vaincus dont il fait a fait fourrer un manteau de soie (*SV*, § 727). La suite du passage le montre éprouvé par la perte de ses hommes, il brandit alors des rameaux de sycomore, signes de folie et de vanité[1790], et propose un duel à Arthur, se moque de lui et provoque chez lui une colère telle que ce dernier l'abat.

Un point mérite une attention particulière : l'accumulation des péchés par les deux rois. J'ai déjà dit comment Arthur accomplissait une forme de parcours du péché lors de sa rencontre avec Guenièvre, passant de la gourmandise à l'envie, au désir et donc à la luxure. Ici, de son orgueil de roi, on passe à un autre orgueil démesuré, celui d'un roi, Rion des Îles. La *superbia* est bien évidemment l'un des sept péchés capitaux, péché mortel, elle fait des chevaliers courtois des déchus dans *La Queste* – c'est en particulier à Lancelot que l'orgueil est reproché. C'est surtout la démesure de cet orgueil qui fait croire à un Rion assoiffé de sang qu'il pourra

[1789] La remarque, mise en regard de la pénitence imposée à Arthur par le *preudome* du *Lancelot* propre pourrait paraître surprenante. Il semble au contraire que si Arthur a commencé son règne sous le signe de la largesse, il oublie ensuite les fondements de sa royauté. D'autre part, cette largesse, même si elle rétribue les riches avec des objets de plaisirs, comme invite à le faire le *preudome* est aussi ce qui fait l'admiration d'un personnage aussi négatif que Claudas, lui aussi marqué par la *cupiditas* et la *superbia*. (Voir *L*, VIIIa, 10-14)

[1790] Voir Daniel POIRION (éd.), *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, note 1 p. 1900.

soumettre Arthur, autre roi orgueilleux, qui le fait chuter et entraîne son inexorable mort. À l'orgueil répond l'orgueil, celui d'un Arthur honteux d'avoir été ainsi maltraité. Mais c'est surtout la présence d'hommes dont la fête avait pour but d'asseoir la fidélité et qui assistent à la scène humiliante qui mue l'orgueil en une colère qui fait d'Arthur un meurtrier ne cherchant à aucun moment à épargner son ennemi[1791] : « Quant li rois Artus entent la parole que li rois Rions li ot dite, si en ot molt grant honte pour ce que tant gentil home et vaillant l'orent entendu. » (*SV*, § 742) Le dernier épisode guerrier d'Arthur, avant celui, ultime de Salesbières, confirme donc les traits ambigus du souverain, à la fois heureux d'avoir pacifié son royaume et gouverné par la honte et la colère au moment de combattre.

Le royaume gouverné par Arthur est donc, par essence, un royaume charnel puisque son roi lui-même se laisse facilement emporter par des mouvements qui nuisent au bon gouvernement. Toutefois, cet épisode marque aussi l'approche de la fin de l'aventure guerrière du roi Arthur. À la suite de sa victoire sur le roi Rion, Merlin quitte un royaume pacifié qui n'a plus besoin de lui :

> Et Merlin, qui molt lor avoit fait grant soulas et grant compaignie, si vint au roi Artu et li dist que des ores mais se porroit il bien sousfrir de lui, car il a auques apaisié sa terre et mis a repos. Si s'en pooit bien aller esbatre une partie del tans. (*SV*, § 743)

Pourtant, avant la disparition de Merlin, personnage au rôle ambigu mais rattaché au pôle spirituel, c'est Gauvain qui institue les prémices d'une éthique chevaleresque. En effet, devant l'affront que l'Empereur fait à Arthur, il prend la parole pour répondre à Cador, qui vient de faire l'éloge de la guerre :

> Sire, saciés que molt est bone la pais aprés la guerre. Car la terre en est meillour et plus seüre. Et molt est bons li gix et le gas entre les dames et les damoiseles, car les drueries et les amours des dames font emprendre les hardements et les proeces d'armes que il font. (*SV*, § 758)

En des temps où la paix n'est pas encore assurée, la courtoisie se réduit donc à s'ébattre avec des demoiselles, ce qui finit par ennuyer Cador ; Gauvain en revanche présente un discours chrétien en préférant la paix à la guerre, mais charnel, en préférant les jeux à la prouesse[1792]. Se pose donc, dans cette préhistoire du cycle, la question du fondement de l'éthique courtoise, dont Anne Berthelot et Philippe Walter signalent « la grandeur et la valeur » mais qui repose sur un ensemble pour l'essentiel, charnel[1793]. En d'autres termes, quelle courtoisie Gauvain contribue-t-il à mettre en œuvre dans le texte et peut-elle être un modèle spiritualisant dans ce royaume gouverné par l'esprit guerrier et les appétits animaux[1794] ?

Dès lors que la Bretagne vit en paix, on le voit dans la remarque de Cador, l'oisiveté pèse sur les chevaliers. L'aventure peut dès lors commencer. C'est en partie Gauvain qui en fixe les

---

[1791] La colère est d'ailleurs mauvaise conseillère : le roi Rion anticipe le coup et Arthur ne l'atteint que dans un second temps de la bataille.

[1792] Voir à ce propos Daniel POIRION (éd.), *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, note 2 p. 1903.

[1793] Le roi Arthur se décide à faire la guerre contre Luce, qu'il finira par vaincre. Il cherche alors à reconquérir des terres qui appartenaient à ses ancêtres. Le parti que prend Arthur donne néanmoins lieu à l'une des rares scènes de conseil du texte, montrant une égalité idéale entre les chevaliers de la Table Ronde. (*SV*, § 756-762)

[1794] Le roi, comme l'est d'ailleurs Claudas, est un roi chasseur, ce qui renvoie à une autre condamnation symbolique de l'Église.

règles, prenant la parole lors de la grande cour de l'Assomption, qui fête la réconciliation entre son père et le roi. Avant lui, Nascien a déjà formulé ce qui constitue l'assise du code chevaleresque, la défense des demoiselles en détresse[1795], Gauvain fixe les règles de l'aventure :

> — Dame [Gauvain s'adresse à la reine], fait mesire Gauvain, il est ensi que nous somes vostre chevalier, et retenus nous avés la vostre grat mercis. Or faisons nous un veu entre nous que ja nus ne verna entre nous requerre ne secours ne aïde encontre le cors d'un chevalier qu'il ne l'ait contre autre, cors a cors, si en menra lequel que lui plaira ja si loing ne sera. Et s'il avenist chose qu'il ne venist dedens le mois, chascun de nous l'iroit querre par soi et duerroit la queste un an et un jour sans repairier a court tant que vraies nouveles aporteroit de son compaingnon ou de sa vie ou de sa mort. (*SV*, § 524)

Anne Berthelot et Philippe Walter remarquent alors que l'intervention de Gauvain « confère à la chevalerie sa valeur civilisatrice et morale » tout en instituant et en justifiant par anticipation le dispositif que prendra la quête des chevaliers dans le *Lancelot* propre[1796]. Le rôle et la nature de l'éthique chevaleresque se transforment à mesure que le pays est pacifié. Au secours des demoiselles, s'ajoutent l'aide à celui qui la demande et la quête des compagnons disparus. Le chevalier devient ainsi avant tout le garant de l'ordre moral et le garant de la justice, rôle que leur délègue Arthur dont la fonction ne pourra même plus être celle d'un régulateur[1797].

Ce code éthique permet de définir ce que sera l'aventure, c'est-à-dire la régulation d'un désordre inhérent à un monde charnel, dans lequel les appétits dominent et sont illustrés par la *cupiditas* et la *concuspiscentia* des seigneurs qui peuplent le royaume arthurien. La nouveauté est la systématisation et la formulation des règles très strictes qu'il implique. De même, dans le *Lancelot* propre, les « mauvaises coutumes » sont liées très étroitement à ce code : elles sont généralement exprimées sous la forme d'une imposition d'un combat inégal à celui qui se présente devant un château[1798]. Si le royaume est en proie au désordre, c'est donc

---

[1795] Voir note 1506.

[1796] C'est déjà dans un moment de trêve que se produit cette *reformatio* du code chevaleresque. Daniel POIRION (éd.), *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, notes 1 et 2 p. 1882.

[1797] Annie Combes insiste ainsi sur la difficulté de l'établissement d'un « ordre commun dans le royaume Arthurien. Liée à l'ampleur de l'œuvre, cet ordre commun est impossible à mettre en place tant que « règneront les aventures. » De même, Dominique Boutet a montré comment le texte construisait et minait la représentation du pouvoir royal. De ce point de vue, seul Galaad est à même de mettre fin aux aventures, établissant un ordre idéal du monde. On retrouve là la dialectique opposant cité terrestre et cité céleste, dans cette perspective « toute l'histoire du monde arthurien peut ainsi être lue comme l'histoire de la distinction progressive des deux cités, s'achevant sur le couronnement de l'une et le châtiment de l'autre. » À cette perspective augustinienne adoptée par Servane Rayne-Michel j'ajouterais un changement de point de vue : dans la surenchère que construit le personnage de Galaad, plus pur que tout autre chevalier, on peut aussi penser que la chevalerie propose un modèle idéal et idéel ; c'est-à-dire une captation de ce discours augustinien : la dialectique se résout ainsi au sein même du monde chevaleresque. Annie COMBES, « Le Prologue en blanc du Lancelot en prose », art. cit., p. 366 ; Dominique BOUTET, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.* ; Servane RAYNE-MICHEL, *Fortune, Providence et liberté*, *op. cit.*

[1798] Le texte les mentionne explicitement ; à propos de la Douloureuse Garde, une demoiselle déclare : « Sire, fait ele, por les malvaises coustumes qui i sont. Que maloite soit l'ame de chelui qui l'establi, car onques chevaliers errans n'i entra qui n'i morust. » (*L*, XXIVa, 1) ; Gauvain qualifie de « malvaise coustume » celle d'un château (*L*, XXXIXa, 9) ; c'est aussi le qualificatif utilisé pour le château de Pintadol, délivré par le Duc de Clarence, Galescalain : « Nos jurames grant tens a, je avant et mi home

que se multiplient les situations propices à la mise en place des aventures, qui valoriseront le meilleur d'entre les chevaliers : dès la *Suite Vulgate*, le désir que Lériador éprouve pour sa fille vient troubler la tranquillité des terre d'Agravadain, seigneur des Marais[1799] ; c'est le désir de Brun sans pitié qui entraîne un duel avec Gauvain (*L*, XXXVIIIa, 1-2) ; c'est la concupiscence qui pousse Mordret à séduire une demoiselle et à coucher avec elle (*L*, LXIX, 14) ; on pourrait multiplier les exemples de demoiselles à secourir[1800], de mauvaises coutumes à abolir. De ce fait, la régulation revient à renverser ce modèle, à remettre de l'ordre dans le désordre, à réordonner le monde c'est-à-dire à mieux orienter le désir et la violence chevaleresques. En d'autres termes, l'enjeu des aventures que se proposent de poursuivre les chevaliers revient à une spiritualisation du charnel. Appliquée au monde arthurien, elle devient remise en ordre et restauration de la loi, c'est-à-dire réforme d'un ordre moral dysfonctionnel.

Il n'est pas indifférent que Gauvain soit à l'origine de ce code ; s'il passe pour le chevalier le plus courtois du monde c'est aussi parce qu'il fonde les principes de la quête et de l'aventure chevaleresques. C'est lui qui, à deux reprises, entreprend la quête de Lancelot lorsque celui-ci disparaît. Pourtant, Lancelot devient le grand rival de Gauvain et l'épreuve du sang, à laquelle la guérison d'Agravain soumet les deux chevaliers, témoigne d'une hiérarchie qui révèle aussi la suprématie de Lancelot. Gauvain reste un chevalier mondain et à ce titre, un chevalier indispensable au fonctionnement du royaume arthurien, mondain par essence. Les scènes du Graal à Corbenic témoignent de son inaptitude à percevoir le spirituel, ancré qu'il reste dans la matérialité de l'objet du désir – que ce soit l'objet, dont il perçoit la *bele semblance* ou la demoiselle[1801]. Il ne voit d'une part que la splendeur de l'objet Graal et d'autre part – surtout – que la beauté de la demoiselle qui le porte. Gauvain n'est pas insensible à la beauté des choses, bien au contraire. Il est le chevalier qui, par essence, les perçoit partout, et de ce fait est incapable d'orienter son désir. C'est parce que la matérialité du monde fait en permanence sens pour lui qu'il ne peut spiritualiser son désir ; il est partout, dans toute la beauté matérielle du monde, où qu'elle réside.

La mondanité de Gauvain fait de lui le réprouvé de *La Queste* mais, trait remarquable, il n'en reste pas moins au sommet de la hiérarchie des chevaliers. Au sein du monde, Gauvain est celui qui excelle à rétablir un ordre qui n'est que mondain. En d'autres termes, si Gauvain délivre les demoiselles, si Gauvain vient à bout de certaines mauvaises coutumes, l'ordre qu'il rétablit n'est jamais que provisoire et périssable. C'est un ordre charnel dans lequel les

---

aprés, que cist chastials seroit quistes aprés mon decés a celui qui le delivreroit de ces doleroses costumes qui trop i ont esté » (*L*, XVI, 29) ; c'est ainsi qu'Hector se déclare prêt à mettre fin aux mauvaises coutumes du château de Marigart le Roux : « Par foi, fet Hestor, se malvaisses costiumes i a, je sui pres d'oester les a mon pooir. » (*L*, LXVII, 5). Ce qui caractérise ces mauvaises coutume est la façon déséquilibrée de mener le combat, ainsi, de façon récurrente, il convient souvent à un chevalier seul d'en affronter plusieurs.

[1799] C'est toutefois Agravadain lui-même qui rétablit l'ordre, sans l'aide extérieure d'un chevalier de la Table Ronde, en affrontant l'un des hommes de Lériador, Maduras

[1800] L'exemple de Mordret témoigne du peu de cas qu'il fait du code courtois puisqu'il est incapable de réfréner son désir alors que la demoiselle lui a dit qu'elle en aimait déjà un autre. Néanmoins, la force du désir est réciproque dans le passage car la jeune fille finit par céder aux avances de Mordret.

[1801] Voir *supra* l'analyse de la scène et la révélation de la charnalité de Gauvain, p. 220 *sq*.

demoiselles ne sont jamais perçues comme pouvant révéler autre choses qu'elles-mêmes[1802] et la prouesse qu'elles suscitent n'est jamais qu'un orgueil artificiel, pour Gauvain, l'amour des dames ne forme jamais une sorte de cercle parfait[1803] : il court de la dame, avec une autre et vers une autre encore, traçant un parcours dont la fin ne peut que se figurer dans l'échec d'un monde. L'épisode de la fille du roi de Norgales révèle ainsi cette propension à une conquête amoureuse courtoise, qui caractérise Gauvain et s'allie à sa conception de la prouesse[1804]. Alors qu'il vient de retrouver Agravain, l'amie de ce dernier lui révèle que sa sœur a juré de ne donner sa virginité qu'à lui. La coïncidence qui l'a mise en présence justement de celui qu'aime sa sœur lui fait alors faire la réflexion suivante : « Je ris, fait ele, por les folies del siecle, car j'ai une moie seror plus jone de moi qui a juré qu'ele ne donra ja son puchelage se a vous non […]. » (*L*, LXa, 25) L'amour associé à la folie offrent ici une autre conception de la courtoisie, liée à un monde déraisonnable, elle ne peut s'ancrer que dans un univers qui dysfonctionne et qu'elle tend à mettre en évidence. La suite est intéressante puisque Gauvain n'entend pas secourir la jeune femme, tenue prisonnière par son père qui se méfie de lui. C'est donc seulement le hasard qui pourrait les mettre en présence : « j'ai moult d'autre chose a faire. Et neporquant se je venoie en lieu, je la verroie moult volentiers, s'il pooit estre. » (*L*, LXa, 25) Dérogeant au code qui veut qu'un chevalier secoure une jeune fille en détresse, Gauvain poursuit ses aventures : il est alors en quête de Lancelot. Sur le chemin qui le mène en Sorelois où il pense retrouver Lancelot, il retrouve Girflet avec lequel il rencontre deux demoiselles : « Sire, veés vous che que je voi ? — Je voi, fai mesire Gauvain, .II. demoiseles soz chez arbres loins ou eles se sient. — Sire, fait Gifflet, c'est assés bele aventure com a chele eure. » (*L*, LXIIIa, 21) La remarque de Girflet qui qualifie de *bele aventure* la rencontre des deux demoiselles corrobore l'idée d'une beauté du monde sise dans la matérialité des objets du désir[1805]. Les deux chevaliers entreprennent alors de séduire les deux demoiselles.

> Lors deschendent andui avoec eles et ostent lor hiaumes ; si prent mesire Gauvain la plus bele et la maine a une part et Gifflés prent l'autre, s'estoient ambes .II. si beles que il disoient qu'il n'orent onques plus beles veues. Quant il se sont alegié de lors armes, si alasquent lor chevax et puis s'asient en l'entree de la forest et prie chascun la soie d'amors. (*L*, LXIIIa, 22)

Cette aventure s'inscrit dans le prolongement de la qualification de la courtoisie comme *folie del siecle* et le parallèle implicite avec la mention d'une *bele aventure* par Girflet met en

---

[1802] C'est en cela qu'il se différencie de Lancelot, qui perçoit dans l'amour qu'il porte à Guenièvre un *surplus* qui n'est pas limité à la joie charnelle de l'amour. Voir *infra*, « Lancelot *vs* Guenièvre : comment aimer mieux ? » p. 420 *sq*.

[1803] À ce titre, l'amour de Galaad, qui court à partir de Dieu, avec Dieu et vers Dieu constitue un modèle de perfection. Voir Jean-René VALETTE, « La Quête du Saint-Graal ou le désir de voir », art. cit.

[1804] Voir *supra*, p. 415. Au début de cet épisode, il s'arrête sur la jeune fille qui le guide et « se retorne ne tant ne quant, car la damoisele li plaist a regarder. » (*L*, LXa, 8) Il n'aura ensuite de cesse qu'il ne la séduise. Le même épisode se produit à Escalot lorsque Gauvain rencontre la demoiselle qui s'est éprise de Lancelot. Il est éconduit pour les mêmes motifs mais aussi parce que la jeune fille lui annonce être amoureuse d'un autre. Le passage est révélateur de la rivalité des deux amants mais surtout de la supériorité de Lancelot sur Gauvain, qui la reconnaît et met à bas son orgueil lorsqu'il découvre l'identité de son rival. Le passage témoigne autant de l'inconstance de Gauvain que de la rivalité avec Lancelot qui le conduit à déclarer la guerre à toute la parenté du roi Ban. (*MA*, § 25-26)

[1805] D'autre part, le terme même d'*aventure* renvoie à un déni de l'importance de l'amour au sein du monde, aventure parmi tant d'autres, il permet tout au plus une satisfaction immédiate du désir.

évidence l'ironie du texte. En effet, le mouvement des deux chevaliers, disant en même temps la même chose aux deux jeunes filles mais narré par le biais d'une seule formule – *il disoient* – dénonce le discours courtois comme un stéréotype. La possibilité même de requérir l'amour des demoiselles dans le même temps sert un discours éminemment critique ; néanmoins, la hiérarchie entre les deux chevaliers se signale par le fait que Gauvain choisit sans contredit la plus jolie des deux ; ce qui le pose en expert. Enfin, l'épisode se solde par l'échec de Gauvain à séduire la jeune femme alors que Girflet parvient à ses fins. Toutefois, si le jeune fille résiste aux baisers de Gauvain, c'est qu'elle a mieux à lui offrir et lui promet l'amour d'une dame de plus haute valeur qu'elle ; en d'autre termes, la jeune fille a elle-même intériorisé la hiérarchie de valeurs que sous-tend le code courtois : le meilleur chevalier ne doit obtenir que la meilleure des dames. Néanmoins, cette valeur de l'amour, si elle est bien comprise par la demoiselle, ne l'est pas pour Gauvain pour qui l'amour n'a de valeur que dans la satisfaction de son désir immédiat : ainsi insiste-t-il et ne finit-il par céder qu'en vertu d'une autre des valeurs de l'amour courtois, celle du respect du désir de la demoiselle.

Ce passage témoigne une fois de plus de l'*inordinata cupiditas* de Gauvain[1806]. Son désir part du monde et n'est orienté que vers le monde qui ne peut jamais l'assouvir : la multitude des objets qui se présentent à lui ont tous la même valeur : ce sont tous de *bele semblance*, que ce soient de *beles aventures* ou de *beles demoiseles* ; seule la fin du monde terrien peut dès lors assouvir ce désir. En courant d'un objet à l'autre, Gauvain fait courir le risque à la courtoisie de s'épuiser. D'une certaine manière, le code amoureux qui est le sien, qui se conjugue avec la belle prouesse, témoigne d'une conception dépassée de l'amour capable de n'amener que désordre. Mise en perspective à la lumière des discours de l'amour et en particulier l'échelle spirituelle qu'ont élaborée les théologiens du XIIe siècle, la figure de Gauvain représente l'amour du monde, le plus charnel qui soit. La fin du roman met particulièrement en évidence l'ensemble de ces points. À l'issue de sa nuit à Corbenic, Gauvain entend des chants dont il ne perçoit que confusément les paroles ; il parvient toutefois à comprendre que l'on y fait la louange de Dieu ; il ouvre les yeux et ne voit rien, comprend alors que ce sont des voix célestes. Le passage, qui se termine par son humiliation sur une charrette d'infamie, témoigne de cette incapacité qu'a Gauvain d'accéder au spirituel et que le fait qu'il ne voit rien lui révèle (*L*, LXVI, 32) La suite de cet épisode confirme cette incapacité fondatrice chez le personnage : lorsque l'ermite Segre lui donne l'explication de son rêve, il refuse d'admettre la possibilité de lire l'avenir et oublie le songe et sa *senefiance*, pour poursuivre ses aventures en toute sérénité (*L*, LXXXII). Pourtant, au moment où il pousse Arthur à la guerre après la mort de son frère Agravain, dont il l'accuse, la demoiselle messagère qui porte une demande de paix au nom de Lancelot, Gauvain exprime alors son ressentiment sur le mode de l'orgueil blessé :

> Sire, vous estes pres de vostres hone vengier et le domaje que Lancelos vos a fet de vos amis ; et quant vos partistes de Kamaalot, vos jurastes de metre a neant le parenté le roi Ban. Et ceste chose, sire, vos ai ge dite por ce que vos estes en bon point de vengier ceste honte ; si seriez honis et vostres lignages abaissiés, si que vous n'avriés jamais honour, se vous faisiés pais a Lancelot. (*MA*, § 110)

J'ai déjà dit combien l'importance du choix de la parenté charnelle, c'est-à-dire le roi Arthur et ses frères, aux dépens de celui de la parenté spirituelle que représente la communauté de la Table Ronde et de ses plus éminents représentants, Lancelot et ses parents, était importante

[1806] Sur l'échelle du désir et l'ordonnancement de l'amour, voir Jean-René VALETTE, « *La Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir », art. cit.

pour la compréhension de ce passage, qui confirme l'orientation mondaine de tout le lignage d'Arthur. C'est toutefois la réponse de la demoiselle qui porte la condamnation la plus violente, en particulier vers Gauvain auquel elle rappelle justement le songe qu'il avait fait à Corbenic, le renvoyant ainsi à cette incapacité à se spiritualiser :

> Et vous, messire Gauvain, qui deüssiez estre li plus sages, estes li plus fox de touz les autres, et assez plus que ge ne cuidoie ; car vos pourchaciez vostre mort, et si le poez veoir tout apertement. Ore esgardez : ne vos souvient de ce que vos veïstes jadis el Palés Aventurex chiés le Riche roi Pescheor, en celui point que vos veïste la bataille del serpent et del liepart ? S'il vos souvenist bien des merveilles que vos i veïstes et de la senefiance que li hermites vos devisa, ja ceste guerre ne fust, tant com vos la poïssiez destorner. Mos vostre maus cuers et vostre granz mescheance vos chace en ceste emprise. Si voz en repentiroiz la ou vos ne le porroiz amender. (*MA*, § 110)

Le savoir de la demoiselle la renvoie bien évidemment à l'ensemble des personnages féminins apparentés aux fées. La teneur de son discours est sans appel ; ressort de cette accusation la sagesse muée en folie et le refus de voir l'évidence, le refus surtout d'accéder à la *senefiance*. Si Gauvain a bien vu, il a mal compris car il a refusé le sens que lui proposait l'ermite : la vision *aperte* lui a été proposée et il l'a systématique refusée. Sa course vers le monde l'entraîne vers la mort.

Au sein de l'élaboration d'un discours portant la parole d'un groupe aristocratique, Gauvain représente le monde terrestre. Il est ainsi l'éminent représentant d'un discours clérical et grégorien qui présente les chevaliers dans leur charnalité, violents, inconstants, indifférents au sacré, incapables d'amender leur brutalité et d'orienter leur amour dans un bon ordre[1807]. Son portrait ne vaut bien évidemment que parce qu'il entre dans une dialectique le confrontant en permanence avec un autre discours, celui qui invente une nouvelle façon d'aimer, absolue et sans concession, capable de revenir sur son objet, tendu uniquement vers lui et capable, ainsi, dans cette boucle, de dépasser l'ordre terrestre des choses, c'est l'amour qu'invente Lancelot auprès de Guenièvre. Gauvain est l'éclatant contrepoint à Lancelot.

- **Lancelot *vs* Galehaut : que vaut l'amitié ?**

Lancelot peut donc apparaître, bien plus que Gauvain, comme un véritable régulateur du monde terrestre. En effet, le personnage construit un modèle de charité unique dans l'univers romanesque puisqu'il représente une façon d'aimer, dont témoigne sa sensibilité à la merveille. Or, si son amour avec Guenièvre relève d'un modèle d'absolu rarement atteint dans le roman, il aime aussi Galehaut de façon tout aussi absolue. Cette amitié chevaleresque a déjà été largement commentée mais mérite toutefois que l'on s'y attarde dans la perspective de la

[1807] C'est évidemment dans *La Queste* que cet aspect du personnage est montré avec le plus de vigueur, et de façon plus caricaturale aussi que dans le *Lancelot* propre, ou par bien des aspects, il peut encore faire illusion. Néanmoins, sa quête incessante de Lancelot dans le roman est à mettre en parallèle avec celle qu'il mènera à la recherche de Galaad dans *La Queste*, où il se lamente car il ne peut l'atteindre. Déjà, il s'était montré incapable de retrouver Lancelot ce qui lui avait valu les reproches d'Arthur ; il avait d'ailleurs lancé la quête de la même façon qu'il le fera pour la quête du Graal. Le parallèle entre les deux romans, pour ce qui est de la poursuite de Gauvain d'un idéal chevaleresque qu'il ne peut atteindre, est très intéressant en ce qu'il révèle le permanent retard, le permanent report qui s'effectue dans les deux romans. Gauvain est toujours en retard sur Lancelot ou sur Galaad car l'amour tel que l'invente Lancelot suggère chez lui une mauvaise façon d'aimer, il en va exactement de même pour l'amour que Galaad porte à Dieu. De même, cette façon similaire de lancer les quêtes témoigne à la fois de son incapacité à hiérarchiser les valeurs mais aussi de la haute valeur de Lancelot, comme bien évidemment de celle du Graal chacune sur un plan différent, humain ou divin.

construction d'un modèle d'héroïcité laïque[1808]. Micheline Combarieu du Grès a consacré un article à cette amitié, mettant en évidence l'arrière-plan biblique du couple formé par les deux héros et qui aurait comme modèle le couple David et Jonathan[1809]. La référence est très intéressante en ce qu'elle permet de mettre en œuvre une autre forme de captation, sur le mode proprement laïc, d'un modèle idéal, celui que contient l'Écriture. La question reste de savoir quel modèle spécifique d'amitié le texte propose ; en quoi revendique-t-il une possibilité d'excellence pour deux hommes enracinés, symboliquement, dans la charnalité ? Y a-t-il une possibilité de spiritualisation de l'amitié pour des laïcs ?

Le modèle de l'amitié a été pensé par Aelred de Rievaulx dans *L'Amitié spirituelle*[1810]. Il y développe l'idée que la véritable amitié ne peut se développer qu'entre gens de bien et surtout y expose sa quête de ce qu'il définit comme une *amitié spirituelle* et définit ainsi :

> L'amitié spirituelle, que nous appelons amitié véritable, n'est pas désirée dans la perspective d'un quelconque avantage matériel ni pour un motif extrinsèque mais à cause de sa valeur propre et en vertu des sentiments du cœur humain, de sorte que son fruit et sa récompense ne sont autres qu'elle-même[1811].

La question est donc, à partir de cette définition, de savoir dans quelle mesure Lancelot et Galehaut atteignent ce haut degré de perfection et de détachement qui mène cette forme de sentiment. Toutefois, à l'examen de la nature des sentiments qui unit les amis, s'ajoute un type de comportement qu'elle induit et qui la prolonge et que le moine exprime ainsi, empruntant son modèle à Cicéron : « l'amitié est une conformité de sentiments, accompagnée de bienveillance et de charité, à propos des choses humaines et divines[1812]. » Il est intéressant de mettre en regard les préceptes posés par Aelred et le modèle que proposent Lancelot et Galehaut. Les deux hommes se rencontrent à l'occasion de la guerre que le second a déclarée à Arthur. Le personnage apparaît donc comme un représentant de la démesure et de l'orgueil humains[1813] : n'est-il pas, d'ailleurs, « li fiex à la Bele Jaiande » ? Micheline Combarieu Du Grès a mis en évidence cette « ambition de royauté universelle » qui pourrait être une concurrence

---

[1808] Je renvoie en particulier et sans prétention d'exhaustivité à Jean FRAPPIER, « Le personnage de Galehaut dans le *Lancelot* en prose » dans *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Droz, 1973, p. 181‑208 ; Micheline COMBARIEU DU GRES, « La "loial compagnie" de Galehaut et Lancelot », art. cit.

[1809] La plupart des réflexions qui suivent s'appuient sur son analyse extrêmement précise de la relation entre les deux personnages. Micheline COMBARIEU DU GRES, « La "loial compagnie" de Galehaut et Lancelot », art. cit..

[1810] Je renvoie à l'étude de Damien BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, 378 p.

[1811] AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. I, § 45.

[1812] Il développe ensuite ce qu'il entend, à partir de Cicéron, par bienveillance et charité : « Par le mot *charité* il désigne peut-être le sentiment affectif de l'âme, et par celui de *bienveillance* la mise en œuvre effective. » *Ibid.*, p. I, § 11 et 15.

[1813] Le portrait qu'en fait Galentis li Galois n'est toutefois pas complètement négatif ; il y insiste néanmoins sur tous les points qui en font un personnage de la démesure comme le montrent les superlatifs : « j'ai veu Galahot, il est bien plus grans demi piet que chevalier que l'en sache, s'est li homme el monde plus amés de sa gent et qui plus a conquis de son eage, car il joines bachelers, et dient chil qui l'ont acointié que ch'est li plus jentix chevaliers et li plus debonaires del monde et tous li plus larges. » (*L*, XLVIa, 3)

à Dieu[1814]. Ainsi le personnage se présente-t-il, comme Rion des Îles, afin de faire d'Arthur son homme lige et de le soumettre comme il l'a fait des autres rois qu'il a conquis : « sachiés qu'il ne s'en partira tant que il vous avra desconfit et vostre terre conquise » (*L*, La, 42), annonce ainsi son messager à Arthur, après lui avoir toutefois accordé une trêve d'un an. En d'autres termes, Galehaut, lorsqu'il paraît, est gouverné par une mauvaise *amor*, ne connaissant qu'orgueil, *cupiditas* et *concupiscentia*[1815]. Le point de départ de l'amitié entre les deux hommes semble donc être ce qui peut le plus les éloigner : Lancelot, s'il n'est pas un chevalier d'Arthur, se bat toutefois pour lui quand Galehaut veut le conquérir ; mu par l'amour déjà inconditionnel qu'il voue à sa dame, Lancelot apparaît déjà comme faisant circuler la *caritas* alors que Galehaut ne se bat que pour lui et son orgueil. À partir de ce point de dissemblance, le texte va opérer une série de conversions qui vont faire se rejoindre les deux personnages. L'une des ambitions de Galehaut était aussi de soumettre Lancelot et de l'attacher à sa maison[1816], pourtant, l'admiration que fait naître le chevalier chez lui va, comme l'a montré Micheline Combarieu du Grès, muer son orgueil en humilité. L'un des exemples de cette humilité réside dans l'offrande qu'il fait à Lancelot de son cheval, pendant la bataille. C'est justement l'un des points sur lesquels le *preudome* qui donne à Arthur une leçon de politique royale insiste : « mais garde que tu aies primes sis el palefroi, si diront par tout qu'il ont le palefroi que tu chevalchas » (*L*, XLIXa, 28). Alliant largesse et humilité, Galehaut témoigne déjà d'une conversion : alors qu'il a convaincu Lancelot de passer la nuit sous sa tente, il évoque, en parlant de lui, « le plus riche homme del monde » (*L*, LIIa, 58). Micheline Combarieu du Grès a bien noté comment lui et ses hommes « ne parlent plus le même langage[1817] » ; en effet, Galehaut, par le biais de l'amour qu'il ressent déjà pour Lancelot, convertit la richesse terrienne en richesse spirituelle, qui repose ici sur le lien affectif. Ainsi, se départit-il de tout ce qu'il avait entrepris de posséder ; de même, Lancelot rejoint la maisonnée d'Arthur à la demande de Guenièvre. Ce qui unit donc les deux hommes ne dépend d'aucun lien contraignant et l'amour qui est le leur ne relève d'aucun lien féodo-vassalique ; il est de pur affect.

La question de l'orgueil est donc centrale en ce qui concerne les transformations de Galehaut : il met en œuvre, par la force de l'amour, la leçon donnée auparavant à Arthur. La coïncidence des deux épisodes dans le roman n'est sans doute pas fortuite[1818] puisque c'est l'humilité que lui impose Lancelot[1819], qui le pousse à se déclarer vaincu, qui va désormais habiter Galehaut.

[1814] Tel qu'il est posé dans le début de la guerre, le personnage accumule un certain nombre de traits négatifs qui toutefois, n'en font pas un nouveau Claudas

[1815] Il a aussi pour ambition de séduire Guenièvre « si te taudra Genievre, ta feme, qu'il a oïe proisier de biautié et de valors sor toutes dames terrianes. » (*L*, XLVIa, 2)

[1816] « Et sachiés qu'il avra au chief de l'an, coi qu'il doie couster, le boin chevalier de sa maisnie, chelui as armes vermeilles qui l'assamblee a vencue. » (*L*, La, 42)

[1817] Micheline COMBARIEU DU GRES, « La "loial compagnie" de Galehaut et Lancelot », art. cit., p. 12.

[1818] C'est justement au moment de la trêve que lui accorde Galehaut qu'Arthur entend la leçon de politique royale (*L*, XLIXa, 18-43).

[1819] Lui-même donne une leçon d'humilité à Galehaut lorsqu'il lui prépare son lit : « Ha, sire, fait il, por Dieu ne me faites jesir plus haut des autres chevaliers qui compaignie me feront, car tant ne me devés vous mie avilenir. » (*L*, LIIa, 62)

Cette humilité, je l'ai dit, est centrale dans le renouveau des modèles de vie pieuse du début du XIIIe siècle[1820]. Elle marque ici le retournement du personnage qui opère donc une véritable conversion qui l'amène à renier l'orgueil qui était le sien et qu'il regarde avec hauteur lors de son retour en Sorelois, en compagnie de Lancelot : « je baoie a fere trop grant desmesure et trop grant orgueil, dont il remés mot grant partie. » (*L*, II, 14) Or, ce passage du retour en Sorelois marque un exact contrepoint au discours sur l'amour qui oppose Lancelot et Guenièvre[1821] : alors que Galehaut explique l'orgueil qui l'habitait et qu'il a abandonné pour l'amour de Lancelot, prisant désormais davantage le lien spirituel que l'orgueil terrien, ce dernier se méprend sur le sens de ses paroles. C'est en terme de perte qu'il exprime, en son fors intérieur, la crainte que fait naître chez lui une forme de *recréantise* qu'il aurait ainsi induite chez Galehaut : « Si ai fet del plus viguereus home del monde le plus peceços, et tot ce li est avenu par moi. » (*L*, II, 11) Lancelot, lorsqu'il examine son amitié pour Galehaut, semble donc n'y voir que le manque alors que ce dernier estime y avoir gagné en honneur : « ne je ne fis onques ne joie ne feste de chose que je gainaisse ne mais d'une sole : ce fu de vostre compaignie. » (*L*, II, 19) Cet abandon de l'idée d'une forme de richesse en dehors de celle qui unit les amis, correspond en tous points à l'amitié telle qu'elle est définie par Aelred, qui procède justement du désintérêt[1822] ; pour Galehaut il s'agit d'un gain – il emploie le verbe *gaaignier* – bien plus important que la perte de ses biens ; sa seule richesse est désormais affective : délaissant la matérialité des choses – c'est ici l'indifférence à ce qui faisait autrefois son orgueil qui s'exprime – le lien essentiellement spirituel qui s'exprime dans le terme de *compaignie*[1823]. L'orgueil se résout donc dans l'amour dans le monde laïc tel que le construisent à la fois Lancelot et Galehaut.

Néanmoins, si l'idée de « perdre tote honor terriene » ne préoccupe pas Galehaut, c'est qu'il est aussi en quête d'une plus grande valeur, celle qui relève d'une spiritualisation de l'amour. Le couple qu'il forme avec Lancelot trouve sa parfaite image dans le songe qu'il fait : il voit deux cœurs identiques battre à l'intérieur de sa poitrine, et lorsque l'un d'eux le quitte, l'autre se dessèche et meurt[1824]. La transparence de l'image montre bien comment le lien qui unit les deux hommes formalise la définition de l'amitié d'Aelred de Rievaulx[1825]. Les formules qui

---

[1820] Micheline Combarieu du Grès parle à ce propos d'une « shame culture ». Le terme, me semble-t-il, implique une humilité instaurée en système alors qu'ici, elle me paraît plutôt posée comme une vertu, difficile à atteindre et réservée à une processus de conversion qui amène à Dieu. Micheline COMBARIEU DU GRES, « La "loial compagnie" de Galehaut et Lancelot », art. cit., p. 13.

[1821] Voir *infra*.

[1822] Aelred de Rievaulx définit ainsi la fondation de l'amitié : « De même, ce n'est pas l'espoir d'un profit à venir mais la contemplation de la vertu qui consacra le fameux pacte entre David et Jonathan ; nous savons pourtant que cela apporta beaucoup à l'un et à l'autre ». AELRED DE RIEVAULX, *L'Amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. II, § 62.

[1823] Voir note 1400.

[1824] « Nous arrivâmes à ne faire plus qu'une cœur et une âme ». AELRED DE RIEVAULX, *L'Amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. III, § 124.

[1825] Pourtant, au moment où il évoque ce songe, Lancelot semble dénier tout pouvoir au rêve d'annoncer l'avenir ; s'appuyant sur la parole des clercs, Galehaut lui renvoie l'exemple d'Arthur. Le contexte est toutefois celui d'un exemple de charité et de bienveillance circulant entre les deux amis, qui tour à tour s'inquiètent de l'autre. (*L*, II,

accompagnent le début du voyage en Sorelois[1826] ainsi que l'affliction qu'ils éprouvent tour à tour à l'idée de la souffrance que pourrait éprouver l'autre, montrent une parfaite circulation de la charité et de la bienveillance[1827], qui, en particulier chez Galehaut, est poussée jusqu'à l'oubli de soi :

> Kar il avoit mis en l'amor Lancelot tot ce que hom i pooit metre, cuer et cors, et tote honor, qui miels valt. Il li avoit si doné son cors qu'il amast miels a veoir sa mort que la Lancelot ; il li avoit si doné son cuer, la ou il ne pooit avoir joie sans lui. (*L*, II, 2)

La définition qui est ainsi donnée dans le roman du sentiment qui l'unit à son compagnon exalte le dépassement de soi et propose une surenchère propre à distinguer une meilleure façon d'aimer chez les laïcs. La totalité du don de soi, qui s'exprime dans l'union du cœur et du corps renvoie à la fois à la charnalité de Galehaut, et à la haute valeur spirituelle du sentiment qu'il éprouve. L'expression de l'excellence et de la haute valeur se manifeste dans l'emploi des superlatifs et des comparatifs (*miels*). L'*honor*, dans l'ensemble du lexique du don de soi, est particulièrement remarquable : le mot relève du vocabulaire féodo-vassalique mais il me paraît surtout traduire ici la façon dont le roi a converti l'orgueil en humilité, l'ensemble rejaillissant dans le don qu'il fait de lui à son ami. Les deux hommes parviennent ainsi à ce degré de perfection du sentiment qu'exprime Aelred quand il postule qu'un « ami, c'est le gardien de l'amour ou, selon d'autres avis, un gardien de l'âme elle-même[1828]. »

C'est bien ce qui se joue dans l'amour des deux hommes, mais le mode de la spiritualisation du charnel. Si Micheline Combarieu du Grès a bien montré comment, en favorisant les amours de Lancelot et Guenièvre, Galehaut devenait d'une certaine façon le gardien de ces amours tout en prenant le risque de voir s'éloigner son ami[1829]. Pourtant, en liant les deux amants, c'est justement un amour de haute valeur qu'il contribue à mettre en place ; en se sacrifiant pour permettre à la *grant joie* de Lancelot de s'exprimer, il est naturel, ne formant qu'un seul cœur avec lui, qu'il en connaisse aussi les bienfaits. Si cet amour le sépare de son compagnon, il n'en contribue pas moins à parachever la spiritualisation du charnel, à l'œuvre chez Galehaut. En effet, de la séparation et de la douleur, c'est-à-dire de la mort que lui annonce Élie de Toulouse, Galehaut fait de grandes choses. Micheline Combarieu du Grès montre comment, alors qu'il était déjà un roi et un guerrier remarquable, il devient aussi, à la fois un

---

[1826] Le portrait de Galehaut dit ainsi de lui qu'il « avoit mis son cuer en lui outre ce que cuers d'ome pooit amer autre home estrange de loial compaignie. » (*L*, I, 1) C'est une forme de démesure de l'amitié qui se dessine ici et qui témoigne d'un modèle humain et d'une captation aristocratique et laïque de l'amitié spirituelle d'Aelred. L'idée est en effet reprise plus loin :

[1827] L'ami est celui à qui l'on ne cache rien, c'est « un autre [s]oi-même » ; c'est bien l'idée qu'exprime ici les deux cœurs ; c'est aussi une illustration de cette idée que montrent tour à tour Lancelot et Galehaut qui s'inquiétent mais n'osent pas demander la raison des tourments de l'autre tout en sachant qu'il faut impérativement le faire… (*L*, II, 3-4)

[1828] AELRED DE RIEVAULX, *L'Amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. I, § 20.

[1829] Il fait d'ailleurs la remarque à Lancelot lors de leur longue conversation sur l'amitié : « Et sachiés bien que si ma dame la roine eust ausi debonaire cuer vers moi com j'oi vers li, ele ne me tolsist pas vostre compaignie por autrui doner, se je ne euisse onques fet plus por li fors tant que je porchacai son grant desir et vostre grant joie. » (*L*, II, 20) Le reproche est toutefois tempéré puisqu'il reconnaît qu'il ne peut rivaliser avec la reine. D'autre part, la place qu'il accorde à la joie de Lancelot, dans les amours qu'il a favorisées montre bien comment il participe d'une spiritualisation du charnel ; la joie de Lancelot, en tant qu'ami, est aussi la sienne :

modèle de bon gouvernement[1830], un modèle d'amitié et un modèle de piété[1831]. Il n'en reste pas moins que l'amitié de Galehaut et Lancelot est bien une amitié charnelle spiritualisée : tendue de l'un vers l'autre, elle leur permet de dépasser l'intérêt et se fonde sur la *caritas*, qui fait que l'un a le souci de l'autre et inversement ; c'est bien ce souci constant, cet autre présent dans le cœur de l'un qui permet de dépasser la vaine gloire de l'orgueil chevaleresque pour l'honneur, offert à l'autre dans le désintérêt du profit[1832]. Ce qui en fait une amitié pourtant par essence charnelle est l'absence de Dieu dans la construction de leur relation. Ce qui est particulièrement remarquable dans le discours sur l'amitié qui unit les deux hommes est qu'elle reste à hauteur d'homme tout en montrant une meilleure façon d'aimer fondée sur le modèle d'amitié spirituelle d'Aelred[1833]. Elle propose, dans une société entièrement laïcisée, la même circulation de la charité et de la bienveillance que celle que pense le moine, au sein de sa communauté ; elle offre au siècle le modèle d'une amitié non pas spirituelle mais spiritualisée par l'excellence qu'elle permet de développer, en tout point conforme à la définition que le moine donne de l'amitié spirituelle.

- **Lancelot *vs* Guenièvre : comment aimer mieux ?**

Par la force du lien amical qui le lie à Galehaut, Lancelot parvient à figurer une forme d'excellence de l'amour qui trouve son achèvement dans le lien qui l'unit à Guenièvre. Pourtant, dans les discours des différents ermites qu'il rencontre pendant sa quête du Graal, cet amour est présenté comme ce qui le conduit à sa déchéance, ce qui lui a fait perdre l'honneur qui lui était réservé :

> « Lors entra en la reine Guenievre qui ne s'ert pas bien fete confesse puis que ele entra primes en mariage, et l'esmut a ce qu'ele te resgarda volentiers tant come tu demoras en son ostel, le jor que tu fus chevaliers. Quant tu veis qu'ele te resgarda, si i pensas ; et maintenant te feri li anemis d'un de ses darz a descovert, si durement qu'il te fist chanceler. Chanceler te fist il, si qu'il te fist guenchir fors de droite voie et entrer en cele que tu n'avoies onques coneue : ce fu en la voie de luxure, ce fu en la voie qui gaste cors et ame si merveilleusement que nus nel puet tres bien savoir qui essaie ne l'a. Des lors te toli li anemis la veue. Car si tost come tu eus tes eulz eschaufez de l'ardor de luxure, maintenant enchaças humilité et atresis orgueil et vousis aler teste levée ausi fierement come un lyon, et deis en ton cuer que tu ne devoies riens prisier ne ne priseroies ja mes, se tu n'avoies ta volenté de celé que tu veoies si bele. (*QSG*, p. 125-126)

Le discours de l'ermite est celui qui condamne sans appel le péché de luxure, que Lancelot ne connaît qu'avec Guenièvre. Présentée négativement, la reine est l'instrument du Malin qui a trouvé par elle le moyen de faire chuter celui qui aurait dû être « la flor de terriane chevalerie » (*QSG*, p. 118). La menace est sans appel, les reproches faits à la reine la condamnent :

[1830] C'est un roi guerrier redoutable qui sait reconnaître la supériorité de l'autre, comme il l'a fait avec Lancelot.

[1831] La façon qu'il a de distribuer les aumônes et de s'assurer la sauvegarde de l'âme de Lancelot en témoigne. Voir *supra*, p. 395. De la même façon, Lancelot prend soin du corps de Galehaut et l'ensevelit à la Joyeuse Garde, là où il pourra reposer à ses côtés, dans le fief terrestre de son ami.

[1832] Dans un roman où le don contraignant est fondamental, cet oubli, dès lors que le pacte d'amour est conclu entre eux reste particulièrement remarquable. Dès lors que Galehaut a accepté de s'humilier pour l'amour de Lancelot, la relation se fait autour de la gratuité.

[1833] Micheline Combarieu du Grès a d'ailleurs remarqué que rien ne mentionne, dans le texte, les derniers sacrements au moment de la mort de Galehaut. S'il fait en sorte de sauver son âme, c'est surtout pour sauver celle de Lancelot.

> Bien estes enfantosmez par cele qui ne vos aime ne ne prise se petit non. Ele vos a si atorné que vos avez perdue la joie des ciex et la compaignie des anges et toutes honors terrianes, et este venus a toutes hontes recevoir. (*QSG*, p. 118)

À partir de ce discours, portant à son plus haut degré la façon dont les clercs condamnent non seulement la chair périssable mais le plaisir de luxure – le péché de Lancelot va bien au-delà de la reproduction charnelle qui condamne les laïcs, il ne s'agit ici que de fornication –, comment envisager une forme de renversement et de surenchère qui permet de construire non seulement un contrepoint, c'est-à-dire une réponse à la condamnation mais aussi ce qui pourrait être un exemple d'héroïcité laïque ; héroïcité que ne peut comprendre l'ermite qui s'adresse à Lancelot, porteur d'un discours en forme d'acquiescement à l'idéologie dominante.

Trois points sont à retenir dans le discours de l'ermite, celui qui concerne Guenièvre, condamnée sans appel et dont la représentation en fait ici la digne descendante d'une Ève pécheresse et luxurieuse : elle est présentée comme une figure démoniaque aux pouvoirs maléfiques, le terme « enfantosmez » témoigne de la présence maléfique du diable dans la figure féminine. Le péché qui la condamne, et qu'elle partage donc avec Lancelot est la luxure, cet échauffement de la chair revient de façon récurrente dans le cycle[1834] ; il semble avoir opéré une conversion à l'envers – « ele vos a si atorné » – qui le condamne à ne jamais parvenir à la *joie pardurable* promise aux élus. Mais l'ermite le menace aussi d'avoir perdu « totes honors terrianes » puisqu'il l'accuse d'avoir troqué l'humilité pour l'orgueil, et d'avoir ainsi corrompu sa prouesse chevaleresque. On sait d'où parle l'ermite, reste à déterminer de quoi il parle. En effet, dans sa bouche, le discours autour de l'amour et de l'orgueil vaut celui qui dénonce l'orgueil d'un roi comme Rion des Îles, celui d'amours inconstantes comme celles de Gauvain mais parle-t-il, selon l'expression qu'utilise Micheline Combarieu du Grès, le même langage que Lancelot[1835] ? En d'autres termes, cette parole, qui est celle en forme d'acquiescement au discours clérical dominant vaut-elle pour Lancelot ?

Le discours de l'ermite est en effet fondé sur la perte et le manque : « Des lors te toli li anemis la veue » (*QSG*, p. 126), « vos avez perdue » (*QSG*, p. 118) ; en effet, c'est en terme de don de Dieu que s'exprime, dans la bouche des ermites, la vertu qui est celle que Lancelot a reçue de Dieu[1836] et c'est naturellement en terme de perte que s'exprime leur regard sur les prouesses du chevalier. Il est donc intéressant de confronter leur discours avec celui des deux amants pour examiner la valeur qu'ils donnent à leur amour et tenter de poser, par l'examen des similitudes ou des écarts, la façon dont ils construisent un discours laïque sur ce même amour, fondement de la prouesse chevaleresque.

[1834] C'est aussi le reproche que lui fait l'ermite à la fontaine bouillonnante et c'est parce qu'il est « chauz et luxurieux », que le « feux de luxure » n'est pas éteint, qu'il ne peut refroidir la fontaine et donc réussir l'aventure, destinée dès lors à Galaad.

[1835] Voir note 1817.

[1836] « Sire, vos devez a Dieu mout grant guerredon de ce que il vos a fet si bel et si vaillant que nos ne savons ou monde ne de biauté ne de valor vostre pareil. Il vos a presté le sens et la memoire que vos avez : si l'en devez faire si grant bonté que s'amors soit sauve en vos, en tel maniere que li deables n'i ait preu ou large don que il vos a doné. Si le servez de tout vostre pooir et fetes ses comandemenz. Si ne servez pas dou don qu'il a doné son anemi mortel, ce est le deable. Car se il vos a esté plus larges que a autre et il ore iperdoit, mout vos en devroit len blasmer. » (*QSG*, p. 63)

La leçon d'amour de Ninienne, personnage emblématique de l'ambiguïté du discours dans le *Lancelot* propre, permet de tracer les contours de ce que pourrait être une éthique amoureuse laïque. En effet, alors même qu'elle semble porter les valeurs cléricales dans sa leçon de chevalerie à Lancelot, l'éloge de l'amour qu'elle propose à Guenièvre vient renverser cette position. Elle lui présente l'amour comme une folie nécessaire mais surtout institue, pour ce qui est de l'amour, un lieu singulier et autonome, gouverné par ses propres lois :

> Vous estes compaigne au plus preudome et dame au millor chevalier du monde, et en la signorie novele que vous avés n'avés vous mie poi gaaignié, car vous avés gaaigniés lui avant qui est la flors de tous les chevaliers et moi aprés de quanque je poroie faire. (*L*, LXXIa, 13)

La mention d'une *novele signorie* institue véritablement à la fois une nouvelle forme d'amour, jusque-là inédite et un lieu dont les codes et les lois ne relèvent plus de l'ordre courant du monde. La remarque est complétée plus loin dans le roman par la fille du roi Brangoire qui s'écrie que « Cele qui est dame de totes terrienes choses, c'est Amors[1837] » (*L*, XLVIII, 17). Le monde terrestre connaît donc une forme de loi inhérente au sentiment mais surtout dont la mention n'est pas négative ; l'amour terrestre, tel qu'il est présenté par Ninienne est celui où l'on *gagne* et où l'on *gagne* en particulier l'excellence. La métaphore *flors de tous les chevaliers* qui désigne Lancelot, complète les superlatifs *plus preudome* et *millors chevalier du monde* ; elle est une captation du vocabulaire clérical qui emploie volontiers le terme pour représenter le Christ. Si l'image est partagée par l'ermite et par Ninienne, elle n'a toutefois pas la même valeur dans les deux discours : la modalisation utilisée est différente ; l'ermite utilise l'imparfait quand Ninienne emploie le présent. En d'autres termes, ils ne parlent effectivement pas le même langage puisque les mondes qu'ils évoquent sont disjoints : l'un le monde terrestre de l'amour humain, l'autre le monde céleste de l'amour, mais de l'amour de Dieu. Pour autant, rien ne paraît très neuf, ce qui l'est davantage est justement l'excellence vers laquelle Ninienne entraîne Guenièvre : l'accumulation des superlatifs, la mise en place d'une rhétorique du mieux sonnent comme un défi pour la reine ; elle aime le meilleur, encore faut-il l'aimer mieux que les autres.

Toute l'attitude de Guenièvre par la suite alternera entre folie amoureuse et doutes. Le personnage est particulièrement intéressant puisque, si les ermites l'accusent facilement d'avoir fait chuter Lancelot, elle a pourtant, plus que nulle autre sans doute dans le texte, parfaitement intégré le discours clérical sur l'amour et l'un des enjeux du personnage est de parvenir à conjoindre amour démesuré et conscience du péché[1838]. L'un des passages centraux de cette culpabilité est bien sûr le dialogue entre les deux amants, dans lequel la reine regrette leur union (*L*, LXXXV, 2). C'est par le qualificatif de « chetive luxure » et la périphrase « eschafement de char » qu'elle évoque d'abord leur amour ; comme les ermites les plus moralisateurs de *La Queste*, elle mentionne les pertes considérables de Lancelot : elle répète à l'envi le verbe *perdre*, l'impossibilité à *recouvrer* cette perte, ainsi que la rançon de cet amour présenté en termes de péché charnel. La réponse de Lancelot est particulièrement remarquable, puisque, comme Galehaut et Ninienne avant lui, c'est au contraire en terme de *gain* qu'il évoque leur amour :

[1837] Voir chapitre 4, section 2.

[1838] L'épisode de la fausse Guenièvre révèle combien alternent dans son cœur joie d'amour et conscience aiguë du péché puisqu'elle impose à Lancelot la chasteté : « li pechiés m'a neü de ce que je me cochai o autre qu'a mon seignor. »

> Sachiez que je ja ne fusse venuz a si grant hautesce com je sui, se vos ne fussiez, car je n'eusse mie cuer par moi au conmancement de ma chevalerie d'amprandre les choses que li autre laissoient par defaute de pooir. Mais ce que je baoie a vos et a vostre grant biauté mist mon cuer en l'orgueil ou j'estoie si que je ne poïsse trouver aventure que je ne menasse a chief ; car je savoie bien, se je ne pooie les aventures passer par prouesce, que a vos ne vandroie je ja, et il m'i couvenoit avenir ou morir. Dont je vos di vraiement que ce fu la chose qui plus acroissoit mes vertuz. […] Je cuit que ja ne fusse venuz en la grant prouesce ou je sui se par vos ne fust, car je estoie jones anfes et nices et fors de mon païs et sanz grant prouesce ne poïsse je mie mener a fin ceste chose dont vos parlez, ne n'an feisse riens, se je ne fusse de vos si bien come je sui. (*L*, LXXXV, 2)

Ce qu'a gagné Lancelot, au-delà de l'amour de la reine, est l'accès à l'excellence, au meilleur, à la « grant hautesce » ; mieux, ce qu'il a gagné c'est l'orgueil. Le retour du terme dans la bouche de Lancelot mérite d'être examiné en ce qu'il dit autre chose que ce qu'il dit dans la bouche de l'ermite. Micheline Combarieu du Grès avait déjà noté la *semblance* des discours où « parfois les mêmes mots (comme celui d'"orgueil") sont entendus différemment[1839] ». Tout comme l'orgueil mué en humilité chez Galehaut permettait d'atteindre l'honneur et surtout le cœur de l'autre, l'orgueil ici, en ce qu'il n'est pas converti par l'amour mais en ce qu'il en est la *flor*, devient la force de la prouesse. Il ne s'agit jamais de démesure, comme c'était le cas pour Rion des Îles ou même Galehaut, il s'agit au contraire d'une juste mesure où l'aventure peut dès lors n'être achevée que par celui que la méritait ; l'orgueil est ici une force mise au service de ce qui doit « avenir » ; l'orgueil ici est synonyme de vertu, est mis au service de la vertu[1840] ; il n'est jamais considéré comme ce qui entraîne la perte mais au contraire comme ce qui permet de gagner plus, or, ce *sorplus* ne réside que dans le cœur. Les grandes qualités dont Lancelot a été pourvu sont donc mises au service de l'amour, de ce que contient son *cuer*, c'est-à-dire sa Dame. Or dans le discours clérical, dans le discours sur la haute valeur des hommes tenu par les clercs, « le saint est celui qui ne perd rien de ce qu'il a reçu[1841] » ; Lancelot fait mieux : il accroît les qualités qu'il a reçues, il les transmue en excellence.

Le déplacement qu'opère *in fine* le roman se situe dans l'ordonnancement du monde. Les deux objets de la merveille qui structure le récit ont pour siège le même endroit, le cœur. Le lexique avait montré comment les deux mondes se reflétaient dans un sorte de symétrie entre *terrien* et *celestiel*, la structure du récit autour de la merveille et de la parenté montrait comment les personnages couraient vers deux objets distincts car situés pour l'un dans le monde périssable et pour l'autre dans le monde de la transcendance, les discours tendent à montrer que les amours qu'ils abritent sont construits l'un *en semblance de* l'autre, les mêmes mots révélant pourtant deux *senefiances*. En effet, si Lancelot et Guenièvre s'aiment d'un amour jamais égalé, il me semble toutefois que l'un et l'autre ne partagent pas tout à fait le même monde amoureux. Seul Lancelot porte l'amour à son plus haut degré de pureté ; la reine occupe le monde de la courtoisie : « Mais Nostre Sire ne garde mie a la cortoisie del monde, kar cil qui est buens al monde est mals a Dieu. » (*L*, IX, 2), un monde où l'amour est

---

[1839] Micheline COMBARIEU DU GRES, « La "loial compagnie" de Galehaut et Lancelot », art. cit., p. 17 note 42.

[1840] Il est bien évident que l'épisode de la charette témoigne du fait que l'orgueil de Lancelot ne se situe plus au plan de la démesure et que cette épreuve ne peut le déconcerter.

[1841] La formule est de Michel de Certeau, cité par Monique GOULLET, « Introduction : saints et hagiographie », art. cit., p. 17. Ce qui est intéressant est que la parabole des talents montre exactement ce qu'a déjà accompli Lancelot mais toujours dans un langage différent, porté par un autre discours.

toujours charnel ; s'il part du cœur, il aboutit toujours au corps : « la force de l'amor par coi je le fis estoit si grans c'onques mes cors ne s'em pot deffendre » (*L*, VII, 16). Guenièvre est une chrétienne qui a parfaitement intégré elle aussi le risque qu'elle fait courir à son âme. C'est le sens de sa conversion finale :

> j'ai eü tant de biens et tant d'onneurs en cest siegle que onques n'en out nule dame autant ne jamais n'avra, et vous savez bien que nous avons fait moi et vous tele cose que nous ne deüssiens avoir faite ; si m'est bien avis que nous deüssiens user le rememnant de nos vies ou servise Nostre Seigneur. (*MA*, Appendice p. 265)

Lancelot au contraire n'habite pas un monde courtois, le monde de Lancelot est ailleurs, dans une *novele signorie*, qu'il invente et habite seul[1842] ; Lancelot ne doute jamais de Guenièvre et il est remarquable que lorsqu'il souffre de son amour, cette souffrance se traduise par la folie, c'est-à-dire des moments où justement il n'est plus lui même, des moments de *forsenerie*[1843]. Portant l'amour terrestre au-delà du charnel, n'agissant que par la pensée de l'autre, lui aussi atteint une forme de pureté du sentiment qui n'est pas sans rappeler l'amitié spirituelle d'Aelred de Rievaulx. C'est le sens que prend la dernière entrevue des deux amants : « Or, dame, puis qu'il vous plet, il m'est molt bel » (*MA*, Appendice p. 265). Lancelot n'a pas besoin de se convertir, contrairement à ce que veulent l'exhorter à faire les ermites, Lancelot est déjà converti : en consacrant et en recevant le désir de l'autre dans l'expression de la simple beauté de la parole, les derniers mots de Lancelot à Guenièvre consacrent non seulement la beauté du monde, mais surtout la force invisible qui le meut, celle du plaisir de l'autre qui irradie dans sa joie. En d'autres termes, Lancelot a déjà ordonné son amour.

Son personnage d'amant se double en effet d'un personnage de régulateur du monde. Les aventures de Lancelot se signalent toujours par l'extraordinaire. Il est tout aussi extraordinaire qu'il soit le seul personnage du cycle, avec Galaad, à mettre fin à des aventures. Néanmoins, le monde que Lancelot remet en ordre n'est pas n'importe quelle terre de Bretagne : il s'agit du royaume de Gorre, terre de Baudemagu, pays dans lequel il ne pénètre qu'après avoir passé le pont de l'épée :

> Cil Baudemagus estoit sires de la terre de Gorre. Gorre est une terre qui marchist al roialme de Norgales, si est la plus fors terre de son grant qui soit en tot le pooir de la Grant Bretaigne, kar ele est close de chescune part d'une eve parfonde et de marés si mol que nule riens n'i enterroit qui n'i peresist ; et par devers le roialme de Gales si est close d'une eve qui a non Tenebre qui est lee et parfonde et plaine de fanc. En cele terre, tant que les aventures durerent, ot une molt malvaise costume, kar onques chevaliers de la cort le roi Artu n'i entra qui puis en puist issir devant que Lancelos les en gieta par sa proesce, quant il ala rescore la roine par mi le peril del Pont de l'Espee, si com li drois constes de la Charete le devise. (*L*, V, 20)

La force symbolique du passage repose sur les frontières du royaume de Gorre, entouré d'eau, dont Anita Guerreau-Jalabert a montré le lien avec le surnaturel mais aussi le

---

[1842] La formule est sans doute abrupte, Galehaut, par la force de son amour, me paraît l'exact contrepoint de Guenièvre, en ce qu'il ne doute jamais de Lancelot.

[1843] Emmanuèle Baumgartner note d'ailleurs à son propos que « Lancelot est toujours présenté dans le récit en prose comme un être de joie. Il est celui par qui la joie advient au monde ou y fait retour ; celui qui peut dispenser cette joie précisément parce qu'il est porté, comme le troubadour, comme le trouvère, par cette pulsion bénéfique, par cet élan que donne la joie d'amour. » Emmanuèle BAUMGARTNER, « Gardes et Joyeuses Gardes » dans Danielle BUSCHINGER et Wolfgang SPIEWOK (éds.), *Zum Tradtionverstandis in der Mitteralterrlichen Literatur*, 1991, p. 45.

spirituel[1844]. Le royaume, présente comme le lieu de l'emprisonnement des chevaliers arthuriens est aussi un lieu d'aventures, ce qu'il faut entendre ici évidemment aussi comme un lieu de merveilles. Ce prologue à l'épisode de la Charette permet d'en examiner les principaux enjeux. En effet, la « mauvaise coutume » témoigne du désordre qui règne dans un pays où les « bons chevaliers » sont captifs. Or, seule la force de l'amour de Lancelot lui permet à la fois de passer le pont et de ressortir du pays tout en ayant mis un terme aux aventures. Ce qui est intéressant dans ce royaume que Lancelot remet en ordre, est qu'il est en dehors du royaume arthurien ; en d'autres termes, ce qui est important c'est bien que Lancelot accède à un royaume mais un royaume propre, indépendant de l'ordre du monde dont le centre est la Table Ronde. Ce déplacement prolonge celui qu'a déjà remarqué Emmanuèle Baumgartner pour la Douloureuse Garde transformée en Joyeuse Garde par l'abolition des sortilèges qui en faisaient un lieu de désordre. La seigneurie de Lancelot reste un univers autonome, lié au surnaturel mais surtout symboliquement hors de l'espace arthurien.

Ainsi, comme l'a très bien montré la chercheuse, le récit construit un espace propre au héros, dont la frontière serait justement celui qui entoure la Joyeuse Garde :

> La Joyeuse Garde, l'aventure initiale qu'elle impulse et dont les autres ne seront guère, et déjà dans leurs noms mêmes, que les répétitions plus ou moins élaborées, circonscrivent ainsi, (dé)limitent, bornent au seuil ou presque du récit, l'espace propre du héros, sa raison d'être et le sens d'une prouesse qu'informe seul l'amour charnel[1845].

De façon plus large, je pense que le lieu propre à Lancelot relève de tout un ensemble spatial, non informé par la Table Ronde et spécifiquement merveilleux[1846]. En revanche, il me paraît difficile de souscrire à l'interprétation d'Emmanuèle Baumgartner lorsqu'elle invite à voir dans la prouesse la trace d'un amour charnel. Ce qui justement nécessite un espace propre au héros est la spécificité de son amour, cette *novele signorie* dont il invente la forme en refondant la joie là où le désordre avait institué les ténèbres[1847].

[1844] La chercheuse a notamment étudié ce motif dans le *Chevalier de la Charette* : « La présence d'une rivière quasiment infranchissable renforce l'idée d'une césure spatiale forte ; elle constitue aussi une référence, dans le codage habituel de ces récits, à un lieu chevaleresque, associé à la parenté spirituelle ; mais la comparaison de cette eau avec « li fluns au deable » est peut-être là pour suggérer les caractères ambigus de ce lieu. » Anita GUERREAU-JALABERT, « Traitement narratif et significations sociales de l'"amour courtois"... », art. cit., note 7 p. 250. Elle a aussi mis en évidence l'importance du motif dans le récit de la *Vie de saint Grégoire*. Anita GUERREAU-JALABERT, « Inceste et sainteté... », art. cit..

[1845] La chercheuse montre en effet comment le héros naît symboliquement dans ce lieu où il découvre à la fois son nom et l'amour mais meurt aussi symboliquement là-bas puisqu'il y est enterré aux côtés de Galehaut. Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'épée de Lancelot », art. cit., p. 43‑48, p. 48 pour la citation.

[1846] Emmanuèle Baumgartner a très bien montré comment Lancelot faisait lien entre le monde des fées et le monde des hommes. Voir en particulier Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'enfant du Lac », art. cit. ; Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'épée de Lancelot », art. cit..

[1847] Emmanuèle Baumgartner suggère une lecture symbolique de la descente dans l'antre de la Douloureuse Garde qui réécrirait l'Évangile de Nicodème et la descente du Christ aux enfers ; l'analogie est intéressante en ce qu'elle reprend exactement la même concernant Galaad et le château des Pucelles. Cela témoigne d'une même force d'amour chez le père et le fils et de parcours, une fois de plus, parallèles, même dans le symbolisme. Emmanuèle BAUMGARTNER, « L'épée de Lancelot », art. cit., p. 43‑45 ; Emmanuèle BAUMGARTNER, *L'arbre et le pain*, *op. cit.*

• Le monde charnel est toujours présent dans le Lancelot-Graal mais dénoncé pour ce qu'il est, c'est-à-dire porteur d'une parole stéréotypée et reproductible à l'infini, c'est en particulier le discours de l'amour courtois qui est ainsi mis en exergue et dénoncé à travers la figure de Gauvain.

• D'autres modèles viennent alors le concurrencer : l'amitié entre Galehaut et Lancelot renverse l'orgueil en humilité et fonde un nouvel honneur chevaleresque construit autour de l'idée de la charité et du partage, du don total de soi. Néanmoins, ce modèle reste complètement humain : l'approche de la mort fait de Galehaut un personnage qui construit une perfection entièrement terrestre.

• La figure de Lancelot devient alors le véritable contrepoint au discours clérical en ce qu'il incarne une façon d'aimer qui dépasse le modèle que propose ce dernier en faisant fructifier les dons qui lui ont été offerts. En renversant et en proposant un discours en tous points semblable à celui des ermites, mais en jouant sur la *muance* du sens, le texte fait de Lancelot le héros d'une nouvelle forme d'amour, un amour dont la source reste le cœur, qui s'exprime par la chair et se dépasse par la force des sentiments. En d'autres termes, un amour charnel spiritualisé.

Conclusion

La réforme grégorienne et les bouleversements qu'elle introduit dans la société de la fin du XIIe siècle et du début du XIIIe siècle ont créé les conditions de possibilité d'un nouveau discours, celui des laïcs, qui résonne dans le *Cycle Vulgate* à de multiples niveaux, et en particulier dans les nombreux discours qui s'y disséminent. Si leur ensemble semble soumis à l'autorité de la parole des ermites ceux-ci s'avèrent être des figures *en semblance* qui permettent de mettre en place dans le texte une forme nécessaire d'acquiescement au discours dominant, celui de l'Église, qui informe et structure la société et son mode de pensée. Représentation d'un pouvoir avec lequel les laïcs sont souvent en conflit, cette parole est rapidement relayée par celle, proprement laïque des chevaliers, qui entendent prendre en charge le récit de leurs propres aventures. Il apparaît donc ainsi que le roman ne peut être un discours clérical, que s'il en a parfois l'apparence, le jeu de l'énonciation extrêmement complexe vient miner de l'intérieur cette fausse semblance. Le *Cycle Vulgate* laisse entendre un discours clairement identifiable à celui des grands aristocrates, ces dominants laïcs qui sont sans doutes les plus menacés par les conséquences de la réforme grégorienne. La stricte partition que propose la société entre clercs et laïcs, idéellement au moin, se dissout donc dès lors que l'on examine les jeux discursifs que développe le texte et que l'on confronte les différentes propositions coexistant à la même époque, c'est-à-dire dans cette période charnière et de transition que constitue le tournant de l'an 1200. Les chevaliers, au moins dans la représentation qu'ils donnent d'eux-mêmes, s'emparent symboliquement des éléments sur lesquels l'Église a construit son pouvoir.

À partir de là, une parole prend forme pour créer un discours autonome et construire un univers romanesque où se développent des modèles à la fois inédits et familiers. Familiers parce le récit invente la figure d'un saint laïc, qui ressemble souvent à celui des *Vitae* de la même époque, ou d'une époque plus lointaine, mais qui évite soigneusement toute possibilité d'identification avec lui. Le récit invente un royaume arthurien chrétien et chevaleresque, un royaume ou les blanches abbayes sont toujours l'œuvre des grands aristocrates, où l'espace acquiert un ordre nouveau dans lequel les points de repères sont ces lieux du sacré, mais un sacré qui doit toujours composer avec un surnaturel qui, sans être chrétien, se revendique toujours de Dieu. Ces figures en *semblance* de saint sont aussi des modèles de perfection dans lesquelles l'amour de Dieu s'exprime avec une force toujours synonyme d'excellence et dont la spiritualité ne souffre quasiment aucun partage avec le charnel. Pourtant, ce royaume n'est pas exempt de figures essentiellement charnelles, qui viennent tisser un contrepoint là où on ne l'attend pas. En effet, le modèle de courtoisie du texte, Gauvain, reste un chevalier réprouvé, reste celui qui refuse toute forme de lien avec la transcendance et le surnaturel, celui qui refuse de voir en l'amour autre chose que ce qui peut assouvir un désir immédiat et sans but, sans ordre. L'ordre est ailleurs, dans une forme d'amour qui justement ne court que vers son objet, c'est l'amour de Galehaut pour Lancelot qui convertit l'orgueil en humilité bienfaisante ; c'est aussi l'amour de Lancelot pour Guenièvre qui convertit l'orgueil en vertu, qui régule le monde et impose son ordre, la joie, à un espace qui lui est propre. Le modèle inventé par la chevalerie, autour d'une relique sacrée, plus sacrée que toutes les autres, construit un espace symbolique où la force de l'amour s'exprime à partir de la chair, avec la chair mais vers l'esprit. Son idéal est Lancelot, celui dans lequel la chair joyeuse transforme le monde, irradie vers l'autre, ne se conçoit que dans l'autre et de ce fait, se départit de cette chair dans l'oubli de soi.

CONCLUSION

Travailler à partir d'une matrice dynamique comme l'est la matrice charnel / spirituel, c'est-à-dire emprunter aux historiens leur propre discours pour le mettre au profit du discours littéraire relève autant de la mise en place d'une méthode que de l'examen, à l'épreuve du texte, de la matrice elle-même. Le premier constat qui s'impose au terme de cette enquête est donc celui que ces deux discours s'articulent et se complètent afin de mettre en évidence ce que le texte littéraire gagne à être mis dans la perspective de son contexte : celui d'une mutation idéologique, sur fond de tensions liées aux conséquences, encore vives en ce début du XIIIe siècle, de la réforme grégorienne. Il apparaît en effet que le *Lancelot-Graal* est largement informé, et le constat n'est pas nouveau, par ces mutations, tensions et lignes de forces idéologiques. Refonder la lecture du texte en la confrontant systématiquement aux travaux des historiens étudiant la même période conforte l'idée, soulevée déjà dans l'introduction de ce travail, que les matières étudiées ont bien davantage qu'un air de famille, font bien plus que partager le même « esprit du temps » : elles servent les différents groupes sociaux qui les élaborent. Autant le dire clairement, le *Lancelot-Graal* sert les grands laïcs non seulement parce qu'il fait le portrait des dominants aristocrates, dont l'Église avait jusque-là le monopole, mais aussi devient un instrument un de pouvoir et participe pleinement de la structuration de la société. La réflexion toutefois n'a pas été tant méthodologique qu'heuristique, visant à relire le *Lancelot*-Graal et tenter de lever l'aporie que présente en son sein la coexistence des deux esprits, mystiques et courtois.

L'idée de départ a donc été de confronter les mots du texte, ceux qui apparaissent dans le *Lancelot-Graal*, à ceux des historiens, idée qui permettait de soulever – ou de lever –une première difficulté : comment passer d'un roman qui n'utilise pas les termes *charnel* et *spirituel* à une matrice mise en évidence à partir des structures sociales de l'époque de production du texte ? En d'autres termes, comment passe-t-on de *char* et *esperit* à *charnel* et *spirituel* ? Peut-on recouvrir le mot par l'esprit ? La réponse est clairement non, charnel / spirituel, dans le texte médiéval, n'est pas chair / esprit. Pour autant, le texte et sa *muance*, le texte et ses surprises proposent d'autres systèmes de confrontation dynamique qui laissent entrevoir une conception extrêmement hiérarchisée du monde : un ordre du monde où la chair est toujours inférieure à l'esprit. Ce que permet de montrer la confrontation des mots avec le modèle socio-historique est que le texte littéraire, dans sa lettre, tout en offrant une résistance à la structure – et à l'analyse structuraliste telle qu'elle est proposée par la mise au point de la méthode chez les historiens – offre une multitude d'autres solutions originales qui, *in fine*, gagnent largement à être éclairées par le dynamisme de la matrice des historiens[1848].

La seconde difficulté soulevée venait de la représentation proprement littéraire que le texte – et pas seulement le *Cycle Vulgate* mais une grande partie de la production en langue vernaculaire des XIIe et XIIIe siècles – propose de la représentation du monde. J'entends par là la façon dont s'affrontaient dans le texte, sous les catégories de « mystique » et de « courtois », le sacré et le profane. La mise en évidence de deux merveilles, représentant

[1848] Je pense en particulier, bien sûr, au binôme *terrien* / *celestiel* qui semble être la forme la plus opératoire de la matrice dans le texte. Toutefois, une fois de plus, elle impliquait surtout, dans la façon dont les littéraires l'ont abordée jusqu'à présent, l'idée d'une conversion qu'il me paraît devoir remettre en cause. L'idée de la conversion traverse, bien entendu, le texte mais sans doute pas dans la forme qu'on lui a donnée jusque là.

chacune le fonctionnement de ces deux catégories, la mise en réseau des personnages montrent alors comment disparaît, au profit d'un mouvement d'ensemble général, ce qui était jusque-là pensé comme des ensembles irréconciliables. Il s'avère, et c'est sans doute là l'un des points important du terme de cette recherche, que le double esprit du *Lancelot-Graal* tend à se dissoudre dans la dynamique de la matrice charnel / spirituel. Non pas tant qu'elle conforterait l'idée d'une conversion de la chevalerie terrienne en chevalerie *celestiele* mais plutôt que la coexistence au sein du cycle de l'une et de l'autre, est une nécessité que met en évidence la matrice. S'il y a conversion, il y a conversion au sein même du charnel comme au sein même du spirituel. C'est sans doute dans cette série de tensions que la matrice s'avère la plus productive. En effet, dans la mesure où chacune de ses deux composantes n'a jamais de valeur absolue, elle permet sans doute d'éclairer à la fois la courtoisie et la mystique propres au cycle d'un jour nouveau. Ainsi, la courtoisie n'est pas le charnel et de ce fait n'est pas non plus le profane. La mystique mise en œuvre n'est pas plus le spirituel et donc, pas non plus davantage le sacré. Au sein même de ce qui jusqu'à maintenant a été qualifié de courtois, le charnel tend à aller vers le spirituel, peut même parfois largement le concurrencer ; à l'inverse, le spirituel du texte s'avère toujours fondé à partir du charnel[1849]. Les mêmes chevaliers que ceux qui aiment les dames courent après le Graal. Deux voies donc se lisent dans le tissu des aventures et l'entrelacement qui fonde la structure des romans, deux voies qui permettent toutes deux d'accomplir un cheminement vers une spiritualisation du charnel.

Cette dernière expression me paraît particulièrement importante. En effet, le texte, compte tenu de ces écueils, a souvent été lu comme un modèle de discours didactique à l'usage des laïcs. L'interprétation ne résiste pas, il me semble, à une étude de son énonciation. Une parole se dégage de l'ensemble, prend en charge les aventures, et cette parole est bien celle d'un groupe de laïcs qui la fait entendre dans un discours extrêmement complexe, souvent construit dans une *semblance* qui sème le trouble. En effet, dans un jeu d'acquiescement le texte fait volontiers entendre un discours clérical ; néanmoins, laisser de la place à cette parole du pouvoir ecclésiastique ne signifie pas en revendiquer le contenu. C'est donc dans le nombre important d'écarts que le texte construit avec le modèle que constitue cette parole que se glisse ce qui pourrait être la réponse des dominants laïcs. Cette réponse est faite de renversements de valeur et de surenchère et se fait entendre en particulier dans le portrait qui est fait des chevaliers et des grands aristocrates : l'invention de la sainteté laïque, qui ne se revendique jamais comme telle mais que l'écho aux modèles hagiographiques laisse clairement entendre, constitue l'une des formules qu'adopte cette réponse. Les laïcs inventent une relique, inventent un monde chrétien dont le surnaturel revendique une autonomie qui se lit aussi dans la merveille. Mais surtout, dans la présence de ses deux personnages principaux, figures radieuses d'un amour porté à son faite, brandi comme la bannière de la charité et de la bienveillance, le cycle invente une nouvelle façon d'aimer, laissant loin derrière lui les anciennes modalités d'une courtoisie désormais obsolète et réservée aux chevaliers déchus.

Il me paraît donc que le *Cycle Vulgate*, relu à l'aune d'un modèle extérieur au discours littéraire, celui des historiens, mais construit à partir de ce qui fait le cœur vivant du texte, la circulation de la *caritas*, témoigne d'un ensemble de valeurs originales, portées par une voix forte, celle d'un groupe que l'on avait jusque-là réduit au silence. La revendication centrale en

[1849] Les réseaux de parenté à ce titre sont particulièrement éclairants, fondant toujours une double généalogie aux personnages.

est la possibilité d'aimer, dans une forme de joyeuse liberté de la chair, qui n'empêche jamais les personnages qui l'expriment dans le plus haut degré de la perfection de se spiritualiser. Ce qui me paraît dès lors important dans le modèle de lecture que permet la matrice est justement qu'elle offre les conditions de possibilité d'un dépassement des apories du texte dans un processus dynamique qui organise l'ensemble du texte dans une spiritualisation du charnel. La conversion n'est pas celle d'un groupe social ou même d'un individu, mais bien celle d'une éthique. À l'éthique courtoise du XIIe siècle, dont Anita Guerreau-Jalabert a montré l'épuisement, succède l'éthique d'une *novele signorie*, dont la Dame est Amour, et le Seigneur Lancelot.

Ainsi légitimé par la force d'un amour dont la charnalité n'empêche pas la pureté, le groupe des dominants laïcs prend la parole dans la littérature en langue vernaculaire et fait entendre une voix propre, originale et autonome. Pour autant, reste à penser le rapport qui se construit entre cette forme idéelle et la société qui la porte. Les historiens s'appuient – et j'ai après eux volontiers utilisé le mot –, sur le terme d'idéologie dominante pour qualifier le discours clérical. Or, il me semble que parler d'idéologie, en particulier ici de celle d'un ordre dominant, qui concentre de fait l'ensemble des pouvoirs symboliques et matériels, et confronter cette idéologie au discours d'un autre groupe, celui des grands laïcs, qui revendique la captation symbolique de l'ensemble de ces mêmes pouvoirs fait apparaître un espace qui est celui qu'il reste à ce nouveau discours. En d'autre terme, quelle dialectique permet de mettre en place la confrontation de ces différents discours ? Où se rejoignent et où s'affrontent les discours cléricaux et les discours laïcs ?

En effet, le discours clérical, en tant qu'il entend, selon la définition de Paul Ricœur, « légitimer un système d'autorité[1850] » est bien un concentré d'idéologie. À partir de là, la conséquence logique de ce constant serait que le discours que lui opposent les dominants laïcs, en proposant une « revendication de leur légitimer » relève de l'utopie, c'est-à-dire d'un discours dont la place serait un « nulle part », « offrant au champ des possible [de s'ouvrir] largement au-delà de l'existant[1851] ». Je crois toutefois que la dialectique n'est pas si claire en ce qui concerne les deux discours qui non seulement s'affrontent mais aussi se complètent dans le *Cycle Vulgate* ; en effet, il n'est jamais question d'une « alternative au pouvoir en place », mais bien d'une captation de ce qui symboliquement, dans l'imaginaire, dans sa représentation idéelle, est déjà présent dans le pouvoir en place. En déplaçant les lignes de cet imaginaire du pouvoir, le *Lancelot-Graal* renvoie finalement le discours clérical à ce qu'il pourrait bien être en définitive, non pas tant la trace de ce qui que la trace de ce qui devrait être, c'est-à-direune autre utopie, un discours dont le lieu est « nulle part » tout autant que celui du texte en langue vernaculaire. En somme, la dialectique qui oppose ces deux discours, au cœur du *Lancelot-Graal*, ne s'établit par entre le « tableau et la fiction » mais bien entre deux fictions dont le point de convergence serait la place de l'amour.

[1850] Paul RICOEUR, *L' Idéologie et l'utopie*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 37.

[1851] *Ibid.*, p. 36.

Bibliographie

I. Bibliographie Primaire

1. Corpus principal

L'Estoire del Saint Graal, éd. Jean-Paul Ponceau, Paris, Honoré Honoré Champion, 1997, 2 vol. (CFMA, 120 et 121).

Robert de Boron*, Merlin, roman du XIIIe siècle*, éd. Alexandre Micha, Genève, Droz, 1979.

Le Livre du Graal, t. 1, éd. préparée par Daniel Poirion, publiée sous la dir. de Philippe Walter, Paris, Gallimard, 2001 (Bibliothèque de la Pléiade) [contient *Joseph d'Arimathie*, *Merlin*, *Les Premiers faits du roi Arthur*].

Le Livre du Graal, t. 2, éd. préparée par Daniel Poirion, publiée sous la dir. de Philippe Walter, Paris, Gallimard, 2003 (Bibliothèque de la Pléiade) [contient le *Lancelot*, de « La Marche de Gaule » à « La Première Partie de la quête de Lancelot »].

Le Livre du Graal, t. 3, éd. préparée par Daniel Poirion, publiée sous la dir. de Philippe Walter, Paris, Gallimard, 2009 (Bibliothèque de la Pléiade) [contient le *Lancelot* (« La Seconde Partie de la quête de Lancelot », *La Quête du saint Graal*, *La Mort du roi Arthur*].

Lancelot, roman en prose du XIIIe siècle, éd. par Alexandre Micha, 9 vol., Paris-Genève, Droz, 1978-1983.

Lancelot du Lac, Paris, Le Livre de Poche (Lettres gothiques) : t. I, d'après l'éd. d'Elspeth Kennedy (ms BN 768), texte trad. et présenté par François Mosès, 1991 ; t. II, d'après l'éd. d'Elspeth Kennedy (ms BN 768), texte trad. et présenté par Marie-Luce Chênerie, 1993 ; t. III, *La Fausse Guenièvre*, éd. François Mosès, en collab. avec Laetitia Le Guay, 1998 ; t. IV, *Le Val des amants infidèles*, éd. Yvan G. Lepage, trad. Marie-Louise Ollier, 2002 ; t. V, *L'Enlèvement de Guenièvre*, éd. Yvan G. Lepage, trad. Marie-Louise Ollier, 1999.

The Vulgate version oh the Arthurian Romances, ed H Oskar Sommer, 8 vol. (7 vol. et un index), Washington, The Carnegie Institution of Washington, 1908-1916 : t. I, *L'Estoire del Saint Graal*, 1909 ; t. II, *L'Estoire de Merlin*, 1908 ; t. III, *Le Livre de Lancelot del Lac*, part I, 1910 ; t. IV, *Le Livre de Lancelot del Lac*, part II, 1911 ; t. V, *Le Livre de Lancelot del Lac*, part III, 1912 ; t. VI, *Les Aventures ou la Queste del Saint Graal* ; *La Mort le roi Artus*, 1913 ; t. VII, *Le Livre d'Artus*, 1913.

La Queste del Saint Graal, éd. Albert Pauphilet, Paris, Honoré Honoré Champion, 1923 (CFMA, 33).

La Quête du Saint-Graal, roman en prose du XIIIe siècle, texte établi et présenté par Fanni Bogdanow, trad. par Anne Berrie, Paris, Le Livre de Poche, 2006 (Lettres gothiques).

La Mort le roi Artu, éd. Jean Frappier, Genève-Paris, Droz-Minard, 1964.

2. Œuvres citées à titre de référence

a. Œuvres en langues vernaculaire

CHRETIEN DE TROYES, *Le Chevalier de la Charette*, Paris, Honoré Honoré Champion (Classiques français du Moyen Âge), 1967, 195 p.

— *Le Chevalier au lion*, éd. Mario Roques, Paris, Honoré Honoré Champion, 1960 (CFMA, 89).

— *Le Conte du Graal (Perceval)*, éd. Félix Lecoy, 2 vol., Paris, Honoré Champion, 1973 et 1975 (CFMA, 100 et 103).

Girart de Roussillon. Chanson de geste, traduit par Paul Marie Hyacinthe Meyer, Genève, France, Slatkine, 1970, 351 p.

JEAN BODEL, *La Chanson des Saisnes*, Genève, Droz, 1989, 709 p.

SZIRMAI Julia Charlotte (éd.), *La Bible anonyme du ms. Paris B.N.f.fr. 763*, Amsterdam, Pays-Bas, Rodopi, 1985, 399 p.

b. Œuvres en langue latine

AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle*, traduit par Gaëtane De Briey, Bégrolles-en-Mauges, France, Abbaye de Bellefontaine, 1994, 105 p.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie. Épitaphe, hymne, lettre*, traduit par Pierre-Yves Émery, Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes), 1990, 486 p.

CICERON, *Discours*, T. XVI, 1ère partie, *Contre Lucius Pison*, IX, 19, texte établi et traduit par Pierre Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 103.

EUSEBE DE CESAREE, *Vie de Constantin*, traduit par Marie-Josèphe Rondeau, Paris, Les éditions du Cerf, 2013, 568 p.

MAILLEZAIS Pierre de, *La fondation de l'abbaye de Maillezais. Récit du moine Pierre*, traduit par Georges Pon et traduit par Yves Chauvin, La Roche-sur-Yon, Centre vendéen de recherches historiques, 2001.

MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologiae cursus completus*. *Series latina*, 217 vol. et 4 vol. de Tables, Paris, 1844-1864.

SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 65, 22, texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1963, t. II, p. 113-114.

II. Bibliographie secondaire

1. Usuels et ouvrages de référence

a. Dictionnaires

Altfranzösisches Wörterbuch, TOBLER Adolf et LOMMATZSCH Erhard, Wiesbaden, F. Steiner, 1955.

Dictionnaire d'analyse du discours, CHARAUDEAU Patrick et MAINGUENEAU Dominique (éds.), Paris, France, Éditions du Seuil, DL 2002, 2002, 661 p.

Dictionnaire de l'ancien français: le Moyen Âge, GREIMAS Algirdas Julien, Paris, France, Larousse, 1992, xxi+630 p.

Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes, du IXe au XVe siècle..., GODEFROY Frédéric, Paris, Librairie des Sciences et des arts, 1937, vol. 9/10.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Paris, Beauchesne, 1986.

Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge, BOSSUAT Robert, PICHARD Louis et RAYNAUD DE LAGE Guy (éds.), 1ère édition Fayard 1964, édition entièrement revue et mise à jour sous la direction de Geneviève HASENOHR et Michel ZINK., Paris, Fayard, 1994, 1506 p.

Dictionnaire du Moyen Âge, GAUVARD Claude, LIBERA Alain de et ZINK Michel (éds.), Paris, Presses universitaires de France (Quadrige), 2002, L-1548 p.

Dictionnaire étymologique de la langue française, BLOCH Oscar et WARTBURG Walther von, Paris, France, Presses Universitaires de France, 2002, 682 p.

Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots, ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, Paris, France, Klincksieck, 2001, 833 p.

Dictionnaire grec-français, BAILLY Anatole, Paris, Hachette, 2000.

Dictionnaire historique de la langue française contenant les mots français en usage et quelques autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine, REY Alain (éd.), Paris, France, Dictionnaires Le Robert, 1998, 4304 p.

Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, BLAISE Albert, Turnhout, Brepols, 1954, 898 p.

Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval, LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude (éds.), Paris, Fayard, 1999, 1236 p.

Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages, VAAN Michiel de, Leiden, 2008, 825 p.

Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des Gallorom anischen Sprachschatzes, WARTBURG Walther von, Paris, Droz, 1922, vol. XV/II.

Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, JAUSS Hans Robert et KÖHLER Erich, *Le Roman jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Tome 1, (partie historique)*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1978, vol. 4/4, 675 p.

Histoire de la France littéraire. Tome 1, Naissances, Renaissances : Moyen Âge-XVIe siècle, Lestringant Frank, Zink Michel et Prigent Michel, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Dicos poche), 2006, 1063 p.

La Littérature française du Moyen Âge, DUFOURNET Jean et LACHET Claude, Paris, Flammarion (G.F.), 2003, 620 p.

Le Dictionnaire du littéraire, ARON Paul, SAINT-JACQUES Denis et VIALA Alain (éds.), Paris, France, Presses universitaires de France, 2002, 634 p.

Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français, GAFFIOT Félix, Paris, France, Hachette, 2000, 1766 p.

Le Grand Robert de la langue française: deuxième édition du dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert, Rey Alain (éd.), Paris, France, Dictionnaires Le Robert, 2001.

Littérature française du Moyen Âge, ZINK Michel, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige manuels), 1994, 393 p.

Thomas-Lexikon. Sammlung Übersetzung une Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Künstausdrücke un wissenschaftlichen Assprüche, SCHÜTZ Ludwig, Paderborn, F. Schöningh, 1895.

Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960), Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1980, 1364 p.

b. Grammaire et linguistique

BELLON Roger et QUEFFELEC Antoine, *Linguistique médiévale. L'épreuve d'ancien français aux concours, Paris, Armand Colin*, 1995, p. 451 à 458.

BERTRAND Olivier et MENEGALDO Silvère, *Vocabulaire d'ancien français : fiches à l'usage des concours*, Paris, Colin (U Linguistique), 2010, 278 p.

BURIDANT Claude, *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, Paris, SEDES, 2007, 800 p.

JOLY Geneviève, *Précis d'ancien français. Morphologie et syntaxe*, Paris, Armand Colin, 2009 (2ème édition), p. 50-52.

JONAS Pol, *Les Systèmes comparatifs à deux termes en ancien français*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1971, 512 p.

MATORE Georges, *La Méthode en lexicologie, domaine français*, Paris, M. Didier, 1973, 126 p.

MOIGNET Gérard, *Grammaire de l'ancien français: morphologie, syntaxe*, Paris, France, Klincksieck, 1988, 445 p.

PICOCHE Jacqueline, *Précis de lexicologie française. L'étude et l'enseignement du vocabulaire*, Paris, Nathan, 1980, 181 p.

RIEGEL Martin, PELLAT Jean-Christophe et RIOUL René, *Grammaire méthodique du français*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 1107 p.

2. Études littéraires

ACCARIE Maurice, « Guenièvre et son Chevalier de la Charrete : l'orgasme des anges » dans *Théâtre, littérature et société au Moyen Âge*, Paris, Serre éditeur, 2004 [1993], p. 331-343.

ALBERT Sophie, *« Ensemble ou par pieces ».* Guiron le Courtois *(XIIIe-XVe siècles) : la cohérence en question*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge), 2010, 642 p.

— « Les appétits du roi Mordrain dans *l'Estoire del Saint Graal* », *Questes*, juin 2007, 12 : « La faim et l'appétit », p. 87-97.

ALBERT Sophie et MORAN Patrick, « Des parentés choisies. La transmission des armes dans trois romans en prose du XIIIe siècle », *Viator Multilingual*, 2010, vol. 41, no 3, p. 179-210.

AMIRI Imen, *Le Mythe de Babel à la lumière du Graal. La parole dans* La Queste del Saint Graal *et l'*Estoire del Saint Graal, Thèse de doctorat, Université Paris III, 2011.

ANDRIEU Éléonore, « Quand les rhinocéros prennent la parole : le gab et la question de la parole efficace dans *Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople* » dans Nicole BERIOU, Jean-Patrice BOUDET et Irène ROSIER-CATACH (éds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014, p. 71-105.

— « Merveille et conflits de valeur dans les premiers textes en langue d'oïl : quelques exemples » dans CONSOLINO, Lucilla SPETIA et STAITI (éds.), *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali / Aspects of Marvellous in Medieval Literature. Actes du colloque de l'Aquila (19-21 novembre 2012)*, Turnhout, Brepols, À paraître.

— et VALETTE Jean-René, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel : itinéraires de conversion et communautés textuelles (XIIe-XIIIe siècles) » dans Elisabeth

PINTO-MATHIEU et Didier BOISSON (éds.), *La conversion. Textes et réalités*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Histoire), 2014, p. 29-64.

AUERBACH Erich, « L'Aventure du chevalier courtois » dans *Mimésis*, Paris, Gallimard (Tel), 1992, p. 561.

AURELL Martin (éd.), *La parenté déchirée : les luttes intrafamiliales au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols (Histoires de famille), 2010, 444 p.

AURELL Martin et GIRBEA Catalina (éds.), « Rapport introductif » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *Chevalerie et christianisme aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 7-48.

AURELL Martin et GIRBEA Catalina (éds.), *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XIIe-XIVe siècles). Colloque international, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de l'Université de Poitiers (12 et 13 juin 2009)*, Turnhout, Brepols (Histoires de famille), 2010, 238 p.

AURELL Martin et GIRBEA Catalina, « Rapport introductif » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XIIe-XIVe siècles). Colloque international, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de l'Université de Poitiers (12 et 13 juin 2009)*, Turnhout, Brepols (Histoires de famille), 2010, p. 7-43.

BALDINGER Karl, « Sémantique et structure conceptuelle », *Cahiers de lexicologie*, 1966, VIII, n° 1, p. 3-46.

BARTHELEMY Dominique, *La chevalerie. De la Germanie antique à la France du XIIe siècle*, Paris, Perrin (Tempus), 2012, 619 p.

BAUMGARTNER Emmanuèle, *L'Arbre et le pain. Essai sur la La Queste del Saint Graal*, Paris, SEDES, 1981, 160 p.

— *De l'histoire de Troie au livre du Graal. Le temps, le récit (XIIe-XIIIe siècles)*, Orléans, France, Paradigme (Varia), 1994, 509 p.

— « Gardes et Joyeuses Gardes » dans Danielle BUSCHINGER et Wolfgang SPIEWOK (éds.), *Zum Tradtionverstandis in der Mitteralterrlichen Literatur*, Série Wodan, Band 4, 1991, p. 37-48.

— « Joseph d'Arimathie dans le Lancelot en prose » dans Danielle BUSCHINGER (éd.), Lancelot. *Actes du colloque des 14 et 15 janvier 1984*, Göppingen, Allemagne, Kümmerle, 1984, p. 7-15.

— « Remarques sur la prose du Lancelot », *Romania*, 1984, vol. 105, p. 1-15.

— « L'Écriture romanesque et son modèle scripturaire : écriture et réécriture du Graal » dans *L'Imitation. Actes du Colloque de l'École du Louvre, 1985*, Paris, La Documentation française, 1985, p. 129-143.

— « Temps linéaire, temps circulaire et écriture romanesque (XIIe-XIIIe siècles) » dans Yves BELLENGER (éd.), *Le Temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Nizet, 1986, p. 721.

— « Les techniques narratives dans le *Lancelot* en prose » dans Norris LACY, Keith BUSBY et Douglas KELLY (éds.), *The legacy of Chrétien de Troyes*, Amsterdam, Rodopi, 1987, vol. I/II, p. 167-190.

— « L'Aventure amoureuse dans le *Lancelot* en prose » dans Paola SCHULZE-BELLI et Michaël DALLAPIAZZA (éds.), *Liebe ind Aventure ins Artusroman des Mittelalters*, Göppingen, Kummerle, 1990, p. 93-108.

— « *Del Graal cui l'an en servoit*. Variations sur un pronom » dans *The Editor and the Text*, Phillip BENNET et Graham RUNNALS, Endinburgh University Press, 1990, p. 137-143

— « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif » dans *Le temps, sa mesure et sa perception au Moyen Âge. Actes du Colloque, Orléans, 12-13 avril 1991*, Caen, Paradigme (Medievalia), 1992, p. 9-17.

— « Sainte(s) Hélène(s) » dans Georges DUBY (éd.), *Femmes : mariages-lignages, XIIe-XVIe siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck Université (Bibliothèque du Moyen Age), 1992, p. 43-53.

— « L'enfant du Lac » dans Mireille SEGUY, *Lancelot*, Paris, Autrement (Figures mythiques), 1996, p. 33-49.

— « *The Queste del saint Graal* : from *semblance* to *veraie* semblance » dans Carol DOVER (éd.), *A companion to the Lancelot-Grail cycle*, Cambridge, D. S. Brewer (Arthurian studies), 2003, p. 107-114.

— et ANDRIEUX-REIX Nelly, « De semblance(s) en *veraie* semblance : exemple d'un parcours du Merlin à la Queste », *Comme la lettre dit la vie. Mélanges offerts à Michèle Perret, Numéro spécial de la revue Linx*, novembre 2002, p. 13-29.

BERLIOZ Jacques, BREMOND Claude, VELAY-VALLANTIN Catherine et GROUPE D'ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE DE L'OCCIDENT MEDIEVAL (éds.), *Formes médiévales du conte merveilleux*, Paris, Stock/Moyen Âge, 1989, 250 p.

BERTHELOT Anne, « De Merlin à Mordret, enfants sans pères et fils du diables » dans Christine FERLAMPIN-ACHER et Denis HÜE (éds.), *Lignes et lignages dans la littérature arthurienne. Actes du 3e colloque arthurien organisé á l'Université de Haute-Bretagne 13 - 14 octobre 2005*, Rennes, Presses Univ. de Rennes (Collection Interférences), 2007, p. 35-46.

BERTHELOT Anne, « Bohort, Blanor, Blihoberis...: à quoi sert le lignage de Lancelot ? » dans Danielle BUSCHINGER et Michel ZINK (éds.), *Lancelot - Lanzelet : hier et aujourd'hui*, Greifswald, Allemagne, Reineke-Verlag, 1995, p. 15-26.

BIAGGINI Olivier et MILLAND-BOVE Bénédicte (éds.), *Miracles d'un autre genre. Récritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, Madrid, Casa de Velázquez (Collection de la Casa de Velázquez), 2012, 344 p.

BLOCH Howard, *Étymologie et généalogie : une anthropologie littéraire du Moyen âge français*, Paris, Le Seuil, 1989, 317 p.

BOGDANOW Fanny, « The double esprit of the prose *Lancelot* » dans *Courtly Romance. A Collection of Essays, dir. Guy R. Mermier et E. du Bruck (Fifteenth-Century Symposium)*, Detroit, 1984, p. 1-22.

BOIVIN Jeanne-Marie, « La Dame du Lac, Morgane et Galehaut. Symbolique de trois figures emblématiques de l'Autre Monde dans le "*Lancelot*" », *Médiévales*, 1984, vol. 6, n° 6, p. 18-25.

BOUGET Hélène, *Écritures de l'énigme et fiction romanesque. Poétiques arthuriennes (XIIe-XIIIe siècles)*, Paris, Honoré Honoré Champion, 2011, 533 p.

BOUTET Dominique, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge), 1992, 656 p.

— *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française (1100-1250)*, Paris, PUF, 1999.

— « Hospitalités étranges dans *Jauffré* et *Les Merveilles Rigomer* », dans *Représentations médiévales de l'hospitalité. Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 20-22 janvier 2000*, 2000, Nanterres, Centre des Sciences de la littérature (Littérales 27), p. 193-205.

— « Le Prince au miroir de la littérature narrative (XIIe -XIIIe siècles) » dans Frédérique LACHAUD et Lydwine SCORDIA (éds.), *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 143-160.

— et DUFOURNET Jean, « Arthur et son mythe dans La Mort le roi Artu : visions psychologique, politique et théologique » dans *La Mort du roi Arthur ou le crépuscule de la chevalerie*, Paris, Honoré Champion, 1994, p. 45-65.

— et HARF-LANCNER Laurence, *Écriture et modes de pensée au Moyen Age : VIIIe-XVe siècles*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1993, 214 p.

— et ROUSSEL Claude, « Introduction », dans dans *Représentations médiévales de l'hospitalité. Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 20-22 janvier 2000*, 2000, Nanterres, Centre des Sciences de la littérature (Littérales 27), p. 5-9.

BREMOND Claude, SCHMITT Jean-Claude et LE GOFF Jacques, *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982, 166 p.

BRETEL Paul, *Les Ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge (1150 - 1250)*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge), 1995, 810 p.

— *Littérature et édification au Moyen Âge ; «* mult est diverse ma matyre *»*, Paris, Honoré Champion (Essais sur le Moyen Age), 2012, 512 p.

— « Galaad, héros et passeur dans la *Queste del Saint Graal* » dans Paul CARMIGNANI (éd.), *Figures du passeur*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan (Études), 2013, p. 217-231.

BRINKER Menachem, « Thème et interprétation », *Poétique*, février 1985, n° 64, p. 435-444.

BRUCKNER Matilda Tomaryn, « Redefining the Center : Verse and Prose Charrette » dans Carol DOVER (éd.), *A companion to the* Lancelot-Grail *cycle*, Cambridge England, Royaume-Uni, D. S. Brewer (Arthurian studies), 2003, p. 95-105.

BUSCHINGER Danielle, ZINK Michel (éds.), *Lancelot - Lanzelet : hier et aujourd'hui*, Greifswald, Allemagne, Reineke-Verlag, 1995, 402 p.

CARRON Roland, *Enfant et parenté dans la France médiévale : Xe-XIIIe siècles*, Genève, Droz (Travaux d'histoire éthico-politique), 1989, 184 p.

CERQUIGLINI Bernard, *La Parole médiévale. Discours, syntaxe, texte*, Paris, Éditions de Minuit (Propositions), 1981, 252 p.

CHASE Carol, « Des Sarrasins à Camaalot », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 30 octobre 1998, n° 5, p. 43-53.

CHRETIEN DE TROYES, *Le Chevalier de la Charette*, Paris, Honoré Champion (coll. « Classiques français du Moyen Âge »), 1967, 195 p.

COMBARIEU DU GRES Micheline, *D'aventures en aventure. « Semblances » et « Senefiances » dans le* Lancelot *en prose*, Aix-en-Provence, France, CUERMA Université de Provence (Senefiance), 2000, 551 p.

— « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal » dans *D'aventures en aventure. « Semblances » et « Senefiances » dans le Lancelot en prose*, Aix-en-Provence, France, CUERMA Université de Provence (Senefiance), 2000, p. 453-476.

— « La "loial compagnie" de Galehaut et Lancelot : de l'amitié comme moyen de salut » dans Danielle BUSCHINGER (éd.), *Amitié épique et chevaleresque. Actes du colloque d'Amiens, mars 2000*, Amiens, Presses du Centre d'études médiévales, Université de Picardie-Jules Verne (Médiévales), 2002, p. 8-27.

— « "Utopie et désenchantement" : la joie de la cour arthurienne dans le *Lancelot* en prose », *Littératures*, 2005, vol. 53, p. 41-52.

COMBES Annie, *Les Voies de l'aventure. Réécriture et composition romanesque dans le* Lancelot *en prose*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 2001, 525 p.

— « Le Prologue en blanc du *Lancelot* en prose » dans Emmanuèle BAUMGARTNER et Laurence HARF-LANCNER (éds.), *Seuils de l'oeuvre dans le texte médiéval*, Paris, France, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2002, p. 21-52.

— et BERTIN Annie, *Écritures du Graal (XIIe-XIIIe siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France (Études littéraires), 2001, 128 p.

CONNOCHIE-BOURGNE Chantal (éd.), *Par la fenestre. Études de littérature et de civilisation médiévales. Actes du 27ème colloque du CUERMA, 21-22-23 février 2002*, Aix-en-Provence, CUERMA (Senefiance), 2003, 456 p.

COUPIREAU Pierre, « La fenêtre et le visible dans le *Lancelot* en prose » dans Chantal CONNOCHIE-BOURGNE (éd.), *Par la fenestre. Études de littérature et de civilisation médiévales. Actes du 27e colloque du CUERMA, 21-22-23 février 2002*, Aix-en-Provence, CUERMA (Senefiance), 2003, p. 115-127.

CREPIN André et SPIEWOK Wolfgang (éds.), *Tristan-Tristrant : mélanges en l'honneur de Danielle Buschinger à l'occasion de son 60e anniversaire*, Greifswald, Allemagne, Reineke, 1996, 556 p.

DAVID Pierre, *Sentiers dans la forêt du Saint Graal*, Coimbra, Faculdade de letras da Universidade (Boletim do Instituto de Estudos Franceses), 1943, 128 p.

DEL LUNGO Andrea, *La fenêtre : sémiologie et histoire de la représentation littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 2014, 520 p.

DEMAULES Mireille, *La Corne et l'ivoire : étude sur le récit de rêve dans la littérature romanesque des XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 2010, 707 p.

DENOYELLE Corinne, « Étude pragmatique des relations langagières entre les chevaliers des lignages du roi Lot et du roi Ban: évolution entre *La Mort le roi Artu* et le *Tristan* en prose » dans Christine FERLAMPIN-ACHER et Denis HÜE (éds.), *Lignes et lignages dans la littérature arthurienne: actes du 3e colloque arthurien organisé á l'Université de Haut-Bretagne 13 - 14 octobre 2005*, Rennes, Presses Université de Rennes (Collection Interférences), 2007, p. 101-115.

DOVER Carol (éd.), *A companion to the Lancelot-Grail cycle*, Cambridge England, D. S. Brewer (Arthurian studies), 2003, 267 p.

DUBOST Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIe-XIIIe siècles) : l'autre, l'ailleurs, l'autrefois*, Genève, Slatkine (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 1991, vol. 2/1, 1061 p.

— « Le conflit des Lumières : lire "tot el" la dramaturgie du Graal chez Chrétien de Troyes », *Le Moyen Âge*, 1992, XCVIII, no 2, p. 187-212.

— et VALETTE Jean-René, « Merveilleux médiéval : synthèse des recherches les plus récentes », *Perspectives médiévales*, numéro jubilaire, p. 127-151.

DUFOURNET Jean et ANDRIEUX-REIX Nelly (éds.), La Mort du roi Arthur *ou le crépuscule de la chevalerie*, Paris, Honoré Champion (Collection Unichamp), 1994, 254 p.

DUPUY Marie, « Les "amis charnels" : fraternité et communauté spirituelle dans le *Lancelot-Graal* », *Topiques, Études Satoriennes*, 2015, vol. 1, (Topiques de l'amitié dans les littératures françaises d'Ancien Régime).

FARAL Edmond, « Le merveilleux et ses sources dans les descriptions des romans français du XIIe siècle » dans *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 1913, p. 307-383.

FERLAMPIN-ACHER Christine, *Fées, bestes et luitons. Croyances et merveilles dans les romans français en prose (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2002, 528 p.

—, HÜE Denis et COLLOQUE ARTHURIEN (éds.), *Lignes et lignages dans la littérature arthurienne. Actes du 3e colloque arthurien organisé á l'Université de Haut-Bretagne 13 - 14 octobre 2005*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes (Collection Interférences), 2007, 306 p.

FLORI Jean, « De la chevalerie terrienne à la chevalerie célestielle : la mutation idéologique du XIIe siècle », *Etudes médiévales*, 2001, vol. 3, p. 341-355.

— « L'épée de Lancelot. Adoubement et idéologie au début du treizième siècle » dans Danielle BUSCHINGER et Michel ZINK (éds.), *Lancelot - Lanzelet : hier et aujourd'hui. Recueil d'articles assemblés par Danielle Buschinger et Michel Zink pour fêter les 90 ans de Alexandre Micha*, Greifswald, Reineke-Verl (Wodan), 1995, p. 147-156.

— « La notion de chevalerie dans les romans de Chrétien de Troyes », *Romania*, 1996, no 114, p. 289-315.

FRAPPIER Jean, *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Droz, 1973, 306 p.

— *Autour du Graal*, Genève, Suisse, Ed. Droz (Publications romanes et françaises), 1977, 449 p.

— *Étude sur* La Mort le Roi Artu *: roman du XIIIe siècle*, Paris, Droz, 1936, 427 p.

— « Le Conte du Graal est-il une allégorie judéo-chrétienne? », *Romance Philology*, 1962, XVI, p. 179-213.

— « Le Graal et la chevalerie », *Romania*, 1954, vol. 75, p. 165-210.

— « L'institution de Lancelot » dans *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Droz, 1973, p. 169-179.

— « Le personnage de Galehaut dans le *Lancelot* en prose » dans *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Droz, 1973, p. 181-208.

— « I. La naissance et l'évolution du roman arthurien en prose » dans Reinhold R GRIMM et al. (éds.), *Le Roman jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Tome 1, (partie historique)*, Heidelberg, Carl

Winter Universitätsverlag (Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters ; vol. 4), 1978, p. 504-512.

— « IV. Le Cycle de la Vulgate (*Lancelot* en prose et *Lancelot-Graal*) » dans Reinhold R GRIMM et al. (éds.), *Le Roman jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Tome 1, (partie historique)*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag (Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters ; vol. 4), 1978, vol.1, p. 536-589.

FREEDMAN Paul H., *Images of the medieval peasant*, Stanford, Standford University press (Figurae), 1999, 459 p.

FREEMAN REGALADO Nancy, « La chevalerie *celestielle*, métamorphoses spirituelles du roman profane dans *La Queste del Saint Graal* » dans Denis HÜE et Silvère MENEGALDO (éds.), *Les Chemins de la Queste. Etudes sur* La Queste del Saint Graal, Orléans, Paradigme (Medievalia), 2004, p. 31-51.

FRITZ Jean-Marie, *Le discours du fou au Moyen âge (XIIe-XIIIe siècles). Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*, Paris, Presses universitaires de France (Perspectives littéraires), 1992, 413 p.

— « Mise en scène de la *translatio* dans les Vies médiévales d'Adam et Ève » dans Pierre NOBEL (éd.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, p. 99-118.

GAILLARD Aurélia et VALETTE Jean-René (éds.), *La beauté du merveilleux*, Bordeaux, France, Presses universitaires de Bordeaux (Mirabilia), 2011, 367 p.

— et VALETTE Jean-René, « Post-face » dans Aurélia GAILLARD et Jean-René VALETTE (éds.), *La beauté du merveilleux*, Bordeaux, France, Presses universitaires de Bordeaux (Mirabilia), 2011.

GALDERISI Claudio, « Vers et prose au Moyen Âge » dans Frank LESTRINGANT, Michel ZINK et Michel PRIGENT (éds.), *Histoire de la France littéraire. Tome 1, Naissances, Renaissances : Moyen Âge-XVIe siècle*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Dicos poche), 2006, p. 745-766.

GINGRAS Francis, *Érotisme et merveilles dans le récit français des XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Honoré Honoré Champion, 2002, 524 p.

— *Le Bâtard conquérant. Essor et expansion du genre romanesque au Moyen Âge*, Paris, H. Honoré Champion, 2011 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 2011, 529 p.

— « Le Roman à l'épreuve des fées » dans Jean-Jacques VINCENSINI et Matthew MORRIS (éds.), *Écriture et réécriture du merveilleux féérique. Autour de Mélusine. Actes du collque organisé à Poitiers les 12, 13 et 14 juin 2008*, Paris, Classiques Garniers (Rencontres), 2012, p. 23-35.

GIRBEA Catalina, *La couronne ou l'auréole. Royauté terrestre et chevalerie célestielle dans la Légende arthurienne (XIIe-XIIIe siècles)*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2007, 603 p.

— *Communiquer pour convertir dans les romans du Graal (XIIe-XIIIe siècles)*, Paris, France, Éditions Classiques Garnier, 2010, 466 p.

— « Royauté et chevalerie célestielle à travers les romans arthuriens (XIIe-XIIIe s.) », *Cahiers de Civiliation Médiévale*, juin 2003, no 182, p. 109-134.

GOUTTEBROZE Jean-Guy, « La conception de Mordret dans le *Lancelot* propre et dans *La Mort le roi Artu*. Tradition et originalité » dans Jean DUFOURNET et Nelly ANDRIEUX-REIX (éds.), La

Mort du roi Arthur *ou le crépuscule de la chevalerie*, Paris, Honoré Champion (Unichamp), 1994, p. 113-131.

GROS Gérard, « "*Chil las ki de ton neveu naissoit*...". Étude sur le songe de Mordrain (*Estoire del Saint Graal*, §288) » dans *Actes du colloque Sommeil, songes et insomnies, 28-29 septembre 2006*, *Perspectives médiévales*, 2008, Supplément au numéro 32, p. 269-292.

GROSSEL Marie-Geneviève, « La chevalerie dans l'Agravain », *Etudes médiévales*, 2001, vol. 3, nº 3, (Médiévales), p. 356-367.

GUERREAU-JALABERT Anita, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers, XIIe-XIIIe siècles*, Genève, Droz, 1992, 501 p.

HALARY Marie-Pascale, *Beauté et littérature au tournant des XIIe et XIIIe siècles*, Thèse de doctorat, Paris Sorbonne, Paris, 2009, 641 p.

— « Beauté et ressemblance dans la littérature arthurienne du début du XIIIe siècle. Lancelot et Galaad : entre ascendance terrienne et ascendance celestielle », conférence prononcée dans le cadre du séminaire de l'EHESS, *Famille, religion et pouvoir au Moyen Âge* (dir. D. Donadieu-Rigaut, A. Lamauvinère, Ph. Maurice), 2009.

— « Régénérer l'esprit par la chair grâce au parrainage : sur quelques vers d'Aliscans (v. 978-981) » dans Marylène POSSAMAÏ-PEREZ et Jean-René VALETTE (éds.), *Chanter de geste : l'art épique et son rayonnement. Hommage à Jean-Claude Vallecalle*, Paris, Honoré Champion (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge), 2013, p. 153-170.

HALASZ Katalin, « Le système des personanges féminins dans le *Lancelot* en prose » dans Katalin HALASZ (éd.), *Études de littérature médiévales. Recherches actuelles en Hongrie*, Debrecen, Debreceni egyetem, 2000, p. 23-46.

HARF-LANCNER Laurence, *Les Fées au Moyen âge. Morgane et Mélusine : la naissance des fées*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 1984, 474 p.

— *Le Monde des fées dans l'Occident médiéval*, Paris, Hachette littératures, 2003.

— « Merveilleux et fantastique dans la littérature du Moyen Âge : une catégorie mentale et un jeu littéraire » dans Juliette FRØLICH (éd.), *Dimensions du merveilleux. Actes colloque international et interdisciplinaire*, Oslo, Suède, Universitetet i Oslo, 1986, p. 243-256.

HAUGEARD Philippe, *Du* Roman de Thèbes *à* Renaut de Montauban *: une genèse sociale des représentations familiales*, Paris, Presses universitaires de France (Perspectives littéraires), 2002, 305 p.

— *Ruses médiévales de la générosité. Donner, dépenser, dominer dans la littérature épique et romanesque des XIIe et XIIIe siècles*, 2013, Paris, Honoré Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 302 p.

— « Harmonie politique et révolte : nature et fonction de l'amor dans la relation vassalique (*Girard de Roussillon*, *Lancelot* en prose) », *Bien dire et bien aprandre*, 2007, nº 25, p. 163-177.

— ET OTT Muriel (éds.), *Droit et violence dans la littérature du Moyen Âge*, Paris, Classiques Garnier (Esprit des lois, esprit des lettres), 2013, 279 p.

HECKMANN Hubert, *Le Profane et le sacré dans les textes épiques médiévaux : 1100-1250*, Thèse de doctorat, Université de Rouen, France, 2010, 447 p.

HEGER Klaus, « Onomasiologie et classement par concept », *Travaux de linguistique et de littérature*, 1965, III, nº 1, p. 7-32.

HENRIET Patrick et VALETTE Jean-René, « Perlesvaus et le discours hagiographique », *Repenser le Perlesvaus (vol.1 : discours). Revue des langues romanes*, 2014, CXVIII, nº 1, (Revue des langues romanes).

HERICHE-PRADEAU Sandrine, *Inscriptions dans la prose romanesque (XIIIe-XVe siècle). Un arrière-pays des lettres*, ouvrage inédit présenté dans le cadre d'une HDR, Université de Paris-Sorbonne Paris IV, À paraître.

JAMES-RAOUL Danièle, *La Parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, France, Honoré Honoré Champion, 1997, 476 p.

—« En guise de préface. À la fenêtre : approches d'un topos textuel dans les romans entre 1150 et 1250 » dans Chantal CONNOCHIE-BOURGNE (éd.), *Par la fenestre. Études de littérature et de civilisation médiévales. Actes du 27e colloque du CUERMA, 21-22-23 février 2002*, Aix-en-Provence, CUERMA (Senefiance), 2003, p. 9-22.

— « La poétique du flou dans la *Queste del Saint Graal* (147, 1-210, 28) : éléments de style » dans Gérard BERTHOMIEU et Françoise RULLIER-THEURET (éds.), *Style, genre, auteurs. 4.* La Queste del Saint Graal*, Louise Labbé, Cyrano de Bergerac, Tocquevillle, Michel Leiris*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, p. 24-25.

JAVELET Robert, *Image et ressemblance au XIIe siècle : de saint Anselme à Alain de Lille*, 1538-1970, France, Université de Strasbourg, Faculté de théologie protestante, 1967, 467+382 p.

KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *La Connotation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1977, 256p.

KENNEDY Elspeth, « Social and Political Ideas in *Lancelot* », *Medium aevum*, 1932, XXVI, nº 2, p. 90-106.

KNAPP Fritz Peter, « De l'aventure profane à l'aventure spirituelle : le double esprit du *Lancelot* en prose », *Cahiers de Civiliation Médiévale*, 1989, nº 32, p. 263-266.

KOBLE Nathalie, « L'illusion prophétique ou la maîtrise du temps. Les prophéties dans la *Suite du roman de Merlin* » dans Nathalie KOBLE (éd.), *Jeunesse et genèse du monde arthurien. Les Suites romanesques du* Merlin *en prose, Actes du colloque de l'ENS-Paris (27 28 avril 2007)*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 2007, p. 157-178.

KOROLEVA, ELENA, « La Vierge Marie et les personnages féminins dans les romans du Graal du XIIIe » dans Alain CORBELLARI et al. (éds.), *Mythes à la cour, mythes pour la cour (Courtly Mythologies). Actes du XIIe Congrès de la Société internationale de littérature courtoise 29 juillet-4 août 2007 (Universités de Lausanne et de Genève)*, Genève, Droz (Publications romanes et françaises), 2010, p. 229-241.

LABBE Alain, « De la difficulté de naître : quelques remarques sur la conception et la naissance dans le roman de *Merlin* » dans Danielle QUERUEL et Christine FERLAMPIN-ACHER (éds.), *Merlin : roman du XIIIee siècle, Robert de Boron*, Paris, Ellipses (CAPES-agrégation. Lettres), 2000, p. 41-51.

LÅNGFORS Arthur, « "La Chevalerie de Dieu". À propos d'une récente édition », *Romania*, 1939, vol. 65, p. 312-326.

LAURENT Françoise, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge), 1998, 630 p.

LAZAR Moshé, « La légende de "l'Arbre de Paradis" ou "bois de la croix" », *ZRPh*, 1960, vol. 76, p. 34-63.

LEGROS Huguette, *L'amitié dans les chansons de geste à l'époque romane*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2001, 444 p.

— « Le vocabulaire de l'amitié, son évolution sémantique au cours du XIIe siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1980, vol. 23, n° 90, p. 131-139.

— « L'*amistié* dans les chansons de geste d'oc et d'oïl au XIIe siècle » dans BUSCHINGER, DANIELLE (éd.), *Amitié épique et chevaleresque. Actes du colloque d'Amiens, mars 2000*, Amiens, Presses du « Centre d'études Médiévales », Université de Picardie-Jules Verne, 2002, p. 76-86.

LE HIR Yves, « L'élément biblique dans *la Queste du Saint Graal* » dans René NELLI et Jean BALLARD (éds.), *Lumière du Graal : études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, p. 101-110.

LEUPIN Alexandre, « Qui parle ? Narrateurs et scripteurs dans la "Vulgate arthurienne" », *Digraphe*, 1979, vol. 20, p. 81-109.

LOJKINE Stéphane, *La Scène de roman. Méthode d'analyse*, Paris, Armand Colin, 2002, 256 p.

LOOPER Jennifer, « Genre, généalogie : l'histoire des trois fuseaux dans la *Queste del Saint Graal* » dans Denis HÜE et Silvère MENEGALDO (éds.), *Les Chemins de la Queste. Etudes sur La Queste del Saint Graal*, Orléans, Paradigme, 2004, p. 225-237.

LOT-BORODINE Myrrha, *De l'amour profane à l'amour sacré. Études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*, Paris, Nizet, 1961, 197 p.

— « Les deux conquérants du Graal. Perceval et Galaad » dans *Trois essais sur le roman de Lancelot du Lac et la* Quête du Saint Graal., Paris, Honoré Honoré Champion, 1919, p. 66-122.

— « Le symbolisme du Graal dans l'*Estoire del Saint Graal* », *Néophilologicus*, 1950, n° 34, p. 65-79.

— « Les apparitions du Christ aux messe de l'*Estoire* et de la *Queste del Saint Graal* », *Romania*, 1951, n° 72, p. 202-223.

— « Les Grands Secrets du Saint-Graal dans la *Queste* du Pseudo-Map » dans *Lumière du Graal*, Paris, Cahiers du Sud, 1951, p. 151-174.

— « L'épisode de la Charrette dans le *Lancelot* en prose et dans le poème de Chrétien de Troyes » dans *Etude sur le* Lancelot *en prose*, Paris, Honoré Honoré Champion, 1954, p. 382-417.

LOT Ferdinand, *Étude sur le* Lancelot *en prose*, Paris, Honoré Honoré Champion, 1954, 474 p.

MARCHELLO-NIZIA Christiane, « L'Historien et son prologue : forme littéraire et stratégies discursives » dans Daniel POIRION (éd.), *La Chronique et l'histoire au Moyen Age : colloque des 24 et 25 mai 1982*, Paris, France, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986, p. 13-25.

— « La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale » dans Gregory TULLIO (éd.), *I Sogni nel medioevo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 245-259.

MATARASSO Pauline Maud, *The redemption of chivalry a study of the* Queste del saint graal, Genève, Droz (Histoire des idées et critique littéraire), 1979.

MATORE Georges, *Le Vocabulaire et la société médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 336 p.

MELA Charles, *La Reine et le Graal. La conjointure dans les romans du Graal de Chrétien de Troyes au Livre de Lancelot*, Paris, Seuil, 1984.

MENARD Philippe, « Graal ou lance qui saigne? Réflexion sur l'élément de structure essentiel dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes » dans Francis GINGRAS, Françoise LAURENT, Frédérique LE NAN et Jean-René VALETTE (éds.), *« Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees »: hommage à Francis Dubost*, Paris, Honoré Champion (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge), 2005, p. 423-435.

— « Problèmes et mystères du *Conte du Graal*. Un essai d'interprétation » dans *Chrétien de Troyes et le Graal, Colloque arthurien de Bruges*, Paris, Nizet (Lettres médiévales), 1984, p. 61-76.

— « Trente ans d'études arthuriennes », *Perspectives médiévales*, jubilaire, p. 33-366.

MICHA Alexandre, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, Genève, Droz, 1987, 317 p.

— *Étude sur le «* Merlin *» de Robert de Boron : roman du XIIIe siècle*, Genève, Droz, 2000, 239 p.

— « Études sur le *Lancelot* en prose. II. L'esprit du *Lancelot-Graal* », *Romania*, 1961, no 82, p. 357-378.

— « Sur trois vers du Tristan de Béroul » dans André CREPIN et Wolfgang SPIEWOK (éds.), *Tristan-Tristrant : mélanges en l'honneur de Danielle Buschinger à l'occasion de son 60e anniversaire*, Greifswald, Allemagne, Reineke, 1996, p. 393-394.

— « Une source latine du *Roman des ailes* », *Revue du Moyen Âge latin*, 1945, vol. 1, p. 305-309.

MILLAND-BOVE Bénédicte, *La Demoiselle arthurienne. Écriture du personnage et art du récit dans les romans en prose du XIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge), 2006, 676 p.

MORA Francine, « Leçons d'infidélité : le rapport aux lettres antiques et la création de nouveaux modèles. Le domaine français » dans Frank LESTRINGANT, Michel ZINK et Michel PRIGENT (éds.), Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Dicos poche), 2006, p. 712-714.

MORAN Patrick, *Lectures cycliques. Le réseau inter-romanesque dans les cycles du Graal du XIIIesiècle*, Thèse de doctorat, Honoré Champion, Paris, 2014, 714 p.

— « Les épées du roi Arthur », *Questes*, juin 2007, 11 : « La transmission », p. 26-35.

— « Le meilleur des mondes arthuriens possibles » dans Nathalie KOBLE (éd.), *Jeunesse et genèse du monde arthurien. Les Suites romanesques du* Merlin *en prose, Actes du colloque de l'ENS-Paris (27 28 avril 2007)*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 2007, p. 69-86.

NICOLAS Catherine, « Nature et sens des exempla dans l'Estoire del Saint Graal », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 30 juin 2012, no 23, p. 73-84.

NICOLAS Catherine, *Cruor, sanguis : approche littéraire, anthropologique et théologique de la blessure dans les romans du Graal en prose (XIIIe siècle)*, Thèse de doctorat, Université Montpellier III - Paul Valéry, Montpellier, 2007, 552 p.

NOACCO Cristina, « Tout en Tout : un personnage en trois personnes (*Estoire del Saint Graal*, § 320-371) » dans Chantal CONNOCHIE-BOURGNE (éd.), *Façonner son personnage au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (Senefiance), 2014, p. 273-284.

PARIS Gaston, *Les Romans en vers du cycle de la Table ronde*, Paris, Imprimerie nationale, 1887.

PAUPHILET Albert, *Études sur la « Queste del Saint Graal » attribuée à Gautier Map*, Paris, Honoré Champion, 1921, 207 p.

PERRET Michèle, « De l'espace romanesque à la matérialité du livre. L'espace énonciatif des premiers romans en prose », *Poétique*, 1982, no 50, p. 173-182.

POIRION Daniel, *Écriture poétique et composition romanesque*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 1994, 480 p.

—, LABIA Anne et BUSCHINGER Danielle (éds.), *Scènes du graal*, Paris, Stock (coll. « Stock Moyen-Âge »), 1987, 245 p.

— « La Douloureuse Garde (*Lancelot* en prose) » dans *Écriture poétique et composition romanesque*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 1994, p. 183-199.

— « Masque et personnification allégorique » dans *Écriture poétique et composition romanesque*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 1994, p. 217-234.

PORTIER Edmond, « Essai de sémantique : Esprit », 1915, vol. 29.

PRATT Karen, « Les cisterciens et la *Queste del Saint Graal* » dans Denis HÜE et Silvère MENEGALDO (éds.), *Les Chemins de la Queste. Etudes sur La Queste del Saint Graal*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 2004, p. 89-112.

QUERUEL Danielle et FERLAMPIN-ACHER Christine (éds.), *Merlin : roman du XIIIe siècle, Robert de Boron*, Paris, Ellipses (CAPES-agrégation. Lettres), 2000, 128 p.

RAMM Ben, « "*Por coi la pucele pleure*" : l'énigme féminine de la *Queste del Saint Graal* » dans Denis HÜE et Silvère MENEGALDO (éds.), *Les Chemins de la Queste. Etudes sur La Queste del Saint Graal*, Orléans, Paradigme, 2004, vol.87, p. 239-247.

RASTIER François, *Sémantique interprétative*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 276 p.

RAYNE-MICHEL Servane, *Fortune, Providence et liberté : une lecture augustinienne du cycle arthurien en prose*, Paris, Honoré Champion, à paraître, 452 p.

RIDOUX Charles, « La nouvelle école de philologie romane et sa perception de la littérature médiévale », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, 30 octobre 1996, no 2, p. 187-198.

RIMON-KENAN Schlomith, « Qu'est-ce qu'un thème ? », *Poétique*, février 1985, no 64, p. 397-405.

SEGUY Mireille, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, Paris, France, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 2001, 503 p.

— « D'armes et d'amour, à corps perdu » dans Mireille SEGUY, *Lancelot*, Paris, Autrement (Figures mythiques), 1996, p. 7-32.

— « La tentation du pastiche dans l'Estoire del Saint Graal : retraire, refaire, défaire la Bible », *Études françaises*, 2010, vol. 46, nº 3, p. 57-78.

SERE Bénédicte, *Penser l'amitié au Moyen Âge : étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de* l'Éthique à Nicomaque*, XIIIe-XVe siècle*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen-Âge), 2007, 485 p.

SERP Claire, « Mères, soeurs et oncles : le Graal, une histoire de famille ? » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XIIe-XIVe siècles). Colloque international, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de l'Université de Poitiers (12 et 13 juin 2009)*, Turnhout, Brepols (Histoires de famille), 2010, p. 141-153.

STANESCO Michel, *D'armes & d'amours : études de littérature arthurienne*, Orléans, Paradigme, 2002, 443 p.

— « Le conte de fées et le merveilleux romanesque » dans Xavier RAVIER et Michel ZINK (éds.), *Réception et identification du conte depuis le Moyen Âge. Actes du colloque de Toulouse, janvier 1986*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail (Travaux de l'Université de Toulouse Le Mirail. Série A), 1987, p. 11-19.

—« L'enfant aimé des fées » dans Danielle BUSCHINGER et Michel ZINK (éds.), *Lancelot - Lanzelet : hier et aujourd'hui. Recueil d'articles assemblés par Danielle Buschinger et Michel Zink pour fêter les 90 ans de Alexandre Micha*, Greifswald, Reineke-Verl (Wodan), 1995, p. 341-351.

— « Parole autoritaire et "accord des semblances" dans la *Queste del saint Graal* » dans Jean-Claude FAUCON, Alain LABBE et Danielle QUERUEL (éds.), *Miscellanea mediaevalia : mélanges offerts à Philippe Ménard*, Paris, France, Honoré Champion, 1998, p. 1267-1279.

— « Le secret du Graal et la voie interrogative » dans *D'armes & d'amours : études de littérature arthurienne*, Orléans, Paradigme, 2002, p. 163-179.

STRUBEL Armand, *La rose, Renart et le Graal. La littérature allégorique en France au XIIIe siècle*, Paris, France, H. Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 1989, 336 p.

— *Allégorie et littérature au Moyen Âge :* « grant senefiance a », Paris, Honoré Champion, 2002, 464 p.

— « Littérature et pensée symbolique au Moyen Âge » dans Dominique BOUTET et Laurence HARF-LANCNER (éds.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge : VIIIe-XVe siècles*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, p. 27-45.

SZKILNIK Michelle, *L'Archipel du Graal : étude de l' «* Estoire del Saint Graal *»*, Genève, Droz, 1991, 147 p.

TODOROV Tzvetan, *La Littérature en péril*, Paris, Flammarion (Café Voltaire), 2007, 94 p.

TODOROV Tzvetan, « La Quête du récit : le Graal » dans *Poétique de la prose*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Collection Points Essais »), 1980, p. 59-80.

TRACHSLER Richard, *Clôtures du cycle arthurien. Étude et textes*, Genève, Droz (Publications romanes et françaises), 1996.

— « La naissance du mal : Agravain dans les Suites du *Merlin* » dans Nathalie KOBLE (éd.), *Jeunesse et genèse du monde arthurien. Les Suites romanesques du Merlin en prose, Actes du colloque de l'ENS-Paris (27 28 avril 2007)*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 2007, p. 89-101.

— « *Moult oscure parleüre*. Quelques observations sur la prophétie médiévale » dans Richard TRACHSLER (éd.), *Moult obscures paroles: études sur la prophétie médiévale*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales), 2007, p. 7-14.

UELTSCHI Karin, *La didactique de la chair. Approches et enjeux d'un discours en français au Moyen âge*, Genève, Droz, 1993, 194 p.

VALETTE Jean-René, *La poétique du merveilleux dans le Lancelot en prose*, Paris, Honoré Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 1998, 541 p.

— *La Pensée du Graal. Fiction littéraire et théologie (XIIe-XIIIe siècle)*, Paris, Honoré Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen âge), 2008, 793 p.

— « Merveille et merveilleux dans le Conte du Graal. Éléments de poétique » dans Danielle QUERUEL (éd.), *Le Conte du Graal. Chrétien de Troyes*, Paris, Ellipses, 1998, p. 127-148.

— « Personnage, signe et transcendance dans les scènes du Graal (de Chrétien de Troyes à la *Queste del Saint Graal*) » dans Jean-René VALETTE et Marie-Étiennette BELY (éds.), *Personne, personnage et transcendance aux XIIe et XIIIe siècles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1999, p. 187-214.

— « La *Quête du Saint-Graal* ou le désir de voir » dans Catherine CROIZY-NAQUET (éd.), *Littérature et révélation au Moyen Âge : une poétique de la révélation. de l'université Paris X Nanterre (29-30 octobre 2004) organisé par Jean-Pierre Bordier, Mireille Demaules et Jean-René Valette*, Nanterre, Université Paris X-Nanterre (Littérales), 2007, p. 191-216.

— « La *Suite du Roman de Merlin* ou le Graal caché » dans Nathalie KOBLE (éd.), *Jeunesse et genèse du monde arthurien. Les Suites romanesques du* Merlin *en prose, Actes du colloque de l'ENS-Paris (27 28 avril 2007)*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 2007, p. 197-217.

— « Métamorphoses et transsubstantiation : les muances du Graal » dans Joëlle DUCOS et Guy LATRY (éds.), *En un vergier. Mélanges offerts à Marie-Françoise Notz*, Pessac, France, Presses universitaires de Bordeaux, 2009, p. 299-320.

— « Filiation charnelle et adoption filiale: l'imaginaire de la paternité dans la *Queste del Saint Graal* » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XIIe-XIVe siècles) : colloque international, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de l'Univertsité de Poitiers (12 et 13 juin 2009)*, Turnhout, Brepols (Histoires de famille), 2010, p. 47-59.

— « La belle porteuse du Graal ou la beauté des signes » dans Aurélia GAILLARD et Jean-René VALETTE (éds.), *La beauté du merveilleux*, Bordeaux, France, Presses universitaires de Bordeaux (Mirabilia), 2011, p. 179-207.

— « Entre Renard et Galaad : remarques sur la littérature des XIIe et XIIIe siècles » dans Yves BAUDELLE, Jacques DEGUY et Christian MORZEWSKI (éds.), *À la recherche d'un sens : littérature et vérité. Mélanges offerts à Monique Gosselin-Noat*, Lille, Société Roman 20-50, 2014.

— « Le Graal et le silence de l'Église », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 101, 2015, p. 261-276]

— « Le Graal et les écoles de pensée du XIIe siècle » dans Valérie FASSEUR et Jean-René VALETTE (éds.), *Les écoles de pensée du XIIe siècle et la littérature romane (oc et oïl). Actes du colloque organisé à l'université de Pau et des Pays de l'Adour (17-18 mars 2011)*, Turnhout, Brépols (coll. « Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen-Âge »), à paraître.

— « Le Graal et le sujet de la merveille : sémiotique, poétique et idéologie de l'objet » dans Christine FERLAMPIN-ACHER, Denis HUË et Fabienne POMEL (éds.), *L'Objet. Poétique, herméneutique et anthropologie imaginaire de l'objet au Moyen Âge. Séminaire du CETM (Université de Rennes 2)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, à paraître.

— « Les Hauts Livres du Graal et la poétique des genres : éléments de définition » dans Francis GINGRAS (éd.), *Motifs merveilleux et poétique des genres. Actes du colloque international de Montréal (31 mai-2 juin 2007)*, Paris, Éditions classiques Garnier, à paraître.

— « Merveille et merveilleux : des sollicitations mythiques à l'approche socio-historique. Retour sur quarante ans d'études littéraires » dans CONSOLINO, Lucilla SPETIA et STAITI (éds.), *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali / Aspects of Marvellous in Medieval Literature. Actes du colloque de l'Aquila (19-21 novembre 2012)*, Turnhout, Brepols, À paraître.

— « Quêtes de joie : La Rose et le Graal » dans Hélène BIU et al. (éds.), *Mélanges en l'honneur du professeur Gilles Roussineau*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, À paraître.

— en collaboration avec Sylvie BAZIN et Thierry REVOL, *Le Merlin de Robert de Boron*, Paris, Atlande (Clefs Concours), 2000.

VEDRENNE-FAJOLLES Isabelle, « À propos des recluses de la *Queste del Saint Graal* (ca 1225-1230) », *Loxias*, 15 décembre 2004, n° 7 ; http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=95.

VOICU Mihaela, « La déconstruction de l'espace dans le cycle du *Lancelot-Graal*. Vers une autre mesure du monde chevaleresque » dans Michel STANESCO, Mihaela VOICU et Victor-Dinu VLADULESCU (éds.), *La chevalerie du Moyen Âge à nos jours. Mélanges offerts à Michel Stanesco*, Bucarest, Editura Universităţii din Bucureşti, 2003, p. 249-270.

VOUILLOUX Bernard, « Avant-propos » dans Aurélia GAILLARD et Jean-René VALETTE (éds.), *La beauté du merveilleux*, Bordeaux, France, Presses universitaires de Bordeaux (Mirabilia), 2011, p. 9-17.

WOLFZETTEL Friedrich, « La littérature française du Moyen Âge : Perspectives sociologiques (1970-2000) », *Perspectives médiévales*, mars 2005, numéro jubilaire, p. 469-502.

ZINK Michel, *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1982, 579 p.

—*Froissart et le temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 225 p.

— *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 342 p.

ZUMTHOR Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil (Points Essais), 2000, 619 p.

— *Merlin, le prophète : un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des romans*, Genève, Slatkine Reprints, 2000 [1943], 302 p.

— *Parler du Moyen âge*, Paris, Éditions de Minuit (Critique), 1980, 109 p.

— *Guillaume le Conquérant*, Paris, J. Tallandier, 2003, 447 p.

3. Études historiques, anthropologiques et théologiques

ALBERT Jean-Pierre, « Destins "du mythe" dans le christianisme médiéval », *L'Homme*, 1990, vol. 30, n° 113, p. 53-72.

ANHEIM Etienne, « Art, littérature et anthropologie historique. Quelques réflexions historiographiques », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 3 juillet 2010, n° 07, (Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge).

ARASSE Daniel, *Le Portrait du Diable*, Paris, Arkhê (}figurer{), 2009.

ARIES Philippe et DUBY Georges (éds.), *Histoire de la vie privée. 2, De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, vol. 2/2.

ASHWORTH Earline Jennifer, *Les théories de l'analogie du XIIe au XIVe siècle*, Paris, Vrin, 2008, 124 p.

AURELL Martin, *Le Chevalier lettré. Savoir et conduite de l'aristocratie aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Fayard, 2011, 539 p.

— *La Légende du Roi Arthur : 550-1250*, Paris, Perrin, 2007, 692 p.

— et GIRBEA Catalina (éds.), *Chevalerie et christianisme aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, 324 p.

BALARD Michel et DUBY Georges (éds.), *L'Histoire médiévale en France (1969-1989) : bilan et perspectives. Actes du XXe congrès de la SHMESP (Paris, 1er juin-4 juin 1989)*, 1ère éd. 1974., Paris, Éditions du Seuil (L'Univers historique), 1991, 566 p.

BALDWIN John W., *Les langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste : la sexualité dans la France du Nord au tournant du XIIe siècle*, traduit par Béatrice Bonne, Paris, Fayard, 1997, 475 p.

— « Paris et Rome en 1215 : les réformes du IVe concile de Latran », *Journal des savants*, 1997, p. 99-124.

— « Les chevaliers dans les cartulaires monastiques de la région parisienne » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *Chevalerie et christianisme aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 51-65.

BARNES John Arundel, « Class and Committees in a Norwegian Island Parish », *Human relations*, 1954, VII, n° 1, p. 39-58.

BARTHELEMY Dominique, *Chevaliers et miracles: la violence et le sacré dans la société féodale*, Paris., A. Colin, 2004.

— *La chevalerie. De la Germanie antique à la France du XIIe siècle*, Paris, Perrin (Tempus), 2012, 619 p.

— « Parenté » dans Philippe ARIES et Georges DUBY (éds.), *Histoire de la vie privée. 2, De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, vol. 2/2, p. 96-161.

BASCHET Jérôme, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion (Champs), 2006, 865 p.

— *L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard (Folio Histoire), 2008, 468 p.

— « Fécondité et limites d'une approche systématique de l'iconographie médiévale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1991, vol. 46, n° 2, p. 375-380.

— « Medieval Abraham ; between Fleshly Patriarch and Divine Father », *Modern Language Notes*, septembre 1993, vol. 108, n° 4, p. 738-758.

— « Jugement de l'âme, jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », *Revue Mabillon*, 1995, Nouvelle série 6 (t. 67), p. 159-203.

— « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1996, 51e année, no 1, p. 93-133.

— « Le Sein d'Abraham : un lieu de l'au-delà ambigu (théologie, liturgie, iconographie) » dans Yves CHRISTE (éd.), *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique. Actes du colloque de la Fondation Hardt tenu à Genève du 13 au 16 février 1994*, Poitiers, CESCM (Civilisation médiévale), 1996, p. 71-94.

— « "In sinu caritatis". Hypothèses sur l'iconographie de la charité à Bourg-Argental » dans Antonio CADEI (éd.), *Arte d'Occidente : temi e metodi. Studi in onore de Angiola Maria Romanini*, Rome, Edizioni Sintesi informazione, 1999, p. 833-845.

— « La parenté partagée : engendrement charnel et infusion de l'âme » dans Carla CASAGRANDE et Silvana VECCHIO (éds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florence, del Galluzzo, 1999, p. 123-137.

— « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, vol. 112, p. 5-29.

— « "In sinu patris". Remarques sur une singularité de l'iconographie trinitaire dans l'Espagne du XIIe siècle » dans Patrick BOUCHERON et Jacques CHIFFOLEAU (éds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale), 2000, p. 531-547.

— *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard (Le Temps des images), 2000, 413 p.

— « Ève n'est jamais née. Les représentations médiévales et l'origine du genre humain » dans Jean-Claude SCHMITT (éd.), *Ève et Pandora. La création de la première femme*, Paris, Gallimard (Le temps des images), 2002, p. 115-162 et 267-272.

— « I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà » dans Enrico CASTELNUOVO et Giuseppe SERGI (éds.), *Arti e storia nel Medioevo, 1: Tempi, spazi, istituzioni*, Torino, Einaudi, 2002, p. 317-347.

— « Une image à deux temps : Jugement dernier et jugement des âmes dans l'Occident médiéval » dans Jean-Claude SCHMITT et al. (éds.), *Traditions et temporalités des images*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009, p. 103-121.

—, BONNE Jean-Claude, REVEL Jacques et SCHMITT Jean-Claude, « La chair de l'esprit. À propos d'une image insolite de Thomas d'Aquin » dans *L'Ogre historien : Autour de Jacques Le Goff*, Paris, Gallimard, 1998, p. 193-221.

— et SCHMITT Jean-Claude (éds.), *L'image : fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Actes du 6e International workshop on medieval societies, Centre Ettore Majorana, Erice, Sicile, 17-23 octobre 1992*, Paris, le Léopard d'Or (Cahiers du Léopard d'or), 1996.

BERIOU Nicole, « L'Évangile à la messe et dans la prédication en France méridionale, aux XIIe et XIIIe siècles » dans *Evangile et évangélisme, XIIe-XIIIe siècle*, Paris, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 1999, p. 27-47.

— « Introduction », dans BERIOU Nicole, CASEAU-CHEVALLIER Béatrice et RIGAUX Dominique (éds.), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident : Antiquité et Moyen âge : actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique, 1997-2004*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Collection des études augustiniennes. Série Moyen

âge et temps modernes), 2009, p. 33-77.—, CASEAU-CHEVALLIER Béatrice et RIGAUX Dominique (éds.), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident : Antiquité et Moyen âge : actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique, 1997-2004*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Collection des études augustiniennes. Série Moyen âge et temps modernes), 2009, XIV-XIV-1336 p.

— BOUDET Jean-Patrice et ROSIER-CATACH Irène (éds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen-Âge »), 2014, 606 p.

BERNHEIMER Richard, *Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demology*, New York, Octagon Books, 1970, 224 p.

BEZZOLA Reto, « Les neveux » dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses élèves et ses amis*, Genève, Droz, 1970, p. 89-114.

BISCHOFF Georges et TOCK Benoît-Michel (éds.), *Léon IX et son temps. Actes du colloque international organisé par l'Institut d'histoire médiévale de l'Université Marc-Bloch, Strasbourg-Eguisheim, 20-22 juin 2002*, Turnhout, Brepols (ARTEM, Atelier de recherches sur les textes médiévaux), 2006, 687 p.

BLOCH Marc, *La Société féodale*, Paris, Éd. Albin Michel (L'Évolution de l'humanité), 1968, 702 p.

BONNE Jean-Claude, « À la recherche des images médiévales. », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1991, vol. 46, n° 2, p. 353-373.

BOQUET Damien, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, 378 p.

BOUDET Jean-Patrice, GUERREAU-JALABERT Anita, RIOUX Jean-Pierre, SIRINELLI Jean-François et SOT Michel, *Histoire culturelle de la France*, Paris, Editions du Seuil (Points. Histoire), 2005, 463 p.

BOUREAU Alain, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, 302 p.

BOZOKY Edina, *Le Moyen Âge miraculeux. Études sur les légendes et les croyances médiévales*, Paris, Riveneuve éditions, 2010, 370 p.

— et PON Georges, « La sainte reine » dans Anne WAGNER (éd.), *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Age*, Rosny-sous-Bois, Bréal (Sources d'histoire Premier et deuxième cycles universitaires), 2004, p. 61-70.

BRILLI Elisa, « L'essor des images et l'éclipse du littéraire. Notes sur l'histoire et sur les pratiques de l'"histoire des représentations" », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 7 juillet 2010, n° 07, (Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge). [En ligne], mis en ligne le 07 juillet 2010. URL : http://acrh.revues.org/index2028.html

BROWN Peter, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat et traduit par Christian Jacob, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1995, 597 p.

BUC Philippe, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne (Théologie historique), 1994, 427 p.

BULST Neithard, DESCIMON Robert et GUERREAU Alain (éds.), « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen » dans Neithard BULST, Robert DESCIMON et Alain GUERREAU (éds.), *L'État ou le Roi : les fondations de la modernité monarchique en France, XIVe-XVIIe siècles. Table ronde du 25 mai 1991 organisée par Neithard Bulst et Robert Descimon à l'École Normale Supérieure, Paris*, Paris, France, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, impr. 1996, 1996, p. 85-101.

BURGUIERE André, « L'anthropologie historique » dans Jacques LE GOFF (éd.), *La Nouvelle histoire*, 1ère éd. 1978., Bruxelles, Éd. Complexe (Historiques), 2006, p. 137-164.

— « La démographie » dans Jacques LE GOFF et Pierre NORA (éds.), *Faire de l'histoire : nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Gallimard (Folio Histoire), 2011, p. 399-439.

CAROZZI Claude, « Familia-domus : étude sémantique et historique » dans Julien THERY (éd.), *Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XIIe-XVe siècle)*, Toulouse, Éd. Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2008, p. 15-30.

CARRON Roland, *Enfant et parenté dans la France médiévale : Xe-XIIIe siècles*, Genève, Droz (Travaux d'histoire éthico-politique), 1989, 184 p.

CASAGRANDE Carla et VECCHIO Silvana, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2002.

CHASTANG Pierre, « Réforme grégorienne et administration par l'écrit des patrimoines ecclésiastiques dans le midi de la France (Xe-XIIIe siècle » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2013, p. 495-522.

CHENU Marie-Dominique, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique » dans *La Théologie au douzième siècle*, Paris, J. Vrin (Études de philosophie médiévale), 1957, p. 225-251.

CORBET Patrick, « Léon IX et les interdits de parenté » dans Georges BISCHOFF et Benoît-Michel TOCK (éds.), *Léon IX et son temps. Actes du colloque international organisé par l'Institut d'histoire médiévale de l'Université Marc-Bloch, Strasbourg-Eguisheim, 20-22 juin 2002*, Turnhout, Brepols (ARTEM, Atelier de recherches sur les textes médiévaux), 2006, p. 343-353.

CURSENTE Benoît, « Entre parenté et fidélité : les "amis" dans la Gascogne des XIe-XIIe siècles » dans Pierre BONNASSIE et Hélène DEBAX (éds.), *Les Sociétés méridionales à l'âge féodal : Espagne, Italie et sud de la France, Xe-XIIIe siècles : hommage à Pierre Bonnassie*, Toulouse, CNRS : Université de Toulouse-Le Mirail (Méridiennes), 1999, p. 285-292.

DALARUN Jacques, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma éditeur (Essai / Histoire), 2012, 453 p.

DELACROIX Christian, DOSSE François et GARCIA Patrick, *Les Courants historiques en France : XIXe-XXe siècle*, Paris, Gallimard (Folio Histoire), 2007, 724 p.

DEPREUX Philippe, « Investitures et rapports de pouvoirs : réflexions sur les symboles de la querelle en Empire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, no 236, p. 43-70.

DESCOLA Philippe, *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Musée du quai Branly/Somogy Éditions d'art, 2010, 223 p.

DUBY Georges, *Les Trois ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1980, 428 p.

— *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, France loisirs, 1981, 316 p.

— *Mâle Moyen Âge. De l'Amour et autres essais*, [Paris], Flammarion (Champs), 1990, 270 p.

— « À propos de l'amour que l'on dit courtois » dans *Mâle Moyen Âge. De l'Amour et autres essais*, Paris, Flammarion (Champs), 1990, p. 74-82.

— « Le Mariage dans le haut Moyen Âge » dans *Mâle Moyen Âge. De l'Amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990, p. 11-33.

— « Que sait-on de l'amour en France au XIIe siècle? » dans *Mâle Moyen Âge. De l'Amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990, p. 34-49.

— « Structures familiales dans le Moyen Âge occidental » dans *Mâle Moyen Âge. De l'Amour et autres essais*, Paris, Flammarion (Champs), 1990, p. 129-138.

— « Lignage, noblesse et chevalerie au XIIe siècle dans la région mâconnaise. Une révision » dans *La société chevaleresque. Hommes et structures du Moyen Âge, I*, Paris, Flammarion (Champs histoire), 2008, p. 83-116.

— et LE GOFF Jacques, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval : actes du Colloque de Paris, 6-8 juin 1974*, Rome, École française de Rome (Collection de l'Ecole française de Rome), 1977, 447 p.

— « Convivialité » dans Philippe ARIES et Georges DUBY (éds.), *Histoire de la vie privée. 2, De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, vol. 2/2, p. 49-95.

DUMEZIL Georges, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1995, 1463 p.

FLORI Jean, *La chevalerie*, Paris, Ed. J-P Gisserot, 1998, 128 p.

— *Chevaliers et chevalerie au Moyen âge*, Paris, Fayard (Pluriel), 2010, 303 p.

FOUCAULT Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Tel), 2008, 288 p.

FOULON Jean-Hervé, « Réflexions autour de l'application de la réforme pontificale en France : le cas du Val de Loire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, no 236, p. 107-134.

FOURNIE Michelle, LE BLEVEC Daniel et MAZEL Florian (éds.), *La Réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2013, 680 p.

FREEDMAN Paul H., *Images of the medieval peasant*, Stanford, Standford University press (Figurae), 1999, 459 p.

GASKINS Richard, « Network Dynamics in Saga and Society », *Scandinavian Studies*, Summer 2005, vol. 77, no 2, p. 201-216.

GODELIER Maurice, « La part idéelle du réel » dans *L'idéel et le matériel*. *Pensée, économie, société*, Paris, 1984, 348 p.

GOODY Jack, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, traduit par Marthe Blinoff, Paris, A. Colin, 1985, 301 p.

GOULLET Monique, « Introduction : saints et hagiographie » dans Anne WAGNER (éd.), *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Age*, Rosny-sous-Bois, Bréal (Sources d'histoire Premier et deuxième cycles universitaires), 2004, p. 8-28.

GOUGUENHEIM Sylvain, *La réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, Temps Présent (Racines & ruptures), 2014, 256 p.

GRABAR André, *Les voies de la création en iconographie chrétienne : Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Flammarion (Champs), 1994, 442 p.

GRELLARD Christophe, « Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la *Respublica* de Jean de Salisbury » dans Patrick DEMOUY (éd.), *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XIIe siècle*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2010, p. 167-189.

GRELOIS Emmanuel, « Transfert d'églises et recomposition seigneuriale dans le diocèse de Clermont (Basse-Auvergne, IXe-début XIIIe siècle) » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2013, p. 559-580.

GROSSE Rolf, « L'Église impériale dans la tradition franque. Le temps des ottoniens et des premiers saliens », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, n° 236, p. 11-27.

GUERREAU Alain, *L'avenir d'un passé incertain : quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, 342 p.

— « Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historienne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1990, vol. 45, n° 1, p. 137-166.

GUERREAU-JALABERT Anita, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1981, vol. 36, n° 6, p. 1028-1049.

— « Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques. Rapprochements thématiques et observations de méthode », *Romania*, 1984, vol. 104, p. 1-48.

— « Inceste et sainteté. La *Vie de Saint Grégoire* en français, (XIIe siècle) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1988, vol. 1988, n° 6, p. 1291-1319.

— « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », *Bulletin Du Cange : Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 1988, XLVI-XLVII, p. 65-108.

— « Structure et signification d'un récit arthurien : "la mule sans frein" (XIIe-XIIIe siècles) » dans Jean-Baptiste MARTIN (éd.), *Le conte tradition orale et identité culturelle. Actes des rencontres de Lyon (27, 28, 29 nov. 1986)*, Lyon, Association Rhônes-Alpes conte, 1988.

— « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 1989, vol. 29, n° 110, p. 69-93.

— « Aliments symboliques et symbolique de la table dans les romans arthuriens (XIIe-XIIIe siècles) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1992, vol. 47, n° 3, p. 561-594.

— « Prohibitions canoniques et stratégies matrimoniales dans l'aristocratie médiévale de la France du Nord » dans Pierre BONTE (éd.), *Épouser au plus proche : inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS (Civilisations et sociétés), 1994, p. 292-321.

— « Fées et chevalerie. Observations sur le sens social d'un thème dit merveilleux » dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. Actes du XXVe Congrès de la SHMESP (Orléans, juin 1994)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 133-150.

— « L'Essart comme figure de la subversion de l'ordre spatial dans les romans arthuriens » dans Élisabeth MONET (éd.), *Campagnes médiévales : L'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 59-72.

— « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale » dans Françoise HERITIER-AUGE et Élisabeth COPET-ROUGIER (éds.), *La Parenté spirituelle*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995, p. 133-203.

— « Traitement narratif et significations sociales de l'"amour courtois" dans le *Lancelot* de Chrétien de Troyes » dans Danielle QUERUEL (éd.), *Amour et chevalerie dans les romans de Chrétien de Troyes. Actes du colloque de Troyes, 27-29 mars 1992*, Paris, les Belles lettres (Littéraires), 1995, p. 247-259.

— « L'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté. » dans Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO et Daniel RUSSO (éds.), *Marie, Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 137-170.

— « Parole/parabole. La parole dans les langues romanes : analyse d'un champ lexical et sémantique » dans Rosa Maria DESSI et Michel LAUWERS (éds.), *La Parole du Prédicateur (Ve-XVe siècle)*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice (coll. « Collection du centre d'études médiévales de Nice »), 1997, p. 311-339.

— « Histoire médiévale et littérature » dans Jacques LE GOFF et Guy LOBRICHON (éds.), *Le Moyen âge aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen âge : histoire, théologie, cinéma. Actes de la rencontre de Cerisy-la-Salle, juillet 1991*, Paris, le Léopard d'Or (Cahiers du Léopard d'or), 1998, p. 137-149.

— « Qu'est-ce que l'*adoptio* dans la société chrétienne médiévale ? », *Médiévales*, 1998, vol. 17, no 35, p. 33-49.

— « Des fées et des diables. Observations sur le sens des récits "mélusiniens" au Moyen Âge » dans Jeanne-Marie BOIVIN et Proinsias MAC CANA (éds.), *Mélusines continentales et insulaires. Actes du colloque international tenu les 27 et 28 mars à l'Université Paris XII et au Collège des Irlandais.*, Paris, Honoré Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age), 1999, p. 105-307.

— « *Nutritus* / *oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge » dans Mireille CORBIER (éd.), *Adoption et fosterage*, Paris, De Boccard, 1999, p. 263-290.

— « Le cerf et l'épervier dans la structure du prologue d'*Erec* » dans Agostino PARAVICINI BAGLIANI et Baudouin VAN DEN ABEELE (éds.), *La Chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles*, Lausanne-Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library), 2000, p. 203-219.

— « Saint Gengoul dans le monde. L'opposition de la *cupiditas* et de la *caritas* » dans Michel LAUWERS (éd.), *Guerriers et moines: conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe-XIIe siècle)*, Antibes, Éditions APDCA, 2002, p. 265-284.

— « Conclusions », *Hypothèses*, 1er mars 2003, no 1, p. 355-362.

— « La Culture courtoise » dans Michel SOT, Jean-Patrice BOUDET et Anita GUERREAU-JALABERT (éds.), *Histoire culturelle de la France*, Paris, Editions du Seuil (Points. Histoire), 2005, p. 207-254.

— « Le graal, le Christ et la chevalerie » dans Nicole BERIOU, Béatrice CASEAU-CHEVALLIER et DOMINIQUE RIGAUX (éds.), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident : Antiquité et Moyen Âge. Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique, 1997-2004*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Collection des études augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes), 2009, p. 1057-1072.

— « Observations sur la logique sociale des conflits dans la parenté au Moyen Âge » dans Martin AURELL (éd.), *La parenté déchirée : les luttes intrafamiliales au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols (Histoires de famille), 2010, p. 413-129.

— « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale » dans Frédéric ELSIG, Brigitte ROUX et Pierre-Alain MARIAUX (éds.), *L'image en questions. Pour Jean Wirth*, Genève, Droz, 2013, p. 291-196.

— « Amour et amitié dans la société médiévale : jalons pour une analyse lexicale et sémantique » dans Laurent JEGOU, Thomas LIENHARD et Jens SCHNEIDER (éds.), *Splendor Reginae : passions, genre et famille. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Tournhout, Brepols (Collection Haut Moyen Âge), 2015, p. 279-288.

—, BERLIOZ Jacques et LE GOFF Jacques, « Anthropologie et histoire » dans Michel BALARD et Georges DUBY (éds.), *L'Histoire médiévale en France (1969-1989) : bilan et perspectives. Actes du XXe congrès de la SHMESP (Paris, 1er-4 juin 1989)*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 267-304.

— et BON Bruno, « Pietas : réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, 2002, vol. 42, p. 73-88.

—, MORSEL Joseph et LE JAN Régine, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté » dans Otto Gerhard OEXLE et Jean-Claude SCHMITT (éds.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale), 2002, p. 433-446.

HAINAUT-ZVENY Brigitte d', « L'ivresse sobre. Pratiques de "rejeu" empathiques des images médiévales » dans *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2008, p. 393-413.

HALARY Marie-Pascale, « Michel Foucault et l'étude du contexte médiéval des oeuvres littéraires : un discours de la méthode? » dans Damien BOQUET, Blaise DUFAL et Pauline LABEY (éds.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS Éditions (Alpha), 2013, p. 137-154.

HENRIET Patrick, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne? », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, n° 236, p. 71-91.

— « *Verbum dei disseminando.* La parole des ermites prédicateurs d'après les sources hagiographiques (XIe-XIIe siècles) » dans Rosa Maria DESSI et Michel LAUWERS (éds.), *La Parole du Prédicateur (V^e-XVe siècle)*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice (Collection du centre d'études médiévales de Nice), 1997, p. 311-339.

IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, GF Flammarion (Champs), 2003, 508 p.

— *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Seuil (coll. « Univers historique »), 2006, 683 p.

KLAPISCH-ZUBER Christiane (éd.), *Histoire des femmes en Occident. 2, le Moyen Âge*, Paris, Plon, 1990, 567 p.

— « Le Corps de la parenté », *I discorsi dei corpi. Micrologus*, 1993, vol. 1, p. 43-60.

KÖHLER Erich, *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois. études sur la forme des plus anciens poèmes d'Arthur et du Graal*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1974, 318 p.

— « Le concept de “prodome” dans le roman arthurien, en particulier chez Chrétien de Troyes » dans Erich KÖHLER (éd.), *L’Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois : études sur la forme des plus anciens poèmes d’Arthur et du Graal*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1974, p. 149-159.

LAUWERS Michel, « Réforme, romanisation, colonisation? Les moines de Saint-Victor de Marseille en Sardaigne (seconde moitié XIe-première moitié XIIe siècle) » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2013, p. 257-310.

LAUWERS Michel (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l’Occident médiéval (IXe-XIIe siècle)*, Antibes, Éditions APDCA, 2002, 678 p.

LECOUTEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago (L’Arbre à mémoire), 1986, 253 p.

LE GOFF Jacques, *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard (Quarto), 1999, 1372 p.

— *La Naissance du Purgatoire* dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard (Quarto), 1999 [1981], p. 771-1231.

— *L’Imaginaire médiéval* dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard (Quarto), 1999 [1985], p. 421-770.

— *La Nouvelle histoire*, Bruxelles, Éd. Complexe (Historiques), 2006, 333 p.

— *Saint François d’Assise*, Paris, Gallimard (Points. Histoire), 2014 [1999].

— « Mélusine maternelle et défricheuse » dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard (Quarto), 1999 [1971], p. 293-316.

— « Lévi-Strauss en Brocéliande » dans *L’Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard (Quarto), 1999 [1974], p. 581-614.

— « Le rituel symbolique de la vassalité » dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard (coll. « Quarto »), 1999 [1976], p. 333-399.

— « Code vestimentaire et alimentaire dans Érec et Énide » dans *L’Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard (Quarto), 1999 [1981], p. 561-594.

— « Le merveilleux dans l’Occident médiéval » dans *L’imaginaire médiéval, dans Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard (coll. « Quarto »), 1999 [1981], p. 421-770.

— « Les Limbes » dans *Un autre Moyen âge*, Paris, Gallimard (Quarto), 1999 [1986], p. 1235-1259.

— « L’histoire nouvelle » dans *La Nouvelle histoire*, Bruxelles, Éd. Complexe (Historiques), 2006.

— « Les mentalités. Une histoire ambiguë » dans *Faire de l’histoire : nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Gallimard (Folio Histoire), 2011, p. 728-751.

— et LOBRICHON Guy (éds.), *Le Moyen âge aujourd’hui : trois regards contemporains sur le Moyen âge : histoire, théologie, cinéma : actes de la rencontre de Cerisy-la-Salle, juillet 1991*, Paris, le Léopard d’Or (Cahiers du Léopard d’or), 1998, 335 p.

— et TOUBERT Pierre, « Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible? », *Actes du 96e Congrès national des Sociétés savantes, Toulouse 1971. Section de philologie et d’histoire*

jusqu'a 1610, 1: France du Nord et France du Midi, contacts et influences réciproques, Paris, Bibliothèque nationale, 1978, p. 31-44.

LEMERCIER Claire, « Analyse de réseau et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005, vol. 52, no 2, p. 88-112.

LETT Didier, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Ve-XVe siècle*, Paris, Hachette (Hachette supérieur), 2000, 255 p.

— « Droits et pratiques de l'adoption au Moyen Âge », *Médiévales*, 1998, vol. 17, no 35, p. 5-8.

LOBRICHON Guy, *La Religion des laïcs en Occident, XIe-XVe siècles*, Paris, Hachette livre (La Vie quotidienne), 1994, 242 p.

— *La Bible au Moyen Age*, Paris, Picard (Les médiévistes français), 2003, 247 p.

— « L'évangélisme des laïc dans le Midi » dans *Evangile et évangélisme, XIIe-XIIIe siècle*, Paris, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 1999, p. 291-310.

— « Les réformateurs ont-il inventé les laïcs? », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, no 236, p. 29-41.

MAILLET Chloé, « À quelle anthropologie de la parenté se réfèrent les historiens ? L'histoire de la parenté spirituelle médiévale à l'épreuve des new kinship studies », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 16 juillet 2010, no 07, (Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge).

MAZEL Florian, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe-milieu XIIe siècle) », *Revue historique*, 2005, vol. 307, no 633, p. 53-95.

— « Pouvoir aristocratique et Église aux Xe-XIe siècles. Retour sur la "Révolution féodale" dans l'œuvre de Georges Duby », *Médiévales [en ligne]*, 10 septembre 2008, vol. 54. URL : https://medievales.revues.org/5202#tocto1n5

— « Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne". Éléments d'introduction » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2013, p. 10-38.

MORSEL Joseph, *L'aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident, Ve-XVe siècle*, Paris, A. Colin (U. Histoire), 2004, 335 p.

NAGY Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000, 444 p.

PANFILI Didier, « Transfert d'églises, de dîmes et recomposition des seigneuries en Languedoc (vers 1050 - vers 1200) » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2013, p. 581-619.

PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Éd. du Seuil (La Librairie du XXIe siècle), 2004, 436 p.

— « Jouer au roi Arthur » dans *Une histoire symbolique du Moyen âge occidental*, Paris, Éd. du Seuil (La Librairie du XXIe siècle), 2004, p. 293-305.

PECOUT Thierry, « L'épiscopat au crible de la réforme dans les provinces d'Arles, Aix et Embrun au XIIe siècle » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La*

réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle), Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2013, p. 343-392.

PLATELLE Henri, « La voie du sang. Le cadavre qui saigne en présence de son meurtrier » dans *Actes du 99e Congrès national des sociétés savantes, Besançon, 1974 : Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, Paris, Bibliothèque nationale, 1977, p. 161-179.

REIL Cornélia, *Liebe une Herrschaft. Studien zum altfranzösischen une mittelhochdeutschen* Prosa-Lancelot, Tübingen, Niemeyer, 1996, 268 p.

RICOEUR Paul, *L' Idéologie et l'utopie*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, 410 p.

RIPART Laurent, « Les grégoriens et les élections épiscopales. L'exemple emblématique d'Hugues de Die » dans Michelle FOURNIE, Daniel LE BLEVEC et Florian MAZEL (éds.), *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XIe - début XIIIe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2013, p. 209-256.

ROSE Isabelle, « Reconstitution, représentation graphique et analyse des réseaux de pouvoir au haut Moyen Âge. Approche des pratiques sociales de l'aristocratie à partir de l'exemple d'Odon de Cluny († 942) », *Revista hispana para el análisis de redes sociales*, décembre 2011, vol. 21, no 5, p. 199-272.

ROSE Isabelle, « Modélisation et représentation graphique des réseaux de pouvoir. Approche des pratiques sociales de l'aristocratie du haut Moyen Âge, à partir de l'exemple d'Odon de Cluny († 942) » dans *Actes du Colloque international organisé par l'Universidade de São Paulo et l'Université Paris1 – Panthéon-Sorbonne, Os medievalistas e suas fontes. Leiturascruzadas sobre a Alta Idade Média*, à paraître.

ROSSET Clément, *L'école du réel*, Paris, Minuit (Paradoxe), 2008, 473 p.

ROUX Jean-Paul, *Le sang : mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988, 407 p.

SASSIER Yves, *Royauté et idéologie au Moyen Âge : Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, A. Colin (U. Histoire), 2002, 346 p.

SCHMITT Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1994, 306 p.

— *Le corps, les rites, les rêves, le temps : essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 2001, vol. 446 p.

— (éd.), *Ève et Pandora : la création de la femme*, Paris, Gallimard (Le Temps des images), 2001, vol. 1/, 283 p.

— « Le corps des fantômes », *I discorsi dei corpi. Micrologus*, 1993, vol. 1, p. 19-25.

— « Anthropologie historique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2008, Hors série, no 2.

— « Quand la lune nourrissait le temps avec du lait : le temps du cosmos et des images chez Hildegarde de Bingen » dans Jean-Claude SCHMITT, François LISSARAGUE et Giovanni CARERI (éds.), *Traditions et temporalités des images*, Paris, Editions de l'EHESS, 2009, p. 73-87.

— « L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 19 juin 2010, no 07, (Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge).

— et OEXLE Otto Gerhard, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (21-22 novembre 1997) et Göttingen (20-21 novembre1998) organisés par le Centre national de la recherche scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, 654 p.

SOT Michel, « La réforme grégorienne, une introduction », *Revue d'histoire de l'Église de France*, juin 2010, vol. 96, n° 236, p. 5-10.

STANESCO Michel, VOICU Mihaela et VLADULESCU Victor-Dinu, *La chevalerie du Moyen Âge à nos jours. Mélanges offerts à Michel Stanesco*, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2003, 470 p.

THERY Julien (éd.), *Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XIIe-XVe siècle)*, Toulouse, Éd. Privat (Cahiers de Fanjeaux), 2008, 448 p.

TURLAN Juliette M, *Amis et amis charnels d'après les actes du Parlement au XIVe siècle*, Paris, Sirey, 1969.

VAUCHEZ André, *La Spiritualité du Moyen Âge occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Édition du Seuil (Points), 1994, 212 p.

— « Les laïcs au Moyen Âge entre ecclésiologie et histoire », *Études*, 2005, vol. 402, n° 1, p. 55-67.

— « La notion de *Miles Christi* dans la spiritualité occidentale aux XIIe et XIIIe siècles » dans Martin AURELL et Catalina GIRBEA (éds.), *Chevalerie et christianisme aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 67-75.

WAGNER Anne (éd.), *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois, Bréal (Sources d'histoire Premier et deuxième cycles universitaires), 2004, 318 p.

WIRTH Jean, *L'Image médiévale : naissance et développements, VIe-XVe siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, 395 p.

ZINK Michel, « Histoire littéraire » dans Michel BALARD et Georges DUBY (éds.), *L'Histoire médiévale en France (1969-1989) : bilan et perspectives. Actes du XXe congrès de la SHMESP (Paris, 1er juin-4 juin 1989)*, Paris, Éditions du Seuil (L'Univers historique), 1991, p. 199-218.

TABLE DES MATIÈRES

Sigles et abréviations 2

INTRODUCTION 3

I – TEXTE : MOTS ET CONCEPTS 11

CHAPITRE 1 – LES MOTS DU TEXTE : *CHAR* ET *ESPERIT* 17

SECTION 1 – *CHAR* 18

- De l'extérieur vers l'intérieur 19
- Du bas vers le haut 34

SECTION 2 – *ESPERIT* 47

- L'air 49
- Le ciel : *li siecles pardurables* 54
- Dieu 66

SECTION 3 – LE BINOME *CHAR*/*ESPERIT* 73

- Une conception duelle de l'homme 74
- Entre dualité et dualisme : la négation de la chair 79
- La conversion 85

CHAPITRE 2 – LE MODELE CHARNEL / SPIRITUEL 91

SECTION 1 – CONSTRUCTION 94

SECTION 2 – « UNE MATRICE D'ANALOGIE GENERALISEE » 109

- Dieu et le diable, Dieu et l'homme : la question du surnaturel. 111
- Clercs et laïcs, l'organisation des relations sociales 120

- La courtoisie et la place de la représentation littéraire 129

SECTION 3 – CONTEXTES 137

- Les enjeux de la réforme grégorienne 137
- L'*amor* : vocabulaire de l'affect et des relations sociales 150

CONCLUSION 154

II – RECIT : SACRE ET PROFANE 156

CHAPITRE 3 – MERVEILLES 166

SECTION 1 – LA MERVEILLE COURTOISE 171

- La merveille : la Dame 173
- Parcours courtois 179
- Le surnaturel : les fées 206

SECTION 2 – LA MERVEILLE DU GRAAL 210

- La merveille : le Graal 212
- Seuils 217
- Lieux 220
- Chemins 223

SECTION 3 – L'ENTRELACEMENT DES MERVEILLES. CLASSEMENT, DECLASSEMENT, RECLASSEMENT 235

- Gauvain 237
- Lancelot 242
- Bohort 244

CHAPITRE 4 – PARENTES 249

SECTION 1 - LA PROPHETIE. PARENTE CHARNELLE ET TEMPS GENEALOGIQUE 252

- La révélation de l'identité : le temps courtois 254
- L'élucidation des origines : les songes 265
- Merlin et l'avenir problématique 267

SECTION 2 – LES RESEAUX DE PARENTE CHARNELLE 273

- La parenté charnelle et les pères coupables 274
- Des pères et des fils 280
- Des oncles bienveillants 289
- Des amis charnels 298

SECTION 3 – LES RESEAUX DE PARENTE SPIRITUELLE 306

- Un Père céleste 307
- Des parentés artificielles 310

CONCLUSION 325

III – DISCOURS : CLERCS ET LAÏCS 328

CHAPITRE 5 : *EN SEMBLANCE DE* 334

SECTION 1 – LE DISCOURS DE LA *SEMBLANCE* 338

- Ermites et clercs : revendication d'une parole cléricale. 338
- Joseph et Josephé ou la parole du prédicateur 348
- La parole du texte 356

SECTION 2 – QUAND LES LAÏCS PRENNENT LA PAROLE 365

- Les voix des témoins ... 365
- Une prise de parole efficace ... 368
- Une *clergie* laïque ? ... 373

SECTION 3 – UNE PRISE DE PAROLE PROBLEMATIQUE : FEES ET ENCHANTEURS ... 383

- Merlin ou l'inventeur de Nascien ... 383
- La fée et les clercs ... 387

CHAPITRE 6 : UN MODELE D'HEROÏCITE LAÏQUE : AIMER BIEN / AIMER MIEUX ... 395

SECTION 1 – LA SAINTE VIE DES LAÏCS. LE *CYCLE VULGATE* ET LE DISCOURS HAGIOGRAPHIQUE ... 398

- Une « sainteté fonctionnelle » : les ermites ... 399
- La sainteté aristocratique ... 402
- Autour de la relique : les hommes de Dieu ... 416

SECTION 2 – LANCELOT OU QUI AIME MIEUX ? ... 426

- Lancelot *vs* Gauvain : que reste-t-il de la courtoisie ? ... 427
- Lancelot *vs* Galehaut : que vaut l'amitié ? ... 434
- Lancelot *vs* Guenièvre : comment aimer mieux ? ... 439

CONCLUSION ... 446

CONCLUSION ... 448

BIBLIOGRAPHIE ... 451

I. Bibliographie Primaire ... 451

II. Bibliographie secondaire ... 452

TABLE DES MATIÈRES ... 481

Résumé en français

CHARNEL ET SPIRITUEL DANS LE *LANCELOT-GRAAL*

Le *Lancelot-Graal* est un roman composite que traverserait un « double-esprit » articulé entre courtoisie et mystique. Le travail de recherche propose de mettre le cycle à l'épreuve d'une matrice dynamique mise en évidence par les historiens et montrant la structuration de la société médiévale en deux pôles, l'un charnel, l'autre spirituel, et dont le point central est la bonne circulation de l'amour, la *caritas* et d'examiner dans quelle mesure cette mise en tension des deux termes permet de résoudre l'aporie posée par ces deux versants, courtois et mystique. L'analyse du roman tend à montrer que le texte utilise lui-même un ensemble lexical qui permet d'organiser une structure dynamique, du bas vers le haut et de l'extérieur vers l'intérieur. Cette dynamique met en évidence une hiérarchie de valeurs qui structure aussi la narration, organisée en deux ensembles dont le trait commun est l'amour : ainsi, l'amour courtois pour la Dame serait du côté du charnel, l'amour mystique dont l'objet est le Graal serait du côté du spirituel. Néanmoins, l'objet d'étonnement que constituent la Dame et le Graal permet d'orienter la lecture vers une analyse de la merveille dans le texte, analyse qui montre non pas deux esprits mais bien une seule volonté de spiritualiser l'amour. L'amour organise aussi les réseaux de parenté qui permettent de mettre en évidence des stratégies de spiritualisation. En effet, en dernier ressort, l'analyse montre une prise de parole des grands aristocrates qui revendiquent un véritable modèle d'héroïcité laïque. Comme discours d'un groupe social, le roman se construit donc autour du nœud que constitue l'amour, qui circule, bien ou mal, dans le texte.

Mots-clé : charnel, spirituel, *Lancelot-Graal*, *Cycle Vulgate*, merveille, parenté, discours, clercs / laïcs

---

Résumé en anglais

THE PHYSICAL AND SPIRITUAL IN THE *LANCELOT-GRAAL / GRAIL*

The *Lancelot Graal* is a collection of tales, pervaded by two spirits, courtly love and the marvellous. The aim of this research paper is to use the Lancelot Graal to test an interpretation suggested by historians, showing the construction of society in the Middle-Ages as orientated around the two opposing notions of the physical and the spiritual, linked by love, by *caritas,* and to examine to what extent this resolves the aporia arising from the confrontation between the courtly and the marvellous. The analysis of the novel attempts to show that the text uses a lexicon which reveals a dynamic organization from the bottom to the top and from the outside to the inside. This dynamic organisation highlights a hierarchy of values which also structure the narration, organised into two elements linked by the common theme of love : thus courtly love for a Lady would be physical, love for the Grail would be spiritual. Nevertheless, the sense of astonishment inspired by the Lady and the Grail enables us to show that there aren't two spirits but only the desire to spiritualise love. Love also organises the network of relationships, which create strategies of spirituality. / The kinship networks are also organised around love. These kinship networks create strategiesof spirituality. Finally, the analysis of the novel shows how aristocrats lay claim to a secular model of heroism. The novel is structured around love which runs its course well or badly in the text.

Key words: physical, spiritual, *Lancelot-Graal*, the marvellous, kinship, speech, cleric / secular