



HAL
open science

Robert de Boron et l'écriture de l'histoire

Henri Mièze

► **To cite this version:**

Henri Mièze. Robert de Boron et l'écriture de l'histoire. Littératures. Sorbonne Université, 2021. Français. NNT : 2021SORUL120 . tel-03902488

HAL Id: tel-03902488

<https://theses.hal.science/tel-03902488>

Submitted on 16 Dec 2022

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

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



SORBONNE UNIVERSITÉ

Mondes antiques et médiévaux – ED 1
Étude et édition de textes médiévaux – EA 4349

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Études médiévales / Littérature française

Présentée et soutenue par :

Henri MIÈZE

le : 15 décembre 2021

Robert de Boron et l'écriture de l'Histoire

Sous la direction de :

M. Dominique BOUTET (†) – Professeur émérite des Universités, Sorbonne Université
M. Jean-René VALETTE – Professeur des Universités, Sorbonne Université

Membres du jury :

M. Damien de CARNÉ – Professeur des Universités, Université de Lorraine
Mme Mireille DEMAULES – Professeur des Universités, Université d'Artois
Mme Laurence MATHEY-MAILLE – Professeur des Universités, Université du Havre
Mme Élisabeth PINTO-MATHIEU – Professeur des Universités, Université d'Angers

Avant-propos

Arrivé au terme de cette recherche, de cette quête, je me dois de me tourner, pour leur exprimer toute ma reconnaissance, vers celles et ceux sans lesquels rien n'aurait été possible.

J'exprime cette reconnaissance, d'abord, à l'Université de mon pays qui depuis dix ans, depuis la licence, m'a permis dans les meilleures conditions possibles de reprendre des études afin de satisfaire l'envie, égoïste, que je gardais sans le savoir depuis mon adolescence d'emprunter la voie écartée pour une autre, à l'heure du choix préalable à la vie professionnelle ; la voie des mots plutôt que des formules scientifiques afin de tenter d'apporter en retour, par le projet d'une thèse, une contribution aussi minime soit-elle.

Ma pleine et respectueuse gratitude va ensuite vers mes deux directeurs de thèse. J'ai une pensée toute particulière pour M. Dominique Boutet qui nous a brutalement quitté il y a quelques mois ; lui qui, pendant les deux années de master d'études médiévales m'avait enseigné et stupéfait par l'étendue de ses connaissances et sa passion pour cette littérature vivante, riche, humaine ; lui qui ensuite, presque jusqu'au terme de ces cinq années de thèse, m'a accompagné par ses lectures attentives, chirurgicales de mes travaux, par ses remarques incitant à préciser, à affermir, à élargir. Sous sa conduite et celle de M. Jean-René Valette qui a su avec tact me conseiller sur l'organisation, la cohérence et la logique de mes recherches ainsi que me rassurer et m'encourager dans les moments d'interrogation, de doute, j'ai eu le bénéfice d'une direction bienveillante et stimulante.

Je ne peux manquer aussi de remercier Mesdames Laurence Mathey-Maille, Élisabeth Pinto-Mathieu, Mireille Desmaules et Monsieur Damien de Carné qui m'ont fait l'honneur d'accepter d'évaluer ce travail.

Comment ne pourrais-je maintenant dire à mon entourage combien je leur sais gré de m'avoir manifesté, tout au long de ce long parcours, leur intérêt pour cette recherche et leur souci pour sa progression.

Enfin, mon immense gratitude va vers ma famille, mes deux filles, pour leur soutien inconditionnel et si attentionné, et mon épouse à qui je dois par son accompagnement de chaque instant jusqu'au bout du bout et par le partage sans condition de mon engagement d'avoir pu tenir et mener à terme ce projet.

INTRODUCTION

1. POSITION DU PROBLÈME

S'interrogeant sur les liens éventuels entre l'apparition de formes littéraires nouvelles dans la période allant de 1100 (surtout 1150) à 1250 et « une conscience historique dont beaucoup de travaux décèlent l'émergence à la même époque », D. Boutet conclut qu'effectivement, « en dernier ressort, l'efflorescence massive de la littérature en langue vulgaire et le bourgeoinement des genres » dans cette période s'explique par « l'éveil d'une conscience historique et la crise de représentation qu'il engendre ». Ainsi, ajoute-t-il, était donnée « une forme efficiente à cette quête d'un sens de l'Histoire qui ne cessait d'échapper aux prises d'une intelligence encore fortement liée par le poids de la tradition »¹. Au-delà de l'évidence d'une littérature exprimant, traduisant une « conscience historique »², le critique établit ainsi que dans la période en question, de nouvelles formes en ont résulté.

Parmi ces nouvelles formes, apparaissent le roman et l'historiographie en langue vulgaire ; deux naissances se produisant dans le cadre « du grand mouvement de traduction qui caractérise la France de l'Ouest au milieu du XII^e siècle » avec pour l'écriture du romanesque, d'abord les romans d'Antiquité, puis les romans bretons ou arthuriens³. Pour P. Zumthor, il s'agit d'une véritable « mutation » dans les traditions narratives » qui instaure un espace dans lequel « au moins jusque vers le milieu du XIII^e siècle, se posent à la fois dans l'«historiographie» et dans le «roman» une même prise de conscience (d'une certaine forme de mémoire collective) et une volonté de distanciation poétique ». Il ajoute que : « [il] a fallu longtemps pour que le «roman» soit senti comme essentiellement distinct de l'historiographie : il participe du même genre d'historicité. Un vaste ensemble textuel épico-romanesque assumait donc, selon toute apparence, en sa qualité d'écran narratif de la société du XII^e siècle, des fonctions d'abord à peine différenciées »⁴. La naissance du

¹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française 1100-1250*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 273-274. Comme le propose le critique, afin d'éviter tout risque de confusion, la distinction sera faite entre « Histoire » (avec une majuscule) et « histoire » (avec une minuscule) selon que le référent est de nature « historique » ou de nature littéraire (narrative).

² E. Köhler démontre que la « mise en relation de la fiction littéraire avec la réalité historique [est] légitime et possible, sans tomber dans les simplifications grossières et dans la tentation de ravalier la littérature à un simple reflet de la réalité sociale », *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard, 1974.

³ D. Boutet, *ibid.*, p. 86-91.

⁴ P. Zumthor, « Le texte médiéval et l'Histoire : propositions méthodologiques » dans *Romanic Review*, vol. LXIV, number 1, 1973, p. 5-15 [14]. Voir également du même auteur, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 339-357. Comme le souligne B. Toren, « [le] renouveau parallèle au Moyen Âge

roman a été progressive avec l'invention d'une « narration nouvelle » visant à décrire le « réel » en faisant côtoyer la vérité avec la fiction, l'imaginaire et le mythe⁵. La question du lien entre la vérité, le réel, la fiction et l'imaginaire est au cœur de cet « éveil d'une conscience historique » et des formes nouvelles du roman et de l'historiographie en langue vulgaire qui en résultent.

De nombreux travaux l'ont abordé⁶. Ainsi, par exemple, s'intéressant à la pseudo chronique de Turpin, G. M. Spiegel estime que la fiction historiographique y servirait de « medium » à une idéologie de résistance à la centralisation royale⁷. Prenant le cas de deux chroniques, C. Croizy-Naquet juge que même si écrire l'Histoire, « c'est s'en servir pour un enjeu idéologique, comme glorifier une classe ou « démontrer la supériorité de la religion chrétienne et en faire l'apologie », il n'en reste pas moins vrai que la réalité historique peut prendre consistance dans « le creuset de la fiction »⁸. Elle souligne par ailleurs « la difficulté, dès les origines de la production vernaculaire, à distinguer les textes historiographiques des textes romanesques, regroupés en son sens étymologique, de 'littérature' et unis par des modalités d'écriture semblables »⁹. C. Lucken et M. Séguy constatent que certaines œuvres historiographiques en prose du XIII^e siècle « dont l'exemplaire *Faits des Romains*, tentent [...] d'inaugurer une nouvelle écriture de l'histoire, faisant pour la première fois coïncider l'exigence de fidélité aux faits rapportés et le recours concerté à la fiction poétique, seule capable de donner à voir un passé révolu »¹⁰. E. Baumgartner et L. Harf-Lancner posent la question des frontières entre roman et histoire dans le cadre d'études portant sur la question du temps historique dans les

des deux genres en prose, l'historiographie narrative [...] puis du roman » sont « deux phénomènes largement étudiés par les médiévistes », *De la Bible au roman pour une histoire et une critique alternatives du roman*, Paris, Champion, 201 », p. 235.

⁵ P. Zumthor, *Langue texte énigme*, Paris, Seuil, 1975, p. 247.

⁶ Voir également : E. Baumgartner et L. Harf-Lancner (études réunies par), *Entre fiction et Histoire. Troie et Rome au Moyen Âge*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997 ; D. Green qui identifie autour de l'an 1200 des pratiques historiographiques où la distinction entre la fiction et l'Histoire peut être floue en mettant en œuvre une certaine complémentarité « between the historicity of fiction and the fictionality of historiography », *The Beginnings of Medieval Romance Fact and Fiction, 1150-1220*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 142.; P. Ainsworth, « Conscience littéraire de l'histoire, conscience littéraire de l'espace Conscience littéraire de l'histoire au Moyen Âge », dans *Histoire de la France littéraire. T.1, Naissances, Renaissances : Moyen Âge-XVI^e siècle*, F. Lestringant, M. Zink et M. Prigent (éd.), Paris, PUF, 2006, p. 349-419; *Romance and History Imagining Time from the Medieval to the Early Modern Period*, J. Whitman (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2015; *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge Contraintes génériques, contraintes documentaires*, E. Anheim and all (dir.), Paris, Garnier, 2015.

⁷ G. Spiegel, « Forging the Past : The Language of Historical Truth in Middle Ages », *The History Teacher*, vol.17, n°2 (Feb. 1984), p. 267-283 [277].

⁸ C. Croizy-Naquet, *Écrire l'histoire romaine au début du XIII^e siècle L'Histoire ancienne jusqu'à César et les Faits des Romains*, Paris, Champion, 1999, p. 320, 323. Voir du même auteur, « Penser l'histoire antique au XIII^e siècle à la lumière de l'historiographie contemporaine », *Littérature* 2007/4 (n° 148), p. 28-43 [28].

⁹ C. Croizy-Naquet fait appel au sens étymologique de « littérature » tel que P. Zumthor l'a rappelé (*La lettre et la voix De la 'littérature' médiévale*, Paris, Seuil, 1987), « Penser l'histoire antique au XIII^e siècle... », art. cit., p. 29.

¹⁰ C. Lucken et M. Séguy, « L'invention de l'histoire » dans *Médiévales*, n°38, 2000, p. 5-16 [14].

romans du XIII^e et du XIV^e siècles¹¹. Un ouvrage très récent de P. Courroux revient sur les relations complexes entre histoire, chronique et fiction en suggérant en particulier que l’imaginaire de l’historien puisse être médiatrice de la vérité¹².

Le cheminement commun, pendant une longue période de temps, de l’historiographie et du roman en prose et en langue vulgaire, la question de la frontière entre fiction et Histoire nous paraissent interroger les modalités par lesquelles ces nouvelles formes littéraires se sont constituées. En d’autres termes, en choisissant une œuvre représentative, il s’agirait de déterminer comment s’est réalisée « l’articulation des productions littéraires et des modes de pensée ou des contextes historiques/sociologiques »¹³.

Pour réaliser notre recherche, le choix de la trilogie de Robert de Boron¹⁴ comme corpus nous paraît pertinent. En effet, au cœur de l’efflorescence massive de la littérature médiévale du XII^e siècle, la nouvelle forme romanesque est particulièrement représentée par les cycles de romans arthuriens dont l’avènement selon D. Boutet, avec la naissance de la prose, constitue les « deux vecteurs principaux » du développement de l’écriture de l’Histoire. Les *Hauts Livres*¹⁵, notamment, y jouent un rôle de premier plan et par ailleurs, leur lien avec la problématique du salut a été souvent affirmé¹⁶. Jusqu’à présent, seule *La Queste* a été étudiée dans une perspective proche de celle de notre recherche par R. Hartman pour enrichir l’interprétation d’une chronique, *La Conquête de Constantinople*, au travers d’une lecture croisée avec celle de *La Queste del Saint Graal* et de *La Mort le*

¹¹ E. Baumgartner et L. Harf-Lancner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge Frontières de l’histoire et du roman*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005.

¹² P. Courroux qui consacre un chapitre à l’imagination et la fiction historique, *L’Écriture de l’histoire dans les chroniques françaises (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Garnier, 2016, p. 825-833 [825].

¹³ Tel que formulé pour définir l’une des lignes de force des travaux réalisés par D. Boutet, *De la pensée de l’Histoire au jeu littéraire Études médiévales en l’honneur de Dominique Boutet*, Paris, Champion, 2019, p. 30.

¹⁴ Robert de Boron, un clerc ou un chevalier bourguignon, aurait délivré, à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle, une œuvre versifiée subsistant dans un seul manuscrit de la fin du XIII^e siècle (Paris, BnF fr 20047) constituée du *Roman de l’estoire dou Graal* (ou *Joseph*) et d’une *Estoire Merlin* réduite à ses 504 premiers vers. Rapidement mis en prose, le *Joseph* et le *Merlin* sont suivis dans deux manuscrits par un *Perceval*. L’attribution des trois volets à Robert a fait et fait encore l’objet de débats. P. Moran a récemment rappelé les principaux éléments de cette problématique, « La trilogie arthurienne de Robert de Boron et les aléas de la *pattern recognition* », *Mettre en livre. Pour une approche de la littérature médiévale* préparé par A. Salamon, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 2017, p. 27-49. Néanmoins, la majorité des critiques s’accorde pour considérer les trois œuvres comme un tout, « une trilogie organiquement une, un tout », P. Zumthor, *Merlin le prophète, un thème de la littérature polémique de l’historiographie et des romans*, Paris, Payot, 1943, p. 118. Pour les informations relatives à l’identité de Robert de Boron, aux éditions des trois romans constituant la trilogie et à leur tradition manuscrite, nous renvoyons à l’article de F. Bogdanow, « La vision de l’histoire arthurienne selon Robert de Boron » dans *Fils sans père Études sur le Merlin de Robert de Boron*, Textes réunies par D. Hüe, Orléans, Paradigme, p. 51-76, n.4, p. 54 et et n.5, p. 55.

¹⁵ J.-R. Valette regroupe sous l’appellation de *Hauts Livres* du Graal : les romans de Robert de Boron, le *Perlesvaus*, la *Queste*, l’*Estoire del Saint Graal*, *La Pensée du Graal : fiction littéraire et théologie, XII^e-XIII^e siècle*, Paris, Champion, 2008, p. 25.

¹⁶ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 574-575.

roi Artu¹⁷ ; par P. Matarasso afin de préciser la contribution de la matière biblique et des matériaux hérités de la tradition monastique à la narration en liaison avec les matériaux de la tradition arthurienne¹⁸.

Parmi les *Hauts Livres* et au sein des nouvelles formes littéraires émergentes dans cette période, la trilogie de Robert de Boron occupe une place remarquable : les deux premiers volets sont sinon les premiers, du moins parmi les premiers textes transposés du vers en prose¹⁹ ; J. Frappier rappelle que « c'est la trilogie ou la tétralogie de Robert de Boron qui apporte du nouveau et fait progresser la tendance cyclique »²⁰. Elle présente également la particularité d'avoir pour sources principales des textes appartenant au « genre »²¹ historiographique : d'un côté, l'Histoire sacrée avec la Bible et des textes apocryphes chrétiens, soit la matière biblique ou « matière de Judée »²² et de l'autre, l'Histoire profane avec des chroniques bretonnes (l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth et le *Brut* de Wace) et des romans (*le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes et la deuxième *Continuation*), soit la matière de Bretagne. Il en résulte une « hybridation générique de grande ampleur »²³ dans le cadre affirmé d'un projet « littéraire » de grande ampleur, celui de constituer *li Livre dou Graal* en relatant non pas

¹⁷ R. Hartman, *La quête et la Croisade, Villhardouin, Clari et le 'Lancelot en prose'*, New York, Postillion Press, 1977, p. 3, 5.

¹⁸ P. Matarasso, *The Redemption of Chivalry A study of The Queste del saint Graal*, Genève, Droz, 1979, p. 243.

¹⁹ La transposition des deux textes vers la prose s'est produite vers 1210, D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 96-97.

²⁰ J. Frappier, « La naissance et l'évolution du roman arthurien en prose » dans *Le roman jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, T.1, J. Frappier et R. R. Grimm (dir.), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1978, p. 508.

²¹ Au Moyen Âge, on ne peut sans anachronisme parler de « genre littéraire » mais plutôt comme P. Zumthor, de « types d'expression, aux contours du reste vagues » au sein desquels certains d'ordre « historique », c'est-à-dire « caractérisés par une attitude en principe objective de l'écrivain à l'égard du sujet » et comprenant « outre toute la littérature spéculative, l'historiographie, l'hagiographie et l'art prédicatoire ». Il distingue par ailleurs les genres « fondés sur une fiction au moins implicite et supposant chez l'écrivain une attitude principalement subjective ». Une catégorisation reposant sur la démarche objective ou subjective de l'écrivain semble à l'évidence difficile à mettre en œuvre tout comme d'ailleurs celle appuyée sur la notion de « matière », *Histoire littéraire de la France médiévale*, *op. cit.*, p. 37-38.

²² En regroupant sous cette appellation, les Écritures, y compris apocryphes, établies dans les tous premiers siècles de l'ère chrétienne. C. Girbea, *Le Bon sarrasin dans le roman médiéval (1100-1125)*, Paris, 2014, p. 65-66. Voir aussi les articles de K. Bougie, S. Freide, J.-M. Fritz et M. Voicu, réunis dans la cinquième section (« Matière du Graal, matière biblique, matière de Jérusalem : matière, religion et spiritualité ») de l'ouvrage *Matières à débat. La notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, dir. C. Ferlampin-Acher et Girbea, Rennes, 2017. C. Ferlampin-Acher et C. Girbea parlent plutôt de « matière de Palestine » dans l'ouvrage qu'elles ont dirigé, *Matières à débat. La notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, dir. C. Ferlampin-Acher et C. Girbea, Rennes, PUR, « Interférence », 2017, p. 463. La matière de Judée s'apparente ainsi à celle de Rome. S. Friede le suggère également en parlant d'une matière du Graal « décrite comme le résultat du croisement de deux matières : une ancienne matière – celle de Rome, surtout entendue comme historique [...] et une nouvelle matière, qui fait surtout appel à l'autorité des Écritures bibliques et pseudo-bibliques. Dans ce contexte, le texte de Robert atteste la mise en place inédite d'une écriture originale qui permet de gérer ces références en s'appuyant sur la notion même de matière », « Les débuts d'une matière : approches définitives et éléments constitutifs de la « matière du Graal », *Matières à débat...*, *op. cit.*, p. 500.

²³ J.-R. Valette, « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », *Les genres au Moyen Âge*. Dir. H. Charpentier et V. Fasseur, *Méthode !*, 17, 2010, p. 133-145.

l'histoire du *graal* de Chrétien de Troyes mais l'Histoire du saint Graal. Enfin, la trilogie présente comme principale caractéristique d'avoir pour objet, en inaugurant le « processus de retour à la source biblique »²⁴, d'inscrire la fiction dans l'Histoire²⁵ au travers de la « christianisation définitive »²⁶ de l'objet romanesque inventé par Chrétien de Troyes dans le *Conte du graal*, d'en faire une « relique de papier »²⁷ et ainsi, comme le souligne J.-R. Valette, de rattacher l'écriture graalienne « au premier grand genre de l'historiographie chrétienne, l'*historia ecclesiastica* »²⁸.

Il nous semble donc pertinent de faire de la trilogie de Robert de Boron notre corpus de recherche. Jusqu'à présent, à notre connaissance, la trilogie n'a pas fait l'objet d'une telle approche²⁹. On lui reconnaît parfois certains aspects d'une Histoire du salut³⁰. Cette reconnaissance concerne surtout le *Merlin*. Ainsi, selon A. Micha, Robert de Boron transforme l'Histoire bretonne en économie du salut³¹. Pour P. Zumthor, « le fait que le *Merlin* ait été mis en prose (et ç'aurait été là, chronologiquement, le *premier* roman en prose) accentue encore ce caractère d'inviscération dans l'histoire, de symbiose, en quelque sorte, avec la chronique »³²; ce qui signifie que pour le critique, le *Merlin* en vers présente également un caractère historiographique.

²⁴ Ce processus sera achevé par le *Lancelot en prose* et la *Queste del Saint Graal*, D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 139.

²⁵ Selon J. Frappier, « en reliant la légende au drame de la Passion, Robert de Boron la faisait entrer dans le plan de l'histoire », « Le Graal et la chevalerie », *Romania*, 75, 1954, p. 180-181.

²⁶ E. Baumgartner, N. Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, Paris, PUF, 2001, p. 12.

²⁷ E. Baumgartner, « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif » dans *Le temps, sa mesure et sa perception au Moyen Âge* sous la direction de B. Ribémont, Actes du colloque, Orléans, 12-13 avril 1991, Caen, Paradigme, 1992, p. 9.

²⁸ J.-R. Valette, « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », art. cit., p. 140-141.

²⁹ L'œuvre de Robert a été appréhendée soit dans le cadre d'études élargies, soit de manière spécifique, d'un point de vue thématique ou sur un seul de ses trois volets. Le *Merlin* en prose a fait l'objet du nombre le plus important d'études. Il s'agit notamment de l'ouvrage que lui consacre P. Zumthor et où il analyse la figure de prophète du protagoniste : de la naissance du « thème » dans « une œuvre de caractère historique » à « une vie romancée ». Il fonde sa recherche sur les deux référents de l'*Historia Regum Britanniae* et de la *Vita Merlini* de Geoffroy de Monmouth. Il établit des parallèles entre la trilogie et l'Histoire sainte mais sans donner de références précises, peut-être parce qu'il y décèle surtout, comme dans l'*Historia*, une influence des Écritures, « non comme une influence mot à mot précise du texte biblique [...], et mais comme une sorte de climat littéraire et spirituel, de rhétorique sacrée » [texte en italiques dans l'ouvrage]. Quand il établit avec précision un parallèle entre l'épisode de l'adultère commis par le roi Uter avec Igerne et celui du roi David avec la femme d'Urie, il conclut qu'il s'agit d'incorporer cet épisode dans le « fond spirituel de l'œuvre » mais sans rechercher les raisons d'un tel choix par Robert de Boron, *ibid.*, p. 6-7, 26-30, 33, 35, 156, *Merlin le prophète, un thème de la littérature polémique de l'historiographie et des romans*, Paris, Payot, 1943. A. Micha, *Merlin l'enchanteur. Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, Paris, SEDES, 2000.

³⁰ Voir par exemple, A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal : la littérature allégorique en France au XIII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1989, p. 262-263 ; ou M. Séguy, « Faire sens faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 572.

³¹ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 88-90.

³² P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 128. Selon L. Evdokimova, « dans une certaine mesure, cette initiative [de la mise en prose] a été déterminée par le contenu même du roman en vers », « Vers et prose au début du XIII^e siècle : le *Joseph* de Robert de Boron dans *Romania*, tome 117, n°467-468, 1999, p. 448-473 [450]. Voir également R.F. O'Gorman, *An Edition of the Prose Version of Robert de Boron's Joseph*

Rares sont les études globales. Dans une thèse récente, K. Bougie analyse la trilogie dans « le sillage des travaux sur l'autoréflexivité romanesque et auctoriale, ainsi que sur le développement et la diffusion du mythe du Saint Graal »³³. Dans un article, J. Horowitz estime que la trilogie constitue une « histoire qui se veut la synthèse de l'histoire totale, axée sur le salut »³⁴. Dans un autre article, F. Bogdanow interprète la trilogie comme un récit relatant le déroulement de « l'économie du Salut » où « la tâche de la famille du Graal, dans l'attente du retour final du Christ, symbolise le travail de l'église pendant cette période intermédiaire »³⁵. Cette interprétation conclut un article au travers duquel elle définit Robert comme « tout à la fois et essentiellement un 'historien moral' et un bâtisseur d'histoires qui s'était donné la tâche non seulement de corriger et compléter le *Conte du Graal* de Chrétien, mais aussi de le rattacher à une vision de l'histoire arthurienne différente de celle que laisse entrevoir Chrétien ou de ce qu'avaient esquissé l'*Historia* de Geoffroy de Monmouth ou le *Brut* de Wace ». Elle situe sa réflexion dans le champ à la fois littéraire, théologique et historiographique en indiquant que « [pour] les écrivains médiévaux, comme déjà pour les Pères de l'Église, l'histoire était une 'science morale, qu'on étudiait en vue d'améliorer les mœurs' » avec l'exemple de saint Grégoire dans ses *Moralia* et de Guillaume de Malmesbury dans ses *Gesta regum*.

C'est dans le prolongement de cette approche que nous nous engageons en mettant la trilogie en rapport avec ses sources afin d'identifier les schèmes et les thèmes qui en ressortissent et leurs liens avec la forme d'écriture adoptée par Robert, d'y reconnaître une nouvelle écriture de l'Histoire exprimant une conscience historique.

Pour fonder notre réflexion, il nous paraît utile de tenter d'établir au préalable ce que revêt la notion d'« historiographie » au XII^e siècle.

2. APPROCHE DE L'HISTORIOGRAPHIE AU XII^e SIÈCLE

L'altérité du Moyen Âge impose une approche prudente pour éviter le risque de l'anachronisme, du moins dans la mesure du possible en s'appliquant un « devoir de

d'Arimathie, Univ. of Pennsylvania, Ph. D., 1962, p. 17-20 ; A. Micha, « La Table Ronde chez Robert de Boron et dans la *Queste du Saint Graal* » dans *Les romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Éditions du CNRS, 1956, p. 120.

³³ K. Bougie, *Robert de Boron et l'invention du Saint-Graal*, thèse soutenue le 9 juillet 2014, Université Bordeaux Montaigne, p. 1-483 [3].

³⁴ J. Horowitz, « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron » dans *Temps et Histoire dans le roman arthurien*, études recueillies par J.-Cl. Faucon, Éditions Universitaires du Sud, 1999, p. 113-122 [114].

³⁵ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 53-54, 65.

pertinence »³⁶. En particulier, ce risque est particulièrement grand quand on aborde le domaine de l'historiographie médiévale tant, à nos yeux, l'Histoire nous semble une évidence³⁷.

Avant d'entreprendre de dégager les principales caractéristiques de l'historiographie au XII^e siècle, nous précisons ce qu'on entend par l'Histoire et son écriture et quel est leur place dans la société médiévale.

• L'Histoire et son écriture, leur place au Moyen Âge

Les historiens définissent l'objet complexe de leur étude, l'Histoire, au travers d'indispensables et longs développements³⁸. Tenter d'en donner une définition en quelques lignes relève de la gageure. Nous nous limiterons à en faire une approche réduite à ses aspects les plus élémentaires et fondamentaux.

Pour commencer, nous voudrions citer H.-I. Marrou pour qui l'Histoire représente une connaissance, « la connaissance du passé humain »³⁹ et revenant à la signification de chaque terme de sa définition, pour celui de « connaissance », le justifie par la nécessité de distinguer la fin et les moyens, ces derniers étant la narration, la recherche ou l'étude. Il lui adjoint les qualificatifs de : valide, vraie car la connaissance visée n'est pas une représentation fautive ou falsifiée, irréaliste, utopique, imaginaire ou mythique. La nature spécifique de l'Histoire réside d'abord dans le fait que son écriture nécessite l'intervention de l'historien qui permet de mettre en rapport les hommes d'hier avec l'homme d'aujourd'hui qu'il représente, ce qui « fait résider la réalité de l'histoire dans le rapport

³⁶ C. Galderisi souligne que le « qualificatif d'historien risque [...] de comporter une part d'anachronisme, car la catégorie épistémique, et sans doute esthétique, n'existe pas encore au XII^e siècle » et que le terme de « traducteur [...] est peut-être plus approprié », *L'écriture de l'histoire...*, *op. cit.*, préface, p. 15. P. Moran initie sa réflexion sur l'interprétation des textes médiévaux en soulignant la nécessité de ce devoir de pertinence en étant conscient que « l'étude de la littérature médiévale ne peut qu'être anachronique » du fait qu'un médiéviste est - par définition - quelqu'un qui observe le Moyen Âge à distance », « La trilogie arthurienne de Robert de Boron et les aléas de la *pattern recognition* », *art. cit.*, p. 29.

³⁷ F. Hartog souligne ce risque dans le cas de son étude sur Hérodote en rappelant que cette « histoire, devenue pour nous modernes l'Histoire dans son évidence, n'a jamais été en Grèce qu'un discours minoritaire », *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001, p. 15.

³⁸ B. Guenée consacre son premier chapitre à définir la nature de l'histoire dans l'Occident médiéval, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980 [1991]. Voir également son article : « Histoire » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, J. Le Goff et J.-C. Schmitt (dir.), Paris, Fayard, 1999, p. 483-496. Voir également G. M. Spiegel, « Forging the Past : The Language of Historical Truth in Middle Ages » in *The History Teacher*, Vol.17, n°2 (Feb., 1984), p. 267-283 [268]. Nous nous aiderons principalement de l'étude de R. W. Hanning qui présente l'intérêt d'étudier l'évolution de la pensée historique et de son expression du VI^e au XII^e siècle en se penchant sur quatre œuvres (le *De excidio et conquestu Britanniae* de Gildas, l'*Historia ecclesiastice gentis Anglorum* de Bède, l'*Historia Britonum* et l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth), *The Vision of History in Early Britain From Gildas to Geoffroy of Monmouth*, New York and London, Columbia University Press, 1966.

³⁹ H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Points, 1954, p. 29-30.

établi de la sorte par l'effort de pensée de l'historien »⁴⁰. L'Histoire, la connaissance du passé humain, impose pour être saisie de disposer d'une conscience, d'une intelligence capable d'en élaborer une représentation valide, vraie à partir d'une définition des critères de vérité, de l'établissement d'une ligne de démarcation entre vérité et fiction prenant en compte au travers de l'intervention subjective de l'historien et de son imaginaire, de l'apport éventuel de la légende⁴¹. En raison de l'extrême difficulté de l'exercice, M. Certeau ne qualifie-t-il pas d'oxymore l'expression « écriture de l'histoire »⁴² ?

La spécificité de l'Histoire découle ensuite de ce qu'elle exprime « un rapport au monde » comme l'indique H. Inglebert dans le cadre de sa réflexion sur les termes d'« histoire universelle » ou d'« histoire globale » : « l'histoire n'est pas seulement une discipline définie par son objet, ses méthodes ou un savoir qui s'accroît. C'est d'abord un mode de vie philosophique, un rapport au monde par la vérité démontrable. En grec, *historia* signifiait 'enquête' et a désigné, aux origines, la philosophie elle-même »⁴³.

Il en résulte qu'en Occident, dès la fin de l'Antiquité, co-existent deux traditions historiographiques. La première est issue de la culture antique grecque et romaine. Alors que l'Antiquité grecque fonde ses conceptions du monde sur des mythes rejetant l'Histoire au second plan, en l'absence de mythologie propre, Rome a dû historiciser des mythes indo-européens et les intégrer dans un récit des origines et dans le schéma canonique de la succession des empires universels où l'empire de Rome est considéré comme la fin de l'histoire humaine⁴⁴. La seconde procède du christianisme avec une tradition

⁴⁰ Sa définition de l'Histoire permet de distinguer la mise en langage de son objet, la réalité passée. L'historien ne fait que formuler « la seule réalité qu'ait jamais désignée le langage, [...] la prise de conscience du passé humain, obtenue dans la pensée par [son] effort [d']historien ». Cette formulation consiste en « cette transformation que le processus d'élaboration de la connaissance historique fait subir au passé-noumène », *ibid.*, p. 34, 37, 45.

⁴¹ Voir l'analyse de P. Gibert qui cite l'historien G. Duby sur le rôle de l'imaginaire, *La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saül, David et Salomon*, Paris, Fayard, 1979, p. 9-10. De même, après avoir rappelé que « Paul Alphandéry et Alphonse Dupront ont bien montré que ce qui a surtout poussé les chrétiens d'Occident à la Croisade c'est l'image de Jérusalem », J. Le Goff justifie en particulier l'utilité d'une histoire de l'imaginaire comme « l'approfondissement de cette conscience dont le Père Chenu a si lumineusement analysé l'éveil au Moyen Âge » dans son ouvrage : *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Montréal-Paris, 1969), *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. VI-VII.

⁴² De la relation entre l'écriture et le réel, M. de Certeau en souligne l'antinomie fondamentale car « [l']historiographie (c'est-à-dire histoire et écriture) porte inscrit dans son nom propre le paradoxe - et quasi l'oxymoron - de la mise en relation de deux termes antinomiques : le réel et le discours », *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 5.

⁴³ Dans son essai, H. Inglebert entreprend une réflexion sur les termes d'« histoire universelle » ou d'« histoire globale » qui selon lui, ne constituent que des étiquettes rassemblant « plusieurs idées de réalités différentes ». Aussi, n'emploie-t-il ces termes qu'entre guillemets. Sa réflexion vise à tenter « de comprendre comment et pourquoi, dans des contextes historiques variés, on a pensé des totalités du passé ou du devenir », *Le Monde, l'Histoire Essai sur les histoires universelles*, Paris, PUF, 2014, p. 10.

⁴⁴ « Dans l'Antiquité grecque, l'histoire avait une place secondaire dans les conceptions du monde. Les mythes épiques ou tragiques rendaient le passé intelligible, et les héros de jadis apportaient des vérités universelles sur la vie présente », H. Inglebert, *ibid.*, p. 259. F. Hartog relève également que l'Histoire « n'a jamais été en Grèce qu'un discours minoritaire », un parmi ceux en charge de la mémoire et du passé : « tous les récits (*logoi*, puis *muthoi*), toutes les traditions orales (*akoi*) », F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote : essai*

historiographique qui se développe à partir de la conception hébraïque du temps où le passé, le présent et le futur sont unifiés par des notions théologiques⁴⁵ en apportant « des éléments nouveaux de compréhension de ‘l’histoire universelle’ » au point que « les chrétiens posèrent une nouvelle universalité, religieuse, à côté de l’universalité culturelle grecque et politique romaine »⁴⁶.

Au Moyen Âge, quelle est la place qu’occupe l’Histoire et son écriture dans le champ des connaissances ? Elle est celle d’une discipline qui « n’est pas une science »⁴⁷, ou alors qui est une science auxiliaire « par essence religieuse » puisqu’elle a « la noble tâche de dire ce qu’a fait Dieu, *gesta Dei* »⁴⁸. Avant le X^e siècle, l’historiographie est essentiellement constituée d’ouvrages biographiques, souvent proches de l’hagiographie, et d’Annales « issues de l’usage clérical de noter les événements importants selon les tables de comput »⁴⁹. Une longue tradition oppose *Annales*, *historia* et *gesta*⁵⁰.

• Les principaux aspects de l’écriture de l’Histoire au Moyen Âge

Dans leur présentation générale de l’historiographie au Moyen Âge, E. Andrieu et F. Laurent commencent par brosser les grands traits de ce qu’est le modèle antique⁵¹.

sur la représentation de l’autre, op. cit., p. 15. Pour B. Guenée, l’historiographie romaine demeure de piètre qualité au point que « la tradition païenne est donc décevante, contradictoire et superficielle lorsque les premiers historiens chrétiens commencent à écrire ». Il appuie son jugement sur les différences établies souvent de manière divergente par les historiens romains entre les Annales et les histoires, « Histoires, Annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge » dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 28^e année, n.4, 1973, p. 997-1016 [1000].

⁴⁵ H. Inglebert identifie trois thèmes bibliques de l’universalité : une chronologie universelle, une histoire sainte providentielle et une ethnographie générale à partir desquels nous développerons notre réflexion sur la trilogie dans la troisième partie, *ibid.*, p. 262-271.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 282-287.

⁴⁷ B. Lacroix souligne que l’Histoire « porte sur le contingent et le singulier. Elle n’est pas un art dans le sens où Aristote entend ce mot, elle n’est pas une *science* non plus ; elle ne peut donc pas faire partie de la philosophie dont l’objet est l’essentiel et le nécessaire. Tout au plus offre-t-elle des exemples, de quoi édifier, recréer et émerveiller », *L’Historien au Moyen Âge*, Montréal, Institut d’études médiévales, 1971, p. 216.

⁴⁸ La perspective est théologique « au point qu’il serait vain de prétendre comprendre [ces] travaux historiques une fois qu’on les aurait artificiellement coupés de [ses] réflexions et de [ses] écrits théologiques ». Et poursuit B. Guenée, « [pour] beaucoup, tout au long du Moyen Âge, l’histoire fut, comme pour Hugues de Saint-Victor, le fondement de la doctrine sacrée. Pour beaucoup [...], l’histoire appartenait d’abord aux théologiens ». Son écriture en langue latine, aux XII^e et XIII^e siècles, ne figure pas dans le *trivium* et elle est uniquement sollicitée pour appuyer par des exemples édifiants les enseignements de la théologie, du droit ou de la morale, *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval, op. cit.*, p. 29-31. L’autonomie de l’historiographie ne sera consommée qu’au XV^e siècle. B. Lacroix souligne qu’à la suite de J. Bodin, un juriste, en 1566, « l’histoire sacrée s’occupera des gestes de Dieu parmi les hommes, l’histoire naturelle racontera les faits de la nature et du cosmos et l’histoire humaine se réservera les faits humains », *L’historien au Moyen Âge, op. cit.*, p. 267.

⁴⁹ P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale, op. cit.*, p. 37.

⁵⁰ Sur ces distinctions, voir B. Guenée, « Histoires, Annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge », *Annales E.S.C.*, 1973, p. 997-1016 ou B. Lacroix, *L’historien au Moyen Âge, op. cit.*, p. 34.

⁵¹ E. Andrieu et F. Laurent, « Historia » dans *Dictionnaire raisonné de la caducité des genres littéraires*, Genève, Droz, 2014, p. 421-436. Voir également K.F. Werner, « Dieu, les rois et l’histoire » dans R. Delort (dir.), *La France de l’an Mil*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 264-286.

Elles passent sous silence l'historiographie grecque, probablement du fait du « limited, and primarily, Greek sens of history » et des limites de cette historiographie que R. W. Hanning décèle « in its greatest exemplars » au niveau de la schématisation des rapports antithétiques entre l'homme et l'Histoire, entre « *hybris* and *nemesis*, fear and power »⁵². D'ailleurs, selon F. Hartog, l'Histoire « n'a jamais été en Grèce qu'un discours minoritaire, un parmi ceux qui, chacun à sa façon, prenaient en charge la mémoire et les avatars d'une identité ». Les grecs n'avaient pas besoin d'historien car « [il] y avait tous les récits (*logoi*, puis *muthoi*), toutes les traditions orales (*akoai*) qui couraient, se colportaient, se transmettaient » jusqu'à l'arrivée d'Hérodote⁵³. À partir de lui, l'appellation d'*historiê* sera peu à peu reprise pour nommer « un lieu nouveau, comme sa circonscription dans des pratiques discursives et des savoirs » : une présentation « pour que d'un côté les événements suscités par les hommes ne soient pas effacés par le temps et de l'autre que les grandes et admirables actions, présentées soit par les Grecs soit par les Barbares, ne perdent pas leur renom » dans une « recherche en particulier de la cause pour laquelle ils se firent la guerre... »⁵⁴. Finalement, pour les grecs, quelle que soit sa forme, l'Histoire est une question de nature philosophique : elle se concentre sur ce qui « a été », constitue « a relation of facts », ce qui ne la distingue pas tant que cela de la poésie que du mythe ou de la *fabula* « which possessed neither the truth-value of history nor the probabilistic value of poetry »⁵⁵.

Pour définir l'écriture historique à Rome, E. Andrieu et F. Laurent font intervenir Cicéron qui en décrit les principaux aspects dans son *De Oratore*. Elles précisent que cette historiographie est réduite au départ « à la rédaction d'annales, simple développement d'une chronique tenue par le grand pontife qui inscrivait sur une table blanchie à la chaux les événements de l'année » ; ce qui ne vise qu'à « perpétuer les temps, les hommes, les lieux et les événements » par des *narratores*, « des collecteurs de faits, qui ne se soucient ni de composition ni de style »⁵⁶. Puis, selon Cicéron, l'*exornator* est intervenu pour écrire l'Histoire, c'est-à-dire le « témoin des siècles, lumière de la vérité, vie de la mémoire, maîtresse de vie, messagère du passé »⁵⁷. Écrire *per modum ystorie*, c'est relater une « économie des faits », ce qui « demande que l'on suive l'ordre des temps et qu'on décrive les lieux ; elle veut aussi, puisque, pour les faits importants et dignes de mémoire, on attend

⁵² R. W. Hanning, *The Vision of History in Early Britain...*, *op. cit.*, p. 17.

⁵³ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, *op. cit.*, p. 15 sq.

⁵⁴ Hérodote, I, 1 (traduit par M. Casevitz), cité par F. Hartog, *ibid.*, p. 16.

⁵⁵ En particulier, l'Histoire n'est pas caractérisée par « its level of discourse, whether high or low, versified or prosaic, nor even its truth – since poetic statements, according to Aristotle, being universal in nature where those of history were merely singular », G. Spiegel, « Forging the Past The language of History Truth », *art. cit.*, p. 267-268.

⁵⁶ E. Andrieu et F. Laurent, « Historia », *ibid.*, p. 421.

⁵⁷ Cicéron, *De Oratore*, 2,36.

d'abord les décisions, puis l'exécution, puis l'issue, que sur les décisions nous soit indiquée quelle est celle qui a les faveurs de l'auteur, que sur les faits, nous soit montré non seulement ce qui s'est passé ou dit mais aussi de quelle façon, et quand on parle de l'issue, il faut que soient développées toutes les causes qui tiennent au hasard, à la sagesse ou à la témérité, et non seulement les actes des hommes eux-mêmes mais aussi, pour ceux qui se distinguent par la réputation et le nom, il faudra parler de la vie et du caractère de chacun »⁵⁸.

Ainsi, les historiens selon la tradition antique associent au récit des faits les domaines de l'espace, du temps et de la généalogie : *personnae, loci et tempora*⁵⁹. Ils adoptent la perspective d'une communauté définie et pourvue d'une origine et d'un passé fondant son identité et son existence présente⁶⁰.

L'historiographie de tradition judéo-chrétienne qui tient la place principale a pour modèles jusqu'à la fin du XV^e siècle, plusieurs œuvres historiques, en particulier celles de Flavius Josèphe (la *Guerre des Juifs* et les *Antiquités judaïques*), d'Orose (l'*Histoire contre les païens*) et surtout l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée datant du IV^e siècle.

Poursuivant leur présentation, E. Andrieu et F. Laurent abordent le domaine de cette historiographie que fonde effectivement Eusèbe de Césarée qui après avoir entériné « l'opposition antique entre *exornatores et narratores* s'écarte de l'*historia* cicéronienne pour une histoire « ecclésiastique »⁶¹. Cette innovation et la très grande postérité de son œuvre lui valent le titre de « Père de l'histoire ecclésiastique »⁶². Selon G. Bardy, le texte

⁵⁸ Cicéron, *De Oratore*, 2,51-63.

⁵⁹ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 20.

⁶⁰ C. Luken, « La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Angles à la terre des Bretons » In: *Médiévales*, n°38, 2000. *L'invention de l'histoire*, sous la direction de C. Lucken et M. Ségué. p. 35-70 [69].

⁶¹ E. Andrieu et F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 424-425. De nombreuses études ont pour objet les évolutions de l'*historia ecclesiastica* par rapport à l'historiographie païenne : voir par exemple la bibliographie détaillée donnée par S. Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée » dans *L'information littéraire, Société d'édition des Belles lettres*, 2005/3, vol.57, p. 36. Voir également : *Eusèbe de Césarée Histoire ecclésiastique Commentaire Tome I Études d'introduction*, S. Morlet et L. Perrone (dir.), Paris, Les Belles Lettres / Les éditions du Cerf, 2012, p. 29-31 et en particulier, E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'Histoire ecclésiastique » dans *Eusèbe de Césarée Histoire ecclésiastique Commentaire T.I*, S. Morlet et L. Perrone (dir.), Paris, Les éditions du cerf, 2012, p. 83-111.

⁶² Elle est constituée d'un récit en « dix livres couvrant une période allant de la naissance du Christ à l'an 325. Le livre I traite de la vie de Jésus. Dans le livre II et une partie du livre III, jusqu'à III, 31, 6, Eusèbe raconte l'histoire des apôtres. À partir du livre III commence le récit de l'époque post-apostolique, ce qu'Eusèbe appelle les « successions des saints apôtres ». À partir du livre VIII sont relatés les événements contemporains de l'auteur : la Grande Persécution (303-313), à laquelle sont consacrés deux livres entiers (VIII-IX) et la paix revenue (313-325) évoquée au livre X », S. Morlet, « Écrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit.. Parmi les références bibliographiques fournies sur le statut d'historien d'Eusèbe (p. 34-35), voir en particulier : M. Alexandre, « Temps païen, temps chrétien : le regard d'Eusèbe de Césarée » dans *A la lumière des Pères de l'Eglise Un temps nouveau pour les hommes, Colloque Centre Sèvres*, 1999, Paris, 2000, p. 109-125 ; F. Boron, « L'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut » dans F. Christ (éd.), *Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Festschrift O. Cullmann*, Hamburg, 1967, p. 129-139 ; S. Morlet, « Porphyre et la théologie de l'histoire d'Eusèbe de Césarée », *Dionysius*, 22, 2004,

d'Eusèbe vise à raconter « depuis la prédication et la mort de Jésus-Christ, tout le passé chrétien jusqu'à son temps »⁶³ et précise l'historien, avec la traduction en latin par Rufin, l'ami de l'évêque d'Aquilée, cette œuvre connaît une énorme diffusion avec « la multitude des manuscrits latins qui entre le IX^e et le XV^e siècle ont transmis le texte de la traduction rufinienne »⁶⁴. Avec celle de Jérôme, deux générations après Eusèbe, l'*Histoire ecclésiastique* est ainsi mis à la portée des générations suivantes, en particulier, au Moyen Âge, avant que l'enseignement du grec ne permette un accès direct au texte⁶⁵ et a constitué le moyen qui leur a permis « de s'orienter à travers l'histoire universelle [en facilitant] l'étude comparée de la Bible et des historiens profanes »⁶⁶. L'*Histoire* d'Eusèbe figure parmi les huit ouvrages historiques les plus lus pendant mille ans et « pour ce qui est de l'histoire chrétienne, [au] fondement même de la culture occidentale ».⁶⁷

Eusèbe n'écrit pas « une histoire de l'Église au sens où nous l'entendons depuis le XVI^e siècle mais l'histoire de tout un peuple, rassemblé en une seule Église, tendant vers son salut »⁶⁸. Il est « le premier à exposer une théologie de l'Histoire complète depuis les origines de l'humanité jusqu'aux temps derniers »⁶⁹. Et cette théologie de l'Histoire est celle du Christ et de son économie⁷⁰, c'est-à-dire de « l'ensemble de ses manifestations terrestres »⁷¹. L'Histoire n'est ainsi que « la continuation de l'œuvre rédemptrice du Christ,

p. 57-75 ; A. Viciano, « Optimismo historico de Eusebio de Cesarea y realismo de Agustin de Hipona », *Scripta Theologica*, 27, 1995, p. 957-967.

⁶³ G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, Paris, éditions du Cerf, 1952, t.IV, p. 34.

⁶⁴ G. Bardy, *ibid.*, p. 76.

⁶⁵ B. Lacroix considère que « les vrais créateurs de l'historiographie ecclésiastique sont deux commentateurs des Écritures, Eusèbe de Césarée et Jérôme », *L'historien au Moyen Âge, op. cit.*, p. 58 et 64. Pour Jérôme, l'*Historia* d'Eusèbe s'inscrit dans le livre des Chroniques de l'Ancien Testament. Aussi, la dépeint-il comme « une chronique de toute l'histoire sainte » qu'il traduit, amplifie et continue dans sa propre chronique, P. Laurens, « Chronologies : Jérôme et la *Chronique* d'Eusèbe » dans *Histoire critique de la littérature latine De Virgile à Huysmans*, Paris, Les Belles Lettres, 2014 [2016], p. 509-510.

⁶⁶ C. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000, p. 140.

⁶⁷ B. Guenée, *ibid.*, p. 303.

⁶⁸ B. Lacroix, *L'historien au Moyen Âge, op. cit.*, p. 30.

⁶⁹ S. Morlet, « Eusèbe de Césarée : biographie, chronologie, profil intellectuel » dans *Eusèbe de Césarée Histoire ecclésiastique Commentaire Tome I*, Paris, Les Belles Lettres/Les Éditions du Cerf, 2012, p. 1-31 [28].

⁷⁰ L'*Historia ecclesiastica* vise à décrire « l'économie et la théologie du Christ » selon une distinction essentielle que rappelle G. Bardy : « La théologie s'oppose à l'économie ; celle-ci s'occupe de l'élément humain dans la Christ, celle-là de son élément divin ». Il précise également que la « théologie du Verbe divin » concerne « sa nature » et « son existence auprès du Père ». En latin, le terme d'économie est traduit par *dispositio*, *dispensatio*, *administratio*, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique Livres I-IV*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1952, n.7, p. 5 et 6 ; n.4, p. 3 sq.

⁷¹ G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique Introduction*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1960, p. 103. Voir également J. H. Newman qui précise que « les Pères de l'Église et les théologiens désignent par ces noms (économie, dispensation) le plan de gouvernement divin de la Providence dans l'ordre du salut, et l'ensemble des secours dispensés aux hommes pour les conduire à leurs fins surnaturelles (Du Pré de Saint-Maur) », *Apologia Pro vita sua ou Histoire de mes opinions personnelles*, L. Michelin-Delimoget (trad.), Paris Desclée de Brouwer, 1967, p. 150.

elle n'est que l'épisode central d'une histoire du *salut* »⁷².

La poétique d'une telle historiographie est ancrée dans la Bible car « la seule vraie histoire » est selon K. F. Werner « une histoire sainte continuée ». La première caractéristique de l'écriture historique du haut Moyen Âge est d'ordre thématique : elle vise à donner « l'explication spirituelle d'une histoire du monde vivant sous la direction de Dieu, et un modèle de récit où les faits narrés sont soumis à l'ordonnance de l'élucidation des faits, l'impératif chronologique le cédant à une organisation par thèmes et par sujets »⁷³.

La deuxième caractéristique essentielle de l'*Histoire ecclesiastica* est l'importance donnée aux successions apostoliques⁷⁴ qui donnent en étant associée à celle des rois consistance au temps. Le temps de l'Histoire du point de vue chrétien est d'un seul tenant : « le christianisme imposait une conception linéaire du temps. Toute l'Histoire du monde, de sa création à sa fin, se déroulait dans un seul temps. Un historien chrétien conséquent devait donc suivre d'un même mouvement toute l'histoire du monde, de sa création à sa fin »⁷⁵. B. Guenée le souligne : « si l'historien de l'Antiquité classique avait mis tout son soin à donner un récit bien écrit et bien construit, où apparût l'enchaînement des causes, celui du Moyen Âge eut pour premier souci de situer les événements dans le temps. L'historiographie médiévale est d'abord marquée par l'obsession de la date »⁷⁶.

La troisième caractéristique du modèle eusébien est comme pour l'historiographie antique, l'exigence de vérité mais le modèle eusébien fait reposer cette exigence sur l'importance des successions apostoliques⁷⁷ et le rôle de la prophétie en lui donnant un rôle crucial⁷⁸.

À la tradition historiographique fondée par Eusèbe, saint Augustin ajoute un siècle plus tard une nouvelle perspective, celle de la confrontation des deux Cités, celle de Dieu et la terrestre⁷⁹. Cette perspective participe à la rupture qu'opère l'évêque d'Hippone avec

⁷² E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'Histoire ecclésiastique », art. cit., n.23, p. 89. Sur ce sujet en particulier, nous nous référons aux analyses de J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 2011 ; O. Cullman, *Le salut dans l'histoire, L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, M. Kohler (trad.), Neuchâtel, éditions Delachaux et Niestlé, 1966 ; du même auteur, *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel/Paris, éditions Delachaux et Niestlé, 1966.

⁷³ E. Andrieu et F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 425. Voir également *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, G. Bardy (traduction et annotation), Paris, Les éditions du Cerf, 1952, L.I-IV, n.4, p. 4-5.

⁷⁴ E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'Histoire ecclésiastique », art. cit., p. 86. La critique donne un résumé sur la problématique du genre. *ibid.*, p. 97.

⁷⁵ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁶ B. Guenée, *ibid.*, p. 147-148.

⁷⁷ B. Lacroix, *L'historien au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 133-139, 180.

⁷⁸ J. Sirinelli relève « l'ingéniosité et la minutie extrêmes avec lesquelles [Eusèbe] commente la moindre allusion contenue dans les prédictions pour lui trouver une correspondance dans l'histoire. C'est que la vérité d'ensemble du christianisme est liée à la vérité des prophéties », *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*, Thèse de doctorat, Paris, Protat Frères, 1961, p. 370, 371.

⁷⁹ Saint Augustin formule sa vision ainsi : « Malgré le nombre de tant de nations vivant à travers le monde entier... il n'existe toutefois que deux formes de sociétés humaines, celles que nous avons appelées, à juste titre, d'après les Écritures, les deux Cités. L'une est celle des hommes voulant vivre en paix, selon la chair ; l'autre celle des hommes voulant vivre en paix selon l'esprit », *La Cité de Dieu*, XIV, 1.

la culture antique en conférant à l'Histoire un rôle essentiel tant au plan apologétique qu'à celui proprement historique par l'insertion de l'histoire du peuple élu, de la Bible dans l'histoire universelle⁸⁰. Cette perspective se déploie d'abord sur l'échelle du temps : saint Augustin « s'attache essentiellement à retracer le mouvement des hommes se réunissant au sein de l'Église en vue de rejoindre, à la fin des temps, la Cité de Dieu. L'Église, plutôt que la nation, devient ainsi le principe unificateur susceptible de donner sens à la vie des hommes qui traversent le temps »⁸¹. Dans cette échelle de temps, peut s'exprimer la dimension humaine et individuelle à laquelle il est sensible à la différence d'Eusèbe de Césarée⁸². La perspective ouverte par le conflit des deux Cités pose également la question de leurs rapports politiques au-delà de ce que l'on appelé l'augustinisme politique⁸³. Ce courant historiographique fondé sur la primauté de la théologie occupe la place essentielle en traçant le parcours de la Cité de Dieu au sein de la Cité terrestre dans une vision eschatologique⁸⁴.

Ainsi, se caractérisent les deux courants historiographiques antique et chrétien qui co-existent au Moyen Âge mais comme le souligne B. Lacroix, ces « deux traditions d'historiens se sont déjà rencontrées mais sans s'être bien comprises »⁸⁵.

• Le renouveau de l'historiographie au XII^e siècle

Au sein de la « renaissance » du XII^e siècle⁸⁶, se produit un « important courant d'historiographie vernaculaire, en prose »⁸⁷. D. Boutet caractérise ce courant en identifiant ses « deux naissances » avec la première « dans le monde anglo-normand du milieu du XII^e siècle » qui « est le fait d'écrivains qui répondent à une commande » et la seconde, au début

⁸⁰ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1958, p. 461-467.

⁸¹ C. Lucken, « La fin des temps et la fiction des origines », art. cit., p. 35. K. F. Werner cite l'exemple de Grégoire de Tours qui va « recentrer une *historia*, conçue selon la matrice fournie par la Bible, sur l'histoire des Francs et de la lignée royale [...] avec Clovis en nouveau Moïse » puis ceux de Bède le Vénérable avec le peuple anglais, d'Isidore de Séville chez les Goths et de Widukind de Corvey chez les Saxons, « Dieu, les rois et l'Histoire », dans *La France de l'an Mil*, R. Delort dir., 1990, p. 264-281 [272].

⁸² C. Lucken, *ibid.*, p. 32.

⁸³ H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, Paris, Vrin, 1934 [1972], p. 71.

⁸⁴ C. Lucken, *ibid.*, p. 51.

⁸⁵ B. Lacroix, *L'historien au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 12. L'historien identifie dans un schéma les deux branches de l'historiographie chrétienne au Moyen Âge : celles des histoires ecclésiastiques et celles des chroniques universelles (p. 66). Voir également E. Andrieu, « Historia » in *Dictionnaire sur la caducité des genres*, *op. cit.*, p. 424.

⁸⁶ Voir F. Mora-Lebrun qui consacre un chapitre à la présentation du milieu culturel et politique du XII^e siècle, « *Metre en romanz* » : *les romans d'antiquité du XII^e siècle et leur postérité (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris, Champion, 2008, p. 25-96.

⁸⁷ P. Ainsworth, « Conscience littéraire de l'histoire, conscience littéraire de l'espace Conscience littéraire de l'histoire au Moyen Âge », art. cit., p. 349.

du XIII^e siècle, avec les chroniques de croisade constituées en « récit d'une expérience individuelle »⁸⁸.

Ce « mouvement historiographique » qui dans l'Occident médiéval, commence selon P. Zumthor au XI^e siècle en manifeste effectivement en Anglo-normandie « où les rois s'intéressent personnellement à l'historiographie » et dont il énumère les nombreuses productions⁸⁹. De son côté, dans cette historiographie des Iles anglo-normandes, R. W. Hanning y discerne une évolution, sinon la révolution, avec l'introduction dans la tradition historiographique chrétienne de nouvelles méthodes, de nouveaux intérêts et de nouveaux concepts avec une approche de la condition humaine, d'un passé national et de la divine providence renouvelée, parfois de manière renversante. Selon lui, en empruntant la voie de la fiction et de l'imaginaire, une « nouvelle littérature » à dominante historique voit ainsi le jour pour succéder à une historiographie limitée jusqu'alors au simple relevé de brèves annotations annalistiques. Il cite en exemple la chronique versifiée et en latin de Geoffroy de Monmouth, l'*Historia Regum Britanniae* (vers 1135)⁹⁰. Cet exemple détonne dans le paysage historiographique dont P. Ainsworth cite deux œuvres représentatives : l'une anglaise, la chronique du moine anglo-normand Guillaume de Malmesbury (*Gesta Regum Anglorum*, débuté en 1125, puis révisé en 1135 et 1141) et l'autre, française, l'*Historia pontificalis* (1164) de l'évêque de Chartres, Benoît de saint Albans (auteur du *Policraticus* dont la conception de l'histoire relève de saint Augustin et d'un de ses plus fidèles disciples, Hugues de Saint-Victor et qui place explicitement la Bible au fondement de son projet d'historien).

Les deux traditions sont bien présentes dans ce « mouvement historiographique » qui

⁸⁸ D. Boutet, *Histoire de la littérature française du Moyen Âge*, op. cit., p. 83.

⁸⁹ P. Zumthor, *ibid.*, p. 170.

⁹⁰ R. W. Hanning débute son ouvrage relative à cette historiographie par un premier chapitre intitulé : « The Formation of Early Medieval Historical Imagination » (p. 1-43), *The Vision of History in Early Britain...*, op. cit., p. 121-172 [4, 123]. Du même auteur, voir également pour la dialectique entre idéologie, fiction et imaginaire, « Inescapable history : Geoffrey of Monmouth's *History of the Kings of Britain* and Arthurian romances of the twelfth and thirteen centuries » dans *Romance and History Imagining Time from the Medieval to the Early Modern Period*, op. cit., p. 55-63. Pour l'historiographie anglo-britannique, voir également F. Herr qui identifie dans certains travaux historiographiques au Moyen Âge, particulièrement ceux des historographes anglais, anglo-saxons et normands du XII^e siècle, une « sensibilité ouverte qui [les rend] accueillants et libres en face des événements ». Après avoir cité les travaux historiographiques les plus marquants et donné leurs caractéristiques essentielles, il s'interroge sur le sens de l'Histoire qu'ils reflètent. Ainsi « le moine colonais Rupert de Deutz », au début du siècle, « voit dans l'histoire du monde un développement de la Trinité divine et surtout de l'Esprit Saint », ce qui selon l'historien constitue « un prologue » car « Hugues de Saint-Victor, moine allemand à Paris, est déjà aux prises avec l'idée de progrès. Il se demande si le changement, l'ascension et le déclin des grands empires recèle un sens favorable et secret [et] répond très fermement qu'il en est bien ainsi, que le Royaume de Dieu progresse de façon secrète et souterraine à travers les vicissitudes des royaumes terrestres », *L'univers du Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1970, p. 293.

en France, se traduit par une historiographie centrée sur l'expérience des croisades⁹¹. Distinguant nettement le mouvement aboutissant à des « récits historiques tout spécialement consacrés au passé mythique, puis historique de l'Angleterre bretonne, puis normande, qui s'inscrivent donc dans un espace-temps assez précisément circonscrit », E. Baumgartner reconnaît que « s'invente dès la fin du XI^e siècle une historiographie d'un nouveau type, en liaison avec l'extraordinaire aventure que furent la 1^{ère} Croisade et, en 1099, la prise de Jérusalem ». S'opère alors « le passage de la mise en écrit répétitive, d'un historiographe à l'autre, d'un passé plus ou moins bien connu, plus ou moins récent, à une pratique neuve d'une écriture écrite non certes au contact de l'événement, dans son présent vif, mais dans un temps qui en reste proche et, bien souvent, par ceux-là mêmes qui en furent les acteurs et/ou les témoins ». La critique note la « coïncidence [...] qui inscrit pour la première fois dans le temps de l'histoire vécue et de l'espace reconquis » le système typologique de l'exégèse biblique : « [vivre] l'espace-temps de la croisade, c'est [...] superposer ou mieux fondre en un raccourci unique le temps du Christ et le présent vif du croisé »⁹².

L'absence de « théorisation » sur cette évolution⁹³ impose d'en chercher les raisons dans le contexte historique.

Par exemple, G. M. Spiegel explique cet intérêt pour l'Histoire par l'amélioration des conditions de vie en Europe créant au niveau des cours « both the leisure and wealth necessary for the spread of literacy » et pour la noblesse féodale, le souci de la tradition avec le désir de suivre et d'enregistrer le fil de la transmission du pouvoir à partir des origines, ce qui « led naturally to an interest in history ». Quant aux choix de la prose et de la langue vernaculaire, la critique constate d'abord qu'au tournant du siècle, la prose est jugée préférable pour dire la vérité de l'Histoire et que pour répondre à une demande nouvelle, populaire, la prose vernaculaire devient peu à peu, à la place du latin, « the preferred form of vernacular history »⁹⁴. Mais cette émergence d'une historiographie en prose vernaculaire, selon elle, suggère surtout « not only an important shift in the historical tastes and habits of an aristocratic audience, but a more profound crisis in its sense of the

⁹¹ P. Zumthor, *ibid.*

⁹² E. Baumgartner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge Frontières de l'histoire et du roman*, Études recueillies par E. Baumgartner et L. Harf-Lancner, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, p. 11-12.

⁹³ C. Croizy-Naquet souligne cette absence. Il n'y a « aucune théorisation sur la pratique historique en langue vernaculaire, hormis quelques préceptes énoncés dans les prologues et épilogues ou dans les interventions d'auteur » « Penser l'histoire antique au XIII^e siècle... », art. cit., p. 28.

⁹⁴ G. M. Spiegel, « Forging the Past : The Language of Historical Truth in Middle Ages », art. cit., p. 268 sq.

past and its relation to history which, until then, had been adequately served by epics and romance »⁹⁵

Thématiquement, cette évolution de l'historiographie en langue vulgaire s'inscrit dans le domaine de la vérité. P. Zumthor qui place les premiers éléments de cette renaissance vers la fin du XI^e siècle et surtout, au XII^e siècle, y décèle en particulier une recherche de la vraisemblance et des tentatives pour juger les faits contemporains⁹⁶. L'écriture de l'Histoire au Moyen Âge s'inscrit entre *fabula*, *argumentum* et histoire : l'historien emploie des « types of rhetorical transformations » dans le cadre de l'*amplificatio* et de l'*inventio*⁹⁷. Cette nouvelle historiographie se développe selon P. Damian-Grint sur le concept d'*enarratio* pour mettre en œuvre une démarche de « transformation interprétative »⁹⁸. La vérité à exposer est de nature morale, exemplaire⁹⁹. Cela passe par ce que G. Spiegel qualifie de « romancing the past » pour caractériser cette obsession historique qui caractérise cette écriture de l'Histoire comme la biographie romancée et la littérature de fiction, une tendance qui va en s'accroissant tout au long du XIII^e siècle¹⁰⁰.

L'autre thématique suivie est celle du temps. Le XII^e siècle paraît avoir porté une attention au temps présent comme jamais auparavant, en retrouvant la sensibilité et la vision de saint Augustin de l'Histoire, lui pour qui celle-ci se résume au choix d'appartenir à la cité terrestre ou à la Cité de Dieu, une Cité qui, souligne J. Fontaine, « 'existe maintenant' (*ecclesia quae nunc est*) avec toute la fragilité que les analyses des *Confessions* ont reconnue au temps *présent* »¹⁰¹. Son disciple, Hugues de saint Victor, manifeste une appréhension du temps encore plus radicale¹⁰². De cette importance du sens littéral des Écritures, Hugues de saint Victor tire son souci d'ordre historiographique d'un récit ordonné suivant la suite des temps car, tel que le formule M. Chazan, « le souci principal

⁹⁵ G. M. Spiegel aboutit à cette conclusion en étudiant les six réécritures de la chronique du *Pseudo-Turpin* réalisées entre 1200 et 1230, *ibid.*, p. 273.

⁹⁶ P. Zumthor, *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, 1975, p. 105-106.

⁹⁷ D. H. Green, *The Beginnings of Medieval Romance : Fact and Fiction, 1150-1250*, *op. cit.*, p. 150-151.

⁹⁸ P. Damian-Grint, *The New Historians Of The Twelfth-Century Renaissance Inventing Vernacular Authority*, *op. cit.*, p. 38. (« Translation as *enarratio* and hermeneutic theory in Twelfth-century vernacular learned literature » in *Neophilologus*, July 1999, V. 83, n°3, p. 349-367 [350]).

⁹⁹ R. W. Hanning, *The Vision of History in Early Britain...*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁰ G. M. Spiegel, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth Century France*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, Oxford Univ. Press, 1993.

¹⁰¹ J. Fontaine, « Augustin penseur chrétien du temps » dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1988, p. 53-71 [61].

¹⁰² M.-D. Chenu donne l'exemple de l'interprétation du récit fondateur où le victorin en vient à récuser « respectueusement l'interprétation, alors classique, du récit de la création selon saint Augustin » qui fait des six jours de la Genèse « un classement hiérarchique des différentes natures », donc une « distribution mystique » pour redonner à ce récit sa signification de création progressive dans le temps, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 68. On peut remarquer qu'Hugues de Saint-Victor effectue une lecture littérale de l'Hexaméron comme, trois siècles auparavant, Angelome de Luxeuil dans son *Commentaire sur la Genèse*, *op. cit.*

des historiens médiévaux n'est pas de détecter la fable, de battre en brèche la fiction, tout ce que nous appelons aujourd'hui la légende ou le mythe. Leur démarche fondamentale est d'établir la suite des temps, *series temporum* »¹⁰³. L'essentiel pour eux « a été, à n'en pas douter, la conquête du temps »¹⁰⁴.

Ainsi avons-nous tenté de broser en quelques traits essentiels le domaine de l'historiographie du XII^e siècle dans lequel nous allons étudier la trilogie de Robert de Boron, un domaine en profonde « rénovation » se produisant en un temps situé bien après saint Augustin où « l'essai de penser l'histoire d'une façon théologique » atteint « un nouveau sommet »¹⁰⁵, en lien, comme nous le verrons, avec la reconnaissance de la Bible comme livre d'Histoire.

3. CADRE, OBJET, PLAN

- Le cadre

Le cadre de réflexion n'inclura pas la question des enjeux qui nécessiterait des recherches complémentaires. Ainsi, il s'agirait notamment d'identifier au préalable la nature des liens entre la politique et l'Histoire¹⁰⁶ ou en combinant les approches historique et littéraire, les modalités au travers ou derrière lesquelles l'intentionnalité des historiens médiévaux s'exprime¹⁰⁷.

Il s'étendra en sus du domaine littéraire aux domaines théologiques et philosophiques. En particulier, nous ne pourrons que faire appel aux œuvres de saint Augustin dont la culture du Moyen Âge porte la marque, en particulier « le premier moyen âge, de de la Renaissance carolingienne, celui du XII^e siècle »¹⁰⁸ ; et également à celles d'Hugues de saint Victor et de l'école des Victorins qui synthétisent la pensée théologique

¹⁰³ M. Chazan, « Les lieux critiques dans l'historiographie médiévale » dans *Études d'historiographie médiévale, op. cit.*, p. 435.

¹⁰⁴ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval, op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁵ J. Ratzinger, *La Théologie de l'Histoire de saint Bonaventure*, trad. par R. Givord, Paris, PUF, 1959 [1988], p. 1-2.

¹⁰⁶ J. Lake, « Current Approaches to Medieval Historiography », *History Compass*, 13/3 (2015), p. 89-109 [92-95].

¹⁰⁷ J. Lake, « Authorial intention in Medieval Historiography » in *History Compass* 12/4 (2014), p. 344-360.

¹⁰⁸ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1958, p. 541-542.

de ce temps¹⁰⁹ et dont l'enseignement accorde une place essentielle à l'Histoire¹¹⁰. Pour approcher cette pensée médiévale dont les subtilités nous paraissent constituer aujourd'hui une forêt mystérieuse et infranchissable, nous aurons besoin d'emprunter les chemins balisés par des théologiens et des philosophes contemporains tels que H. de Lubac ou E. Gilson.

Dans le corpus que nous retenons, nous suivrons principalement *Le roman du Graal Manuscrit de Modène* édité par B. Cerquiglini (Paris, Union générale d'édition, 1981) du fait qu'il réunit les trois volets de la trilogie. Mais jugeant que la mise en prose des deux premiers volets procède du caractère historiographique de l'œuvre, notre recherche s'effectuera en suivant en parallèle, pour les citer en tant que de besoin, les textes versifiés constitués par *Le roman de l'estoire dou Graal*, édition W. A. Nitze, Paris, Champion, 1999 ; *Merlin Roman du XIII^e siècle*, A. Micha (éd.), Genève, Droz, 1979 et *The Didot-Perceval : according to the manuscripts of Modena and Paris*, W. Roach, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1941.

• L'objet

L'objet de notre thèse est le suivant : la trilogie constituerait une écriture de l'Histoire traduisant l'« éveil d'une conscience historique », d'une conscience littéraire de l'Histoire dans le cadre d'une démarche visant, en se dégageant par le détour de l'imaginaire¹¹¹ de ces nombreux « modèles préalables »¹¹², notamment ceux historiographiques issus de ses matières sources (la matière de Bretagne et la matière biblique), à figurer l'Histoire au

¹⁰⁹ La place de Hugues de Saint-Victor est essentielle au XII^e siècle car il « rassemble [...] l'ensemble de la pensée médiévale » en établissant la « convergence spirituelle » des perspectives développées par Augustin, de Grégoire et de Denys l'aréopagite respectivement prolongées par Anselme, Bernard de Clairvaux et Richard de saint Victor, J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 47.

¹¹⁰ Pour Hugues de saint Victor, la méthode la plus juste et la plus adéquate afin d'approcher du mystère de l'Église est de lire allégoriquement, typologiquement les Écritures. Par ailleurs, la tropologie et l'allégorie sont étroitement liés, J. Chatillon, « Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII^e siècle » dans *Irénikon*, T.XXII, Chevetogne, Prieuré bénédictin d'Amay, 1949, note p. 128 ; p. 129 ; n.1, p. 131 ; p. 133.

¹¹¹ Citant C. Castoriadis en matière d'imaginaire de l'histoire, il s'agit pour A. Burguière, dans une démarche englobant les positions respectives de M. Bloch, G. Duby et J. Le Goff, « de penser dans sa complexité le rôle de l'univers mental dans les processus de transformation qui produisent l'Histoire », *L'école des annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 291.

¹¹² M. Zink, " Leçon inaugurale au Collège de France ", 1995 (<http://www.college-de-france.fr>). La notion de modèle littéraire au Moyen Âge est bien différente de celle d'aujourd'hui. Selon les termes de D. Poirion, « la littérature médiévale ne découle pas d'un modèle abstrait, d'un archétype ; elle ne se situe pas, non plus, dans une archi-poétique par l'intermédiaire d'un système fonctionnel de genres. Elle s'est formée peu à peu par l'imitation de modèles concrets, qui étaient eux-mêmes des traductions de vies de saints, d'épopées antiques, ou d'adaptations de chants épiques celtés à des histoires bretonnes », « Écriture et ré-écriture au Moyen Âge » dans *Littérature*, n°41, 1981. *Intertextualité et roman en France, au Moyen Âge*, p. 109-118 [113]. Adoptant la même prudence, P. Zumthor préfère porter son attention sur les modèles d'« écriture » auxquels il consacre la seconde partie de son *Essai de poétique médiévale* (*op. cit.*) et qu'il analyse selon des critères et éléments de définition dont nous nous servirons dans notre étude.

travers d'une « forme-sens »¹¹³ nouvelle. En « christianisant » le Graal, la trilogie de Robert de Boron constituerait ainsi une « tentative de compréhension de l'univers arthurien [...] à la lumière croisée des enseignements de la Bible [et] de l'expérience historique immédiate »¹¹⁴, l'expérience médiatisée dans ses textes sources de la matière bretonne.

• Le plan

Comme l'indique D. Boutet, « [c]et 'événement' que constitue le texte est inséparable de la collectivité sociale et de la communauté linguistique où il naît et qui le reçoit, et pour qui il redit, *reconte* (selon l'expression d'alors) cette expérience, ce rapport au monde, selon des modalités qui appellent un décryptage à la fois linguistique, poétique et historique »¹¹⁵. En réunissant linguistique et poétique, le plan que nous suivrons comportera trois étapes.

Notre analyse de la trilogie s'attachera dans une première partie à discerner de quelles manières le poète transforme le *vaissel* de Chrétien de Troyes en l'objet historique par excellence et inscrit son œuvre dans l'Histoire. Notre méthode consistera à identifier en synchronie et au plan poétique comment Robert régit la tension entre la vérité de l'Histoire et la fiction pour une fabrique de l'Histoire.

Puis nous entreprendrons, dans les deux parties suivantes, de mettre la trilogie en rapport avec ses principales sources car la « senefiance » d'une œuvre « se trouve dans son histoire, dans l'ensemble des textes qui la supportent et à partir desquels il s'écrit »¹¹⁶. Il s'agira de dégager les liens, les articulations par lesquels la mise en écriture de Robert inscrit le Graal dans l'Histoire humaine dans une démarche d'ordre dialectique (dans et contre) vis-à-vis de deux modèles historiographiques et de leurs dérivés : d'abord, l'*Histoire des rois de Bretagne* de Geoffroy de Monmouth et son adaptation en langue vulgaire par Robert Wace, le *Roman de Brut*, modèles de type profane, auxquels nous associerons le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes et ses *Continuations* ; ensuite, la Bible

¹¹³ L. Mathey-Maille introduit la conclusion de l'écriture de l'Histoire en faisant référence à la « pensée des formes dans une œuvre » selon H. Meschonnic, *Écritures du passé, Histoire des ducs de Normandie*, Paris, Champion, 2007, p. 257.

¹¹⁴ En appliquant à la trilogie une appréciation portée par D. Boutet sur le *Merlin-Huth* (*Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 187).

¹¹⁵ D. Boutet reformule ainsi ce que P. Zumthor identifie dans un texte : un « événement, une information nouvelle surgissant du croisement de plusieurs lignes de réalité qui, en lui, s'abolissent comme telles ; mais elles y engendrent une connotation globale qui reproduit, de manière en principe imprévisible, le rapport vécu des hommes au monde et à eux-mêmes » (*Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 26), *Formes littéraires et conscience historique*, *op. cit.*, p. 7-8.

¹¹⁶ J.-C. Huchet, *Essai de clinique littéraire du texte médiéval*, Orléans, Paradigme, 1998, p. 166. Le critique relève, par ailleurs, en citant les propos de la recluse dans la *Queste del Saint Graal*, que « son évocation des trois tables multiplie à l'envi les références intertextuelles : les Évangiles canoniques, les Évangiles apocryphes, ... » (p. 169).

et ses apocryphes (et derrière eux, l'historiographie chrétienne depuis Eusèbe de Césarée et Orose).

Nous mettrons un accent particulier sur la troisième et dernière partie consacrée à la mise en rapport avec l'historiographie chrétienne parce que cela n'a jamais été étudiée jusqu'à présent et que la proximité de l'écriture de Robert avec la parole sacrée offre un champ d'investigation propice à mettre en lumière l'« alliance entre l'écriture et l'histoire [qui] était déjà fondamentale dans la conception judéo-chrétienne des Écritures »¹¹⁷.

¹¹⁷ M. de Certeau, *op. cit.*, p.5.

Partie I - Le Graal : une fabrique de l'Histoire

La trilogie est l'histoire du Graal. Il semble légitime et logique de rechercher précisément au travers de l'écriture du motif du *saint Vaissel*, la manière dont Robert de Boron « dit » le Graal et de discerner dans la poétique qu'il emploie les indices d'une historiographie. Notre étude en synchronie de la trilogie empruntera donc une démarche d'analyse syntaxique et narrative afin d'apporter un éclairage au rapport pouvant exister entre ce récit du Graal et l'écriture de l'Histoire.

En étudiant chacun des volets, nous nous proposons d'abord de mettre en lumière dans l'œuvre de Robert de Boron une conscience littéraire de l'histoire en dégagant notamment les thématiques et les modes opératoires employés pour articuler le passé, le présent et l'avenir dans le discours narratif. Nous nous appuyons sur les éléments présentés en introduction qui précisent dans une certaine mesure ce que revêtent au Moyen Âge la notion d'Histoire, le « genre » historiographique et ce que l'on peut entendre par « conscience historique ».

Puis dans un second temps, notre attention se portera sur le contenu, sur le sens de l'Histoire porté par le Graal. Nos travaux s'insérant dans le vaste domaine qu'éclaire l'étude de D. Boutet sur les principaux genres littéraires dans la période de 1100 à 1250 et le rapport entre historicisme et formalisme, nous avons résolu d'adopter à la suite du critique, mais dans le cadre plus restreint de la trilogie, la démarche mise en œuvre et fondée sur la distinction opérée par L. Hjemslev entre « forme » et « substance des contenus »¹. B. Cerquiglini d'ailleurs introduit l'édition de la trilogie en ces termes : « Dire le Graal, c'est dire le savoir du Graal, en épuiser le sens, tout en l'inscrivant dans un temps que mesurent les destinées humaines : en faire le roman »².

¹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique*, *op. cit.*, n. 1, p. 8. Le critique rappelle la définition donnée par L. Hjemslev : « Nous reconnaissons donc dans le *procès* du *contenu* une *forme* spécifique, la *forme du contenu*, qui est indépendante du *sens* avec lequel elle se trouve dans un rapport arbitraire et qu'elle transforme en *substance du contenu* », *Prolégomènes à une théorie du langage*, Éditions de Minuit, trad. franç., 1968, p. 76 (les italiques sont dans le texte).

² Robert de Boron, *Le roman du Graal : manuscrit de Modène*, *op. cit.*, p. 7.

Chapitre 1

Écritures du Graal

La trilogie relate des événements situés dans le passé, débutant à l'époque de la Passion, se terminant avec la fin du royaume arthurien, au VI^e siècle, et se déroulant d'abord en Palestine pour ensuite se poursuivre en Bretagne. Chacun des trois volets est centré sur un protagoniste : Joseph d'Arimathie, Merlin et Perceval. Mais c'est à un objet, le Graal, qu'est assigné le rôle principal dont nous nous proposons d'étudier en synchronie (donc sans établir de rapports avec les sources) les modalités narratives de mise en récit, particulièrement au niveau du seuil des trois volets de la trilogie.

1.1. Le Joseph : du graal au saint Graal¹

Comme volet initiateur du récit, le *Joseph* (ou sa version en vers, le *Roman de l'estoire dou Graal*)² joue bien entendu un rôle crucial dans l'insertion narrative du motif. Son importance a justifié sa qualification d'« Enfances du Graal » par P. Zumthor³. L'histoire du Graal ne débute pas *ab initio* car elle s'inscrit dans l'Histoire sainte comme nous allons le préciser en relatant l'histoire de Joseph d'Arimathie, un personnage cité dans les Évangiles et ayant fait l'objet de textes apocryphes⁴. Les critiques, notamment D. Boutet, identifient dans le récit une trame d'ordre historique fondée sur les thématiques du péché et de la *translatio* et l'idée de lignage qui parcourent également les autres volets de la trilogie. Les critiques soulignent aussi la coloration chrétienne, « les chastoiments

¹ Dans l'introduction à son édition dans la bibliothèque de la Pléiade, P. Walter intitule ainsi le chapitre retraçant la constitution du mythe du Graal, *Le Livre du Graal*, t.I, éd. Daniel Poirion, Paris, Gallimard, 2001, p. XI.

² Par commodité, nous choisissons de désigner par *Joseph* le premier volet de la trilogie dans le cadre de notre étude.

³ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 120.

⁴ Après Augustin (*De civitate Dei*, 15, 23) et Isidore (*Etymologiae*, 6,2,50-52), Hugues de Saint-Victor définit ainsi les apocryphes, c'est-à-dire « secrets » comme des textes douteux. « Leur origine, en effet, est obscure et n'est même pas connue des Pères, à partir desquels est parvenue jusqu'à nous l'autorité des écrits les plus véridiques, et ce, grâce à une succession extrêmement sûre, et tout à fait connue. Même si l'on trouve quelque vérité dans ces apocryphes, le grand nombre d'erreurs qu'ils contiennent leur ôte toute autorité canonique », *L'Art de lire. Didascalicon. IV,7*. Paris, Les éditions du Cerf, 1991, p. 168-169.

religieux »⁵ qui caractérisent le roman. Nous nous interrogerons sur leur caractère d'historicité et leur contribution à la métamorphose du graal en Graal.

1.1.1. Le Graal dans l'Histoire sainte

En inscrivant le début de son œuvre dans le cadre référentiel de l'Histoire sainte, Robert fait du Graal une relique et un sacrement.

a) Un exorde dans le cadre référentiel de l'Histoire sainte

A la suite d'une première phrase précisant le contexte d'énonciation que nous nous proposons d'étudier ultérieurement, Robert définit précisément le cadre spatio-temporel dans lequel il va relater les « enfances » du Graal (p. 17) :

En icel tans dont je vous paroil aloient tout en infer, neïs les prophetes i aloient. Et quant dïables les i avoient menés, si cuidoient avoir bien exploitié ; et il estoient molt malement engigné quant il se confortoient en la venue Jhesucris. Nostre Sire vint, si li plot que il venist en terre et que il s'aombrast en la virgne Marie.

Molt fu nostre Sire simples et dous quant por raembre ses peceors d'infer li plot que il fesist de sa fille sa mere : ensi le couvenoit a estre por raembre le peule d'Adan et d'Evain. Or entendés en quantes manieres il le raienst. Il le raienst par le Pere et...

La référence temporelle, d'abord, est clairement introduite par la triple occurrence du syntagme déictique : « En icel tans », un des marqueurs temporels qui ponctuent généralement les textes historiographiques et qui, dans le reste de la trilogie, n'apparaît qu'à deux autres reprises seulement⁶.

Dans le passage pré-cité, la première occurrence intervient pour rappeler la période qui précède l'Incarnation. Son association avec la première intervention du narrateur montre l'importance de la période invoquée : « En icel tans dont je vous paroil » ...

L'époque d'avant la venue du Christ est caractérisée par le fait que tout être humain à sa mort allait en enfer, « neïs les prophetes », même les prophètes.

Avec l'Incarnation, annoncée par les prophètes sans que les démons ne comprennent le sens et la portée de l'événement, Jésus a accompli l'œuvre de rachat de toutes les créatures : « si li plot que il venist en terre et que il s'aombrast en la virgne Marie pour raembre ses peceors d'infer ». L'œuvre accomplie par Jésus est si cruciale que sa formulation est répétée trois fois, d'abord une fois sous la même forme verbale : « ensi le

⁵ A. Micha donne ce titre au chapitre IV, 2^e partie, de son étude qu'il consacre aux notions religieuses et dont il indique qu'elles y « tiennent aussi une grande place, plutôt inattendue dans un roman arthurien », *Étude sur le « Merlin » de Robert de Boron : roman du XIII^e siècle*, Genève, Droz, 1980, p. 79.

⁶ Dans le *Merlin*, d'abord pour introduire la coutume selon laquelle une femme surprise en adultère encourrait la condamnation de la justice sauf à se livrer à tous les hommes (p. 78), ensuite pour indiquer le moment où Merlin acquiert une emprise complète sur le roi Pandragon et son frère, Uter (p. 152).

couvenoit a estre por raembre le peule d'Adan et d'Evain » ; puis deux fois sous une forme conjugulée : « il le raienst ». L'emphase ainsi mise sur l'acte de rachat motivant l'Incarnation met en lumière dès le début de la trilogie l'importance essentielle des thèmes du péché et de la Rédemption que nous aborderons par la suite. Une telle insistance nous semble également viser à souligner le lien de causalité entre la damnation en enfer, l'Incarnation et la Rédemption, lien que les démons n'ont pas décelé et qui conforte le statut historique fondamental de la venue en chair du Fils de Dieu dans le monde des hommes, le moment d'une rupture épistémologique majeure où Dieu devient homme et histoire car l'Incarnation « fait coïncider l'homme et Dieu, [...] l'histoire et l'éternité »⁷. Dans l'esprit médiéval, l'évènement de l'Incarnation représente le marqueur temporel essentiel qui permet de scinder le temps du passé, de l'autrefois en deux parties : l'avant et l'après Incarnation. La première occurrence du syntagme déictique « En icel tans » a introduit ce jalon historique fondamental.

La deuxième occurrence installe le récit proprement dit dans le temps et sur les lieux de la Passion (p. 19) :

En icel tans que nostre Sire ala par terre, respondoit la terre de Judee une grant partie a Rome. En icele terre ou nostre Sires estoit, tenoient cil de Rome lour baillie, et le baillif qui estoit avoit non Pilates. Icil Pilate avoit un sien soldoier qui avoit non Joseph et servoit Pilate. Et cil sivoit Jhesucrist em plusors lius...

Avec insistance, le narrateur inscrit le récit dans le cadre terrestre, avec les huit premières occurrences du terme « terre » ; un cadre dans lequel Jésus est venu et a accompli son œuvre de salut par la Passion : une venue qui bénéficie également d'une insistance particulière avec l'emploi de la figure du polyptote des verbes « venir » ou « aller ». Le narrateur nous semble souligner ainsi la réalité historique de la mission du Christ. Cette terre sur laquelle est venu Jésus, c'est la « terre de Judee ». Au déictique temporel vient s'ajouter le déictique spatial : « En icele terre ». Robert paraît vouloir accéder à la vérité historique « telle que l'appellent les épisodes de la vie du Christ, enracinés dans leur historicité par la formule initiale chère aux textes vernaculaires de l'époque qui les relatent : 'Au temps où Notre Seigneur allait corporellement en terre...' »⁸ Cette historicité est confortée par l'indication donnée sur le statut de la province de Judée, alors sous domination de l'Empire romain. Le point de départ du récit est la Passion, la nouvelle origine chronologique depuis la première Croisade comme nous le préciserons dans la suite de l'étude.

⁷ A. Leupin, *Fiction et incarnation : littérature et théologie au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1993, p. 9.

⁸ M. Zink, *La Subjectivité littéraire : autour du siècle de saint Louis*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 89.

En complément, deux références topographiques (« Bethleem », le « Jordan »)⁹ et les deux événements emblématiques du récit évangélique associés : respectivement, la naissance et le baptême de Jésus, suffisent à caractériser le lieu où se déroulent les événements, ceux de la Passion, un lieu bien différent de celui habituellement défini par « la vieille routine épique »¹⁰ évoquant traditionnellement un espace physique extérieur commun au récitant et à son public (p. 18) :

Por cest besoing vint Jhesucris en terre et nasqui de la virgne Marie en Bethleem et nostre Sire ala par terre et fu batisiés el flun Jordan.

Ajoutée à Jésus et Marie qui interviennent dès les premières lignes du roman, la mention de trois « personnages » renforce l'inscription du récit dans l'Histoire Sainte : Pilate, Joseph et Judas. Pilate est introduit dans sa qualité de « baillif », c'est-à-dire de personne exerçant l'autorité de Rome sur la terre de Judée. En lien direct avec lui car à son service, Joseph est présenté comme « un sien soldoier », un homme d'armes, donc un chevalier, ce qui diffère des Évangiles¹¹ et ouvre le récit au thème de la chevalerie et du lignage.

Enfin, Judas fait l'objet d'une présentation en prolepse (p. 19) :

Et cil deciples avoit non Judas, et cuelli haine vers nostre Segneur par un ongement, et commença tel traïson com je vous dirai.

Robert établit un lien de cause à effet entre l'épisode du parfum répandu par Marie-Madeleine sur Jésus et la trahison de Judas, là où les Évangiles ne font que relater les événements sans les relier¹². Le poète semble dévoiler ici son souci d'établir « le processus complexe des causes et conséquences des faits et gestes, invitant à découvrir l'ordre caché sous l'ordre apparent »¹³ propre à une écriture de l'histoire¹⁴. Il donne par ailleurs au personnage de Judas un rôle d'adjuvant narratif puisque l'histoire est lancée par la narration de la trahison : « et commença tel traïson com je vous dirai ».

⁹ Il peut sembler étonnant que Jérusalem ne soit pas mentionné dans le *Joseph*. Ce n'est que dans le *Perceval* que, dans les propos de la sœur du chevalier gallois, cette mention apparaît : l'oncle ermite est présenté comme un *molt sains home* venant de *devers Jherusalem de le terre de Judée* (p. 224-225).

¹⁰ M. Perret, *De l'espace romanesque à la matérialité du livre : l'espace énonciatif des premiers romans en prose*, Paris, Seuil, 1982, p. 177.

¹¹ Dans les Évangiles, Joseph est présenté comme « un homme riche » (Matthieu 27.57), « un homme éminent du conseil » (Marc 15.43) ou un « membre du conseil, homme bon et juste » (Luc 23.50). Les références bibliques de notre étude sont extraites de la Traduction œcuménique de la Bible (édition 2010, site de l'Alliance biblique française).

¹² Le récit de la trahison de Judas présente de grandes similitudes avec celui de l'Évangile de Jean. De nombreux critiques décèlent son inspiration dans la trilogie.

¹³ C. Croizy-Naquet, « Écrire l'histoire : le choix du vers ou de la prose aux XII^e et XIII^e siècles », *Médiévales*, vol. 19, n° 38, 2000. *L'invention de l'histoire*, p. 71-85 [79].

¹⁴ A.-I. Bouton-Touloubic distingue chez saint Augustin l'importance essentielle de la notion d'ordre dans le processus historique. Nous approfondirons l'emploi de cette notion dans la trilogie dans la troisième partie, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, n°174, 2004.

La deuxième occurrence du déictique « En icel tans » a introduit le second jalon historique fondamental, celui de la Passion.

La troisième occurrence du syntagme embrayeur « en icel tans » intervient d'ailleurs à cet instant précis. Les précédentes occurrences coïncidaient avec l'introduction des temps remarquables de l'Incarnation et de la Passion, celle-ci ne vient marquer que le rappel d'une coutume, celle de confier à un « cambrelenc », un chambellan, les finances d'une communauté, et en particulier, « le disme de tous les deniers » (p. 19). Comme tout anachronisme, celui-ci doit être relevé comme indice d'historicité. En effet, pour de nombreux critiques, les anachronismes participent à la prise en compte, à la compréhension du passé. Ainsi D. Boutet considère que l'anachronisme « est à entendre comme un signe » qui, tout en créant « une distance poétique » produit « en retour un effet d'identification par analogie ». Ce signe s'inscrit dans une démarche révélant une conscience historique, « une conscience dialectique, pour laquelle le présent et le passé n'ont de sens et ne font sens que pour autant qu'ils sont mis en résonance »¹⁵. L'anachronisme n'est pas incompatible de la fiction¹⁶. L'anachronisme des termes de « baillif », « cambrelenc », ... nous semble présenter un caractère d'historicité au même plan que les rappels à la coutume comme nous le verrons dans la suite de notre étude.

Balisée ainsi par ces trois occurrences du syntagme déictique « en icel tans », l'histoire du Graal prend place dans un cadre spatio-temporel parfaitement identifié, celui de l'Histoire sainte, dans lequel, comme le souligne E. Baumgartner, la référence au temps « mythique » est signalée par l'expression « in illo tempore », le « en ce temps-là » des Évangiles. Robert fait ainsi référence à un chronotope que l'auditeur ou lecteur tant médiéval qu'actuel reconnaît sans aucune difficulté, le référentiel religieux étant de l'ordre d'un Évangile élémentaire dont les personnages sont si connus qu'ils sont cités et/ou interviennent sans présentation particulière : « Jhesucris », « Marie », « Adan », « Evain », « le Père le Fil le Saint Esperit », « Pilate », « Joseph », « Judas », « Marie Magdelaine », « Chaÿfas » ... Dans ce cadre, le récit déroule une trame également bien connue pour

¹⁵ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique*, op. cit., p. 22.

¹⁶ A. Petit relève que l'innovation de l'auteur réside dans la création d'un « univers romanesque » car « bien qu'encore influencé par la chanson de geste, *Thèbes* est déjà un roman ». Le critique fonde son jugement, en particulier, sur la fiction poétique créée par les anachronismes. En effet, « par ce mélange concerté de traits antiques et de traits médiévaux : l'univers décrit n'est plus le monde réel ». En même temps, c'est en relevant les anachronismes dans l'œuvre que le critique la rattache à l'historiographie. En particulier la *Thébaïde* « ressemble même à une chanson de croisade » dans laquelle « un acteur de la Première Croisade a égrené ses souvenirs ». Selon lui, par « *anachronisation* », l'auteur ferait de l'anachronisme « une efflorescence signifiante » à rapprocher de l'inversion historique chère à M. Bakhtine « qui tend à faire du passé la préhistoire du présent » et viserait à souligner le prestige de la chevalerie du XII^e siècle, *Le Roman de Thèbes*, traduit par A. Petit, Paris, Champion, 2002, p. 9 sq.

l'auditoire car elle constitue une réécriture de l'*Évangile de Nicodème*, de la *Destruction de Jérusalem* et de la *Vindicta Salvatoris* qui comme nous le verrons dans la troisième partie de cette étude, ont une valeur historique indiscutable au Moyen âge.

L'introduction du *Joseph* constitue ainsi une insertion dans la matière de l'Histoire sainte réalisée au travers des jalons temporels essentiels de l'Incarnation et de la Passion appréhendés pour leur aspect temporel et d'un déictique qui met en lumière l'ancrage du récit dans la « matière de Judée », au temps du Christ. Un tel procédé habituel dans les œuvres hagiographique distingue d'emblée l'œuvre de Robert de Boron de la narration épique caractérisée par son « halo d'historicité » en lui conférant un « certificat d'authenticité »¹⁷.

b) L'insertion narrative du motif du Graal

Après avoir situé son récit dans le cadre de l'Histoire sacrée, Robert réalise la construction du motif du Graal comme relique et sacrement, en premier lieu, par une insertion narrative en employant le procédé de l'*insinuat*io, « une structure exordiale qui [lui] permet d'introduire graduellement dans son texte une voix personnelle » et qui devient « un principe structurel dans la narration de son histoire »¹⁸. L'entrée en scène du Graal est réalisée par touches successives, par un processus au cours duquel ce qui n'est qu'un « vaisseau » au départ intervient à quatre reprises dans la chaîne événementielle pour aboutir au statut de relique. Quatre étapes sont successivement franchies, avec une certaine habileté littéraire et surtout au travers d'autant d'événements : le Graal passe de main en main (p. 22-24).

La première mention du *vaisseau* intervient, au moment de l'arrestation de Jésus, pour indiquer qu'il était utilisé par celui-ci pour la liturgie et qu'une des personnes participant à son arrestation le dérobe :

Ensi firent li Juif partie de lor volenté la u Jhesucris fu pris. Si estoit ses vaissiaus la u il sacrefioit ciés Symon : a la prise ot un Juif qui le prist et le garda dusqu'a l'endemain.

L'objet est un *vaisseau*, il n'est pas encore appelé *graal*. Il est utilisé pour le sacrifice : ce qui constitue un anachronisme car Jésus vient d'instaurer le rituel de la cène qui ne sera que bien plus tard institué en sacrement. Un simple constat est effectué par Robert de Boron : aucun commentaire n'est émis, le vol semble anodin par la brièveté du compte-

¹⁷ F. Laurent, *Plaire et édifier : les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion, 1998, p. 179 et 189.

¹⁸ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron : Robert de Boron et le livre de Philippe de Flandres » dans N. J. Lacy, D. F. Kelly et K. Busby (dir.), *The legacy of Chrétien de Troyes. Volume II*, Amsterdam, Rodopi, 1988, p. 29.

rendu s'il n'y avait une syntaxe instaurant un parallèle entre la capture de Jésus et le vol du *vaissel* : « a la prise ot un Juif qui le pris » ainsi qu'une indication en prolepse qui laisse présager d'une suite au larcin commis : « le garda dusqu'a l'endemain ». Le procédé d'insinuation révèle là sa mise en œuvre dans la temporalité du récit.

La deuxième mention du *vaissel* se produit lorsque, comme annoncé par la prolepse, il est restitué à Pilate par son voleur :

si demanda de l'eve et lava ses mains, et dist que ensi nes comme ses mains estoient, si estoit il nes de la mort a cel home. Li Juis qui ot le vaissel pris ciés Symon vint a Pilate et si li douna. Et quand Pilate le tint, si l'estoia. Tant que les noveles vinrent que il avoient mort Jhesucrist.

La restitution de l'objet volé ne donne lieu à aucune explication. On peut remarquer qu'elle se produit juste après que Pilate a accompli le geste de se laver les mains, geste par lequel il déclare retirer toute responsabilité de la condamnation prononcée : ce que la suite du récit avec l'enquête menée par les envoyés de l'empereur de Rome confirmera. Ayant les mains pures, Pilate peut recevoir le *vaissel*. La restitution a lieu après le jugement et la condamnation de Jésus dont le récit est particulièrement bref, laconique au point que ces événements semblent suivre de peu son arrestation, donc le même jour que celui-ci. L'indication en prolepse situe cette restitution au « l'endemain » de l'arrestation. On peut relever ici un écart entre le temps chronique et celui du récit. Toujours laconiquement, le texte indique que Pilate range le « vaissel » et qu'à ce moment-là, il apprend la nouvelle de la mort de Jésus (p. 23). Celle-ci est introduite par la locution temporelle « tant que » déjà employée à cinq reprises depuis le début du roman et dont près de cent quarante occurrences ponctuent la trilogie. Comme mentionné dans les prolégomènes, L. Mathey-Maille souligne que l'écriture de l'histoire fait la part belle à de tels marqueurs temporels. On dénombre par ailleurs dans la trilogie plus de huit cent cinquante emplois de « quant », plus de cinq cent de « lors », près d'une quarantaine de « ançois » [avant].

Nouveau changement de main : la troisième mention du « vaissel » intervient quand Pilate le donne à Joseph (p. 24) :

Quant pilate l'ot commandé Nichodemus, si li sovint del vaissel que li Juis li avoit douné, si apela Joseph et li dis : « Joseph, vous amés molt cest prophete. » Et Joseph respont : « Voire, sire. » Et Pilate li dist : « Jo ai un sien vaisel que uns des Juis me douna qui fu la u il fu pris, et jo ne vuel rien retenir de cose qui soie fust. » Et lors douna Joseph le vaissel, et Joseph le prist qui molt en fu liés.

Joseph est déjà venu une première fois devant Pilate, pour lui demander l'autorisation de prendre le corps de Jésus. Il vient une seconde fois se présenter au bailli car les juifs refusent de lui laisser le corps du Crucifié. Après avoir commandé à Nicodème, un chef juif, d'accompagner Joseph, Pilate à ce moment-là se souvient fortuitement de l'existence du *vaissel*. Ce caractère fortuit participe au procédé de l'insinuation de même que l'emploi

du possessif quand Pilate remet le *vaissel* à Joseph : il lui remet « un sien vaisel » ; par ce possessif, c'est le statut de relique qui paraît être annoncé. Puis Pilate demande à Joseph de lui confirmer son amour pour Jésus, dans un dialogue dont l'analogie avec celui de l'Évangile de saint Jean (21.15-17), entre Jésus et Pierre, a été relevée par de nombreux critiques.

Le *vaissel* intervient de manière décisive pour la quatrième fois dans le récit après la descente du corps de la Croix (p. 24-25) :

Et quant il [Joseph] l'ot lavé, si vit ses plaies qui segnoient, si ot molt grant paor, et li membra de la pierre qui ot esté fendue au pié de la crois por la goutte del sanc. Lors li membra de son vaissel et pensa que les gouttes qui chaoinet seroient miels el vaissel que ailors. Lors prist Joseph le vaissel et le mist desos ses plaies...

La réapparition physique du *vaissel* résulte d'un cheminement d'ordre intellectuel¹⁹ : Joseph se rappelle qu'il possède le *vaissel* quand, après avoir descendu Jésus de la croix et l'avoir lavé, il constate que le corps perd du sang. Il se souvient alors des effets que le sang du Christ avait eus en tombant sur la pierre, au pied de la Croix, un fait que le récit n'a pas auparavant mentionné. Un souvenir en appelant un autre, il se souvient alors du *vaissel* et le prend pour le placer sous les plaies du Christ.

A l'issue de cette insertion narrative, grâce au procédé de l'*insinuatio*, le *vaissel* est érigé en relique, en *saint Vaissel* : une sainte relique car témoin de la dernière Cène et participant de la Passion.

c) L'insertion sémantique du motif du Graal

La consécration finale du *saint Vaissel* passe par l'intervention de l'autorité, Jésus lui-même, et par la manifestation du pouvoir de sacrement.

Dans la suite du récit, le *vaissel* apparaît dans l'épisode cruciale de la théophanie du Christ, véritable cérémonie de consécration (p. 27-29) : « et vient a lui en le prison la u il estoit, et li aporta son vaissel. Et quant Joseph vit la clarté », ...

Jésus visite Joseph dans sa prison et lui apporte « son vaisel », dans une formulation en miroir de celle employée par Pilate : « un sien vaisel ». Pratiquant encore l'insinuation, ce n'est qu'à la suite d'un long dialogue²⁰ entre Jésus et Joseph que Robert relate enfin la récompense en « gueredon »²¹ que Jésus déclare offrir à Joseph en réponse à son amour (p. 29) : « joie pardurable et la senefiance de [sa] mort a garder ». L'emploi anachronique du

¹⁹ C'est celui requis dans le procès de conversion tel qu'il est défini par les Pères de l'Église comme nous le verrons dans la dernière partie.

²⁰ A. Micha prend en exemple ce dialogue instauré « au centre d'une scène indépendante, mise directement sous les yeux du lecteur ; ce colloque établit dans ses prérogatives futures le héros du roman », « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », *Romania*, 89, 1968, p. 457-480 [465].

²¹ Ce terme signifie soit récompense, gratification salariale, soit contrepartie, compensation (DMF).

terme de *gueredon* sera étudié ultérieurement.

Glosant la parole de Révélation du Christ, le narrateur décrit le geste liturgique du personnage en soulignant particulièrement la haute valeur :

Et nostre Sire trait a soi le vaissel precieus atout le saintisme sanc que Joseph avoit recueilli de son precieus cors quand il le lava.

La nature exacte du *vaissel* est explicitée : plus qu'un *saint Vaissel*, c'est « la senefiance de (sa) mort a garder », c'est-à-dire comme l'explique la glose du narrateur, le symbole du sacrifice de la Crucifixion. Le *vaissel* est relié au sang et au corps du Crucifié. Ainsi, le lien entre Joseph d'Arimathie et le *vaissel* n'est pas seulement d'ordre narratif, mais sémantique. Le *saint Vaissel* symbolise la mise au tombeau du Christ, et par voie de conséquence, sa Résurrection. P. Zumthor déclare que « la symbolique de Robert était fondée en particulier [...] sur la mise au tombeau » et conformément aux Évangiles, Joseph « témoigne, dans le plan strictement historique, de la doctrine du Graal »²².

Dans la suite de son discours, Jésus fixe lui-même en détail le programme prophétique de l'histoire qui va se dérouler au cœur duquel figurent l'instauration des trois gardiens et de « plusieurs tables » ainsi que l'institution de la cérémonie du Graal construite à l'image de sa propre mise au tombeau (p. 30) :

et li vaissiaus u on sacrefiera senefiera la pierre u tu me mesis, et la platine qui sera desus mise senefiera le covercle de quoi tu me covris, et si sera li dras qui ert deseure clamés corporaus et senefiera le suaire u tu m'envolepas. Et ensi sera dusqu'a la fin del monde la senefiance de t'uevre couneüe.

Ainsi s'effectue la consécration du *vaissel* en sacrement dans un récit où Robert de Boron montre sa parfaite connaissance en ce domaine en exploitant de manière remarquable le lexème *sacrement*.

Mais arrivé à ce stade, le processus de consécration du *saint Vaissel* est inachevé. Il n'aboutit qu'à l'issue du long épisode de la guérison de Vespasien qui vient libérer Joseph et permettre la constitution autour de lui d'une communauté chrétienne. À cause du péché de certains des membres de celle-ci, Joseph s'agenouille devant le *vaissel* et implore l'intervention de Jésus. La voix divine lui enjoint alors de séparer les pécheurs du reste de la communauté en utilisant la puissance de son sang et de sa chair (p. 54) : « Joseph, tu feras une grant senefiance, et metras mon sanc et ma car en esprueve vers les peceors ». Pour cela, elle lui demande de faire une table au nom de la Table de la Cène (p. 55) : « El non d'icele table en fai une autre », une Table ayant un lieu vide qui « ne pora estre aemplis

²² P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 122.

devant ce que li fils qui istra del fil Bron » et à laquelle sont invités à s'asseoir tous ceux qui ont foi en la Trinité :

si lor di que cil qui bien ont creü le Pere et le Fil et le saint Esperit et l'avenement de la Trinité et les commandemens de l'obediance, el non des trois vertus qui sont une meïsmme cose, et vieignent avant, si s'asieent a la grâce de Diu.

Ainsi l'assemblée est partagée en deux : d'un côté les pécheurs, de l'autre la partie de l'assemblée qui a pu s'asseoir à la Table en bénéficiant de la grâce divine. Après un dialogue entre les deux parties, le *vaisseau* reçoit enfin son nom au travers d'une nomination fondée sur un jeu de mots, une paronomase (p. 57) :

Cil qui le volront clamer ne metre non en son essiant le clameront le Graal, qui tant agree et abelist a çaus qui tel sont que en sa compagnie pueent durer que cascuns a autant de tous biens comme li pissons qui escape des mains a l'oume en la grant eve.

La pleine insertion sémantique du motif du Graal n'aboutit donc qu'avec sa nomination et la signification qui lui est associée : la relique devient pleinement un sacrement par une construction rhétorique consacrée par l'attribution finale du nom, en quelque sorte son baptême.

Grâce au procédé d'insinuation, le récit de l'entrée du Graal dans l'histoire de la Passion s'effectue en plusieurs étapes, « entrelacées avec des références à d'autres évènements d'une portée et d'une signification bien plus grandes : procès de Jésus, crucifixion, descente de la croix, descente aux enfers, résurrection, découverte du sépulcre vide, etc. »²³. R. T. Pickens explique l'emploi de l'*insinuatio* par une volonté de renforcer l'autorité d'un discours clérical. De leur côté, la plupart des critiques n'interprète l'imbrication de l'histoire du Graal dans les évènements de l'Histoire sainte relatée par les textes scripturaires et apocryphes que sous l'aspect de l'intertextualité. On pourrait aussi considérer ces références à l'Histoire sainte comme des « chastoïement » religieux ou comme « un simple cadre historique, généralement topique à l'intérieur d'un genre, et limité à la présence de noms prestigieux »²⁴.

Il nous semble que cette insertion narrative et sémantique du Graal dans l'Histoire sacrée peut plutôt être considérée comme un indice d'une écriture de l'histoire, revendiquant l'autorité et la vérité des Écritures. Chaque mention du *vaisseau* est associée un évènement de l'Histoire Sainte, inscrit dans son cadre référentiel et comme placée sous le haut patronage de Joseph d'Arimathie, personnage historique, dans un geste visant à une véritable « inviscération dans l'histoire »²⁵. En ce sens, nous ne venons que prolonger

²³ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron ... », art. cit., p. 30.

²⁴ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 26.

²⁵ En appliquant à l'insertion du motif du Graal l'expression utilisée par P. Zumthor pour caractériser le fait que le *Merlin* ait été rapidement mis en prose (*Merlin le prophète...*, op. cit., p. 128), nous plaçons ces deux éléments au titre d'une même démarche historiographique.

l'avis de P. Zumthor pour qui « l'explication [du Graal] a la valeur d'une justification historique, contribuant à fixer un plan de vraisemblance : le Graal est le calice de la Cène ; c'est une relique, un indice mémoriel précis ; et son 'service' est un 'sacrement', effectuant ce qu'il signifie »²⁶. En l'insinuant intimement au travers d'une rhétorique signifiante dans la matière même de l'Histoire sainte, Robert assure pleinement au Graal son statut de relique et de sacrement.

1.1.2. Une trame historique

D. Boutet relève qu'avec le *Joseph*, Robert de Boron transpose fidèlement, au plan du mythe littéraire, la pensée historique d'Hugues de Saint-Victor caractérisée par « la double logique de la *translatio* et du péché » et la fondation d'une lignée, d'une généalogie, celle des gardiens du Graal. Et les deux termes de cette logique sont inséparables : « pour un auteur et un public chrétiens, le péché est inséparable de tout mythe des origines [...] L'Orient, qu'il soit grec, troyen ou biblique, est le lieu du péché »²⁷. Nous voulons préciser les modalités narratives de cette transposition d'ordre historique non seulement dans le *Joseph* mais également dans le reste de la trilogie.

a) La thématique du péché

La trame du récit repose notamment sur la thématique du péché dont on peut suivre le fil directeur dans le *Joseph* comme par la suite. Cette thématique constitue la cause première des événements de l'histoire du Graal. Notion particulièrement prégnante de la société médiévale, la trilogie donne du péché une vision propre à la période de son écriture, la fin du XII^e siècle, qui l'associe étroitement à la notion de rédemption.

Le thème du péché est introduit dès les premières lignes du *Joseph*. La première phrase du roman que nous avons jusqu'à ce stade de l'étude mise de côté place le péché au cœur du récit (p. 17) :

Ce doivent savoir tout pecheor que devant çou que nostre Sire venist en terre, que il faisoit parler les prophetes en son non et anoncier sa venue en terre.

Robert entame là un discours moral et religieux. Adressé à tous les pécheurs, le discours inaugural du *Joseph* et de la trilogie installe l'évènement de l'Incarnation en référence absolue du début de l'histoire. Il met en exergue « l'appartenance à une même foi [qui établit] entre locuteur et public une relation d'identité »²⁸ et que traduit l'emploi de la première personne du pluriel : « que nostre Sire venist en terre » ...

²⁶ P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, op. cit., p. 360.

²⁷ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 66-68.

²⁸ M. Perret, *De l'espace romanesque à la matérialité du livre...* op. cit., p. 177.

Le *Joseph* débute par le rappel fondamental du péché originel commis par Adam et Ève. Ce rappel est à la fois un jalon thématique et temporel puisqu'avec le péché originel initie l'histoire humaine.

L'épisode est rappelé au début du *Joseph* avec une formulation en polytote du verbe « pécher » soulignant le lien de causalité entre l'acte et sa conséquence (p. 18) :

Et Eve pecca par l'engien de l'Anemi, et quant ele ot pecié, si porchaça que Adans peca. Et quant Adans ot pecié, si se senti nu et ot honte, si senti luxure. Tant tost fu jetés de grant delit et caï en grant chaitiveté entre les tumultes de ceste chaitive vie. Ensi engendrerent et conçurent. Et quanque issi d'aus et de lors oirs volt avoir Anemis, si les ot tant que li Fils Diu vint sauver l'uevre del Pere en terre.

Puis c'est le péché qui conduit les juifs à comploter contre Jésus et à le crucifier (p. 20) :

La porparloient comment il poroient estre saisiu de Jhesucrist. Et a ces paroles estoit Joseph de Barimacie, qui molt en pesa, et pensa en son cuer que il faisoient pecié.

Ainsi est justifié le déplacement de l'empereur Tibère en Palestine pour punir les meurtriers de Jésus. C'est ensuite pour s'absoudre du péché du meurtre qui va être accompli que Pilate lave ses mains (p. 37) :

et por çou que je voloie estre nes del pecié, pris je de l'eve, si lavai mes mains et dis : « Aussi nes soie jou de le mort a cest home com mes mains sont netes de ceste eve ».

C'est par la suite, de manière cruciale, à cause du péché existant au sein de son peuple que Joseph doit faire appel au Graal et à son pouvoir sacramentel :

Et cele mesaventure de cele meschaance lor avenoit par une maniere de pecié qu'il avoient entr'els commencié, par quoi tot li bien lor faloient. Et cil peciés estoit luxure sans raison que il avoient (p. 53) [...] Ensi counut Joseph par le commandement de Diu les peceors, et ce fu li premiers lius u li vaissiaus fu esprovés (p. 56).

L'importance de l'évènement est telle que, comme nous l'avons déjà signalé, c'est à cette occasion que le *vaissel* reçoit enfin son nom (p. 57) : « le clameront le Graal, qui tant agree et abelist a çaus qui tel sont que en sa compagnie pueent durer ». C'est la puissance du *saint Vaissel* sur le péché, celle du sang et de la chair du Christ manifestés par *demonstration* comme le précise la voix divine, que la nomination du Graal met en lumière.

Comme le *Joseph*, le *Merlin* commence dès son incipit dans le cadre du péché. Les démons sont furieux car Jésus a libéré les hommes de l'emprise du péché jusqu'à aller accomplir cet acte salvateur pour ceux qui étaient en enfer (p. 73) :

Molt fu iriés Anemis, quant nostre Sire ot esté en infer, et il en ot jeté Adan et Evain et des autres tant que lui plot.

Le texte du *Merlin* en vers est encore plus expressif (v.2) : par l'action de Jésus, « enfer fu ainsi brisiez ». Puis, les démons rappellent eux-mêmes le message évangélique avec insistance, pour souligner leur déconvenue devant la perte de pouvoir sur « les

peceors ». Plus loin, les propos du confesseur à la mère de Merlin indique sans ambiguïté l'importance du danger du péché (p. 78-79) : « Et li preudom lor dist : 'Gardés vous de mauvaises oeuvres, que la mauvaise oeuvre mainne le peceor et la peceresse a mauvaise fin' ». Face à ce danger, l'institution de l'Église et des sacrements de baptême et de confession est destinée à garder les pécheurs vis-à-vis des démons (p. 82).

Dans le *Merlin*, la place du péché est si essentielle qu'elle est au cœur de son incipit. La situation de la mère de Merlin abusée par un démon est celle d'une femme accusée du péché de chair. La mère doit reconnaître son péché alors qu'elle a été violée et aller se confesser et se repentir pour être pardonnée, être absoute du péché (p. 85) :

Sire, car ce m'est avénu que onques mais n'avint a feme. Si vieng a vous que vos me conselliés por Diu. Car nus ne puet si grant pecié faire, ce m'avés vous dit, por tant que il en soit confes et repentans, et il en fait ce que ses confessere li ensagne, que il li sera pardonné. Sire, jo ai pecié, et sui engignie par l'anemi.

Cet épisode fondateur du roman offre l'occasion à Robert de donner une analyse précise de la notion de péché dont les principales causes indiquées sont la colère, l'orgueil et la luxure.

Un autre épisode capital du *Merlin* repose également sur un acte de péché, celui de la conception du futur roi Arthur, quand Merlin permet par un subterfuge magique au roi Uterpandragon d'assouvir son désir pour Igerne, la femme de son vassal, le duc de Tintaguel. Conscient de son péché, le prophète l'exprime en s'adressant au roi (p. 177-178) :

« Sire, Ulfins est acutiés dou pecié quant il ot tes amors faites de toi et de la roïne. Mais je ne m'en sui mie encore acutiés de çou que je l'aidai a decevoir de l'engien que je fis, et de l'engenrement que cele a dedens li, que ele ne set de qui çou est. »

Par ailleurs, le livre qui occupe une place considérable dans la trilogie et que Merlin demande à Blaise d'écrire est destiné à garder les pécheurs : « Et maintes gens qui oront les paroles s'en esteront mellor et s'en garderont de pecier » (p. 103).

Le *Perceval* reste d'inspiration augustinienne, théophanique²⁹. A ce titre, son récit ne présente qu'une seule chaîne de causalités remontant à Dieu seul. Il n'y a pas dans le *Perceval* et dans la trilogie de causalités purement internes à la société humaine.

Lors de la première visite de Perceval à son oncle ermite, il est accompagné par sa sœur qui lui apprend que son départ intempestif de la demeure familiale, sans même adresser un adieu à leur mère, a provoqué la douleur et la mort de celle-ci ; le manquement au devoir filial constitue un péché³⁰ que condamne la morale chrétienne et dont la gravité

²⁹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 96-97.

³⁰ C'est le premier commandement divin que Perceval enfreint : « Honore ton père et ta mère afin que tes jours se prolongent dans le pays de l'Éternel » (Exode 20.12).

est renforcée par la funeste conséquence. Le roman coïncide avec ce départ et prend donc sa source dans ce péché qui, même non révélé et invisible jusqu'à présent, a influé sur son déroulement : ce que met en lumière les paroles de la soeur du chevalier (p. 223) :

Sire, mes frere estoit molt jounes et de molt povre essiant, et me mere en fu dolante, et tel duel en ot qu'ele en feri en tel maladie que ele en morut. Or sai bien que li pecié de me mere l'a encombré.

À la suite de cette intervention, la confession de Perceval réoriente l'histoire dans le sens annoncé par la prophétie qui fait de lui le troisième et dernier gardien du Graal.

La notion de péché est au fondement de la société médiévale³¹. Elle participe de la vision théologique de l'histoire de l'humanité, de l'histoire du salut, du bonheur et du malheur ; une vision énoncée par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*. Son remède, selon la doctrine chrétienne, est donné au travers de l'acte rédempteur du Christ et de l'acte de foi en un Dieu providentiel.

Associée à la thématique du péché, nous voudrions maintenant analyser ses liens avec la notion chrétienne de rédemption. A. Donnart appréhende l'utilisation du personnage de Merlin issu d'une tradition littéraire païenne comme une adaptation réalisée par la logique chrétienne « dans le contexte strict d'une dynamique du péché et du salut »³². Nous faisons l'hypothèse que cette « dynamique » est mise en œuvre dans toute la trilogie.

Le credo salvifique est fréquemment répété dès le début de l'œuvre (p. 17-18) : « il plot a venir en terre morir por sauver l'uevre de son Pere [...] li Fils Diu vint sauver l'uevre del Pere en terre ». L'incarnation du Fils de Dieu a été nécessaire pour racheter les créatures vouées à l'enfer en conséquence de leur péché, « por raembre ses peceors d'infer » (p. 17). « Par l'incarnation, Jésus a réparé la faute d'Adam ; il a ainsi ouvert les portes de l'enfer, libérant les générations prisonnières et arrachant les générations futures à sa toute-puissance »³³. Nous avons vu comment la trilogie installait la chaîne de causalité « enfer/Incarnation/rédemption » au départ de la diégèse et en soulignait la portée dans la répétition par le narrateur de son énonciation soulignée par une modalité déontique : « ensi le couvenoit a estre por raembre le peule d'Adan et d'Evain ». Le credo salvifique est encore prononcé, plus loin dans le récit, par Jésus-Christ lui-même lorsqu'il apparaît et s'adresse à Joseph dans sa prison (p. 27) : « Je sui Jhesucris, li Fils Diu, qui m'a envoyé en terre por sauver les peceors, et jo ving en terre por sofrir mort par le commandement de mon pere ». Lorsque Vespasien vient le délivrer de sa prison, Joseph lui rend témoignage

³¹ C. Casagrande et S. Vecchio, « Péché », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 877-890.

³² A. Donnart, « Merlin, l'intermédiaire des mondes », Orléans, Paradigme, 2002, *Mediavalia* 45, p. 97-111[101].

³³ C. Casagrande et S. Vecchio, *ibid.*, p. 878.

du salut opéré par *Jhesucrist*, celui-là même qui l'a guéri de la lèpre (p. 50-51) : « 'si le pués veoir a çou qu'il t'a gari et que il t'a ci amené et que il m'a sauvé' [...] Ensi a Joseph converti Vaspasien a la loi de la ferme creance ».

Les critiques sont unanimes à attribuer au thème du péché une place essentielle dans la trilogie³⁴, notamment dans le *Merlin* selon A. Micha³⁵ qui décrit avec précision la notion théologique associant le péché et la Rédemption mis en œuvre par Robert mais, nous semble-t-il, sans lui reconnaître une fonction narrative et active essentielle comme nous le faisons.

b) La thématique de la *translatio* « vers Occident »

Le deuxième élément essentiel de la trame de la trilogie est la thématique de la *translatio* de la communauté du Graal vers l'Occident. Révélatrice d'un schéma de pensée pregnant à cette époque, nous allons en étudier le mode d'insertion dans la trilogie.

Comme mentionné précédemment, la notion de *translatio* correspond selon D. Boutet à la vision historique des théologiens comme des écrivains à cette époque, une vision notamment portée par Hugues de Saint-Victor d'un temps linéaire s'étendant de l'origine du monde à la fin des temps avec l'idée d'un déplacement dans l'espace, « d'une *translatio* du foyer de civilisation à travers les âges » de l'Orient (*orior* signifiant naître) vers l'Occident (*occidere* signifiant mourir) dans les domaines du pouvoir (*potentia*) et du savoir (*sapientia*) et dans une marche inexorable de l'Histoire³⁶. Ce schéma de pensée fondée sur certains passages des Écritures, en particulier par les textes johanniques, affirme « la certitude inébrable de la ruine du monde qui paraissait vainqueur [découlant de] la connaissance de la justice de Jésus qui est passé, par la croix, de ce monde au Père »³⁷. Un tel schéma est « solidement ancré dans la sensibilité de l'Occident médiéval, [c'est] celui de la *translatio studii* »³⁸.

³⁴ Pour T. Todorov, le péché est au fondement de la quête du Graal au point que « le récit [...] se rattache au péché, non à la vertu » et contrairement à l'affirmation de A. Pauphilet selon qui : 'Le Graal est la manifestation romanesque de Dieu', « Dieu ne se manifeste pas dans les romans ; les romans relèvent du domaine de l'Ennemi, non celui de Dieu », *Poétique de la prose*, Paris, Seuil, 1971, p. 147.

³⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 82-89.

³⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 54.

³⁷ J. Giblet, « Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t.1, *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité ; Le croyant et la vérité* », coll. *Analecta biblica*, 73-74, 1977 dans *Revue théologique de Louvain*, 9^e année, fasc. 3, 1978, p. 347-356[349].

³⁸ D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, Paris, Champion, 1992, p. 446. Ce schéma de pensée est aussi associé au *topos* de la décadence et du vieillissement de l'humanité, *Progrès, réaction, décadence dans l'Occident médiéval*, Études recueillies par E. Baumgartner et L. Harf-Lancner, Genève, Droz, 2003, p. 171-184.

La thématique de la *translatio* est principalement inscrite dans le premier volet de la trilogie, à la fin du récit. Quand la voix de Dieu donne à Joseph ses dernières instructions, elle lui prescrit d'ordonner le départ de la communauté du Graal vers l'Ouest en s'adressant à trois personnes différentes et avec trois formulations différentes.

En premier lieu, elle enjoint Joseph de dire à son neveu, Alain le Gros, que « il s'en voist vers Occidant es plus lointaines parties que il trovera » (p. 65). La voix divine ordonne ainsi un départ pour propager la parole rédemptrice du Christ, vers l'Ouest et ses régions les plus reculées sans plus de précision.

En deuxième lieu, dans le même discours, la voix divine annonce à Joseph que le lendemain, il recevra une lettre à remettre à Petrus en lui ordonnant que « il s'en aut en iceles parties que il cuidera que mielres li seront ». La prescription divine est différente car le choix de la destination est laissé à l'appréciation de Petrus. Elle prédit que Petrus décidera d'aller vers les « Vaus d'Avaron », soit un choix gagnant en précision et compatible avec la directive précédente donnée à Alain le Gros (p. 65) :

Et quant tu li aras commandé, si li demande que il te die voir quel part li cuers li trait a aler, et il te dira que il s'en ira es Vaus d'Avaron : et iceles terres traient vers Occident.

Enfin, Joseph reçoit l'injonction de dire à son gendre, Bron, de partir vers l'Ouest sans préciser qu'il s'agit d'Avalon autrement que sous la forme d'un jeu de mot (p. 69) :

Ensi le covient a estre, que ensi com li mondes vait avalant et ira, covient il que toute ceste gens se traie vers Occidant. Si tost com li Rice Peschiere sera saisis del vaissel et de la grasse, si couvra que il voist vers Occident, la u ses cuers li dira.

Cette triple formulation est d'abord exemplaire de la référence trinitaire sur laquelle nous reviendrons, qui participe du cadre narratif de la trilogie et dont l'emploi souligne l'importance cruciale attribuée au motif de la *translatio*. Ensuite, dans l'annonce faite à Petrus, l'intervention prophétique dont nous verrons également par la suite la fonction narrative essentielle au sein de la trilogie donne ici un exemple de son mode opératoire : un gain progressif de la précision prophétique. Enfin, la troisième annonce associée au déplacement vers l'ouest l'idée de « descente », de déclin et détermine ainsi d'avance la fin de l'histoire³⁹. L'envoi *vers Occidant* est associé à la fin des temps : l'idée de *translatio*

³⁹ Cette perspective pessimiste a été totalement inversée par un moine calabrais dont l'influence a été identifiée dans la trilogie, notamment par F. Zambon, *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Firenze, Olschki, 1984. A. Vauchez souligne « avec H. de Lubac, l'originalité de Joachim [de Flore] qui a été le premier à présenter l'histoire de l'Église, et donc de l'humanité tout entière, comme une croissance, un progrès dans la compréhension de la révélation et dans la connaissance de Dieu. Alors que l'idée dominante, avant lui, était celle d'un déclin constant, depuis la perfection des origines – *mundus senescit* comme le disent tant de chroniques monastiques des XI^e et XII^e siècles – le moine calabrais inversa les perspectives : le rôle fondamental de l'Incarnation, c'est-à-dire la venue historique du Christ en ce monde et de la fondation de l'Église sur la base de la communauté apostolique, n'est pas nié. Mais pour lui, l'évangile n'a pas encore dit son dernier mot », *Fin du monde et signes des temps Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e- début XV^e siècle)*, Toulouse, éditions Privat, 1992, p. 353-354.

est une « conséquence indirecte et souterraine » du péché et « le transfert de la relique la plus sainte, celle qui a recueilli le Saint Sang, vers les ‘vaus d’Avalon’ signifie que le futur royaume d’Arthur est le lieu désigné de l’accomplissement des temps : ‘loca simul et tempora’ écrivait Hugues... »⁴⁰.

Dans le *Merlin*, une autre *translatio* vers l’Occident est relatée, celle de son protagoniste, également introduit sur le mode prophétique : peu avant la venue des messagers du roi Vertigier, Merlin annonce son départ à Blaise (p. 103) : « Je serai envoie querre vers occidant ». Mais le roman rappelle aussi à titre mémoriel la *translatio* du Graal et de son peuple. Et à la fin du récit, Merlin conte au tout jeune roi Arthur l’histoire qui a mené vers l’Occident le Roi Pêcheur, à la différence près que la destination finale n’est plus Avalon mais les « Illes d’Irlande » (p. 193) :

Cil Alains est venus en ceste terre de Judée, si com nostre Sire l'a commandé, en ces illes vers Occidant, et sont arrivé en cest païs. Et li Rois Pesciere si converse en ces illes d'Irlande en un des plus biaux lius del monde.

Dans le dernier volet de la trilogie, de la même manière, la *translatio* fondatrice de l’histoire est rappelée à Perceval par son oncle ermite, lors de leur première rencontre : témoin direct de la scène, il rapporte à son neveu comment la voix divine a enjoint au peuple du Graal de partir vers l’Occident (p. 226) :

Et li preudom respondi : « Biaux niés, saciés que a la çainne, la u nous seyemes, oïmes la vois del saint Esperit qui nos commanda a aler en alienes terres vers Occidant, et si commanda Bron le mien pere que il i venist en ceste partie la u li solaus avaloit. Et si dist la vois que de Alain le Gros naisteroit uns oirs qui le Graal aroit en se baillie, et dist que li Rois Pesciere ne poroit morir dusqu’atant que vos ariés esté a se cort, et quant vous i ariés esté il seroit garis et vous bailleroit sa grasse et son vaissel, et seriés sire del sanc nostre Segnor Jhesucrist.

Reprenant le jeu de mots : « Occidant/avalant » employé dans le *Joseph* pour l’ordre donné à Bron, Robert, ou son continuateur, assure la continuité narrative du *Perceval* avec les deux précédents volets. Le mode mémoriel employé dans le *Merlin* et le *Perceval* semble contribuer à conférer au récit une certaine épaisseur historique.

Commentant l’*Estoire dou Graal*, la version versifiée du *Joseph*, E. Hoepffner juge que dans sa dernière partie, après la libération de Joseph, en inventant un déplacement de l’histoire du Graal d’Orient en Occident, « dans un vague Occident », Robert débride son imagination et « abandonne l’histoire pour entrer dans le domaine de l’invention et de la fantaisie »⁴¹. De même, P. Le Gentil estime que l’examen seul des sources n’explique pas

⁴⁰ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 64, p. 66.

⁴¹ E. Hoepffner, « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », *Les romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles*, Actes du colloque de Strasbourg, 29 mars – 3 avril 1954, Paris, Éditions du CNRS, 1956, p. 93-106 [105].

les choix de Robert de Boron, en particulier de prévoir l'arrivée du Graal et de son dernier gardien, en Occident, en Bretagne⁴².

Aujourd'hui, comme D. Boutet, plusieurs critiques reconnaissent dans l'introduction du motif de la *translatio* dans la trilogie, une démarche présentant une dimension historiographique. L. Mathey-Maille relève qu'en transférant dans son œuvre ce « schéma mythique [...] fortement imprimé dans l'*Historia* et le *Brut* »⁴³, Robert lui confère une *semblance* de chronique. Selon J.-R. Valette, « [dans] le *Joseph*, le Graal [...] confère un véritable sens à l'Histoire en l'inscrivant dans une structure spatio-temporelle (*loca simul et tempora*, selon l'expression hugonienne), qui se comprend d'après la notion de fin, d'après cette idée selon laquelle le christianisme deviendra universel lorsque la *finis mundi* coïncidera avec la *finis saeculi* ». Le critique renvoie à une étude de D. Boutet, en le citant, pour comprendre « le paradoxe de cette spatio-temporalité qui associe l'idée de progrès à celles de descente et d'amenuisement »⁴⁴.

Il nous paraît avoir identifié dans les modes d'insertion du schéma de la *translatio* et du péché dans la diégèse des liens avec deux autres thématiques essentielles, celles de la rédemption et de la prophétie et une modalité particulière, la remémoration.

c) Le lignage des chevaliers du Graal

Le récit s'inscrit dans le cadre anachronique d'une certaine vision de la société féodale du XII^e siècle au sein de laquelle un lignage particulier de chevaliers est mis en valeur, celui des gardiens du Graal.

Le cadre du récit est défini par l'emploi de certains termes et de certaines notions anachroniques.

Pilate est présenté comme le « baillif » (p. 19) ou comme le « provos » (p. 22), Judas comme un « cambrelenc » (p. 19), Vertigier comme « senescal » (p. 105). Le titre de « mesire » apparaît une vingtaine de fois non seulement pour introduire des chevaliers mais aussi pour les Pères de l'Église (p. 17) et l'apôtre Saint Jean (p. 21) qui prend même l'appellation de « mon segnor » (p. 22). Le terme de « preudome » jalonne le récit : plus

⁴² P. Le Gentil, « The work of Robert de Boron and the Didot Perceval » dans *Arthurian Literature in the Middle Ages : A Collaborative History*, R. S. Loomis (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1959, London, 2001, p. 1-13.

⁴³ L. Mathey-Maille, « Mythe troyen et histoire romaine : de Geoffroy de Monmouth au *Brut* de Wace » dans *Entre histoire et fiction : Troie et Rome au Moyen Âge*, E. Baumgartner et L. Harf-Lancner (éd.), Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1997, p. 123.

⁴⁴ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 632 et sa note. D. Boutet, « De la *translatio imperii* à la *finis saeculi* : progrès et décadence de la pensée de l'histoire au Moyen Âge », *Progrès, réaction et décadence dans la pensée de l'histoire au Moyen Âge*, dir. E. Baumgartner et L. Harf-Lancner, Genève, Droz, 2003, p. 45.

de cent soixante occurrences relevées. Le rôle du conseil si structurant dans le fonctionnement de la société chevaleresque est aussi bien souligné dans le *Joseph*, comme il l'est de façon plus marquée encore dans le *Merlin* et le *Perceval*. Face à la disparition du corps du Christ, les juifs se réunissent pour savoir comment ils doivent réagir, et surtout ce qu'ils peuvent en dire (p. 25) :

Lors prisent conseil que se on lor demandoit, ne estoit demandé de lor maistre en qui subjection il sont, que il poroient respondre.

Après le témoignage du pèlerin, l'empereur réunit son conseil pour déterminer la conduite à tenir, en particulier par rapport à la responsabilité de Pilate par rapport à la mort de Jésus (p. 34) :

Quant l'empereres a çou oï et entendu, si apela son conseil. Et quant il furent tout asamblé, si lor dist l'emperere çou que li pelerins li avoit conté.

Dans le deuxième volet de la trilogie, le conseil royal est réuni à de nombreuses reprises pour des raisons stratégiques, ainsi lorsque le roi Vertigier le convoque à la demande de Merlin qui veut garantir la vérité de son interprétation sur les deux dragons (p. 128) et aussi son caractère confidentiel : « Et Vertigiers respont : Il n'a ci home qui ne soit de mon conseil. Et je vuel que tu le me dies, que ja rien ne m'espargnes » (p. 131). Plus loin, le roi Pandragon réunit son conseil et y invite Merlin afin de trouver le moyen de battre le roi saxon Engis (p. 134) et ensuite pour savoir comment inciter les troupes saxonnes à quitter le pays (p. 146). Après la victoire de Salesbières, Merlin acquiert une totale emprise sur le nouveau roi et son conseil : « et fu Merlin molt bien de Uterpandragon et de son conseil » (p. 156). Et dans l'épisode d'opposition avec le duc de Tintaguel, le roi obtient habilement le soutien de son conseil, d'abord pour demander au duc de s'amender (p. 166), puis pour l'assiéger (p. 168) :

Quant li dus l'oï dire, si ot paor, et n'osa le roi atendre, si entra en un fort castel, et se feme mist en un autre castel Et li rois ot conseil que il asesist le duc, si l'asist.

Dans ce dernier cas, le récit montre un emploi pernicieux et dévoyé de l'institution féodale que constitue le conseil royal : le dialogue entre le roi et l'instance de conseil révèle un monarque qui semble laisser toute latitude de décision à cette instance, laquelle n'entend pas courir le risque de s'opposer à la volonté royale. L'échange aboutit à un accord du roi qui « fist samblant que il en fust coureciés » et qui permet à son plus proche conseiller, Ulfin, de participer au conseil, donc de faire entendre la demande royale (p. 175).

Le *Perceval* s'inscrit résolument dans la société féodale du XII^e siècle.

Plus globalement, intervient à des moments-clés de la trilogie, la rhétorique courtoise si familière à l'auditoire de Cour auquel est destinée la trilogie et si prégnante dans les

romans épiques et dans la matière arthurienne. Prolongeant la constatation d'A. Micha relativement au *Merlin*, on peut identifier dans la trilogie comme des « reflets du monde contemporain »⁴⁵ dans lesquels le critique identifie « une peinture de mœurs différente de celle de Chrétien de Troyes et des romans en vers. Plus limitée, elle n'en est pas moins originale dans la mesure où elle laisse davantage dans l'ombre la brillante vie aristocratique au profit d'autres aspects qui ne sont pas moins caractéristiques d'une civilisation : un procès, un arrangement par 'amende', une succession au trône ne sont pas moins authentiques que des tournois, des festins, de sensationnelles aventures »⁴⁶.

Mais la notion la plus cruciale de la société féodale que Robert introduit dans son œuvre est celle d'un lignage de chevaliers.

J. Frappier souligne l'importance de l'épisode initiateur et fondateur du don du corps du Crucifié à Joseph d'Arimathie. Pour le critique, « Pilate accorde le don, tout comme l'aurait fait le roi Arthur [...] C'est ainsi que Joseph obtient le privilège de descendre Jésus de la croix et de l'ensevelir ; il l'obtient, lui dit Pilate, 'pour ses soudées' »⁴⁷. Nous reviendrons sur cet anachronisme ultérieurement. Par ailleurs, le critique poursuit en indiquant que Robert de Boron, « en faisant de Joseph d'Arimathie, sans la moindre ambiguïté, un chevalier, [change] l'affabulation du Graal en une histoire sainte de la chevalerie »⁴⁸. L'*estoire* du Graal est ainsi « l'histoire du peuple élu, représenté par son élite, la chevalerie »⁴⁹. Elle se poursuit dans le *Merlin* où la chevalerie est mise en lumière au travers de ses élus, les chevaliers choisis par Merlin pour s'asseoir à la Table Ronde fondée le jour de la Pentecôte (p. 160). Comme déjà dans le *Joseph* où les élus étaient réunis avec le chevalier Joseph autour de la Table du Graal, la Table Ronde unit les chevaliers grâce à l'effusion de l'Esprit pour réaliser le plan divin de rédemption. Enfin, le *Perceval* donne à suivre les aventures des chevaliers de la Table Ronde et de son protagoniste, le chevalier gallois, lancés dans la quête du Graal.

L'enjeu du récit consiste en effet à rassembler autour du Graal un peuple élu comme l'indique la prophétie instaurant sa Table (p. 55) : « Quant tu aras Bron fait asseoir, si apele

⁴⁵ Tel est le titre que A. Micha donne au chapitre VI de son étude sur le Merlin, *op. cit.*, p. 111-138. Il est à noter que les 231 pages de son ouvrage sont quasi équitablement réparties en trois parties avec une première partie relative au *Merlin* dans la trilogie et les rapports cycliques, les sources, le poème et sa traduction en prose ; puis une deuxième partie relative au « contenu spirituel et moral » avec les « chatoiements » religieux, « le nouvel humanisme de la Table Ronde » et les « Reflets du monde contemporain » ; enfin, la troisième partie porte sur « l'art » avec la composition, les éléments du récit, les personnages, le style et l'influence.

⁴⁶ A. Micha, *ibid.*, p. 138.

⁴⁷ J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », *Romania*, 75, 1954, t.XXV, p. 165-210 [189].

⁴⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁹ B. Cerquiglini dans l'introduction du *Robert de Boron, Le Roman du Graal*, *op. cit.*, p. 8.

ton peule et si lor di que cil qui bien ont creü le Père et le Fil et le saint Esperit [...], si s'asieent a la grâce de Diu ». Dès sa libération, le chevalier Joseph constitue autour de lui une communauté formée des membres de sa lignée convertis à sa foi (p. 51) : « Et celui et sa lignie qui Joseph [...] mist en la manaie Jhesucrist »⁵⁰. Puis la voix divine lui demande d'envoyer Alain « vers Occident es plus lointainnes parties que il trovera » pour annoncer le message de salut, afin que « par tout la u il ira parolt de moi et de mes oeuvres » (p. 65). Faisant appel à la notion de lignage qu'il fait remonter au roi David, Robert confie à Joseph la haute mission de garder le Graal et en fait le premier du lignage de ses Gardiens.

L'œuvre de salut que Robert place dès le début au cœur du récit et qui s'accomplit par l'Incarnation du Fils de Dieu est présentée comme le rachat de la descendance pécheresse d'Adam et Ève qui « conçurent et orent enfans et lignies » (p. 27). De Jésus doit émaner le lignage « racreatée et rayesse par feme », celui de la « virgne Marie ». Au même titre que Jésus comme descendant de David est venu sauver la descendance issue d'Adam et Ève, de la même manière, l'histoire du Graal est celle du lignage de ses trois gardiens.

La voix divine annonce à Joseph que c'est « li tiers hom qui del lignage Bron sera, [qui] raemplira le liu » vide à la Table du Graal (p. 61). Et le *Joseph* se termine par une dernière prophétie qui fixe l'enjeu de la trilogie : dans son dernier message adressé à Joseph, Jésus confirme une nouvelle fois l'avènement du troisième gardien du Graal qui sera un chevalier du lignage de Joseph, le fils du fils du Roi Pêcheur. Et ainsi, selon ce message, « li lignages qui de ta seror est issus et istera sera tous jors mais essauciés » (p. 69).

Dans le *Merlin* et le passage établissant précisément le lien avec le *Joseph*, A. Micha relève que le manuscrit de Modène (dont l'édition a été retenue comme référence à notre étude) fait partie des variantes qui omettent « et de lui et de son lingnaige »⁵¹ (p. 104). Également dans le *Merlin*, quand le prophète explique à Blaise qu'à la fin de son œuvre d'écriture, il pourra rejoindre le peuple du Graal, celui est présenté comme constitué des descendants du lignage de Joseph (p. 120) :

Et quant tu seras bien travelliés por lui [Joseph] por ses ancissors et por les oirs [pour ses ancêtres et ses descendants] qui de son lignagne sont venu, et tu avras si buene oeuvre faite que tu doies estre avuec aus en lor compagnie.

⁵⁰ Curieusement, le texte mentionne à cet endroit du récit le départ de la communauté ainsi constituée (*si les fist metre en vaissiaus et eschipa en mer*) alors que ce départ n'aura lieu qu'à la fin du roman, après notamment l'instauration de la Table du Graal et l'épisode de Moÿs : cela tient selon toute vraisemblance de l'erreur d'un copiste anticipant la suite du récit.

⁵¹ A. Micha (édition critique), *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle*, op. cit., p. xxii.

Lorsque Merlin relate au roi Uterpandragon l'histoire du Graal, il indique l'intervention de Joseph sans le nommer et en le présentant comme un *soldoier* puis, il relate l'épisode de la famine qui a touché son lignage (p. 158-159) :

Et quant uns soldoiers le rova a celui qui le pooir avoit del doner, et l'osta de le crois u il fu mis. Sire, après ço avint que Deus fu resuscités, et que cil soldoiers fu après la venjance Jhesucrist en une deserte gastine, et il et une partie de son lignagne, et autres grans peules que il avoit avuec lui. Si lor avint une grant famine, si se plainsent au chevalier qui estoit lor maistre que il priast Diu por quoi il soufroient cette mesaise.

Dans le dernier volet de la trilogie, l'oncle de Perceval lui précise qu'il appartient à « une lignie qui molt a nostre Segnor amé » et que c'est à ce titre que son lignage a reçu le privilège de garder « sa car et son sanc », le Graal (p. 226). A l'issue de sa première visite au château du Roi Pêcheur, le chevalier gallois rencontre une femme qui lui demande si dans le château, il a vu Bron, son oncle, « qui tant est de grant ancisserie » ainsi que le Graal et les autres reliques (p. 248).

Enfin, l'appartenance des trois gardiens du Graal au lignage prestigieux de David et du Christ apparaît en pleine lumière dans la vision de Perceval à la mort de Bron (p. 271) :

Et quant il devoit, Percevaus i vint et garda et vit David od sa harpe et angles a plenté od encensiers, u il atendoient l'ame Bron, et l'enporterent en le maisté avuec son Pere que il avoit lonc tans servi.

La notion de lignage est fondamentale à l'époque de l'écriture de la trilogie tant dans la caste chevaleresque qu'au plan religieux. Selon cette notion, « l'histoire individuelle du saint (ou du chevalier) est entée dans le temps de l'Histoire et inscrit dans une généalogie qui fait de lui [l] digne successeur [du Christ] »⁵².

Robert de Boron relate dans l'histoire du Graal celle d'un lignage de chevaliers, les gardiens du Graal, qui se déploie dans l'espace et le temps, vers l'Occident et jusqu'à la fin des temps, en suivant les thématiques du péché et de la *translatio* dans lesquelles nous reconnaissons la pensée historique d'Hugues de saint-Victor.

1.1.3. Le Graal et la merveille

Le récit du *Joseph* comme le reste de la trilogie accorde une place importante à la merveille. L'œuvre de Robert de Boron est ainsi, comme plus généralement les romans de chevalerie mais également l'historiographie, marqué par cet « authentique fait littéraire »⁵³. Nous commencerons par identifier ses différentes manifestations selon la typologie établie

⁵² F. Laurent, *Plaire et édifier...*, *op. cit.*, p. 190.

⁵³ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 228.

par J.-R. Valette⁵⁴. Puis nous tenterons de discerner la fonction poétique confiée par Robert à la merveille.

a) La merveille dans la trilogie

La poétique du merveilleux s'inscrit dans toute la trilogie : dans le *Joseph*, l'enchaînement des événements suit le fil des merveilles avec l'épisode de la Véronique, la théophanie christique dans la prison de Joseph et les manifestations du Graal ; dans le *Merlin*, avec les événements extraordinaires subis par la famille (p. 78), le récit de la conception démoniaque de Merlin (p. 86), lorsque sa mère annonce être enceinte (p. 89), lorsque Blaise s'émerveille à la dictée de Merlin (p. 104), à la mort d'Uterpandragon (p. 181), lorsque l'épée merveilleuse apparaît fichée dans une enclume sur le parvis de l'église (p. 183) ; dans le *Perceval*, à chaque aventure de son protagoniste, avec les apparitions de Merlin et lors des scènes du Graal. Nous relevons quatre-vingt-trois occurrences du mot « merveille » et des mots associés ou dérivés (en particulier « merveille », « merveilleuse », « s'en merveiller », ...) dans toute la trilogie⁵⁵ dont en particulier vingt-et-une occurrences dans le *Joseph*.

La majorité de ces emplois relève d'un emploi banal, de l'expression du simple étonnement comme dans les premières occurrences quand Pilate s'étonne de la demande du corps de Jésus par Joseph (p. 23), puis quand le même personnage est surpris du refus des juifs de donner à Joseph le corps du crucifié (p. 24). De même, les réactions de Perceval en recevant l'invitation d'Elainne, la sœur de Gauvain, à tournoyer en son nom (p. 202) sont aussi signifiées de la même façon. L'emploi de la merveille relève aussi d'une autre catégorie, celle de la merveille « épique » ou héroïque comme on peut le déceler dans le *Merlin* et le *Perceval*. C'est enfin et surtout de la troisième et dernière catégorie identifiée par J.-R. Valette, celle des emplois « préternaturels »⁵⁶ incluant les miracles, que relèvent les épisodes cruciaux de la trilogie⁵⁷.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 230.

⁵⁵ Dans les *Hauts Livres* du Graal, J.-R. Valette dénombre et répartit ainsi ces occurrences : pour le *Roman de l'Estoire dou Graal* (environ 21), le *Perlesvaus* (environ 113), la *Queste* (224) et l'*Estoire del Saint Graal* (332). Ceci permet au critique de noter une fréquence en très forte augmentation entre ces textes, *ibid.*, p. 227-228. En considérant l'ensemble de la trilogie et en prenant en compte le format des pages de l'édition de référence, nous atteignons un ratio similaire à celui du *Perlesvaus* avec une occurrence de *merveille* ou de ses dérivés toutes les 3,4 pages.

⁵⁶ Ce terme fait partie du vocabulaire pré-scolastique repose notamment sur les distinctions opérées par saint Thomas d'Aquin (*ibid.*, p. 232).

⁵⁷ F. Dubost identifie dans la scène du Graal du *Conte* de Chrétien de Troyes le lieu de mise en scène du conflit entre deux lumières, celle verticale du Graal, du miracle et des causalités finales face à celle horizontale de la lance, de la merveille et des causalités secondes. Pour lui, Robert de Boron s'est laissé aveuglé par la lumière du Graal, (« Le conflit des lumières : lire 'tot el' la dramaturgie du Graal chez Chrétien de Troyes », *Le Moyen Âge*, 1992, p. 187-212 [211]).

Dans le *Joseph*, le marqueur de la merveille apparaît de manière significative dans l'épisode de l'apparition de Jésus à Joseph dans sa prison (p. 27) :

Et quant Joseph vit la clarté, si s'en esjoï molt durement et fu raplenis de le grasse del saint Esperit, et s'en mervella molt et dist : « Deus, poissans de toutes choses, dont puet venir si grans clartés, se ele ne vient de vous ? » Et Jhesucris li respondi : « Joseph, Joseph, ne t'esmaier tu mie, car la vertu de mon pere te regardera. »

L'épisode de Véronique est particulièrement marqué par la merveille. Il est dès le début du récit placé dans le cadre surnaturel puisque le pèlerin qui va témoigner de son existence est introduit ainsi (p. 32) :

Ensi fu Joseph longement en prison, tant que uns pelerins, qui avoit esté en la terre de Judee en pelerinage au tans que nostre Sire ala par terre et que il faisoit les miracles et les vertus des avugles et des contrais et des autres mervelles que il faisoit. Iceles miracles vit li pelerins, et puis fu en le terre tant que il vit et oï maintes fois oquisonerJhesucrist. Et tant que il vit que il l'avoient pris et puis le misent en le crois, el pooir et en la segnorie Pilate. Et cil preudom cerka maintes terres et mains païs, et après çou grant piece vint a Rome.

Le pèlerin intervient comme témoin oculaire et auditif des miracles et *des autres mervelles* accomplis par le Christ. La différence entre miracle et merveille n'est pas faite comme ne le font pas également les personnages qui ont martyrisé Jésus et qui sont interrogés par les messagers de l'empereur romain (p. 38) : « Et il disoient qu'il faisoit les gregnors miracles del monde, et disent que çou est la gregnors merveille del monde, il ert uns encantere ».

Dans son discours adressé à Vespasien pour le convertir « a la bone creance », Joseph révèle à son interlocuteur qui est le Fils de Dieu, Jhesucrist, en lui attribuant les attributs fondamentaux incluant le pouvoir qu'il détient seul parmi les hommes d'accomplir des miracles (p. 50) :

il envoie en terre son fil Jhesucrist, qui nasqui en Bethleem de le virgne Marie. Ce fu cil qui ala par terre trente et trois ans. Ce fu cil qui faisoit les beles miracles et les buenes oeuvres que onques nus hom ne fist se il non seulement. Ce fu cil que li Juif ocisent en la crois.

L'épisode ne peut ainsi qu'être celui de la manifestation de la merveille qui provoque l'émerveillement de l'empereur au récit du pèlerin (p. 33), de Véronique devant la joie de Pilate (p. 40), de nouveau de l'empereur devant le *visage* miraculeux apporté par Véronique (p. 42) :

Et quant il le vit, si se commença molt a encliner trois fois, si s'en mervella molt et dist : « Çou est la plus belle samblance que je onques mais veïsse ».

Dans le *Merlin*, au seuil du récit, c'est par la bouche même des démons que la merveille est énoncée ! Apprenant l'œuvre du Christ libérant les âmes perdues en enfer, ceux-ci « en orent moult grant merveille » et décident de se réunir pour d'abord s'interroger sur ces événements (p. 73) : « Qui est cil hom... ? Coment il est nés de feme et ... ? »

Puis, les deuxième et troisième occurrences interviennent au sujet du livre que Merlin dicte à Blaise (p. 104) :

Ensi devisa Merlins ceste ouevre, et le fist faire a Blaise. / Molt se merveilla Blaises par plusor foiz des merveilles que Merlins li disoit et toutes voies ces merveilles li sembloient a estre bonnes et beles, si i entendoit molt volentiers.

Les merveilles en tant que signes du surnaturel s'accompagnent d'une surenchère poétique (p. 76) :

Quant li preudom l'oï, si s'en mervella molt, si s'en coureça et lor dist : « Est ce voirs ? » Et il li disent : « Oïl. » Lors s'en mervella molt li preudom que ses bestes avoient qu'eles moroient ensi.

Li preudom a bien escouté ce que la feme li a dit, si s'en mervella, et ne l'en croit mie de çou qu'ele li dist, que il n'oï onques mais parler d'itel merveille. Si li dist : « Bele amie, tu es toute plainne de diables, et diables converse encore en toi. [...] Et tu me vuels faire croire que ceste merveille t'est avenue » (p. 86).

L'épisode où Merlin apprend la nouvelle de la mort du roi saxon Engis au roi Pandragon met en lumière cette poétique de la merveille (p. 137-140).

De même, quand Perceval pénètre dans le château à l'échiquier son étonnement est marqué par la répétition du mot « merveille » (p. 214-5) :

Et Percevaus revint arriere ens el palais, si s'en mervella molt et dist : « Par Diu, mervelles puis veoir que ceste sale est si joncie ... Et quant Percevaus vit çou, si en ot molt grant engagne et dist : « Par la foi que je foi a nostre Segnor, grant merveille voi, que je cuidoie tant de cest giu savoir,...

La surenchère poétique entourant la merveille semble induire une démarche herméneutique :

Por çou dist cis contes que hom iriés ne doit estre seus [seul] des gens, que uns hom qui est seus est plus tost engigniés de diables, que ne soit cil qui a avuec lui le peule. Ensi s'en revinrent cil qui ceste merveille orent veüe, et quant ils furent venu la u li juces estoit, si li conterent l'uevre au provoire tout ensi com il l'orent veü. Et quant li juces l'oï, si s'en mervella molt, et vint a Merlin, si li conta. Quant Merlins l'oï, si s'en rist et dist au juce : « Or pues tu bien savoir que je te di voir. Et je te pri que tou ensi com je le t'ai dit que tu le dies a Blaise. » Et cil Blaises estoit li confessere se mere. Et li juces conta Blaise le merveille del provoire. Ensi s'en ala Merlins entre lui et se mere et Blaise. Et li juce d'autre part ralerent la u il volrent. Et cil Blaises estoit molt clers et molt sobtils, et quant il oï Merlin parler ensi sobtilement que n'avoit mie a cele eure plus de deus ans et demi, si s'en mervella molt dont li grans sens li pooit venir.

Paradoxalement, la scène du cortège du Graal ne bénéficie pas d'un traitement poétique de cette nature :

Et quant Percevaus le vit, si le tint a grant merveille et l'eüst molt volentiers demandé, se il ne cremist son oste anoier ... (p. 245)

il li demandera que cil vaissiaus senefie que il vit porter, et por quoi on l'enclinoit si parfondement, et par quel merveille la lance segnoit par le pointe del fer (p. 247).

Cette sobriété nous parait indiquer l'importance que Robert attribue au motif de la place vide aux Tables plutôt qu'à celui des questions comme nous le verrons par la suite.

b) La fonction poétique de la merveille

C. Ferlampin-Acher met en évidence l'emploi d'une topique merveilleuse dans les romans en prose des XIII^e et XIV^e siècles⁵⁸. J.-R. Valette propose une approche poétique du merveilleux⁵⁹. C. Croizy-Naquet, après avoir détaillé l'articulation de la merveille et du miracle dans l'*Estoire de la guerre sainte*, une œuvre datée de la seconde moitié du XII^e siècle, leur attribue une contribution spécifique à ce récit historique⁶⁰. Nous tenterons d'identifier une telle contribution d'ordre poétique dans la trilogie car résolument, Robert de Boron fait intervenir la merveille dans le cadre d'épisodes à caractère sacramentel et dans une démarche didactique et d'édification le long du fil thématique du péché.

La fonction poétique de la merveille, de l'objet merveilleux, son emploi syntaxique relève selon J.-R. Valette soit de l'« expédient narratif », soit de « l'objet conçu comme le support d'une contemplation et d'une glose allégorique »⁶¹.

Les scènes « merveilleuses » telles que celle de l'apparition de Jésus à Joseph peuvent ainsi constituer un « expédient narratif » avec en reprenant la formulation employée par C. Croizy-Naquet pour caractériser les merveilles décrites dans une œuvre historiographique, l'emploi de la merveille comme « instrument d'une *captatio benevolentiae* doublée d'une volonté de caractériser une réalité hors norme, mais maîtrisable et toujours maîtrisée »⁶². Dans cette scène capitale, la merveille et le miracle sont explicitement associés comme l'indique le dialogue entre les deux personnages. Alors que Joseph « s'en mervella molt » en voyant la clarté accompagnant l'entrée de Jésus et du « vaisseau » dans la prison, celui-ci lui répondit : « ne t'esmaier tu mie, car la vertu de mon père te regardera ». Des trois aspects dont peut relever le miracle : psychologique, ontologique ou sémiologique⁶³, le dernier qui se fonde sur le miracle comme *semeion*, signe, comme souvent dans l'Évangile de saint Jean dont nous avons déjà signalé des influences dans l'œuvre de Robert, nous paraît correspondre le mieux à la vision augustinienne de la trilogie. En tout état de cause, « le merveilleux est directement confronté à la question du sens » et lié à la pensée religieuse du temps. Par ailleurs, cette scène met aussi en lumière la dynamique à l'œuvre dans le processus d'émerveillement, le

⁵⁸ C. Ferlampin-Acher, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Champion, 2003.

⁵⁹ C. Croizy-Naquet, *La Poétique du merveilleux dans le « Lancelot en prose »*, Paris, Champion, 1998.

⁶⁰ C. Croizy-Naquet, « Merveille et miracle dans l'*Estoire de la guerre sainte* d'Ambroise : Éléments de définition d'un genre » dans « *Furent les merveilles pruvees et les aventures trueves* » *Hommage à Francis Dubost*, F. Gingras, F. Laurent, F. Le Nan et J.-R. Valette (dir.), Paris, Champion, 2005, p. 177-192 [191].

⁶¹ C. Croizy-Naquet, *ibid.*, p. 359.

⁶² *Ibid.*, p. 180.

⁶³ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 674 et 695.

mouvement et la saisie du mouvement dans la construction du langage⁶⁴, « cette attention portée à l'étonnement en tant que conséquence » ouvrant la voie au « surgissement second d'autres affects, tels que la crainte, le respect ou encore la fascination »⁶⁵. Effectivement, alors qu'elle n'est pas directement rapportée par le narrateur, la crainte ressentie par le personnage devant l'apparition merveilleuse de Jésus fait l'objet de l'intervention de celui-ci (p. 31) : « et ne t'esmaier tu mie, car molt sera ta venue et ta delivrance merveilleuse as mecreans ».

Les scènes relatives au miracle de la Véronique et à l'apparition du Graal dans le *Joseph* semblent assumer cette fonction narrative et en même temps, en matière de contemplation et de glose, induire un processus herméneutique autour de la *senefiance* de l'objet merveilleux du Graal. En support de la thématique du péché, l'écriture de Robert de Boron ouvre accès à la dimension de l'invisible en constituant le *saint Vaissel* en signe visible de commémoration et perpétuation d'une réalité historique invisible : Dieu intervient comme Il l'a fait dans l'Ancien Testament mais avec le message du Nouveau Testament, celui de la grâce et de la vérité en Jésus. La dimension merveilleuse du Graal sera spécifiquement étudiée par la suite dans le cadre du discours du sens à l'œuvre dans la trilogie.

E. Baumgartner identifie en effet parmi les trois nouveaux modes de structuration du récit que Robert de Boron invente celui d'imposition du sens⁶⁶ qui est par exemple mis en œuvre dans l'épisode de la Véronique : l'établissement de la concordance entre signifiant et signifié et du « surplus de sens » accessible par le Graal au-delà de la « lettre » de la fiction.

D'une manière générale, les épisodes merveilleux paraissent constituer des séquences narratives à appréhender comme autant de motifs, d'unités virtuelles narratives dont il convient d'analyser « leur insertion dans des histoires, dans des 'contextes d'accueil' » pour « [illustrer] la portée de leur(s) signification(s) »⁶⁷.

En conclusion, dans le premier volet de la trilogie, nous avons mis en exergue la manière avec laquelle Robert de Boron insère son récit en même temps que son motif essentiel, le Graal, dans l'Histoire sainte : grâce au marquage déictique et au procédé de l'insinuation, il élève au statut de relique de la Passion et de sacrement de rédemption ce

⁶⁴ G. Moignet, *Systématique de la langue française*, Paris, Klincksieck, 1981, p. 9.

⁶⁵ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 60-61.

⁶⁶ E. Baumgartner, « Robert de Boron et l'imaginaire du Livre du Graal » dans *De l'histoire de Troie à la légende du Graal*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 487-496 [488].

⁶⁷ C. Galderisi, *Diégésis Études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge (de la 'Vie des Pères' aux lettres modernes)*, Paris, Brepols, 2005, p. 13.

qui n'était au départ qu'un objet ordinaire de table. Cette « inviscération » dans l'Histoire se réalise par l'association narrative et sémantique avec le personnage historique de Joseph et l'imbrication dans un réseau intertextuel structuré par le schéma de la *translatio* vers l'Occident, du péché et de « la filiation sans faille des lignages »⁶⁸. Mais surtout, le *Joseph* relate par ses merveilles l'histoire des interventions vétérotestamentaires du Dieu chrétien dans l'histoire humaine, un Dieu représenté sur terre par le Graal dont la lumière vraie éclaire le monde.

1.2. Le *Merlin* ou le prophète du Graal

Dans son deuxième volet, la trilogie se poursuit avec l'histoire d'un personnage mi-homme, mi-démon, Merlin, mentionné dans les chroniques de Bretagne : l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth et le *Brut* de Robert Wace. Débutant comme le *Joseph* à l'époque de la Passion, le récit de Robert de Boron relate la naissance et l'enfance de son protagoniste, le prophète Merlin, avant d'effectuer un bond dans le temps de cinq siècles et de relater l'histoire du royaume breton avec la *geste* de Merlin et dans une mise en abyme particulièrement originale, la mise en écriture de sa parole. Le Graal est absent ou du moins, à l'arrière-scène de l'histoire.

1.2.1. Une naissance emblématique

Le roman débute par le récit de la naissance de Merlin, fruit d'un projet démoniaque fomenté au soir de la Passion, un récit s'étendant sur trente-six pages, soit plus du quart du *Merlin*⁶⁹. La qualification de « digression » peut-elle être donnée à cette introduction ? Il semble qu'à l'Incarnation du Fils de Dieu sur laquelle il a construit son *Joseph*, Robert fasse correspondre l'incarnation du fils du diable dont il conte le récit dans le cadre de l'histoire humaine.

a) Une figure d'Antéchrist

L'introduction du *Merlin* commence par un surprenant concile des démons, puis relate la dramatique histoire d'une famille noble entièrement détruite, à l'exception d'un seul membre, par des interventions diaboliques.

Comme dans le *Joseph*, le *Merlin* commence le soir de la Passion et se situe initialement dans les contrées orientales du monde. Le roman présente une autre similitude

⁶⁸ E. Baumgartner, « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », art. cit., p. 10.

⁶⁹ Selon A. Micha, cette première partie du roman qui, selon lui, en comporte sept, a pour objet la naissance de Merlin, suivie du jugement et de l'acquittement de sa mère, soutenue par Blaise. Ce sont les « enfances » du protagoniste, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 142.

avec le *Joseph*, celle de commencer en montrant clairement les deux plans des événements historiques : le visible et l'invisible. Le roman débute en effet par un concile des démons qui a lieu après la descente du Christ aux enfers, décrite dans les évangiles apocryphes⁷⁰, notamment l'*Évangile de Nicodème* qui a aussi principalement inspiré le *Joseph*.

La différence avec le *Joseph* réside dans le point de vue différent représenté, celui des démons, et non plus celui de Dieu. Alors que dans le *Joseph*, l'histoire se développe à partir de la situation des pécheurs que par l'Incarnation de son Fils, Dieu vient sauver, dans le deuxième volet de la trilogie, la narration est initiée par un conciliabule des démons pour déjouer l'œuvre de salut de Dieu et concevoir le projet de faire naître un Antéchrist (p. 75) : « Ensi dient qu'il convece un home qui engignera les autres homes ».

Au Moyen âge, l'existence des démons ne fait pas de doute. Leur intervention dans les récits est fréquente. En généralisant l'avis formulé par C. Croizy-Naquet sur l'auteur de *L'Estoire de la Guerre Sainte*, la figure du diable illustre « une dualité de pensée qui informe la vision et l'écriture de l'évènement par l'auteur et sa réception auprès de l'auditeur/lecteur »⁷¹. En particulier, la perspective de la venue de l'Antéchrist à cette époque est appréhendée comme une réalité à venir dans l'histoire humaine, dans le cadre de la pensée chrétienne eschatologique et apocalyptique.

Le conflit entre le genre humain et le diable est dès le début de la trilogie, dans le *Joseph*, le cadre du récit. On peut relever environ quarante occurrences du mot *anemi* et une soixantaine du mot *diable*. C'est bien par l'*engien*, la ruse de l'*Anemi* qu'Adam et Ève ont péché et l'œuvre de salut de Jésus-Christ est bien destinée à délivrer « quanque issi d'aus et de lors oirs », tous ceux qui sont au pouvoir de l'*Anemi* (p. 18). Quand Joseph annonce la mission salvifique du Christ à Vespasien, il rappelle son acte de libération du « servage de l'*Anemi* » et la responsabilité des disciples « por garder les peceors de l'*Anemi* » (p. 49). Dans cette exhortation à la conversion, la référence à l'*Anemi* apparaît trois fois et celle au diable également trois fois en faisant une fois encore appel à la référence et au pouvoir de la Trinité. L'instruction que Joseph reçoit de la part de la voix divine repose sur une mise en garde répétée contre les agissements démoniaques (p. 64-5) :

Et li mostre et ensagne que Anemis engigne volentiers çaus qui a moi se tienent, et que il meïsmes se gart de l'*Anemi* [...] car ce sont les choses qui gregnor mestier li avront [qui lui seront d'un plus grand secours] et qui plus le garderont de l'*engien* a l'*Anemi*.

⁷⁰ *Évangiles apocryphes*, réunis par F. Quéré, Éditions du Seuil, 1983, Voir dans les chapitres 17-27, le *Descendus Christi ad infero*.

⁷¹ C. Croizy-Naquet, *L'estoire de la guerre sainte*, op. cit., p. 181, rappelle que pour J. Le Goff, le diable est « une figure de pensée, une solution commode, sinon rationnelle, au problème du mal » (« Le merveilleux dans l'Occident médiéval », *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval*, Actes du colloque organisé par l'Association pour l'Avancement des Études Islamiques (mars 1974), Paris, éd. J. A., 1978, p. 28).

Après avoir entendu les recommandations de Joseph, Petrus lui répond en terminant par l'invocation de protection divine contre l'Ennemi (p. 67) : « que Anemis ne me puist engignier par quoi je perde la soie amor ».

Que ce conflit entre Dieu et le diable se prolonge dans le *Merlin* s'avère donc logique, néanmoins l'introduction directe du récit par le concile démoniaque confère à ce conflit une importance cruciale : le double plan de la réalité, visible et invisible, que le Graal met en lumière bénéficie au travers de cet incipit d'un dévoilement complet et d'une dénonciation appuyée du narrateur (p. 75-76) :

Molt sont fol li diable qui cuident que nostre Sire ne sace ceste ouevre qu'il ont porparlée. Et dist li uns des diables qu'il le feroit tel qu'il aroit son sens et son memoire pour engignier l'ome Jhesucrist. Or poés savoir que molt est diables fols, quant il cuide engignier l'ome Jhesucrist.

Ainsi puissamment mis en mouvement, le récit se poursuit par une succession d'évènements tragiques dont les véritables acteurs sont invisibles aux yeux des humains et les causes inaccessibles à leur raison. L'usage des connecteurs syntaxiques « quant », « comment », « lors » souligne cet enchaînement inexorable (p. 76) :

Lors s'en torna li anemis as bestes le preudome, si en ocist une grant partie. Et quant li pastor virent les bestes morir en mi les cans, si s'en mervellierent molt et disent que il le venroient dire lor signor. Lors s'en vinrent a lor signor, si li disent que ses bestes moroient en mi les cans. Quant li preudom l'oï, si s'en mervella molt, si s'en coureça et lor dist : « Est ce voirs ? » Et il li disent : « Oil. » Lors s'en mervella molt li preudom que ses bestes avoient qu'eles moroient ensi. Lors demanda as pastors : « Savés vous que ces bestes ont qui ensi muerent ? » Et il respondent que il n'en savoient rien. Ensi remest icel jor.

Le fil du récit suit celui du temps chronique. Les premières attaques démoniaques ont lieu le même jour : « Ensi remest icel jor ». La nuit suivante, ces attaques se poursuivent et toutes les bêtes que l'homme « avoit en s'etable » sont toutes tuées. Puis la succession des évènements les uns à la suite des autres montre que le propriétaire terrien est le jouet des forces diaboliques (p. 77) :

Et quant li preudom vit que li soie cose [son affaire] aloit si a mal, si s'en coureça molt, et dist une fole parole [...] Quant diables sot que il li ot cest don fait, si en fu molt liés et [...] Et quant li preudom vit ce que il ot perdu son fil, si s'en desespera et [...] Et quant li diables sot que il ot sa creance perdue, si en fu molt liés. Et lors [...]

Cette poétique nous semble destinée à dévoiler le lien de causalité reliant des faits en apparence incompréhensibles. L'emploi d'un tel procédé nous apparaît découler d'une conscience historique qui transforme ce qui n'est au départ, dans les chroniques sources, qu'un élément d'ordre anecdotique, comme nous le verrons dans la suite de l'étude, en un fait inséré dans une chaîne de causalité, un fait donc proprement historique. Un autre écart opéré dans cet épisode, celui relatif au cadre familial dans lequel Robert fait naître son

protagoniste, la famille d'un propriétaire terrien, nous semble aussi à évaluer du point de vue historiographique⁷².

Robert donne à son protagoniste, Merlin, le statut d'antéchrist en faisant appel à un imaginaire accordant une pleine réalité au monde invisible des anges et des démons et au conflit entre le Bien et le Mal dans lequel l'homme est plongé. Il met l'accent sur la causalité des événements de l'histoire humaine dont le sens découle de leur inscription dans ce conflit.

b) Le messager de la Rédemption

Le début du *Merlin* est érigé en miroir⁷³ du début du *Joseph* : aux « enfances » du Graal correspondent les « enfances » de Merlin. La Rédemption est le message au cœur de la trilogie. L'épisode de sa naissance donne à Merlin le statut d'unique messager de la Rédemption.

A. Micha le souligne : « [la] rédemption est au cœur du roman [le *Joseph*] comme au centre de la pensée de Robert (elle est présente aussi dans le *Merlin*) »⁷⁴. C'est bien dès les premières lignes la Rédemption qui est mise en lumière par le rachat des pécheurs en enfer : *por raembre ses peceors d'infer li plot que il fesist de sa fille sa mere : ensi le couvenoit a estre por raembre le peule d'Adan et d'Evain* (p. 17). C'est également l'acte rédempteur du Christ, la manifestation concrète du Sauveur qui permet la guérison de Vespasien par le linge de Véronique (p. 42) :

Et Verone mostra a l'empereor le visage [...] Lors le prist li rois entre ses deus mains, si l'en porta en la cambre u ses fils dormoit, la u il estoit enmurés ; si mist la samblance sor la fenestre, si apela son fil et li mostra. Et si tost com ses fils l'ot veü, si fu tous sains, plus que il n'avoit onques mais estés.

La doctrine de la Rédemption est fondée sur l'Incarnation car « par l'incarnation, Jésus a réparé la faute d'Adam ; il a ainsi ouvert les portes de l'enfer, libérant les générations prisonnières et arrachant les générations futures à sa toute-puissance »⁷⁵.

Dans le *Merlin*, ce fondement doctrinal est rappelé : Jésus est descendu sur terre pour « sauver les peceors d'Eve et d'Adan et des autres tant com lui plairoit » (p. 73). L'œuvre

⁷² P. Zumthor relève cette différence par rapport à l'*Historia Regum Britanniae* et au *Brut* dans lesquels Merlin est le fils d'une princesse de Démetie. Mais pour lui, Robert s'écarte en ce point précis des chroniques comme il le fait aussi en plaçant son récit en pleine société féodale, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 132.

⁷³ Nous reviendrons dans la troisième partie sur le fait significatif que dans le *Merlin*, la première occurrence du mot *vaissele* survienne pour désigner dans la bouche même du protagoniste sa mère comme la vierge Marie l'a été pour Jésus (p. 103) : « Ne il quant il me çoquent en ma mere ne furent mie sage, quant il me misent en cel vaissele qui ne devoit mie estre lor : et la buene vie ma mere lor nuist molt ».

⁷⁴ A. Micha, « Matière » et « sen » dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron, *Romania*, 89, 1968, p. 457-480 [467-468].

⁷⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 88.

de Rédemption se perpétue par le baptême et par l'institution de l'Eglise (p. 74) : « il a dit et commandé et laissiés ministres en terre qui le sauveront ». Le sacrement du baptême lave du péché des parents⁷⁶, lave « le délit del pere et de la mère », le péché originel. L'enseignement du *Merlin* est en harmonie avec celui du *Joseph*. Robert de Boron a façonné, « adapté » le personnage de Merlin dans la perspective de sa trilogie pour « relier les évènements les plus significatifs de l'histoire de Bretagne à l'enseignement religieux du *Joseph* et à son thème principal, celui de la Rédemption »⁷⁷. Cette adaptation est magistralement réalisée en faisant de Merlin « une figuration emblématique de la condition de l'homme selon la loi chrétienne : un homme au risque des séductions du diable, mais qui peut toujours se racheter, s'il en a le ferme propos, et assurer son salut grâce à l'Incarnation du Christ et au sacrifice rédempteur de la Passion »⁷⁸. De même, « Merlin prouve à Blaise que par le mystère de la Rédemption, s'il garde en lui un pouvoir diabolique, la voie de Dieu ne lui a pas été fermée, puisque Dieu l'utilise pour sa plus grande gloire »⁷⁹. Par le baptême de sa mère, l'efficacité de la Rédemption est « éclatante » selon A. Micha puisque par la force du baptême [au-delà de la mère] rejaillit sur son fils (p. 91) : « par la force del batesme dont ele estoit lavée en fons, volt nostre Sires que li peciés ne li peüst rien nuire ». Selon le critique, en introduisant de cette manière son protagoniste, Robert a « l'idée géniale » qui assure « sa pleine signification au personnage et au rôle de Merlin »⁸⁰. De même, pour P. Zumthor, le poète réalise là l'une de ses inventions les plus importantes en faisant de son protagoniste un prophète rédimé, un « Antéchrist inversé »⁸¹ sur le modèle du Christ⁸².

⁷⁶ La liste des sacrements dont le baptême n'a été fixée qu'avec Pierre Lombard (1095-1160) et canonisée bien plus tard, en 1419, au concile de Florence, F. Menant, O. Boulnois, A. Destemberg, M. Helias-Baron, L. Manaranche, P. Montaubin, P. Vuillemin, *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, Paris, Atlande, 2011, p. 239. La valeur rédemptrice du baptême n'a été également reconnue que dans cette période (Cf. J.-R. Valette, *op. cit.*, p. 315 et 318). Jusqu'au milieu du XII^e siècle, pour Hugues d'Amiens, l'eucharistie, le baptême et la confirmation sont les « trois sacrements constituant de la Cité de Dieu », D. Iogna-Prat, « L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos sive de Ecclesia* d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen (c. 1085-1164) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, Hors-série n° 7 | 2013, p. 1-11 [3]. I. Rosier-Catach rappelle les différentes définitions du sacrement figurant dans le livre des *Sentences* de Pierre Lombard, *La parole efficace Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, p. 96-98 [98].

⁷⁷ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 66.

⁷⁸ E. Baumgartner, N. Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 22.

⁷⁹ A. Micha, *ibid.*, p. 89.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁸¹ P. Zumthor, *La lettre et la voix. De la « littérature » médiévale*, Paris Seuil, 1987, p. 311.

⁸² C. Füg-Pierreville voit le récit de *Merlin* « tisser [...] des liens ténus entre la figure de Merlin et celle de Jésus, tout deux nés d'une vierge, étonnant leur entourage par leur précocité, par les *merveilles* du premier et les miracles du second, n'utilisant jamais eux-mêmes l'écrit, mais faisant noter leurs paroles par autrui », *Le Roman de Merlin en prose*, éd. C. Füg-Pierreville, Paris, Champion, 2014, p. 56-57.

Dans le *Perceval*, Robert de Boron montre la manifestation de la puissance rédemptrice du Christ dans l'attente de la Parousie. En passant sous silence les actes des Apôtres, il s'agit pour lui de relater les actes d'un peuple élu, de ses représentants, les chevaliers. À côté du prophète rédimé, Merlin, quel meilleur exemple que ce chevalier révélant toutes ses faiblesses, Perceval, pour réaliser la plus « haute prophétie », celle de la Table Ronde et de son siège vide à l'issue de la quête rédemptrice du Graal ?

Au cœur de l'histoire, le drame central est celui de « la Rédemption – c'est-à-dire l'arrachement, pour Dieu, des âmes humaines à l'attraction du péché, et l'incarnation, *douloureusement* (ce sont les aventures) *conquise* (c'est la chevalerie), du Royaume de Dieu parmi les créatures »⁸³. Au début du roman, le récit de la naissance de Merlin l'installe dans sa fonction d'unique messager de la Rédemption.

P. Zumthor fait le parallèle entre les débuts de l'*Estoire* et de *Merlin* pour souligner dans ce dernier la reprise fidèle du thème de la Rédemption. En particulier, se distinguant de l'*Historia Regum Britanniae*, la « longue mise en scène de Robert a pour but de tirer de l'évènement un double effet », montrer que l'enfant est promis à « la plus originale et la plus haute vocation qui soit » et « rattacher de façon essentielle cette naissance au mystère de la Rédemption »⁸⁴. C'est pour le critique l'un des deux thèmes de la trilogie avec celui de la Trinité. Conçu à la suite du viol d'une femme par un démon, Merlin est l'incarnation d'un Antéchrist, rédimé grâce à la vie pieuse de sa mère et au baptême. Comme le Graal reçoit son nom au moment de sa consécration, Merlin reçoit le sien par la bouche de sa mère (p. 92) : « Ausi com mes peres ot non, qui ot non Merlins ». Il démontre par lui-même la puissance rédemptrice du Christ. En Merlin, est pleinement représenté l'acte rédempteur du Christ dans le cadre de la souveraineté divine⁸⁵.

Nous voudrions souligner le lien de la notion de rédemption avec l'Histoire comme le relève M. Zink pour qui les deux débuts symétriques du *Joseph d'Armathie* et du *Merlin* [...] disent assez »⁸⁶ la communauté thématique de description de « la rédemption dans l'histoire » partagée par les deux œuvres. De même, selon R. T. Pickens, l'épisode de la naissance de Merlin permet de « relier thématiquement » le *Merlin* au *Joseph* avec le « thème historique de premier ordre » de la Rédemption⁸⁷ indissociable de celui du péché et des motifs connexes du baptême et de la confession qui irriguent le *Merlin* comme le premier volet de la trilogie et le troisième (à l'exception du baptême pour le *Perceval*).

⁸³ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁴ P. Zumthor, *ibid.*, p. 132, 133 et 139.

⁸⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin...op. cit.*, p. 89.

⁸⁶ M. Zink, *Joseph*, *Littératures de la France médiévale*, art. cit., p. 828.

⁸⁷ R.T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron ... », art. cit., p. 31.

Le personnage de Merlin est ainsi façonné en exemplaire messager de la Rédemption, un des deux thèmes de la trilogie avec celui de la Trinité, au travers du parallélisme des récits entre le *Joseph* et l'Incarnation d'un côté, le *Merlin* et la naissance de son protagoniste de l'autre ainsi que par sa « nomination » sacralisée par le baptême.

c) L'histoire d'une *translatio religionis*

En raison de sa naissance, Merlin possède un pouvoir extraordinaire, le « pooir de savoir les choses alées » par son ascendance démoniaque (p. 25) et le « pooir de savoir les choses qui sont a venir » par don de Dieu (p. 91). L'enjeu du savoir, de la connaissance que nous étudierons spécifiquement par la suite est primordial dans la trilogie qui en fait l'objet d'une *translatio : studii* ou *religionis* ?

Le savoir ou *sapientia* est d'une importance telle qu'il est placé au même niveau que le pouvoir, la *potentia*. Dans la pensée médiévale de l'histoire, le concept de *translatio* intéresse aussi bien la *potentia* que la *sapientia*.

La trilogie comporte quatre vingt neuf occurrences du mot *savoir* dont les plus nombreuses sont pour un usage courant. Dans certains passages, son emploi est répété comme par exemple, dans le *Joseph* et l'épisode du pèlerin, où il est associé significativement avec la notion de vérité (p. 35) :

Quant cil l'oïrent, si en furent tout esbahi, et n'oserent rescorre Pilate, fors tant que li uns dist : « Se me sire m'i envoie por savoir, que vuels tu que on face de toi ? ». Et li pelerins respont : « On me donra men despens [on me nourrira] dusqu'adont que mesure reviegne, et quant il sera revenus et il die que ce ne soit voirs que je vos ai conté, jou otroi [j'accepte] que on me colpe le teste. » Lors respondirent tout que assés en dist. Atant le fisent prendre et le fisent metre en une cambre et bien garder. Et lors dist l'emperere que il voloit la envoyer por savoir se « çou que li pelerins nous a conté » poroit estre voirs [...] » Atant parla l'emperere a Vaspasien son fil, et si li aconta [lui rendit compte] tout ce que li pelerins li avoit conté, et que il l'avoit fait metre en prison dusque tant que li messages [le messenger] seroit venus : « por savoir se çou estoit voirs u non que il m'a dit. »

Mais de quelle vérité s'agit-il ? Nous allons en distinguer quelques aspects qui nécessiteront d'être approfondis et placés d'un cadre plus large dans la suite de notre étude.

Dans le *Joseph*, ce savoir que Joseph communique à Vespasien dans une longue déclaration qui va entraîner la conversion de celui-ci, c'est celui du Credo, d'une « parole dogmatique »⁸⁸ qui commence par le récit de la Création et se termine par la déclaration de foi en la Trinité :

Or croi donc, fait Joseph, que çò est sains Esperis qui a criées [créé] toutes les choses qui sont : et ciel et terre, et la nuit et le jor et les quatre elemens... (p. 48)

⁸⁸ C. Ferlampin-Acher ne reconnaît pas au premier volet de la trilogie de caractère merveilleux car les nombreuses occurrences du verbe *savoir* « riches en sentences » ne visent pas selon elle à inciter le lecteur à un jeu sur le sens « mais [à lui imposer] une parole dogmatique », *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux, op. cit.*, p. 488.

Et tu dois croire que ces trois personnes sont une meïsmes cose, et si le pués veoir a çou qu'il t'a gari et que il t'a ci amené et que il m'a sauvé. Et si croi le commandement de ses deciples qu'il a envoieé en terre por son non essaucier [pour glorifier son nom] et por garder les peceors de l'Anemi. (p. 50)

Ce savoir est également à portée morale car il permet de distinguer le péché et ceux qui peuvent accéder Graal des autres. Quand la famine fait dépérir le peuple, à Bron qui vient lui demander de questionner le Graal, Joseph répond (p. 54) : « Je le te dirai, se je le puis savoir ». Et après la *demonstrance* du Graal, l'un des justes indique aux pécheurs qu'ainsi la connaissance de leur péché leur est dévoilée (p. 56-57) : « Or poés savoir li quel avoïent fait le pecié par quoi nous aviemes perdue la grasse ».

Ce savoir est enfin à recevoir, à reconnaître et à accepter. Dans ses dernières recommandations à Joseph, la voix divine indique ainsi (p. 65) :

Et quant tu li aras toutes ces choses mostrées et dites, si li commande que il les retraie a çaus que lui plaira et que il cuidera a pseudome qui savoir les volront, et par tout la u il ira parolt de moi et de mes oeuvres.

Dans les dernières pages du *Joseph*, en mettant une formule socratique dans la bouche de Joseph qui s'adresse à Petrus (p. 66) : « Miels vous counoist il que vous meïsmes ne vous conissiés », Robert donne un indice clair de l'importance qu'il porte à la question du savoir. Nous reviendrons sur ce point en lien avec l'ordre éthique de l'économie du salut (§ 7.2.1).

Dans le *Merlin*, la connaissance absolue détenue par Merlin et découlant de son double héritage est particulièrement soulignée quand les pseudomes sont appelés par le roi Vertigier lors de l'épisode de la tour, celui qui va provoquer le voyage de Merlin vers la Bretagne.

Les pseudomes conseillent au roi de faire appel au savoir des clercs car « cler sevent maintes choses par force de clergie que nous n'en savons rien, et nel poés savoir se par aus non » (p. 110). Mais les clercs convoqués par le roi, devant la difficulté du problème à résoudre, détournent habilement l'exigence royale vers d'autres détenant du savoir, leurs concurrents astronomes (p. 111) :

Sire, nous n'en savons rien, mais il a ci de tels clers qui bien le pueent savoir, car çou est une ars qui a non astronomie. Si a ci de teus qui par aventure s'en sevent entremetre. Si covient a demander et a enquerre li quel sevent plus.

Sept astronomes se réunissent alors en un « concille del clergie et li set clerc s'entremisent molt de savoir por quoi la tors chaoit et comment ele poroit tenir ». Mais leur savoir s'avère également impuissant à découvrir les raisons du problème de la tour. Par contre, leur connaissance (ou plutôt au travers d'eux, celle de l'*Anemi* qui tente de cette manière de détruire le fruit de leur projet initial détourné par Dieu) leur permet de découvrir l'existence de Merlin, ou du moins d'un enfant ayant lui le pouvoir de résoudre le problème

rencontré par le Roi Vertigier et en même temps de concurrencer leur propre pouvoir. Ils conseillent donc au Roi de faire rechercher et tuer l'enfant. Mais Merlin ayant un savoir hautement supérieur aux leurs va déjouer leur complot, sauver sa vie et faire le voyage pour rejoindre la cour du Roi, en Occident. La mission du prophète est celle de Haut messenger de la parole divine (p. 119) :

Et tu vois bien que il m'en covient aler en celes terres dont il me sont venu querre. Et quant jou i serai, je ferai tant et dirai que je serai li plus creüs qui onques fust en terre, fors Diu.

La *translatio* du protagoniste est doublée de celle de son scribe, Blaise, et du haut livre (p. 31) que celui-ci doit rédiger sous la dictée de Merlin et au travers duquel est assuré la conservation et la transmission du savoir : « par son escrit le savons nos encore » (p. 133).

Dans le dernier volet de la trilogie, parmi les onze occurrences du mot *savoir*, deux semblent particulièrement significatives.

La première apparaît dans l'annonce prophétique adressée par la voix divine au roi Arthur, après la tentative de Perceval de s'asseoir sur le siège périlleux (p. 205) :

Et saces, rois Artus, que nostre Sire vos fait savoir que icil vaissiaus que nostre Sire donna a Joseph en le prison, saces que il est en cest païs, et est apelés Graaus. Icil Rois Peschiere, si est cheüs en grant maladie et est cheüs en grant enfermeté, et bien saces que cil rois n'ara jamais garison, ne ne sera il piere rasoldée del liu de le Table Reonde u Percevaus s'assist dusqu'adont que...

La seconde occurrence intervient lorsque Merlin intervient pour guider Perceval en confirmant l'information donnée par les deux enfants sur l'arbre (p. 242-243) :

Perceval, Merlins dont tu as tant oï parler te fait savoir que tu n'aies mie en despit çou que li doi enfant t'ont ensagnié, car saces que cil ensagnemens vient de par Jhesucrist, nostre Sauveor. Et se tu es preudom saces que ançois que tu isses del cemin a destre qui par le volenté nostre Segnor t'est ensagniés, aras tu acomplie la prophesie que nostre Sire commanda a Joseph.

Dans ces deux cas, il s'agit d'un savoir relatif au Graal ou ce qui est rigoureusement identique, à Jésus et à la connaissance de son enseignement fondé sur le message prophétique qui enjoint aux deux destinataires, Arthur ou Perceval, d'en accepter l'autorité.

Dans l'épisode de l'épée merveilleuse, malgré ce signe divin, les barons refusent de voir en Arthur leur nouveau suzerain. L'archevêque les presse d'obéir au signe donné qui dévoile la pleine connaissance de Dieu des cœurs et des consciences (p. 186) : « Biau segnor, nostre Sire set miels qui cascuns est que vos meïsme ne faites ».

C'est bien ainsi l'histoire d'une *translatio religionis* qui nous conte la trilogie, la transmission d'un savoir dans l'espace et le temps : le savoir du Graal qui n'est autre que le Credo chrétien. La naissance emblématique du protagoniste confirme et amplifie la vision initiée dans le *Joseph* de l'histoire du Graal, une histoire fondée sur la voix

prophétique portée dans l'Histoire bretonne du VI^e siècle par Merlin, l'Antéchrist rédimé, détenteur de la connaissance du passé, du présent et de l'avenir, et médiateur en association avec son scribe, Blaise, de cette *translatio religionis* dans le cadre du plan divin du salut.

1.2.2. La « geste » du prophète élu

Après les « enfances » de Merlin, l'histoire du Graal nous plonge dans le chronotope de l'histoire bretonne du VI^e siècle bien connue des contemporains de Robert au travers de l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth et du *Brut* de Wace. Alors que le *saint Vaissel* reste invisible tout en demeurant à l'arrière-scène, Robert délivre un « récit pseudo-historique » centrée sur les actes de son protagoniste qu'il dote de la stature de grand prophète de Dieu et dont la plus haute prophétie est attachée à l'institution de la Table Ronde.

a) Un « récit pseudo-historique »

L'ancrage du récit dans l'histoire bretonne se produit précisément quand Merlin accompagne les envoyés du roi Vertigier venus le chercher (p. 105) :

En cel contemple dont je vos ai parlé et dont je vos parole encore estoit novelement venue crestientez en Engleterre, n'il n'i avoit encore gaires rois crestiens eüz.

Le récit se poursuit ensuite en reprenant fidèlement les événements rapportés par les chroniques bretonnes dont s'est inspiré Robert et insère ainsi son récit dans « une tradition ambiguë, mi-historiographique, mi-légitimataire : mais l'essentiel réside précisément dans cette insertion, véritable point d'ancrage qui rattache le roman à un univers préexistant »⁸⁹. Nous allons relever les modalités de cette insertion.

La première modalité est fondamentale : c'est l'emploi dans l'introduction du syntagme embrayeur : *En cel contemple*. Dans le prolongement de l'emploi dans le *Joseph* du syntagme « « En icel tans » que nous avons associé au *in illo tempore* des Évangiles, c'est ici aussi un marquage temporel fort à caractère religieux inscrivant en parfaite cohérence avec le récit précédent la suite du roman dans la perspective chrétienne.

Une autre modalité est constituée par un fil narratif chronologique (sauf pour le seul épisode de la mort du roi saxon Engis), avec la succession du règne de trois rois : Vertigier, Pandragon et Uter jusqu'à l'avènement d'Arthur. S'appuyant sur les études d'A. Micha, E. Baumgartner souligne que dans le *Joseph* et dans le *Merlin*, il n'y a « pratiquement » pas d'entrelacement, un procédé utilisé au début du XIII^e siècle par Villehardouin dans ses

⁸⁹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 111.

chroniques⁹⁰. La trame narrative suit clairement le fil linéaire du discours prophétique : pas de description, pas de combat, ni tournoi⁹¹ ; un seul épisode amoureux. Néanmoins, les dates sont rares et le calendrier incertain⁹².

Le récit présente une certaine sécheresse notamment au plan de la psychologie des personnages. On a rapproché le style du *Merlin* (mais aussi de la trilogie dans son ensemble) à celui de la chronique en raison de sa sécheresse et de son caractère strictement factuel. Les trois romans partageraient avec l'historiographie un certain minimalisme, garant de véracité. Par exemple, J.-C. Payen souligne l'absence dans la section finale du *Perceval* de « ce caractère poétique qui domine ailleurs »⁹³. R.T. Pickens, quant à lui, relève que : « As befits, I believe, the prose chronicle form, the *Didot-Perceval* manifests little interest in human psychological development or in analysis of motivation. »⁹⁴ Ce minimalisme peut aussi être rapproché du procédé hagiographique où la « construction argumentaire par analogie [...] subordonne le narratif au didactique »⁹⁵.

D'une manière générale, A. Micha dégage les éléments suivants du récit⁹⁶ : rapidement enlevé, avec une place importante à la parole, Robert montre un art certain de ménager l'intérêt en proposant une organisation cohérente de la suite des faits par rapport au *Brut*. Néanmoins, il accorde peu d'importance à la précision sur le temps et les lieux, le portrait est rare et il y a peu de merveilleux. Par contre, son récit est parfois comique et manifeste une certaine vérité de l'observation pour les amours d'Uter et d'Igerne.

Enfin, la syntaxe du *Merlin*, comme déjà celle du *Joseph* et ensuite celle du *Perceval* est caractérisée par la subordination surtout temporelle, caractéristique de la chronique. Selon E. Baumgartner et N. Andrieux-Reix, « [il] est remarquable que cette première prose exemplifie déjà toutes les autres proses à venir ». Les caractéristiques de la prose du *Merlin* sont « celles qui, au cours de l'histoire, deviendront caractéristiques de la syntaxe du français »⁹⁷.

⁹⁰ E. Baumgartner, « Les Techniques narratives dans le roman en prose », in *The Legacy of Chrétien de Troyes*, Amsterdam, Rodopi, 1987, Vol.I, ch. 7, p. 167-190., p. 103.

⁹¹ On peut rappeler que la pratique du tournoi a été condamné par le concile de Clermont en 1130. Le *Perceval*, de son côté, ne comporte que deux récits de tournoi dont nous dégagerons une interprétation d'ordre historiographique dans la troisième partie.

⁹² A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 153.

⁹³ J.-C. Payen, « L'art du récit dans le *Merlin* de Robert de Boron, le *Didot-Perceval* et le *Perlesvaus* » dans *Romance Philology* 17, 1963, p. 570-585.

⁹⁴ R. T. Pickens, « 'Mais de çou ne parole pas Crestiens de Troies...' A re-examination of the *Didot-Perceval* », in *Romania* 105, n°420, 1984, p. 492-510 [497 et 502].

⁹⁵ F. Laurent, *Plaire et édifier...*, *op. cit.*, p. 199.

⁹⁶ A. Micha, *ibid.*, chapitre VIII, p. 160-214.

⁹⁷ E. Baumgartner et N. Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, *op. cit.*, p. 86.

Il apparaît donc que le récit se rapproche d'une chronique⁹⁸, c'est-à-dire d'une relation d'évènements qui se succèdent sans liaison interne. Effectuant du roman une étude très précise et détaillée dans lequel il relève une historicité prononcée, notamment du fait de son aspect juridique, A. Micha estime que Robert « ne fait aucune entorse grave aux données historiques »⁹⁹. En particulier les étapes du sacre d'Arthur sont très précisément reliées au processus rapporté par les documents officiels de l'époque. Mais il poursuit dans ces termes : « on devine une tout autre intention que celle de relater, dans un récit de type pseudo-historique, des évènements qui se suivraient sans liaison interne »¹⁰⁰.

Nous nous proposons de montrer que dans la perspective religieuse adoptée dès le *Joseph*, l'« autre intention » de Robert de Boron est d'ordre théologal et se traduit par la figure qu'il confère à son protagoniste.

b) Dans la lignée des grands prophètes de Dieu

Merlin est le prophète élu. Selon A. Micha, l'art de la *conjointure* de Robert se manifeste « par un allègement des faits et par l'ajustement de ceux qu'il conserve [pour obtenir] une construction aux lignes simples [où] l'on voit au premier coup d'œil comment elles s'organisent dans un dessin sans complications »¹⁰¹. Centré sur son protagoniste, le roman relate une suite d'évènements qui met en évidence la main de Dieu au travers de la *geste* du devin choisi par Dieu.

Robert façonne son personnage en prophète de Dieu dès l'incipit. Les démons sont irrités, effrayés, stupéfaits car leur défaite est totale puisque jusqu'au dernier moment de l'existence humaine, Jésus-Christ peut pardonner les péchés. Ils réfléchissent aux raisons de leur échec qu'ils relient rapidement d'une part à la naissance du Christ et d'autre part aux prophètes qui ont rendu possible la mission rédemptrice du Christ - ou du moins : leur propre mission forme avec la sienne une indissoluble unité historique¹⁰². Par cette introduction qui met en tension dramatique le récit, l'auteur prépare le lecteur à saisir l'importance et la logique de l'évènement qui va suivre. Les démons conçoivent un projet visant à contrebalancer l'action de Dieu. Ce projet doit présenter les mêmes caractéristiques que le plan divin. Ainsi, comme Jésus est l'enfant d'une femme et de Dieu, par le Saint Esprit, Merlin est l'enfant conçu d'une femme et du diable. Comme le plan divin avait été annoncé par les prophètes, le plan du diable doit l'être de la même manière (p. 75) :

⁹⁸ C. Füg-Pierreville indique que le *Merlin* « peut se lire à la fois comme une chronique des rois de Bretagne et un récit de l'histoire du Graal manifestant la volonté de Dieu », *Le Roman de Merlin* en prose, *op. cit.*, p. 11.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 128.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 142.

¹⁰¹ A. Micha, *ibid.*, p. 143.

¹⁰² P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 135.

Mais comment porriemes nous avoir un home qui parlast a aus et lour desist nos affaires, si com nous avons pooir de savoir les choses alées ? Et se nos aviemes un home qui de çou eüst pooir, et conversast avuec les autres homes en terre, si nous poroit molt bien aidier a engignier les homes et les femes ausi, comme li prophete nous engignoient quant il avuec nous estoient.

Fils du diable et d'une vierge, Merlin ne sera pas l'Antéchrist tant décrit et redouté au Moyen âge dans les croyances populaires. Grâce à la repentance de sa mère, il naît selon la volonté de Dieu en ayant le don de prophétie pour le passé et le présent en raison de sa filiation avec le diable, ainsi que pour l'avenir par don de Dieu. L'auteur montre là sa connaissance des Docteurs de l'Église, de Saint Augustin et de son « De la divination des démons » en particulier¹⁰³.

Merlin, prophète rédimé, est de surcroît une « réplique exacte de ceux de l'Ancien Testament »¹⁰⁴. L'auteur du *Merlin* confère de cette manière à son personnage la stature d'acteur de l'Histoire au travers d'une œuvre « qui revendique explicitement le modèle biblique »¹⁰⁵.

Dans le manuscrit ex-Didot, Merlin s'insère dans une chaîne ternaire de prophètes après la reine Sybille et le roi Salomon¹⁰⁶. Modelant « la structure de son œuvre sur celle des Écritures »¹⁰⁷, Robert donne à son récit le souffle et l'ampleur des récits bibliques en faisant de son protagoniste l'intermédiaire de Dieu auprès du roi de Bretagne. Conseiller personnel, prophète attitré, il intervient d'abord auprès de l'usurpateur, Vertigier, puis du roi Pandragon, ensuite du roi Uter, enfin du futur roi Arthur.

À l'origine de l'avènement du premier roi chrétien d'Angleterre, Merlin assume un rôle comparable à celui du prophète Samuel qui institue le premier roi d'Israël, Saül, avant de lui retirer l'investiture royale et de la transmettre à David (1 Samuel 15.28) :

« Samuel dit : L'Éternel déchire aujourd'hui de dessus toi la royauté d'Israël et il la donne un autre, qui est meilleur que toi ».

De même, Merlin retire à Vertigier la souveraineté du royaume breton pour la transmettre à Pandragon. Comme dans les Écritures, Merlin souligne la véracité de ses prophéties par un signe tangible donné par Dieu : ainsi sa prophétie sur l'ultime bataille de Salesbières prévoit l'apparition dans le ciel d'un dragon vermeil (p. 155) :

Et lors verras un dragon vermel qui volera par l'air entre ciel et terre. Quant vous avrés veüe

¹⁰³ Selon C. Füg-Pierreville, l'auteur du *Merlin* fait vraisemblablement reposer, sans l'expliciter, la maîtrise du temps de son protagoniste sur « la durée si longue de l[a] vie toujours persévérante des démons » (cf. *De la divination des démons*, dans *Augustin d'Hippone. Mélanges doctrinaux*, éd. bilingue de la Bibliothèque augustiniennne, Paris, Brepols, tome X, 1952, ch. III, §7), *Le Roman de Merlin* en prose, *op. cit.* p. 60.

¹⁰⁴ P. Zumthor, *ibid.*, p. 135.

¹⁰⁵ S. Bazin-Tacchella, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, Neuilly, Atlande, 2000, p. 121.

¹⁰⁶ J. Abed, « La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le *Didot-Perceval* » in *Moult obscures paroles*, Paris, PUPS, 2007, p. 104.

¹⁰⁷ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 54.

ceste ensagne de ton nom, si te pues combatre seürement que tes gens en avront la victoire.

L'apôtre saint Jean décrit l'ultime bataille contre le diable dans une vision impliquant un grand dragon rouge (Apocalypse 12.3-4) :

« Un autre signe parut encore dans le ciel ; et voici, c'était un grand dragon rouge, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes. »

D'autres scènes du roman sont également visiblement inspirées par des épisodes bibliques. Dans l'épisode de la tour précédemment étudié, l'irritation du roi Vertigier vis-à-vis des clercs les plus sages de son royaume qu'il menace, puis fait enfermer (p. 110-112) est similaire à la colère du roi Nabuchodonosor devant l'inaptitude des sages chaldéens (Daniel 2.10-12) :

« Les Chaldéens répondirent au roi : 'Il n'est personne sur la terre qui puisse dire ce que demande le roi; aussi jamais roi, quelque grand et puissant qu'il ait été, n'a exigé une pareille chose d'aucun magicien, astrologue ou Chaldéen. Ce que le roi demande est difficile ; il n'y a personne qui puisse le dire au roi, excepté les dieux, dont la demeure n'est pas parmi les hommes'. Là-dessus le roi se mit en colère, et s'irrita violemment. Il ordonna qu'on fasse périr tous les sages de Babylone ».

De même, comme l'indique P. Zumthor, les conseils de stratégie préalables à une bataille que donne Merlin au roi Pandragon sont similaires à ceux que le prophète Élisée délivre au roi d'Israël¹⁰⁸.

Comparable aux prophètes de la Bible, Merlin s'avère de surcroît être le prophète élu de Dieu, seul à même d'intervenir dans le cadre du dessein divin¹⁰⁹. En commençant le récit par la naissance de Merlin, l'auteur sollicite d'emblée toute l'attention sur le personnage et « met en pleine clarté la grandeur du prophète »¹¹⁰. Avant d'entreprendre son action historique, avant d'accompagner les envoyés du roi Vertigier, Merlin donne ses instructions à Blaise en lui signalant la prééminence de son rôle. Il est pleinement conscient de l'importance de la mission que Dieu lui confie et qui est en rapport avec le pouvoir de prophétie qu'il a reçu (p. 119) : « nostre Sire m'a eslit a son service faire, que nus ne poroit faire se je non, et nus ne set les choses ensi com je les sai ». Il est « li plus creüs qui onques fust en terre, fors Diu » (p. 119). Il est l'interprète de la volonté divine comme il l'indique au roi Uterpandragon (p. 158) : « Sire, je vous dirai çou que nostre Sire vult que vous saciés ».

Dans le roman, Merlin occupe une place plus importante que le roi Arthur car il est un grand prophète de Dieu, le prophète du Graal, le « maître du temps » à l'image des

¹⁰⁸ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 16. Voir par exemple, les conseils d'Élisée aux rois de Juda, d'Israël et d'Édom : 2 Rois 3.

¹⁰⁹ Avant Merlin, Robert attribue ce caractère d'élection au peuple du Graal au travers de son guide, Petrus (p. 66) et après lui et au travers du choix du prophète, aux chevaliers de la Table Ronde (p. 160) et au jeune Arthur (p. 190).

¹¹⁰ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 143-144.

prophètes bibliques. Il emploie les prodigieuses capacités mentales et spirituelles que l'épisode introductif avait révélées. Maître de l'Histoire, il intervient sur le plan « des faits politiques qui mettent en jeu l'avenir du royaume » breton afin que se réalise « celui de l'avenir du Graal, du destin réservé au livre, et surtout du 'lieu vide a acomplir' »¹¹¹. Ses actes révèlent « la main cachée de Dieu »¹¹².

c) La plus haute prophétie

Robert de Boron fait de l'institution de la Table Ronde par son protagoniste sa plus grande réalisation. Ce choix paraît notamment traduire une vision de l'Histoire en permettant une articulation du passé, du présent et de l'avenir.

Au centre du roman, son protagoniste fonde la Table Ronde¹¹³.

A. Micha le souligne : « La Table Ronde, il faut le répéter, est au centre du livre et permet d'en déchiffrer plus profondément le sens et l'esprit »¹¹⁴. Effectivement, l'épisode relatant cette fondation (pages 158 à 161) est rigoureusement à mi parcours du récit, du moins de la partie consacrée à l'histoire bretonne (allant de la page 105 à 195).

Par ailleurs, nous pouvons noter que Robert de Boron lui consacre un long développement sous la forme d'un dialogue entre Merlin et le roi Uterpandragon dans lequel le prophète annonce au roi qu'il va lui donner le « plus haut conseil que [il] sace » (p. 158). L'hyperbole employée souligne l'importance du conseil qui va être délivré d'autant que celui-ci, comme Merlin le précise, est destiné à faire obtenir par le roi « l'amor de Jhesucrist », soit d'accéder au but suprême pour l'homme médiéval.

Le prophète lui raconte ensuite l'histoire de Joseph, ou plutôt d'un *soldoier* car il n'est pas nommé au départ, et de l'instauration de la Table du Graal, la table faite *el non de le çaine*. Puis vient le conseil annoncé :

Et se vous me volés croire, vous establirés le tierce, el non de le Trinité. De ces trois tables senefie la Trinité trois. Et je vos creant, se vos le faites, il vos en venra grans biens a l'ame et au cors. Et avenront a vostre tans teus choses dont vos vos mervellerés molt. Et se vous le volés faire, je vous en aiderai. Et ce vous creant que se vous le faites, ce sera une des choses dont il sera molt parlé au siecle. Et se vos creés, vos le ferés, et je vous en aiderai.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 188.

¹¹² C'est ce caractère providentiel qui caractérise l'historiographie chrétienne depuis Eusèbe de Césarée et que nous approfondirons dans la dernière partie, Y. Delègue, *De la vérité en histoire ou la blessure du temps*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 26.

¹¹³ Elle revêt une signification nouvelle et une place cruciale qu'elle n'avait pas dans le *Brut* comme nous le verrons dans la suite de notre étude.

¹¹⁴ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 106.

Ce conseil consiste à établir la Table Ronde au nom de la Trinité et Merlin prédit à cette œuvre, si elle est faite, la plus grande renommée. En introduisant de cette manière l'instauration de la Table Ronde, Robert en fait la plus haute réalisation du prophète.

Cette place cruciale semble refléter une certaine vision de l'histoire comme nous le verrons dans la suite de l'étude. Cette vision s'ancre dans le présent de l'écriture de la trilogie : le monde de la fin du XII^e siècle ne vit plus au temps de la Passion mais dans l'attente de la parousie, un temps vide tourné vers ce qu'il va advenir¹¹⁵. La notion de temps au Moyen Âge ne se réduit pas au temps chronologique et correspond à une conception chrétienne sur laquelle nous reviendrons plus loin. L'instauration de la Table Ronde permet à Robert d'initier son entreprise spirituelle visant à « combler le vide qui sépare le Nouveau Testament de cette fin du XII^e siècle »¹¹⁶.

Dans une période d'intenses réflexions et d'anxieuses interrogations sur la fin des temps s'inscrivant dans le cadre d'une conception du temps et de l'histoire encore augustinienne mais déjà secouée par la pensée aristotélicienne, il s'agit alors de « produire parmi les hommes une image tangible de la sainte Trinité, à rassembler l'élite des chevaliers autour de leur roi comme les apôtres autour du Christ et à leur confier une mission spirituelle, la quête du Graal »¹¹⁷.

Dans la partie de son étude sur le *Merlin* intitulée « L'humanisme nouveau de la Table Ronde », A. Micha interprète la création de la Table Ronde comme la manifestation de l'intervention de Dieu dans l'histoire humaine. La perspective historique introduite par la Table Ronde est orientée vers l'avenir avec son siège vide tel que Merlin l'explique au roi Uterpandragon lors de l'instauration de la Table (p. 161) :

Tant te puis je bien dire que il ne sera raemplis a ton tans. Et cil qui emplir le doit naistra de Alain le gros qui est en cest païs. Et sist cil Alains a la precieuse table Joseph. Mais il n'a pas encore feme prise, ne ne set pas qu'il le doit engendrer. Et covenra celui qui emplir le doit qu'il ait esté la u li Graaus sert. Ne cil qui le gardent ne le virent onques acomplir [ne virent jamais la chose s'accomplir], ne ce ne sera mie a ton tans, ains sera au roi qui après toi venra.

Robert indique ici de quelle manière le siège vide sera rempli dans le temps à venir en fixant deux conditions : le passage indispensable de l'élu au château du Graal et l'époque de l'accomplissement. Pour A. Micha encore, « [l]a création de la Table avec son siège vide qui ne sera rempli que sous le prochain règne est tournée vers l'avenir »¹¹⁸ et constitue l'une des deux prophéties extra diégétiques¹¹⁹ énoncées par Merlin qui permet à

¹¹⁵ Y. Delègue, *De la vérité en histoire ou la blessure du temps*, op. cit., p. 28.

¹¹⁶ S. Bazin-Tacchela, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 37.

¹¹⁷ *Le Roman de Merlin* en prose, C. Füg-Pierreville éd., op. cit., p. 77.

¹¹⁸ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 145.

¹¹⁹ La seconde est relative à la mise en écriture du *Livre dou Graal* que nous étudierons au paragraphe suivant. Certains manuscrits mentionnent une autre prophétie extra diégétique relative à l'ultime bataille à Salesbières.

Robert de planter le jalon fondamental de sa vision eschatologique qui fait coïncider la fin des temps avec celle de la quête rédemptrice du Graal. N'est-ce pas dans cette perspective qu'il fait prononcer ces mots par son protagoniste s'adressant au roi sur son lit de mort (p. 181) ?

« Uterpandragon, tu as faite molt bele fin, se li conscience est tele com le samblance. Et je te di que tes fius Artus sera ciés del regne après toi, et acompliera la Table Reonde que tu as fondée. »

Enfin, la Table Ronde est reliée aux deux précédentes Tables.

Ce lien est trinitaire. Le motif trinitaire est omniprésent dans le *Merlin* comme il l'était déjà dans le *Joseph*. Il est d'abord répété comme un leitmotiv par le Christ lui-même lors de sa visite à Joseph, dans la prison (p. 29) : *Et tout cil qui l'avront en garde sacent que toutes ces trois vertus sont une meïsmes coze en Diu*. Cette mention est répétée à trois reprises dans le même passage ainsi que dans d'autres occasions (p. 52, 55, 82, ...). Le motif trinitaire apparaît aussi dans l'histoire trois fois répétée d'un enfant sans père : celle de Jésus-Christ, fils de Marie et du Saint Esprit ; celle de Merlin, fils d'une femme violée par un démon et celle d'Arthur, fils adultère d'une mère abusée, enfanté grâce à la magie. Par ailleurs, lors de l'épisode de la tour du roi Vertigier, le dragon blanc ne vit pas au-delà de trois jours (p. 129). Le baron jaloux de Merlin est puni d'une triple mort (p. 150). Enfin la référence à la Trinité transparait au sein de chaque partie du roman où l'on peut aussi observer une articulation des épisodes secondaires selon « une certaine tendance à la tri répartition »¹²⁰. Ainsi après les « enfances » de Merlin, la deuxième partie relate la prise de pouvoir de Vertigier, l'inquiétude devant l'écroulement de la tour et l'aide de Merlin ; la troisième partie décrit le débarquement des princes en Angleterre et la mort de Vertigier, la manière dont Merlin se rend indispensable auprès de Pandragon, puis d'Uter.

En reliant ainsi de manière indissoluble par l'article de foi trinitaire la Table Ronde à la Table de la Sainte Cène et à la Table du Graal, Robert relie le présent du récit au passé mais en même temps à l'avenir, avec le siège vide. La Table Ronde assume le rôle central, un rôle de synthèse puisque comme le souligne Merlin au roi (p. 160) : *Lors porés veïr la senefiance del liu vuit et des autres deus tables en la vostre*.

Fondée le jour de la Pentecôte, la Table Ronde unit les chevaliers grâce à l'effusion de l'Esprit pour réaliser « la plus haute prophétie qui ait jamais été »¹²¹, c'est-à-dire le plan divin de Rédemption, ce qui adviendra pendant le règne d'Arthur avec la fin de la Quête et l'accomplissement du *saint Vaïssel*, lorsque l'écu s'assiéra d'abord à la Table du Graal, puis sur le siège vide de la Table Ronde. Le roman de *Merlin* relate l'avènement du légendaire

¹²⁰ S. Bazin-Tacchella, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 49.

¹²¹ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 169-170.

roi Arthur mais en même temps et surtout, l'instauration de la Table Ronde qui porte la promesse ouverte de la venue du « meilleur des chevaliers » et incite à l'émulation entre les chevaliers d'Arthur.

Après avoir relaté les actes prodigieux du prophète du Graal inscrits à la fois dans l'histoire bretonne et l'économie divine, Robert nous conte une mise en écriture de l'Histoire.

1.2.3. La mise en écriture de l'histoire

Le récit de la *geste* de Merlin est jalonné par ses prophéties mais également de manière concomitante et déterminante, par les étapes d'écriture du *Livre dou Graal*. Alors que le Graal ne figure plus dans son histoire qu'*in absentia*, nous assistons à la mise en place d'un dispositif d'écriture qui occupe une place particulièrement notable dans le récit car sa mise en œuvre est relatée à l'occasion des onze absences du prophète qui va retrouver Blaise en forêt de Northumberland.

a) Le récit d'une écriture

Dans le *Joseph*, Robert de Boron indique que l'objet central de son œuvre est la mise en écriture puisque la toute première nomination du *vaissel* comme « Graal » intervient pour désigner un livre, le *haut livre* où sont écrites les paroles secrètes adressées par Jésus à Joseph dans sa prison et qui constituent *li creans del grant sacre del Graal* (p. 30-31). Plus loin, la voix divine indique à Joseph que les paroles à transmettre à son neveu, Alain li Gros, sont écrites dans le *saint Vaissel* (p. 64) : « si li mostre ton vaissel et li di que il lise çou que dedens est escrit de moi, si sera affermemens de sa creance ».

Nous avons relevé précédemment que le message de Rédemption est l'enjeu principal de la trilogie avec la mission de diffusion des paroles sacrées qui renforcent la *creance*, une mission confiée par Dieu à Joseph et à ses descendants. Merlin, le prophète du Graal, est le garant, le médiateur de cette transmission. Robert précise aussi que le support du message est son écriture dans le Graal. Peu de temps avant de mourir, Joseph rapporte à Petrus et à Bron les paroles reçues du saint Esprit, des paroles qu'il a mise en écrit (p. 68-69) :

Joseph retrait a Petrus et a Bron çou qu'il savoit del saint Esperit, tout fors les paroles que Jhesucris li aprist en le cartre, et iceles paroles aprist il au Rice Pesceor en tel maniere qu'il les avoit escrites, si li mostra l'escrit premierement.

Dans le *Merlin*, au moment où le premier volet consacré aux « enfances » du protagoniste vient de se terminer, le nom du confesseur de la mère est enfin indiqué : « Blaise » (p. 101). Alors que l'histoire de l'avènement du roi Arthur va commencer, ce

dévoilement identitaire correspond au dévoilement en deux étapes du second enjeu du roman : l'écriture d'un livre.

Dans un premier temps et dans un passage particulièrement long et dense¹²² (p. 103-105), Merlin dévoile à Blaise qu'il va lui confier des informations « que nus fors Dieu ne te poroit dire » et qu'il lui demande de consigner dans un livre (p. 103) : « si en fai un livre », un livre à la portée spirituelle considérable : « Et maintes gens qui oront les paroles s'en esteront [en seront] mellor et s'en garderont de pecier ». Mais la prophétie est encore plus surprenante. Le livre à réaliser s'avère être le roman lui-même. En effet, Merlin y fait écrire par Blaise, d'abord le récit de l'histoire de *Joseph*, puis les événements qui se sont déroulés depuis le début du roman avec le concile des démons, puis sa naissance (p. 104) :

et comment diables après çou que toutes ces choses furent avenues prisent conseil ensamble que il avoient perdu lor pooir que il soloient avoir sor les homes, si content comment li prophete lor avoient mal fait, et s'estoient acordé que il feroient un home : « Et me firent...

Merlin est donc l'auteur en même temps que le protagoniste de son propre roman. Il en est aussi le narrateur déclaré¹²³ puisque le récit relatif à l'histoire de Bretagne commence en ces termes (p. 105) : « Des rois qui i avoient esté ne me tient riens a retraire, fors tant com a cest conte amonte. Un roi ot en Engleterre qui avoit non Costanz. Icist Costanz reigna grant piece et avoit trois filz... »

Dans un deuxième temps, Robert complète plus loin dans le récit la nature du projet d'écriture. Répondant à Blaise qui lui demande « que vuels tu que je face d'iceste oeuvre que tu m'as faite comencier ? », Merlin prononce une longue prophétie (p. 120-121) qui apporte plusieurs indications précieuses :

Et tu vois bien que il m'en covient aler en celes terres dont il me sont venu querre. Et quant jou i serai, je ferai tant et dirai que je serai li plus creüs qui onques fust en terre, fors Diu. Et tu i venras por accomplir çou que tu as commencié. Mais tu n'i venras pas avuec moi, ains t'en iras et demanderas une terre qui a non : Nortumbellande.

Comme nous l'avons souligné précédemment, la mission de Merlin est d'ordre spirituel. Dans ce cadre, il demande à Blaise de poursuivre et d'achever, d'*accomplir*, le travail d'écriture qu'il lui a confié et qui sera à effectuer en *Nortumbellande*.

¹²² Dans une étude relative au « Livre du Graal » de Robert de Boron, A. Micha qualifie ce passage de « capital en ce qui concerne l'économie du cycle dit de Robert de Boron, et même l'esprit de l'œuvre », « Deux études sur le Graal. II. Le 'livre du Graal' de Robert de Boron. In *Romania*, t.75, n°299, 1954, p. 316-352[316]. De son côté, R. Trachsler effectue une analyse particulièrement approfondie de ces lignes « parmi les plus denses du livre » où Merlin explique la nature du dispositif fictionnel, *Étude sur le Merlin ...*, *op. cit.*, p. 106-115.

¹²³ Avant cette prise en charge explicite, la narration est assurée par un narrateur général représenté, par exemple, dans les nombreuses occurrences de *Nostre Sire* et qui semble inclure l'auteur, lui-même anonyme.

Puis la prophétie établit le lien avec la précédente en rappelant l'histoire de « Joseph cui il fu donés en la crois » avant d'indiquer à Blaise l'objet de son œuvre d'écriture, l'histoire d'un roi (p. 120) :

Et cil rois avra non Artus. Et tu t'en iras la u jou t'ai dit, et tos tans irai jou a toi sovent, et te dirai toutes iceles choses que je volrai que tu metes en ton livre.

Pour A. Micha, l'ouvrage de Blaise comprend ainsi « les évènements, 'li grant travail' du règne d'Arthur, dont Merlin sera lui-même l'instigateur : car c'est lui-même qui 'ira travailler les preudomes'. Tout cela désigne ce qui sera le *Perceval* »¹²⁴.

Enfin, la prophétie décrit le résultat qui sera obtenu à l'échéance finale (p. 120) :

Et quant tu avras tout çou accompli, et lors vies retraites, si avras deservi çou que cil ont qui sont en la compagnie del graal. Et tes livres par çou que tu en as fait et que tu en feras, / quant il seront parti de cest siecle et alé au plaisir Jhesucrist - de que je ne te doi retraire -, et tu seras alez de cest siecle et morz, si avra non toz jorz mais, tant com li mondes durera, tes livres li Livres dou Graal, et sera / molt volentiers oïs, car il n'i a cose faite ne dite qui buene ne soit et profitable.

L'aboutissement de la mise en écriture opérée par Blaise lui ouvrira l'accès à la compagnie du Graal et le livre terminé portera le nom de *Livre du Graal*.

Avec ses deux volets, cette prophétie relative au *Livre* constitue la seconde prophétie extra diégétique du *Merlin*. Comme l'autre prophétie extra diégétique (la Table Ronde et son siège vide), elle joue un rôle essentiel en ouvrant la perspective de l'histoire comme de l'Histoire.

Dans le dernier volet de la trilogie, le fil conducteur du livre ne réapparaît que tardivement dans la diégèse. Perceval a déjà trouvé une fois le château du Roi Pêcheur mais il a échoué à l'épreuve du cortège du Graal. Il chevauche depuis sept ans « par les païs et par les forés querant aventures » en ayant perdu toute conscience de lui-même et de Dieu. La rencontre de pèlerins qui lui reprochent de voyager en armes le vendredi de Pâques le fait retrouver « son sens par le volenté Jhesucrist ». Conduit par la volonté divine, il arrive à la maison de son oncle ermite chez qui il demeure deux mois (p. 254-255).

Alors que le personnage de Blaise est absent depuis le début du récit, Robert le fait intervenir par la voix du narrateur :

Mais de çou ne parole pas Crestiens de Troies ne li autre treveor qui en ont trové por faire lor rimes plaisans. Mais nos n'en disons fors tant com au conte en monte et que Merlins en fist escrire a Blaise son maistre, qui en Nortumbellande manoit et estoit si viels que a poi que il se pooit soutenir. Et veoit et savoit les aventures qui a Perceval avoient cascun jor, et les faisoit escrire Blaise por ramembrer as preudomes qui volentiers l'oroient. Or saciés que nous trovons en l'escrit que Blaises nos raconte, si com Merlins li fist escrire et metre en auctorité, que Percevaus demoura a le maison son oncle deus mois.

¹²⁴ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 323.

Nous apprenons que, malgré l'absence de toute mention dans le roman, Blaise poursuit *en Nortumbellande* son travail d'écriture sous la dictée de Merlin. Ce travail avait commencé par l'histoire de Joseph, continué avec celle du roi Arthur et maintenant se prolonge avec « les aventures qui a Perceval avoient cascun jor ». Merlin, à la différence de Blaise, est intervenu de manière visible dans le récit en apparaissant à Perceval sous la forme d'une ombre (p. 242). Le narrateur nous indique sa présence invisible dans l'histoire du chevalier gallois dont il « veoit et savoit les aventures ». Par cette intervention, Robert (ou son continuateur) permet à la narration de retrouver le fil conducteur du livre mais il le fait à la faveur d'un désaccord avec d'autres auteurs, dont Chrétien de Troyes, sur la durée du séjour de Perceval chez son oncle.

Cette intervention auctoriale est très discutée par la critique. W. Roach émet la même hypothèse que R. T. Pickens et cite l'interprétation de E. Brugger selon laquelle l'auteur du *Perceval* en prose parle ainsi avec mépris des poètes soumis aux caprices de leur imagination, ce qui contraste « with his own pretendedly serious chronicle, which was in prose, the vehicle of sober history, and was based on the book written by Blaise »¹²⁵. Le critique explique la différence de durée du séjour de Perceval chez son oncle, entre Chrétien de Troyes et Robert de Boron, par le souci d'éviter l'accusation de plagiat.

En tout état de cause, il nous semble que cette intervention met en lumière une attention particulière de Robert au facteur temporel d'ailleurs révélé, dans ce passage, par la mention de l'emprise du temps sur le personnage de Blaise qui « estoit si viels que a poi que il se pooit soutenir ».

La fin du *Perceval* nous donne à voir la poursuite de l'écriture du *Livre dou Graal* par Blaise sous la dictée de Merlin jusqu'au moment où Perceval étant devenu « sire del Graal », le devin prend congé du roi Arthur et « s'en revint a Blaise et a Perceval et li fist tot metre en escrit » (p. 272). Après l'épisode final des guerres arthuriennes, le roman et la trilogie se clôturent par l'entrée de Merlin dans son esplumoir et sa prière recommandant à Dieu « tos çaus qui volentiers oroient son livre et qui le feroient escrire por ramembrer ses ouevres ».

Ainsi, la trilogie est le récit d'une *Haute écriture* qui est relaté en même temps que celui de l'Histoire bretonne.

¹²⁵ *The Didot Perceval according to the Manuscripts of Modena and Paris*, ed. W. Roach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1941, p. 96-97.

b) Une écriture insinuée dans l'Histoire bretonne

L'élaboration du livre requiert une configuration précise. Merlin n'écrit pas directement le roman. Il dicte, narre le récit des événements à Blaise, son scribe. Ce dispositif d'écriture occupe une place notable dans le récit car sa mise en œuvre est relatée onze fois, lors des onze absences du prophète « qui, même quand ce n'est pas dit explicitement (ce qui est rare), va retrouver Blaise en Northumberland »¹²⁶. Cette configuration qui met en abyme le processus d'écriture de l'œuvre confère au personnage une figure d'auteur¹²⁷ originale et lui associe le personnage de Blaise, un clerc scribe qui après une réelle présence dans la première partie du *Merlin* demeure en arrière-plan dans le reste de la trilogie. Elle relève d'un choix parfaitement innovant qui distingue le roman de *Merlin* des autres romans en prose où l'auteur, en général, n'est pas identifié (à la différence des romans en vers¹²⁸) ou quand il l'est, n'est présenté que comme le rapporteur d'une histoire lue ailleurs « quitte à souligner le travail, la peine qu'ils consacrent à la *mise en roman* du modèle »¹²⁹. Le roman de *Merlin* est « le premier à rapprocher le héros de la figure de l'auteur »¹³⁰. Ce dispositif présente une similitude avec celui mis en œuvre, peu de temps après la trilogie, par Matthieu Paris dans sa *Vie de saint Alban* dont F. Laurent souligne qu'« aucun texte parmi les légendes qui nous occupent ne livre un procédé d'inscription du narrateur et de l'auteur aussi recherché et aussi littéraire » et explique ce choix par une volonté d'autoréférentialité. Comme Robert, l'hagiographe fait référence explicitement à son œuvre comme à un *livre* et délègue le récit à un narrateur intradiégétique¹³¹. La singularité d'un tel choix impose que nous tentions d'en discerner les raisons.

On peut tout d'abord s'interroger sur l'efficacité, voire l'utilité du dispositif mis en place : C. Ferlampin Acher¹³² le considère comme un « artifice ingénieux », une « lourde armature » révélatrice d'un art maladroit visant à permettre à « l'écrit [au roman en prose] d'acquérir une puissante dignité » mais sans vraiment y réussir. De son côté, R. Trachsler n'y voit qu'une « mise en scène littéraire que l'on aurait tort de prendre au premier degré ». Il ajoute que contrairement à la majorité des études modernes sur le sujet, il ne lui reconnaît

¹²⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 149.

¹²⁷ Pour les deux manuscrits où Robert de Boron est présenté comme auteur, on se trouve donc en présence de deux auteurs, un extradiégétique et un autodiégétique... Cela traduit pour R. Trachsler « une sorte de prolifération des voix », *Merlin l'enchanteur. Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 116.

¹²⁸ D. James-Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, Champion, 1997, p. 374.

¹²⁹ E. Baumgartner, Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, *op. cit.*, p. 23-24.

¹³⁰ C. Füg-Pierreville, *Le Roman de Merlin en prose*, *op. cit.*, p. 7.

¹³¹ F. Laurent, *Plaire et édifier...*, *op. cit.*, p. 130.

¹³² D. Quéruelet et C. Ferlampin-Acher, *Merlin, Roman du XIII^e siècle, Robert de Boron*, Paris, Ellipses, 2000, p. 89-104.

pas la qualité de « modèle de transmission ... [valable en même temps] pour la création d'une œuvre romanesque »¹³³ en raison des zones d'ombre¹³⁴ que présente le dispositif fictionnel mis en place. A l'opposé, A. Micha qualifie les déclarations de Merlin sur le livre qu'il fait écrire à Blaise de « clefs de voûte de l'édifice, du *Merlin* lui-même comme de la Trilogie »¹³⁵. La configuration de mise en écriture du livre aurait une importance essentielle pour la structure du roman.

La mise en écrit de la parole prophétique est fondamentalement importante pour assurer sa pérennité et sa portée universelle, ce que revendique le livre de Merlin (p. 105) : « Et tous jors mais sera ta painne et tes livres retrais ». Cela donne une importance « presque » apostolique au livre. Pour éviter d'être sacrilège, l'auteur marque la différence (p. 105) : « Mais il ne sera pas en auctorité, por çou que tu n'es ne ne pues estre des apostles ». Par ailleurs, le personnage de Merlin est construit sur le modèle de Jésus. Or Jésus n'a pas écrit lui-même les Évangiles. Ainsi, « Merlin est le principal acteur et aussi l'inspirateur du livre qu'il dicte à Blaise, comme Jésus est au centre des Évangiles dictés par l'Esprit Saint »¹³⁶. Comme les Évangiles ont été composés par les apôtres sous la dictée du Saint Esprit, le roman est écrit par Blaise sous la dictée de Merlin. Auteur du « nouvel évangile du Graal »¹³⁷, destiné à s'ajouter au « Livre », Merlin conforte solidement son statut de prophète de Dieu en charge d'initier et conduire l'Aventure arthurienne.

Enfin, le mode d'insertion du livre de Blaise dans la diégèse est encore celui de l'*insinuatio*. Pour R.T. Pickens, « Robert de Boron conjoint histoire et commentaire et nous comprenons par une vue rétrospective qui comprend *l'Estoire*, que le livre de Blaise lui-même est l'objet d'une insinuation ». Celle-ci commence dès le début du roman car en même temps que le personnage de Merlin, Robert insinue celui de Blaise, confesseur de la mère du protagoniste, dont les interventions sont sporadiques et anonymes jusqu'au dévoilement simultané de son identité et du projet du livre. Par l'alternance de la matière historique bretonne et des scènes d'écriture ou des absences mentionnées du prophète, « la structure d'insinuation est transformée en structure d'entrelacement ». Le critique souligne

¹³³ En particulier, R. Trachsler dénonce l'interprétation décelant dans la mise en abyme de l'écriture du *Merlin* l'approche « Nouveau roman » où les instances romanesques traditionnelles – personnage, narrateur, lieu, temps - sont repensées en fonction de leur présence, non de leur sens, *Merlin l'enchanteur. Étude sur le Merlin de Robert de Boron, op. cit.*, p. 106.

¹³⁴ R. Trachsler rappelle le « semi échec » des études menées depuis plusieurs décennies pour expliquer totalement ces passages. Les informations y sont données de façon allusive ou ambiguë. Elles ne sont pas toutes reprises d'un passage à l'autre. Le critique conclue à l'impossibilité de donner des réponses définitives *ibid.*, p. 107 et sq.

¹³⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 158.

¹³⁶ A. Micha, *ibid.*, p. 183.

¹³⁷ Selon les termes employés par A. Berthelot dans la notice du *Merlin*, éd. I. Freire-Nunes et A. Berthelot, dans *Le Livre du Graal, op. cit.*, p. 1743.

que « la production de l’artefact littéraire par Blaise sous la dictée de Merlin est intimement liée au triomphe du héros du Graal » et comme dans le cas de l’insinuation du Graal, interprète l’emploi de ce procédé par un souci de renforcer l’autorité de sa narration cléricale¹³⁸.

Nous estimons qu’en raison du dispositif d’écriture mis en œuvre par Robert de Boron, de son caractère si singulier et essentiel ainsi que du réseau d’analogies, notamment en matière prophétique, entourant le Graal et son Livre, la trilogie insère l’écriture du Livre dans l’histoire bretonne comme elle insère le Graal dans l’histoire sacrée, traduisant ainsi une démarche historiographique.

c) Une écriture rédimée et rédimante

Son auteur, Merlin, ayant une origine démoniaque, la *matere* du *Livre dou Graal* paraît douteuse, ambiguë, sujette à caution. Néanmoins, la grâce rédimante du Graal ne pourrait-elle pas être mise au bénéfice du livre comme de son prophète ?

Dans le *Joseph*, immédiatement après l’épisode fondamental de la théophanie et avant de reprendre la narration (p. 27-31), le narrateur intervient pour souligner la différence entre les Écritures et le livre que Merlin dicte à Blaise (p. 31-32) :

Tout ensi remest Joseph en la prison, ne d’iceste prison ne parolent pas li apostre ne cil qui establirent les escritures, car il n’en seurent rien fors tant com nostre Sire que ses cors li fust donnés [...]. Et quand Joseph fu ensi perdu a la veüe del siecle, si l’oïrent bien dire tels i ot, mais il ne volrent pas dire ne parler de lui, car il ne misent onques rien en escrit se cose non qu’il eüssent veüe u oïe, et il n’i volrent rien de ce metre, car il ne l’orent veü ne oï, si n’en volrent pas metre le siecle en doutance de la foi, ne droit n’estoit. Et nostre Sire dist por quoi la u j’oï parler de la fause gloire.

Dans le *Merlin*, la *mise en escrit* repose sur un dispositif fictionnel, ambigu, qui ménage des écarts avec l’Écriture, qui semble inscrire le livre fictif en reflet imparfait du Livre, en reflet *meslé* à l’image de Merlin, son auteur ambigu¹³⁹. Au moment même où le personnage de Blaise sort de son anonymat, c’est-à-dire à l’instant même où il reçoit la charge et le statut d’écrivain, il met en exergue l’ambiguïté de sa source (p. 102) :

Et cil Blaises estoit molt clers et molt sobtils, et quant il oï Merlin parler ensi sobtilement que n'avoit mie a cele eure plus de deus ans et demi, si s'en mervella molt dont li grans sens li pooit venir.

¹³⁸ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron », art. cit., p. 35-36.

¹³⁹ C Füg-Pierreville précise que : « Même si Merlin est donné pour l’auteur du roman, le *je* du narrateur est relayé durant le récit par les termes habituels dans les fictions médiévales, *conte*, *estoire* ou *livre*. L’emploi de ces substantifs permet à la fois de ménager la confusion possible entre le narrateur et Merlin, et de ménager une certaine ambiguïté puisqu’il ne permet pas de savoir si le narrateur se réfère à l’histoire dictée à Blaise par Merlin ou à une autre source écrite, comme l’*Historia regum Britanniae* ou le *Brut* de Wace », *Le Roman de Merlin* en prose, *op. cit.*, p. 44.

Le dispositif qui met en scène le personnage de Merlin en auteur inspiré par Dieu paraît viser à légitimer la parole du prophète, fils du diable, pour que celle-ci ne puisse plus être mise en doute, soupçonnée de porter un dessein démoniaque. Dès sa première mise en œuvre par Merlin, le dispositif fictionnel se révèle d'une efficacité immédiate et merveilleuse, au sens du merveilleux chrétien¹⁴⁰. La parole dictée par Merlin stupéfie Blaise car (p. 105) :

Molt se merveilla Blaises par plusor foiz des merveilles que Merlins li disoit et toutes voies ces merveilles li sembloient a estre bonnes et beles, si i entendoit molt volentiers.

Le clerc, l'homme de Dieu apporte ainsi sa caution à la parole merlinesque. « Par la position même de ceux qui l'assument », la parole du roman de *Merlin* ne ferait que « [mimer] celle de l'Évangile »¹⁴¹. Nombreuses et populaires sont au Moyen Âge les images pieuses représentant les apôtres écrivant les Évangiles ou les Épîtres sous la dictée du Saint Esprit. L'auteur du *Merlin* semble utiliser la puissance de la référence iconographique pour montrer que par la dictée de Merlin à Blaise, le roman, son livre, acquiert la puissance du Livre. D'ailleurs, l'emploi même du terme de « livre » par l'auteur du *Merlin* le sous-entend implicitement puisqu'au Moyen Âge, il n'existe qu'un seul livre digne de ce nom : la Bible¹⁴². Au travers de la mise en scène de Merlin prenant posture d'auteur dictant à Blaise, la parole du prophète devient, se transforme, est résolument parole inspirée, parole de Dieu.

De surcroît, « le livre de Merlin est un livre rédimant »¹⁴³ car « maintes gens qui oront les paroles s'en esteront mellor et s'en garderont de pecier » (p. 103). Ce livre a le pouvoir rédempteur du Christ car il faut y déceler la « présence sanctifiante de la grâce rédemptrice »¹⁴⁴. Il participe ainsi au salut de l'auditoire, à commencer par celui de Blaise et de Merlin lui-même : « Si en avront merci se aus plaist et il proieront nostre Segnor por nous » (p. 105). Merlin qui a reçu le sacrement du baptême à sa naissance, qui a déjà été mis au bénéfice de l'acte rédempteur du Christ grâce à la piété de sa mère, *vaissel* sanctifié

¹⁴⁰ F. Dubost cite les trois catégories de merveilleux dégagées par J. Le Goff : *miraculum, magicus, mirabilia*. La première correspond au merveilleux chrétien, la seconde à la magie diabolique, la dernière « aux merveilles non référables à l'imaginaire chrétien, et par cela même exposées à toutes les dérives possibles » ; *Écritures et modes de pensées au Moyen Âge*, Études rassemblées par D. Boutet et L. Harf-Lancner, *Le texte primitif et la parole poétique médiévale*, M. Stanesco, Paris, Presses de l'École nationale supérieure, 1993, p. 56.

¹⁴¹ P. Walter (introduction), *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, p. LIV.

¹⁴² Dans le cadre de son projet théologique, l'auteur lie étroitement son livre à la Bible. Le texte est conçu « de façon qu'il impose souvent à la mémoire du lecteur le rappel de telle ou telle page, telle phrase du Livre saint », P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 174.

¹⁴³ C. Füg-Pierreville, *Le Roman de Merlin en prose*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴⁴ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 169.

(p. 103), est et doit être le premier bénéficiaire¹⁴⁵ de la puissance rédemptrice de son livre au sein du Livre car il doit encore être lavé du péché d'avoir *engingnié* Ygerne et parce que son hérédité démoniaque laisse encore planer un doute sur sa nature profonde. Par ailleurs, le livre de Merlin « ne se distingue pas plus de son auteur - du prophète - que l'écriture sacrée ne se distingue de l'Esprit de Dieu »¹⁴⁶. Par ce lien consubstantiel, ne pouvons-nous pas en déduire que si le prophète est rédimé, sa parole l'est aussi ?

Pour J.-C. Huchet, en écrivant son « Évangile du Graal », Robert de Boron « accomplit » le *Perceval* ; il le lit et le réécrit ; dans le même temps, il le « sauve » (le rend lisible) à l'instar du Christ qui vint sur terre « pour sauver l'oeuvre de son père »¹⁴⁷. Le *Livre du Graal* est ainsi rédimé à l'image de son protagoniste, le prophète *meslé*. La parole merlinesque avec tout ce qu'elle comporte de paroles mensongères, de paroles diaboliques, tout le roman de *Merlin*, est parole inspirée, parole rédimée et rédimante.

À la fin de notre approche en synchronie et au plan poétique du Merlin, nous avons relevé que l'épisode crucial de la conception et de l'enfance de Merlin relie thématiquement les deux volets mais surtout associe indissolublement les histoires sacrée et humaine, le récit du Graal développe une vision théologique de l'Histoire en laissant le *saint Vaissel* en arrière-plan, comme Dieu l'est dans cette période d'attente de la parousie. Il intervient dans l'histoire humaine, mais en prenant la forme d'une chronique de la *geste* du prophète Merlin, instrument du divin en terre bretonne et porte-parole de l'histoire pour sa mise en écriture, car la quête du Graal est une « quête qui s'écrit »¹⁴⁸.

1.3. Le *Perceval* ou l'accomplissement du Graal

Le troisième et dernier volet de la trilogie relate les aventures d'un personnage, Perceval. Robert de Boron, ou son continuateur, en fait son protagoniste pour reprendre et clôturer le fil de la narration engagée et développée dans le *Joseph* et le *Merlin*. L'aventure est au cœur du *Perceval* et d'une vision théologique de l'Histoire encore ouverte et optimiste.

¹⁴⁵ C. Ferlampin-Acher attribue au dispositif d'écriture du *Merlin* une fonction de « rédemption par une délégation de parole » exercée au profit du devin encore marqué par son origine diabolique, D. Quéruelet et C. Ferlampin-Acher, *Merlin, Roman du XIII^e siècle, Robert de Boron, op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁶ P. Zumthor, *ibid.*, p. 169.

¹⁴⁷ J.-C. Huchet, « Le Nom et l'image. De Chrétien de Troyes à Robert de Boron » dans *The Legacy of Chrétien de Troyes*, N. J. Lacy, D. Kelly, K. Busby, Vol.II, Amsterdam, Rodopi, 1988, p. 1-16[4].

¹⁴⁸ Chrétien de Troyes, *Perceval ou le Roman du Graal*, préface de A. Hoog, Paris, Gallimard, 1974, p. 17.

1.3.1. L'aventure chevaleresque

Le *Perceval* nous conte les péripéties d'un chevalier en quête du Graal, en quête du temps.

a) Un foisonnement d'aventures dans un récit sobre

Le récit est sobre, voire d'une certaine sécheresse dans la version retenue pour notre étude¹⁴⁹. R.T. Pickens estime que le Didot *Perceval* a la forme d'une chronique à cause de : « its dryness, its flatness, its démystification, its lack of psychological depth, its concern with facts rather than motivation, its lack of humor, etc. »¹⁵⁰

Dès les premiers mots, le fil narratif est relié à celui des deux volets précédents¹⁵¹ avec une entrée immédiate dans l'espace-temps arthurien (p. 197) :

Et saciés bien que oncques rois aussi grant cort ne aussi grant feste ne fist comme Artus... Ne on ne prisoit chevalerie que nus hom faisoit se il n'eüst ançois esté un an de la maisnie Artu.

La cour du roi Arthur est décrite comme le lieu incontournable de la chevalerie : « que toute li chevalerie repairoit a se cort por lui veïr et por son acointement. Ne on ne prisoit chevalerie que nus hom faisoit, se il n'eüst ançois esté un an de la maisnie Artu » (p. 197). Nul ne peut prétendre être chevalier s'il n'appartient pendant un an à la *maisnie Artu*. La chevalerie est présentée comme le cadre et l'enjeu du récit.

Dès les premières lignes, Robert reprend les fils directeurs de son récit. Il s'agit d'abord de celui du lignage. Le protagoniste, Perceval, est le fils d'Alain le Gros qui li dist maintes fois : « Biaus fius, quant vous serés grans je vos menrai molt ricement a le cort le roi Artu » (p. 197). La promesse du père de Perceval de l'envoyer à la cour du roi Arthur pour être adoubé chevalier est énoncée à deux reprises en répétant l'emploi de la locution adverbiale « maintes fois ».

Ainsi est rapidement fondée la dynamique narrative du récit puisque c'est cette promesse non honorée à cause de la mort du père qui entraîne le départ de l'aventure du chevalier gallois¹⁵². Cette dynamique s'associe étroitement à celle du péché comme nous l'avons déjà soulignée. Le deuxième fil directeur est celui de la prophétie. Au travers de la

¹⁴⁹ Selon W. Roach, le manuscrit D (Didot) est plus condensé que le E (Modène) mais « [i]t is worth noting that the actual outline of events is almost identical in the two MSS » and « [t]he most important clarification of the obscure text of *D* to be derived from *E* is the mention of Chrétien de Troyes in Episode N », *The Didot Perceval according to the Manuscripts of Modena and Paris, op. cit.*, p. 105, note 4.

¹⁵⁰ R. T. Pickens, « *Mais de çou ne parole pas Crestiens de Troies...* », *op. cit.*, p. 494.

¹⁵¹ Il est en général admis que le *Merlin* se termine par la phrase : « Ensi fu Artus esleüs a roy et tint la terre et le regne de Logres lonc tans en pais ». Mais certains critiques ne partagent pas cet avis et prolongent le récit jusqu'au couronnement d'Arthur comme le présentent les deux manuscrits D et E.

¹⁵² Dans le manuscrit D, le Didot-Perceval, avant de mourir, Alain le gros voit apparaître un ange qui lui annonce que son fils, Perceval, sera le chevalier qui réalisera la prophétie finale de la Table Ronde.

remémoration prophétique, la Table Ronde et son fondateur, Merlin, sont également évoqués dès le début de la narration.

Puis la diégèse relate rapidement, après une première démonstration de prouesse du protagoniste, sa tentative manquée pour s'asseoir à la place vide de la Table Ronde. Celle-ci donne l'occasion d'une anamnèse détaillée comportant un rappel généalogique et un résumé des événements relatifs à Joseph, en particulier et essentiellement celui où Christ confie à celui-ci le Graal : l'évènement fondateur de la temporalité romanesque. La voix divine rappelle au roi Arthur les éléments que Merlin lui avait transmis à la fin du deuxième volet et mentionne notamment la présence physique du Graal dans le royaume (p. 205) :

Roi Artus, tu as faite la plus grande mesprison que onques rois qui en Bretagne fust fesist, car tu as trespasé le commandement que Merlins t'avoit ensagnié [...] Et bien saces que se ne fust por la bonté Alain le Gros son pere, et por la bonté Bron son taion qui est clamés li Rois Peschiere, qu'il fust fondus en abisme et morust de la dolerouse mort dont Moÿs morut quant il s'asist fausement el liu que Joseph li avoit desfendu. Et saces, rois Artus, que nostre Sire vos fait savoir que icil vaissiaus que nostre Sire douna a Joseph en le prison, saces que il est en cest païs, et est apelés Graaus. Icil Rois Peschiere, si est cheüs en grant maladie...

Le lien entre les deux Tables, entre les deux places vides, est rapidement établi de manière à lancer la quête qui constitue le fil conducteur du roman.

Jalons pourtant essentiels sur ce fil narratif, les deux scènes du Cortège du Graal, et particulièrement la seconde, ne font l'objet que d'une description succincte (p. 269) : « Si com on ot le premier mes aporté, si issi li lance d'une cambre, qui sannoit par le fer, et après vint li Graaus, et li demisele qui portoit les petis tailleors d'argent ». Cette sécheresse descriptive peut, semble-t-il, d'abord indiquer que pour le poète, le rappel de la scène ne répond qu'à une pure contrainte narrative, la répétition d'un motif, et que l'intérêt désormais porte sur la suite du récit.

En dépit de cette sobriété, le récit conte un foisonnement d'aventures dans un contexte de société courtoise.

Le *Perceval* est le roman d'une initiation chevaleresque. Au début du roman, le jeune gallois « quant il issi de ciés sa mère [...] il ne savoit riens » (p. 198). Il a un comportement grossier, emporté, une audace telle qu'il exige du roi Arthur de s'asseoir à la treizième place de la Table Ronde (p. 204). Tout au long de son parcours, il montre ses excès en dédaignant les paroles de prudence des demoiselles lors de l'épisode du chevalier *Orgueilleus de le Lande* : « molt petit pris a çou qu'eles disoient » (p. 211), en se mettant en colère lorsqu'il perd contre le jeu d'échecs magique. La dame l'incite alors à agir courtoisement : « si ferés que cortois » (p. 216). Ses différentes aventures peuvent donc être interprétées comme les différentes étapes d'une formation chevaleresque. Le *nice* doit révéler sa prouesse. Il bat

tous ses adversaires lors des joutes organisées par Arthur, puis lancé dans sa quête du Graal, il affronte et vainc tous les chevaliers qu'il rencontre : le chevalier « Orgueilleux de la Lande » (210-214), le chevalier de la tombe (p. 220), le chevalier qui tente de kidnapper sa sœur (p. 228), le *biaus mauvais* chevalier (p. 232) ainsi qu'Urbain, le chevalier au gué (p. 236). Il retrouve et bat le chevalier qui lui avait volé son braquet (p. 250). Enfin, l'épisode du tournoi du château blanc constitue une sorte d'apothéose révélant en Perceval le meilleur chevalier du monde tout en ouvrant la voie à d'autres interprétations en raison de son caractère original¹⁵³. Bien entendu, selon les critères de la courtoisie et de la *fin' amor*, la prouesse découle directement de l'amour¹⁵⁴. Le tout premier combat du chevalier gallois est dicté par son amour pour Ellaine la sœur de Gavin (p. 203). Le spectacle des joutes où les dames et les demoiselles montent sur les tours et sur les créneaux « pour veïr le behort des cevaliers et por veïr le feste » (p. 200) constitue le cadre privilégié de l'exhibition du « mâle Moyen Âge »¹⁵⁵. C'est aussi par amour de la demoiselle du château à l'échiquier que Perceval part à la chasse du cerf blanc (p. 218). Comme dans tout roman de chevalerie, dans le *Perceval*, la démonstration de prouesse est au service des dames. Présentant beaucoup moins d'aspect religieux que le *Joseph* et le *Merlin*, le dernier volet de la trilogie a même conduit certains critiques à n'y voir qu'une œuvre de « fantaisie profane et exubérante »¹⁵⁶.

Relatant ses aventures de manière sobre, le *Perceval* pourrait n'être qu'une *geste* du chevalier gallois avec une Table Ronde réduite à un simple lieu de prouesses bien éloignée du rassemblement évangélique du *Merlin* s'il n'y avait le fil conducteur de la prophétie du *tiers hom* associée à la quête du Graal.

b) Une quête du temps

La quête commence rapidement après la tentative manquée de Perceval de s'asseoir à la place vide de la Table Ronde. Les chevaliers « entrerent en le queste del Graal » (p. 207) parce que comme le précise P. Zumthor en parlant de la « quête » comme « type par excellence de la narration » : « Une situation initiale [...] crée ou révèle l'absence d'un objet ou d'une personne dont l'acquisition, au cours d'une errance qui suscitera les

¹⁵³ Cette originalité est soulignée par R. T. Pickens pour qui l'épisode représente « the most remarkable example of the Didot-Perceval author's inventiveness », « 'Mais de çou ne parole pas Crestiens de Troies...' », art. cit., p. 507.

¹⁵⁴ J. Frappier indique qu'« [en] effet, selon le concept arthurien, l'amour doit conduire le chevalier à travers d'autres aventures et d'autres épreuves s'il le faut [...] à un renouvellement de l'être et un surcroît de valeur. », *Amour courtois et Table ronde*, Genève, Droz, 1973, p. 49.

¹⁵⁵ G. Duby, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*. « A propos de l'amour que l'on dit courtois », Paris, Flammarion, 1988, p. 74-82.

¹⁵⁶ Un « jugement bien hâtif » de H. O. Sommer selon A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., n.63, p. 28.

antagonismes, finit par être obtenue, pour le plus grand bien du héros et de la communauté à laquelle il appartient »¹⁵⁷. La quête relatée dans le volet final de la trilogie nous semble porter la marque du temps, présenter un caractère essentiel de temporalité.

Ce caractère temporel transparait dès l'incipit. Comme nous l'avons indiqué, le lien généalogique qui relie Perceval à ses ascendants est évoqué dès le début du roman. C'est par ce lien que se développe le récit. Dans le manuscrit de Modène, à la suite de la mort de son père, Alain li Gros, le jeune Perceval décide de rejoindre la cour du roi Arthur. La promesse paternelle souvent répétée de l'y envoyer n'a pu être exaucée et avait dû créer une grande attente et de l'impatience : il n'y tient plus et après de rapides préparatifs, quitte précipitamment le château familial au désespoir de sa mère qui en meurt. Dans le manuscrit de Paris, les aventures du chevalier gallois débutent dans le cadre de l'accomplissement de la prophétie du tiers hom.

La prégnance du temps dans le récit nous parait notamment être mise en évidence par l'emploi répété de propositions temporelles dont nous avons déjà cité quelques exemples.

C'est ainsi le cas lors de l'aventure de Perceval dans le château à l'échiquier pour cette fois induire un ralentissement temporel. Tout en relevant que le roman est caractérisé par « une certaine sécheresse et une volonté explicite de faire vrai grâce à une connexion avec l'histoire telle que la présente Wace et Geoffroy de Monmouth », C. Ferlampin-Acher associe cet épisode à une démarche d'*amplificatio* merveilleuse¹⁵⁸ (p. 215-216) :

si s'en mervella molt et dist : « Par Diu, mervelles puis veoir que ceste sale est si joncie et si sai bien qu'il n'a mie lonc tans que il i ot gent : et or n'i voi nului. »

Pour illustrer le ralentissement de l'action opéré par le merveilleux, ce temps « dilaté », la critique note que « [l]a succession des propositions temporelles qui décomposent l'évènement et sa réception par le héros marque ce rythme » (p. 216) :

Et quant Percevaus vit les eskés si biaux, si vint cele part et regarda les eskés molt longement. Et quant il les ot assés regardés, si prist les eskés, si les manioia et en bouta un avant, et li eskés retraist contre lui. Quant Percevaus vit les eskés qui traioient contre lui, si le tint a molt grant mervelle, et [...]. Et quant Percevaus le vit, si s'asist et commença a juer. Et tant jua que par trois fois le mata li gius.

Au-delà de sa tonalité merveilleuse, cette dilatation temporelle obtenue par la syntaxe nous parait mettre en évidence une appréhension particulière au temps, un travail sur la temporalité que nous approfondirons dans la suite de notre étude en l'abordant dans le cadre de la notion médiévale du temps.

¹⁵⁷ P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, op. cit., p. 356.

¹⁵⁸ C. Ferlampin-Acher, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, op. cit., p. 491.

Le récit comporte de nombreuses autres successions de propositions temporelles. Nous pouvons citer en particulier l'épisode où le chevalier gallois retrouve ses esprits après une longue période éloignée de Dieu (p. 254) :

Et tant que il cevaucioit le jor de le crois aorée que [...] Lors encontra dames et cevaliers [...] Lors l'arestèrent et li demanderent [...] Et quant Percevaus les oï de Diu parler et ramenbrer, si [...] Et ce dist li contes que ensi com Deus volt, asena a le maison le sien oncle l'ermite [...]

Dans cet exemple, c'est, nous semble-t-il, la sortie progressive de la conscience du héros de la torpeur, de l'endormissement du péché qui est ainsi décrite.

Dans le passage suivant situé dans l'épisode du *Blanc Castel*, la succession des propositions temporelles paraît signaler comme un enchaînement inexorable des évènements (p. 263-264) :

Ensi le laisserent, et tant que li eure vint que il fu tans de l'aler gesir, et dormirent descî a la matinée que Percevaus et li sire se leva. Et oïrent le messe a le capele, et quant il orent le messe oïe, si vinrent en le sale, et se desjunerent de pain et de vin. Et lors vint l'ainsnée des filles al segnor et li dist que por l'amor de li portast se mance avuec lui au tornoï. Et quant Percevaus le vit, si en fu molt liés, et dist que por amor de li volra faire plus d'armes que il onques fesist a nul jor. Et quant li sire l'a oï, si en a molt grant joie. Atant monterent li vallet et menerent le harnas devant aus. Et atant monta li sires et Percevaus, et cevaucierent descî au castel. Et saciés que quant il vinrent as osteus,...

Tout au long du récit, la mention des durées est très fréquente, notamment et de façon significative avec celle de la vie terrestre du Christ (p. 50) : « Ce fu cil qui ala par terre trente et trois ans ». Il y a également le temps passé par Perceval chez son oncle dont nous avons déjà fait état. Il y a aussi la durée de l'errance de Perceval loin de Dieu (p. 254-255) :

Et saciés que il cevauca puis set ans [...] et si en perdi sen mémoire que en ces set ans ne li sovint onques de Diu, n'en sainte yglyse ne en mostier n'entra...

Dans le *Perceval* comme dans les autres volets de la trilogie, la durée particulièrement marquée est celle de l'existence humaine avec l'emploi du lexème *tans* : « avenront a vostre tans teus choses (p. 159), il ne sera pas raemplis a ton tans, ce ne sera mie a ton tans » (p. 161), « Uterpandragon, qui auques avoit de son tans usé » (p. 180), « et fu faite la Table Reonde a son tans » (p. 192), « a vostre tans sera » (p. 194), « an tans Uterpandragon mon père » (p. 199), « le tans Artu » (p. 261), « le tans Arcu » (p. 296), « li cevalier de le Table Reonde avoient finé lor tans » (p. 301).

Les personnages vieillissent et meurent. La mort est un thème omniprésent dans la trilogie. Le vieillissement est « le devenir du temps »¹⁵⁹. La trilogie accorde au thème de la

¹⁵⁹ Comme le formule E. Baumgartner qui, dans le *Roman de la rose* de Guillaume de Lorris, met en évidence l'escamotage, dès le début de l'œuvre, de l'allégorie de Vieillesse, « Temps linéaire, temps circulaire et écriture romanesque » dans *De l'histoire de Troie au livre du Graal, Le temps, le récit (XI^e-XIII^e siècles)*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 416.

mort une place essentielle. Dans le *Joseph*, nous est relatée la mort ou plutôt la disparition de Moÿs qui « est fondus en abisme » (p. 61). Dans le *Merlin*, en raison du projet démoniaque de créer un Antéchrist, la mère de Merlin perd les uns après les autres les membres de sa famille à l'exception de sa sœur cadette (p. 76-79). Elle ne doit qu'à l'art de son fils d'échapper à la condamnation à mort du juge. Le véritable père de celui-ci, un prêtre, meurt noyé. Moine, le roi d'Angleterre, est assassiné à la suite des manœuvres de son sénéchal, Vertigier. Grâce à ses dons prophétiques, Merlin échappe à la mort que les envoyés de Vertigier devaient lui donner à la demande des clercs, conseillers du roi. Celui-ci meurt dans l'incendie de la tour où il s'est réfugié. Les « contes de devinailles » qui émaillent le roman portent tous sur le thème de la mort : celui du vilain aux souliers désireux de partir en pèlerinage et qui meurt avant le soir, celui de l'enfant qu'on enterre et dont le vrai père est le prêtre du village, le conte des trois morts du baron envieux. Dans le *Merlin* et le *Perceval*, l'Histoire bretonne est jalonnée par la mort du roi saxon Engis, celle des chevaliers de la Table Ronde et des rois bretons, Pandragon, Uter, Arthur. La prégnance du thème de la mort dans la trilogie semble traduire une quête du temps, du sens de l'Histoire. La devinaille sur l'homme aux souliers s'avère ainsi particulièrement significative : un projet humain est bien illusoire s'il ne se place pas dans la perspective temporelle de la fin¹⁶⁰.

Enfin, de manière particulièrement plus prononcée que dans les précédents volets, la chronologie du roman est comme rythmée par la prophétie. Le tempo est fixé par l'énoncé de la référence à la lignée des gardiens du Graal : le premier, Joseph d'Armathie, celui qui a recueilli le sang du Christ dans l'écuelle (le graal) qui a servi à la Cène ; Bron, son beau-frère, le Roi Pêcheur et le deuxième gardien du Graal, celui qui l'a amené de la Palestine en Bretagne ; enfin, Perceval le fils d'*Alains li gros*, le petit-fils de Bron. Cette généalogie est rappelée par la voix divine au début du roman : « Et bien saces que ce ne fust por la bonté Alain le gros son père, et por la bonté Bron son taion » (p. 205). Perceval est prophétiquement le troisième gardien du Graal¹⁶¹ : il est le *tiers hom*. Cette prophétie lui est rappelée par le Roi Pêcheur après sa première tentative, infructueuse : « Et Percevaus meïsmes le devoit achiever, et se il en eüst demandé, si fust li rois garis » (p. 246). Inexorablement, au bout de cette chaîne généalogique et temporelle, l'histoire advient à son aboutissement, la prophétie est accomplie : Perceval entre au service sacerdotal du Graal, il en devient le gardien : « le rice Roi Pescheor qui avoit non Percevaus » (p. 272).

¹⁶⁰ Ce conte peut être rapproché de la parabole de l'homme riche (Évangile de Luc 12.16-21).

¹⁶¹ Ce qui est annoncé dans le manuscrit D au début du roman l'est dans le manuscrit E lorsque la sœur de Perceval lui rapporte que leur père a entendu une révélation par « le vois del Saint Esperit a son trespassement » (p. 225).

Avec le motif de la quête dans le *Perceval*, Robert semble placer l'ensemble de la trilogie sous l'égide du temps en usant d'une poétique caractérisée notamment par des propositions temporelles et la thématique prophétique. Après une introduction sobre et efficace, le *Perceval* relate la quête aventureuse du chevalier gallois dans un récit marqué par une forte tension temporelle.

1.3.2. Les errances d'un homme

Perceval est présenté par Robert de Boron au travers de son individualité et son humanité. En particulier, les événements du récit qu'il conçoit et organise (lui ou son double, Merlin) paraissent concourir à révéler progressivement, au travers de ses errances, la capacité du héros à exercer sa liberté. Associé à l'individualisme dont la montée semble marquer cette fin du XII^e siècle, l'apprentissage de la liberté doit continuer néanmoins à se réaliser dans le cadre d'une destinée de l'homme inscrite dans le plan divin. Cette période « constitue l'un de ces moments où la notion d'individu, encore mal conceptualisée, émerge lentement au milieu de conceptions qui enracinent profondément l'homme dans un ensemble social et historique dont il tire sa valeur, et auquel il ne peut échapper »¹⁶².

Le chevalier gallois est encore bien soumis aux *fragilités d'oume* qui caractérisent l'humanité pour Robert (p. 18). Tout au long de ses aventures, il échoue en raison de ses faiblesses, il ne laisse pas de se tromper dans ses choix à cause de l'attrait d'autres horizons. Même si à certaines occasions il refuse de céder à la tentation comme lors de l'épisode où il pourrait obtenir les faveurs de la demoiselle au braket (p. 253-254), on s'interroge parfois sur l'objectif de sa quête : est-ce bien celle du Graal ? Il est le plus souvent tenté de choisir sa propre voie¹⁶³. Ainsi lorsqu'il emprunte la route indiquée par les deux enfants jouant sur l'arbre et confirmée par Merlin lui-même, en direction du Château du Graal (p. 243) : « si s'en torna la voie que li doi enfant li avoient ensagnie, et ala le plainne voie », Perceval aurait préféré suivre une autre route, celle de la forêt¹⁶⁴ plutôt que prendre la *plainne voie*, la voie découverte, celle de Dieu, comme le met en lumière la répétition du syntagme :

Et saciés que tant li plainne voie li dura, si erra molt mesaise, car il amoit miels a aler parmi le forest que il ne fesist a le plainne voie.

¹⁶² D. Boutet lie cette émergence au « développement de la confession auriculaire » qui fait prendre « un tour nouveau » au concept théologique de « personne » mais précise que la question de l'émergence de l'individu au Moyen Âge reste très controversée, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 5. Le concile de Latran IV en 1215 officialise définitivement cette pratique pénitentielle qui impose « aux curés comme tâche précise et régulière de confesser au moins une fois par an, à titre individuel, chacun de leurs paroissiens », F. Menant et al, *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449...*, op. cit., p. 147.

¹⁶³ Comme nous le verrons par la suite, la liberté du héros est déjà mise en exergue dans le *Conte de Graal*.

¹⁶⁴ Au Moyen Âge, la forêt est considérée comme un lieu de merveilles, marqué par les présences maléfiques.

Détaillons un exemple particulièrement significatif de l'expression de son libre arbitre. L'épisode se déroule à un moment crucial : la défaillance du héros a lieu alors qu'il semble pourtant enfin revenu à Dieu. Le « jor de le crois aorée que nostre Sire sofrí mort por peceors », Perceval sort de sept ans d'errance loin de Dieu, « revint en son sens par le volonte Jhesucrist, et se repenti molt de sa folie » avant de passer deux mois de pénitence auprès de son oncle, l'ermite (p. 255). Faisons exception à notre convention d'étude en ayant une vision diachronique de ce passage crucial car c'est très exactement à ce stade du récit que Robert reprend le fil de l'histoire interrompue de Perceval dans le *Conte du Graal*¹⁶⁵. On pourrait imaginer que si l'auteur champenois avait terminé son poème, il aurait pu continuer ainsi : « Après être revenu au château du Graal et avoir posé les questions libératrices, [Perceval retourne] à la cour d'Arthur comme le modèle d'une chevalerie revivifiée par l'amour de Dieu »¹⁶⁶.

Paradoxalement, Robert de Boron choisit une tout autre suite. Au lieu de partir à la quête du Graal comme il le promet à son oncle : « Et saciés que je jamais n'aresterai si arai trovée la maison mon taion » (p. 256), Perceval semble céder à l'appel du monde. Au lieu d'obéir au déterminisme poétique, celui qu'imposait la logique narrative du *Conte du Graal*, le récit relate comment ce qui peut apparaître comme une ultime défaillance se produit progressivement, dans un récit détaillé et particulièrement long de dix pages (p. 257-267), celui relatif à l'épisode du *Blanc Castel*¹⁶⁷. À la suite de ses échanges avec les valets du chevalier *Melian de Lis*, en route pour rejoindre leur seigneur qui doit participer au tournoi du *Blanc Castel*, puis avec le vavasseur, Perceval accepte de se rendre au tournoi mais ne veut y participer à aucun prix (p. 260) : « Biaus ostes, saciés que jou irai molt volentiers por amor de vous mais je ne m'i armeroie demain a nul fuer » (p. 260). Mais bientôt, il cède et s'engage à tournoyer avec autant de fermeté qu'il le refusait jusqu'à présent : « Saciés que por autretant d'or comme cis castiaus est grans ne laroie jou que je n'i soie demain armés, et josterai a mon pooir » (p. 263).

¹⁶⁵ Le *Conte* est inachevé dans la partie du poème consacré à Gauvain (v.9234). Chrétien de Troyes avait annoncé auparavant qu'il reviendrait à l'histoire de Perceval (v.6514-18) alors que celui-ci vient de se repentir et de communier dignement le jour de Pâques (v.6509-13).

¹⁶⁶ Nous formulons cette hypothèse en détournant une interrogation de J. Frappier qui indique ne « pas vouloir trop rêver sur l'œuvre inachevée » et précise néanmoins plus loin que « [plus] d'un passage permet de penser que Chrétien orientait dans ce sens [celui d'une perspective spirituelle, religieuse] la fin des aventures de Perceval, et cette fin se serait trouvée de la sorte en accord avec l'esprit du prologue », *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal, Étude sur Perceval ou le Conte du Graal*, Paris, SEDES, 1972, p. 158.

¹⁶⁷ Nous avons déjà auparavant indiqué l'intérêt à apporter à cette réécriture particulièrement inventive de Robert de Boron : son étude détaillée sera entreprise dans la deuxième partie de notre étude.

Robert paraît avoir sciemment introduit cette redoutable épreuve sur le chemin de Perceval¹⁶⁸ car « depuis le *Chevalier au lion*, cette activité [des tournois] est ressentie comme la plus brillante, mais aussi la plus mondaine des activités chevaleresques » et constitue « ce qu'il y a de plus terrestre, de plus limité, dans la vie du chevalier arthurien ». ¹⁶⁹ Cette épreuve touche précisément le domaine de prédilection du chevalier gallois qui a quitté sa mère et le château familial, au début du roman, justement pour répondre à l'attrait de la chevalerie. Cette épreuve pourrait viser à évaluer la vérité de la conversion du chevalier relatée peu de temps avant, ou plutôt à tester sa capacité à faire le choix du Bien, à utiliser son libre arbitre pour choisir le bon chemin, c'est-à-dire partir à la quête du Graal. À ce point de sa quête, Perceval choisit de participer au tournoi, paraît choisir le terrestre plutôt que le céleste et montrer une volonté encore défaillante que, par ailleurs, les scènes du Graal exhibent particulièrement selon J.-R. Valette : « Ce que mettent en oeuvre les scènes du Graal [...], c'est bien tout à la fois le mouvement de la grâce (le Graal qui apparaît) et celui de la liberté humaine, viciée par le péché. Au travers des deux scènes du cortège du Graal, peut se lire « l'exercice de la *libertas a peccato* »¹⁷⁰, de la *libertas gratiae*.

C'est à ce moment précis que la Providence intervient par l'intermédiaire de Merlin sous l'apparence d'un faucheur. Le héros gallois est remis sur la bonne voie, repart à la recherche du Château du Roi Pêcheur, et devant le cortège du Graal, sa volonté régénérée¹⁷¹ lui fait poser la question attendue au Roi Pêcheur :

Si com on ot le premier mes aporté, si issi li lance d'une cambre, qui sannoit par le fer, et après vint li Graaus, et li demisele qui portoit les petis tailleors d'argent. Et Percevaus qui molt fu desireus del demander, si dist au segnor : « Sire, par le foi que vous me devés et que vous devés a tous homes, dites moi que on sert de ces choses que je voi illuec porter. »

Merlin lui-même, le prophète tout puissant de Dieu, comme le souligne A. Micha, se découvre dans son individualité : « Homme de Dieu, prophète, inspirateur des rois, génie tutélaire du royaume, conscience sensible au péché, cette imposante figure de Merlin ne se soutient pas avec une égale constance. Un mélange de qualités et de défauts lui enlève tout caractère hiératique pour faire de lui un échantillon de courante humanité »¹⁷². Ainsi le

¹⁶⁸ Nous confirmerons cette interprétation dans la troisième partie.

¹⁶⁹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁷⁰ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 153.

¹⁷¹ Après avoir montré dans le chapitre XXV du Livre XIV que la volonté est condition du bonheur, saint Augustin indique que la volonté défaillante est celle qui correspond à l'amour de soi opposé à l'amour de Dieu et énonce cette fameuse conclusion dans le chapitre final XXVIII du Livre : « Deux amours ont donc bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi », *La Cité de Dieu, Œuvres, II*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000, p. 594.

¹⁷² A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 188.

prophète montre son indulgence vis-à-vis des devins de Vertigier qui pourtant ont comploté pour qu'il meure (p. 130) :

je ne ferai ja cose par quoi vos morés se vos me volés creanter çou que je vos dirai. Quand li cleric oïrent qu'il seroient respit de mort, et disent a Merlin : « [...] savons que tu es li plus sages hom qui soit en vie. »

Il sait se faire discret, s'éclipser pour aller en forêt de Northumberlande et ne pas montrer par une présence permanente à la cour du roi, la puissance et la supériorité indéniables que lui confère son art. Sans triomphalisme et pour éviter des questions indiscrettes, il décide de ne pas assister à l'annonce de la triple mort du baron outrecuidant (p. 151) :

Lors vint Merlin a Uter que il amoit molt et li dist le mort d'icel home, si come ele estoit avenue [...] et Merlins dist : « çou avint ier [...] Et je m'en vois, car je ne vuel mie ci estre quant il venront, car il me metroient en maintes paroles ».

Il fait preuve de prudence quand il prépare les deux princes à la bataille (p. 134-135). Mais surtout, en tant qu'homme, il bénéficie du libre arbitre et doit dès le départ l'exercer face au choix auquel il est confronté en raison de sa naissance, ayant reçu ses capacités prophétiques pour une part de Dieu, pour l'autre du diable (p. 92) :

Or se tort a la quele que il volra. Et s'il vult, il puet a nostre Seignor rendre son droit et as diables le lor : diables li ot le cors formé, et nostre Sire i met esperit por oïr et por entendre. Et il a cestui en a plus doné que a autrui por çou que grans mestiers li estoit. Lors verra bien au quel il se devoit tenir.

Pour C. Füg-Pierreville, ce passage montre que « le déterminisme [...] est ici refusé au profit du libre-arbitre. Entre le bien et le mal, Merlin est libre de choisir, ce qui teinte d'optimisme la philosophie du roman »¹⁷³. Merlin est ainsi présenté comme l'exemple de l'homme « qui peut toujours se racheter, s'il en a le ferme propos, et assurer son salut grâce à l'Incarnation du Christ et au sacrifice rédempteur de la Passion »¹⁷⁴.

Mais pour Merlin comme pour Perceval, le débat se résume-t-il à l'opposition entre déterminisme et liberté ? Est-ce que les aventures de Perceval correspondent au *topos* du destin d'un individu luttant pour sa liberté ? Certains critiques semblent s'engager dans cette perspective. E. Baumgartner reconnaît dans Perceval « un héros qui questionne, enquête, cherche un sens », à l'opposé de Galaad, « un être de certitude »¹⁷⁵. Le récit de ses aventures pourrait s'interpréter comme la promotion de l'individu en montrant l'opposition entre « la célébration collective d'un ordre rattaché, rivé au passé, et le courant montant des individualités » tout en adoptant ainsi un thème qui constituera une des

¹⁷³ C. Füg-Pierreville, *Le Roman de Merlin en prose*, *op. cit.*, note 66, p. 167.

¹⁷⁴ E. Baumgartner, N. Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁷⁵ E. Baumgartner oppose le « vaslet salvage » dont la mission « était de redonner au temps son élan, sa fécondité, sa créativité » à Galaad dont la tâche, dans le *Lancelot en prose*, « semble être d'en briser le cours », « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », *op. cit.*, p. 15.

caractéristiques du roman¹⁷⁶. Quel espace l'individu peut-il dégager dans ce que D. Boutet définit comme le « cadre immuable » d'une Histoire identifiée à l'économie du salut et soumise à « des hauts et des bas, attribuables à Fortune et à sa roue »¹⁷⁷ ? Ou alors le parcours du chevalier gallois serait-il à interpréter dans le cadre de l'échelle de Jacob, la *Scala Celi* d'Hugues de Saint-Victor¹⁷⁸ ? Ou enfin, le *Perceval* donnerait-il à suivre l'itinéraire d'un individu vers la sainteté « car la sainteté chrétienne se présente comme une construction : la perception et la reconnaissance du caractère exceptionnel d'un homme ou d'une femme – autrement dit, la sainteté en tant qu'elle existe pour les autres et à travers les autres – reposent sur le processus au cours duquel cet homme ou cette femme construisent eux-mêmes leur propre sainteté en opérant des choix de vie, en pratiquant certains exercices physiques et spirituels (pratique des vertus, prière, formes d'ascèse, etc.) et en s'inspirant de modèles généraux (le Christ) ou spécifiques (formes de vie religieuse déjà pratiquées et codifiées) »¹⁷⁹. Si tel est le cas, Robert de Boron ferait œuvre pionnière car, à son époque, le domaine des œuvres hagiographiques est loin d'être ouvert encore aux laïcs.

Telles sont les questions que nous semblent poser les errances, les divagations du chevalier Perceval dans l'épaisse forêt du déterminisme structurel, social et historique de son temps¹⁸⁰. Introduisant une édition du *Perceval* de Chrétien de Troyes, A. Hoog y relève « des actes [qui] se suivent sans se ressembler. La liberté humaine y assure, à travers le péché, la rédemption ou la mort, la rigoureuse moitié du dialogue »¹⁸¹. Robert de Boron, avec notamment la parole prophétique, comme nous l'avons vu, introduit un nouvel interlocuteur dans ce dialogue : le Graal, le Fils incarné dans l'histoire humaine pour dispenser la Rédemption et la grâce divine, pour restaurer le dialogue rompu.

Le *Perceval* clôt la trilogie par les aventures d'un chevalier de la Table Ronde dont le parcours, la quête, au delà de ses plus grandes prouesses porte un éclairage sur les notions d'individu et de liberté, dans le cadre de la conception chrétienne de l'homme et du monde de cette époque.

¹⁷⁶ D. Boutet, *La chanson de geste Forme et signification d'une écriture épique du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 30-32.

¹⁷⁷ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁷⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁷⁹ S. Boesch Gajano, « Sainteté », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 1023.

¹⁸⁰ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁸¹ Chrétien de Troyes, *Perceval ou le Roman du Graal*, A. Hoog, *op. cit.*, p. 27.

1.3.3. L'accomplissement de l'histoire

Les aventures du fils d'Alain le gros se présentent formellement comme celles d'un chevalier de la Table Ronde. Mais elles s'avèrent surtout constituer le récit du chevalier qui accomplit les prophéties en étant le « tiers hom del lignage Bron », le troisième et dernier gardien du Graal qui achève en même temps la trilogie, c'est-à-dire le récit du Graal dans l'Histoire. Cet accomplissement prend la forme finale et conjointe d'une chronique et du siège *a raemplir* à la Table Ronde et à la Table du Graal.

a) Une dernière partie en forme de chronique

Le *Perceval* pourrait se terminer par l'élection du protagoniste comme gardien du Graal. L'auteur fait le choix de délivrer le récit de la fin tragique du royaume arthurien.

Plusieurs critiques relèvent le caractère historiographique de la dernière partie du roman.

R.T. Pickens souligne, par exemple, le fait que le roman finit en une sorte de *Mort Artu*, avec « no more feerie, enchantments or adventures » et ainsi, selon lui, l'Histoire triomphe du roman. Il remarque en particulier l'introduction d'un élément de pure fiction littéraire, car ne figurant ni dans l'*Historia Regum Britanniae*, ni dans le *Brut* : un tableau de la guerre de Troie décrit dans la chambre où se réunit le conseil d'Arthur lors de la campagne contre Rome (p. 285), qui montre selon lui paradoxalement un souci de la vérité historique.

A. Micha considère également que cette fin en *Mort Artu* « serait l'œuvre d'un continuateur » car « rien de cela n'était annoncé dans le *Merlin* »¹⁸², en particulier, rien de tel n'est mentionné dans « l'économie générale » de l'œuvre décrite par Merlin dans sa prophétie relative à l'écriture du Livre du Graal (p. 104-105). Il y aurait une incohérence entre le *Merlin* et le *Perceval* sur ce point. Mais ne peut-on aussi remarquer qu'à l'inverse, dans le *Merlin*, il n'est question que de *translatio* « vers Occident » et jamais vers le monde qui *vait avalant* comme dans le *Joseph* et le *Perceval* ? Il y aurait donc ici une incohérence entre le *Merlin* et les deux autres volets¹⁸³ qui prophétisent la coïncidence de la fin de l'Histoire et du déclin du monde. Il nous semble donc que c'est l'ensemble du roman qui répond à une visée historiographique traduite directement par la prophétie énoncée lorsque Perceval, conduit par sa sœur, rencontre pour la première fois son oncle ermite. Frère d'Alain le Gros, celui-ci était en Palestine comme la sœur de Perceval le précise : « vint en

¹⁸² A. Micha, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 325.

¹⁸³ Après avoir identifié dans la « branche » relative à la quête du Graal tous les éléments réalisant « a fulfilment and completion of the *Joseph* which could hardly have been written by anyone but Robert himself », W. Roach estime raisonnable de lui attribuer également cette fin en *Mort Artu* « which completes in a similar manner another 'branche' of unquestioned authenticity », *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 110.

cest país de devers Jherusalem de le terre de Judée » (p. 225). C'est donc en témoin direct de l'évènement que l'oncle rapporte comment la voix divine a enjoint au peuple du Graal de partir vers l'Occident (p. 226) :

Et li preudom respondi : Biaus niés, saciés que a la çainne, la u nous seyemes, oïmes la vois del saint Esperit qui nos commanda a aler en alienes terres vers Occidant, et si commanda Bron le mien pere que il i venist en ceste partie la u li solaus avaloit. Et si dist la vois que de Alain le Gros naisteroit uns oirs qui le Graal aroit en se baillie, et dist que li Rois Pesciere ne poroit morir dusqu'atant que vos ariés esté a se cort, et quant vous i ariés esté il seroit garis et vous bailleroit sa grasse et son vaissel, et seriés sire del sanc nostre Segnor Jhesucrist.

Nous avons relevé précédemment, dans notre analyse du schéma de la *translatio* dans la trilogie, que ce passage assurait la cohérence thématique des trois volets en reprenant la prophétie attachée à la venue du troisième gardien du Graal, clairement identifié comme étant Perceval, et en donnant l'ordre de la *translatio* vers l'Ouest.

Nous voudrions maintenant souligner le fait que rapportée par un témoin oculaire, la prophétie établit une autre cohérence, d'ordre spatio-temporelle, en liant les thématiques de la *translatio* et de la prophétie : celle-ci ne peut se réaliser, s'accomplir que dans le cadre du monde déclinant, « la u li solaus avaloit ». La prophétie associant explicitement l'Occident au monde qui « va avalant » a été énoncée à plusieurs reprises dans le *Joseph*. Robert respecte cette perspective qui conduit, comme le précise D. Boutet, à un aboutissement inéluctable :

« Après les plus hauts accomplissements spirituels, le monde terrestre n'a plus qu'à disparaître : ses prestiges, trop mondains, ne peuvent que conduire à sa perte, et l'impérialisme arthurien, dépourvu de sens autre que le désir de perpétuation du terrestre, est l'instrument tout indiqué de cette décadence. Le *Perceval* en prose transforme ainsi la pure célébration historiographique du *Brut* à la lumière d'une théologie de l'Histoire. »¹⁸⁴

Ainsi, le dernier volet de la trilogie nous paraît présenter une dimension historique, voire historiographique, traduisant le choix de l'auteur, comme nous venons de le voir, de faire énoncer la prophétie fondatrice par l'oncle de Perceval, un témoin direct des évènements relatés dans le *Joseph* : celle de la mission « vers Occidant, la u li solaus avaloit ». Cette dimension s'inscrit dans une conception encore augustinienne, théophanique de l'homme et de son histoire¹⁸⁵.

b) Le siège a raemplir

Au cours de notre étude, nous avons mis en lumière la fonction narrative essentielle assurée par le motif de la place vide, en matière de perspective historique orientée vers l'avenir. Nous voudrions arrivés à ce stade de notre réflexion porter notre attention sur la

¹⁸⁴ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens, du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal* : critique esthétique et critique historique » dans *Lancelot – Lanzelet Hier et aujourd'hui pour fêter les 90 ans de A. Micha*, articles assemblés par D. Buschinger et M. Zink, Reineke-Verlag, Greifswald, 1995, p. 42.

¹⁸⁵ D. Boutet, *ibid.*, p. 52.

place (ou le siège) *a reamplir*, d'une part en revenant sur la signification même du mot, d'autre part en interrogeant la transformation qui s'opère sur celui qui *reamplit* le siège vide.

Le mot apparaît pour la première fois dans le discours que Joseph délivre à Vespasien pour l'instruire sur l'histoire du salut lorsque celui-ci vient le libérer (p. 49) :

Quant il l'ot fait si bel et tel comme lui plot, si li presta sens et memoire et clarté. Et dist nostre Sire que par cestui raempliroit le siège des autres.

Nous apprenons dans ce récit qu'avant même la Création, au temps d'avant le temps, avant le début de l'Histoire, il y avait au ciel des sièges vides en raison de la chute des anges déchus par Dieu car ils « furent plain d'orguel et de covoitise et d'envie ». Dieu créa alors l'homme pour que lui et sa descendance occupent les sièges laissés vides, remplissent de nouveau ces places. Mais Adam et Ève péchèrent et furent chassés (p. 18).

Relativement à la Table du Graal, le mot *reamplir* est employé un peu plus loin dans le récit quand Robert précise la signification du lieu vide par l'intermédiaire de la voix divine s'adressant à Joseph à la suite de la disparition de Moÿs (p. 60) : « li lius, qui les toi seroit vuis, seroit en ramembrance de Judas ». Ce siège vide, unique, *a reamplir* à la Table du Graal n'est pas au ciel mais sur terre, et un rapport de *remembrance*, de commémoration est établi entre lui et le siège vide de la Table de la Cène, libéré par Judas en raison de sa trahison.

En revenant sur la signification même du mot *reamplir*, nous avons ainsi décelé que le motif associé, le *siège a reamplir*, traverse la trilogie, le temps, l'Histoire : des sièges *a reamplir* car laissés libres au ciel par les anges déchus avant l'Histoire aux sièges vides de la Table de la Cène et de la Table du Graal à l'époque du Christ, à enfin celui de la Table Ronde au VI^e siècle. Par ailleurs, un lien de *ramembrance* relie ces différents sièges car ils sont libres du fait de la faute de leurs occupants initiaux.

Penchons-nous maintenant sur la transformation de celui ou de ceux qui remplissent ces sièges vides. Dans l'épisode crucial qui voit enfin la nomination du *vaissel* en Graal (p. 56), ceux qui n'ont pas pu prendre place à la Table du Graal demandent à Petrus : « Dont puet si grans grasse venir, qui ensi raemplant le cors de l'ome ? » Petrus leur répond : « Ele vient de celui qui sauva Joseph en le prison. »

Nous comprenons que seuls peuvent s'asseoir à la Table du Graal, ceux qui sont remplis par la grâce divine qui vient de Jésus. Jésus étant venu « por raembre le peule d'Adan et d'Evain » (p. 17), sa grâce restaure la pureté originelle des créatures humaines

entachées par le péché¹⁸⁶. Ceux qui mentent en prétendant bénéficier de cette grâce sont confondus comme Moÿs l'a été, lui qui mentit en disant « que il sentoit tant de le grasse nostre Segnor que bien estoit dignes de seïr el liu vuit » (p. 193). Pour s'asseoir à la Table du Graal, en dehors du siège *a raemplir*, la grâce divine, c'est-à-dire la restauration accessible par l'acte de Rédemption de Jésus, constitue le critère général. Pour l'accès à la Table Ronde, le roman fixe la même condition. Les trois Tables sont les images terrestres de la Table divine, au ciel.

Pour ce qui concerne la place vide et celui qui doit l'occuper, il existe un critère particulier à satisfaire et ce critère est fixé par la prophétie (p. 60-61) :

li lius ne seroit raemplis dusqu'adont que la lignie Bron le raempliroit. Et li tiers hom qui del lignage Bron sera, raemplira le liu u un autre qui el non de cestui sera fondés.

Perceval peut s'asseoir à la place vide de la Table du Graal parce qu'il répond parfaitement à ce critère : il est le *tiers hom* du lignage de Bron. Il accomplit donc les prophéties qui annonçaient sa venue et ses actes à l'image du Christ qui après avoir prononcé les Béatitudes indiquait en ces termes son rôle par rapport à la Loi, c'est-à-dire la Parole divine, et aux prophéties (Évangile de Matthieu 5.17) :

« N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir. »

Tout au long du roman, Perceval doit retrouver le Roi Pêcheur et lui poser la question attendue. Mais pour Robert de Boron, plus que cette question, est primordiale l'occupation de la place vide à la Table du Graal d'abord, puis à la Table Ronde¹⁸⁷. Perceval doit poser la question, c'est l'étape à franchir pour accéder aux Tables mais la narration n'attribue aucun relief à ce motif, nous l'avons relevé en particulier, aucun effet merveilleux. À l'opposé, Il accorde une fonction narrative essentielle au motif de la place vide en raison de sa valeur prophétique.

Le message du salut, nous l'avons vu, correspond à la vision eschatologique de la pensée chrétienne. Il y explique l'omniprésence christique comme nous l'avons noté. Le miracle de l'Incarnation et le salut opéré par l'œuvre de la Croix constituent le fondement théologique de la réponse chrétienne de Robert à la question de la mort. Le poète transpose et résume ce credo dans le signe du Graal, symbole de la mort du Christ. À Joseph, dans la prison, Jésus déclare qu'il lui confie « la senefiance de [sa] mort a garder » (p. 29). Le

¹⁸⁶ A. Micha signale que pour Robert de Boron, la grâce ne serait pas acquise par une vie exemplaire de pureté et que « l'autre grande idée inspiratrice du roman est l'importance primordiale de la foi pour le salut, de la foi en la Trinité plus spécialement », « 'Matière' et 'sen' dans *l'Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 469.

¹⁸⁷ Dans le *Conte du Graal*, pour E. Baumgartner, le questionnement est essentiel pour sa contribution à l'élaboration du temps chronique, « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », art. cit., p. 12.

Graal « est fait de la substance même du corps qui traverse la mort »¹⁸⁸. Robert apporte une conclusion édifiante en faisant de Perceval, le troisième et dernier gardien du Graal. Perceval est bien ainsi « celui qui passe au travers »¹⁸⁹ des aventures, des épreuves et de la mort en suivant le modèle du Christ, c'est-à-dire en se mettant au bénéfice du signe rédempteur, du Graal. Le *saint Vaissel* vise à faire sortir « le peule d'Adan et d'Evain » des « tumultes de ceste chaitive vie » et lui apporter un avant-goût des délices éternelles. Le récit relate cet accomplissement à plusieurs reprises : au premier repas à la Table du Graal, « cil qui sisent au mangier sentirent la douçor qu'il avoient et l'acomplissement de lor cuers » (p. 55) ; à l'instauration de la Table Ronde, les cinquante chevaliers choisis par Merlin n'ont plus d'autre désir que de demeurer à Carduel et à vivre « au plaisir nostre signor, car teus est nostre corages » (p. 160,161).

Le *Perceval* accomplit la prophétie annoncée par le *Joseph* et relayée par le *Merlin*. Pour D. Boutet, « l'idée même sur quoi repose la trilogie de Robert de Boron [est] celle d'accomplissement des temps chrétiens »¹⁹⁰.

Avec le *Perceval*, Robert (ou un continuateur) clôt l'*estoire* du Graal en relatant l'accomplissement du dessein divin décrété à l'origine de l'Histoire, à la Création : l'humanité régénérée, restaurée, les bénéficiaires de la grâce sur terre, les élus à la Table du Graal et à celle de la Table Ronde, à commencer par Perceval, seront ceux qui occuperont les sièges laissés vides à la Table du Ciel par les démons déchus. L'*estoire* du Graal est une quête du *siege a raemplir* à ces Tables.

Ainsi, le dernier volet de la trilogie clôt l'histoire du Graal en nous faisant suivre une quête, celle du *saint Vaissel*. Plus que la recherche d'un objet aussi merveilleux soit-il, cette quête s'avère celle d'une place vide à occuper, celle d'élus à la Table du Seigneur selon une perspective eschatologique, la place promise à ceux qui garderont *bonne creance*. Dans un récit sobre, privilégiant les faits et leur narration linéaire jusqu'à leur accomplissement final, Robert délivre un récit resserré des aventures du personnage de Perceval, un chevalier gallois, dans le royaume du roi breton Arthur confronté au péché et à sa liberté d'action. Clôturant la trilogie, le roman présente et clôt en même temps l'histoire du règne arthurien coïncidant avec la fin des errements du protagoniste, élu meilleur chevalier du monde, non pour sa vaillance au combat mais en vertu de la grâce christique, de la victoire sur le péché. Mettant en œuvre une poétique de l'accomplissement, Robert ou son continuateur conclut la trilogie en l'inscrivant dans une vision augustinienne de l'Histoire.

¹⁸⁸ C. Méla, *La Reine et le Graal*, Paris, Seuil, 1984, p. 146.

¹⁸⁹ Dans le *Conte du Graal*, une femme « en qui il reconnaît sa cousine lui révèle son nom : Perceval, 'celui qui passe au travers' », M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1977, p. 253.

¹⁹⁰ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens, du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal*... », art. cit., p. 42-43.

En conclusion, au long de ce chapitre consacré à l'étude générale de la trilogie pour y discerner en synchronie les principaux éléments poétiques, nous avons dégagé un faisceau de thématiques communes aux trois romans : la *translatio*, le péché, la Rédemption, la Trinité, la prophétie, la vérité, le temps.

Robert de Boron inscrit son récit et son écriture dans le champ référentiel de l'Histoire sainte. En situant sa narration dans la « matière de Judée » à la place des matières antique et bretonne seules utilisées jusqu'alors dans les romans arthuriens, il place résolument son argument dans un cadre historique comme le soulignent de nombreux critiques qui relèvent particulièrement l'emploi de la vision historique d'Hugues de saint-Victor. Derrière la coloration religieuse de l'œuvre, nous avons identifié la mise en œuvre d'une rhétorique utilisant des éléments doctrinaux dans leurs aspects historiques. La chaîne des événements relatés est déroulée le long d'un fil à la fois temporel et sémantique avec à une extrémité, la causalité¹⁹¹ du péché, et à l'autre, la finalité du Salut, les deux étant reliées par l'acte rédempteur du Christ. L'échelle du temps prise en considération va du lointain passé de la création du monde jusqu'à l'avenir de l'avènement du troisième gardien du Graal et dans le domaine spatial, du jardin d'Eden à la Palestine et aux plus lointaines terres en Occident, pour la fin de l'histoire terrestre du *saint Vaissel*.

Nous avons relevé de nombreuses influences johanniques et bien entendu, la référence augustinienne est omniprésente. La voix prophétique caractérise la trilogie et contribue notablement à son caractère historiographique. Les thématiques du sens et du temps nous semblent enfin particulièrement structurantes et à approfondir dans la suite de l'étude. Après avoir accordé notre attention à la manière avec laquelle Robert nous dit le Graal, nous allons maintenant porter nos regards sur le contenu de ce qu'il nous en dit, sur le savoir du Graal.

¹⁹¹ Nous reviendrons sur la notion de causalité qui au Moyen Âge, doit être appréhendée en lien avec « l'idée chrétienne de Dieu » et la notion d'être. Voir par exemple, E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969 (en particulier le chapitre V Analogie, causalité et finalité).

Chapitre 2

Le Graal et le sens de l'Histoire

Ce doivent savoir tout pecheor que devant çou que nostre Sire venist en terre, que il faisoit parler les prophetes en son non et anoncier sa venue en terre. En icel tans dont je vous paroïl...

Dès les premiers mots, Robert en appelle au savoir, à la connaissance, non pas d'une manière générale, mais à celle de la vérité au fondement de la foi chrétienne, celle relative à un évènement de l'Histoire, situé à la conjonction des temps divin et humain, quand « nostre Sire venist en terre » : l'Incarnation. Dès ses premiers mots, il appelle notre attention sur la diffusion de la vérité évangélique : « Ce doivent savoir tout pecheor [...] que il faisoit parler les prophetes... » Il fixe ainsi à la trilogie comme enjeu de dire le savoir du Graal, en particulier, par la voix prophétique.

La *substance* du contenu, en reprenant la distinction opérée par L. Hjemslev, relèverait du domaine de la Révélation chrétienne, constituerait le « savoir du Graal » que nous tenterons de préciser. Puis ce sera la *forme* du contenu que nous analyserons, une forme littéraire dont nous tenterons de déterminer les spécificités en lien avec la conscience historique à l'œuvre en la fin du XII^e siècle.

2.1. La *substance* de l'histoire du Graal

L'évènement de l'Incarnation est au départ et au fondement du récit comme nous l'avons vu. Dans l'esprit médiéval, sa véridicité est incontestable et incontestée. Nous pouvons suivre le chemin balisé par la chaîne de ce qui est *voir*, de ce qui est vrai tout au long de l'histoire du Graal. La *venue en terre* de Jésus est rappelée à plusieurs reprises dans l'incipit comme une évidence à partir de laquelle est déroulé le fil de la narration en passant du credo évangélique (p. 18) : « Voirs est que nostre Sire ala par terre et fu batisiés el flun Jordan », pour se prolonger dans les mots craintifs des tortionnaires du Christ, après sa résurrection (p. 25) : « se çou est voirs que il soit resuscités », jusqu'à aboutir à la fin de l'*estoire* du Graal.

L'Incarnation constitue une vérité historique, plus encore, elle représente et traduit pleinement et totalement le concept chrétien de vérité, un concept reposant sur des notions de signe et de temps, elles-mêmes spécifiques.

2.1.1. La trilogie et la vérité

Quelle notion de vérité au Moyen Âge et en particulier en cette fin du XII^e siècle, au moment de l'écriture de la trilogie ? Puis, comment cette notion est-elle prise en compte dans la trilogie ?

« Qu'est-ce que la vérité ? » demande Pilate à Jésus¹. Au Moyen Âge, la notion de vérité correspond à une conception chrétienne et biblique à appréhender sur un plan général ainsi que de manière particulière et individuelle.

Sur le plan général, J.-R. Valette précise que selon cette conception, la vérité a pour « seul point de départ » la christologie fondée sur l'Incarnation et la manifestation de la vérité aux hommes selon les écrits johanniques². Analysant l'usage de cette notion dans les romans du Graal, il relève qu'« [une] telle conception de la vérité, qui remonte à la Bible et qui est restée vivante dans toute la tradition chrétienne, est nettement différente de celle que l'on rencontre dans le monde grec »³. En particulier, prenant l'exemple de la *Queste del Saint Graal*, le critique y relève trois valeurs différentes de la notion de vérité : ontologique, épistémologique et morale, qui « n'ont rien de spécifiquement chrétien » car on les trouve chez Platon et ajoute que « la vérité que l'on rencontre dans [les romans du Haut Graal] ne prend son sens que par rapport à un Dieu identifié à la vérité et à une vérité conçue comme révélation »⁴. De même, alors que « semble-t-il, on s'accordait à penser que la notion de vérité relevait essentiellement du domaine de la philosophie et qu'il suffisait de recourir aux positions de Platon et d'Aristote », J. Giblet reconnaît à I. de la Potterie d'avoir été « parmi les premiers à saisir l'importance et la singularité du sujet » et à entreprendre l'étude de la notion biblique de vérité et son usage chez saint Jean⁵.

Pour l'apôtre Jean, la vérité est une réalité fondamentalement historique : Jésus est « la Vérité éternelle [s'incarnant] à un moment donné, [...] c'est en Jésus que se manifeste historiquement la vérité et elle n'existe qu'ainsi »⁶. Dans son Évangile, on lit dès le premier chapitre : « Et la parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité ; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père » (Évangile de Jean 1.14) ; puis plus loin, « Je suis le chemin, la vérité et la vie.

¹ Évangile de Jean 18.38.

² J.-R. Valette, « Les *Hauts livres* du Graal et le problème de la vérité », *Le Vrai et le Faux au Moyen Âge*, Actes du colloque de Lille (18-20 sept. 2003), dir. E. Gaucher, *Bien Dire et Bien Apprendre*, 23, 2005, p. 79-99.

³ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 335.

⁴ *Ibid.*, p. 332-336

⁵ J. Giblet, « Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean...* », *art. cit.*, p. 347-348.

⁶ A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, p. 34.

Nul ne vient au Père que par moi » (Jean 14.6) et avant que Pilate ne s'interroge sur la nature de la vérité, Jésus lui déclare (18.37) :

Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix.

Elle est ensuite, selon l'évangéliste, à envisager comme un « fait de parole ». Le rapport de la vérité à la parole est clairement énoncé dans la doctrine chrétienne⁷. Les premiers mots de l'Évangile mettent en lumière la place essentielle de la parole dans l'économie divine :

Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu.

Saint Jean nous apprend que cette Parole est la parole créatrice du monde (Jean 1.3), qu'elle est la vie et la lumière rejetée par les ténèbres (Jean 1.4-6), rejetée par les siens (Jean 1.11) et qu'elle s'est incarnée (Jean 1.14). Nous constatons que l'apôtre a employé le procédé de l'insinuation pour introduire le Fils de Dieu dans son Évangile qui se distingue des trois autres par le fait que plus de la moitié de son contenu est consacré aux événements de la vie du Christ et aux paroles qu'il a prononcées pendant ses derniers jours. Saint Jean rapporte huit miracles de Jésus en plus de sa propre résurrection dont six qui lui sont propres.

J.-R. Valette le souligne⁸, en citant I. de la Potterie, la vérité a valeur de relation entre Dieu et les hommes : cette vérité « n'est pas la vérité ontologique de l'être, pas davantage l'être suprême de Dieu que rêvait de contempler la tradition platonicienne ; elle n'est pas non plus la simple vérité historique des faits du passé. Elle caractérise les rapports entre Dieu et les hommes tels qu'ils se concentrent dans l'Alliance ».

La vérité consiste ensuite en la révélation progressive du plan salvifique de Dieu⁹.

C'est enfin un nouveau régime de vérité que la Nouvelle Alliance met en place et qui remplace le régime de la Loi, des commandements à respecter pour accéder au Royaume de Dieu par celui de l'amour et de l'obéissance par la foi. La lecture et l'écriture typologique traduisent essentiellement, nous semble-t-il, ce changement fondamental.

Cette conception chétienne de la vérité bien différente de celle des grecs s'avère également d'un périmètre plus large que celui qui lui est habituellement dévolu. A. Michel, par exemple, met surtout l'accent sur la « connexion nécessaire entre la lumière et la

⁷ J. Giblet, « Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean...* », art. cit., p. 348.

⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 335.

⁹ J. Giblet, *ibid.*, p. 350.

vérité » qui est exploitée dans les textes du Graal¹⁰. Pour F. Laurent, la question de vérité « se pose en terme de morale religieuse et spirituelle » et appliquant ce point de vue aux œuvres hagiographiques, elle les oppose notamment aux chansons de geste qui « en raison de leur ‘vanité’ et de leur ‘folur’ ont une influence néfaste sur ceux qui les écoutent »¹¹. Comme le précise la critique, le vrai « est du côté de Dieu, qui est ‘sens’ », ce vrai se réalise dans le domaine moral.

De manière particulière pour le croyant, si la révélation est plénière et définitive avec le Verbe fait chair, après la Passion et l’Ascension, le processus se poursuit grâce à l’action de l’Esprit « qui permet de reconnaître la vérité qui s’identifie avec le Christ » qui est aussi « la source de la vie de charité qui met en œuvre dans leur existence [celle des disciples] l’*agapé* de Dieu manifestée en Jésus »¹². Y. Delègue donne comme exemple de moyens théologiques d’accès à la connaissance de Dieu et de la Vérité, au-delà des connaissances rationnelles, la Trinité¹³ dont la place dans la trilogie est essentielle. Le rapport requis du croyant à la vérité est celui de la coopération : « être de la vérité » (1 Jean 2.21 ; 3.18 ; Jean 18.37), c’est « avoir acquis l’habitude générale de se laisser diriger par la vérité »¹⁴. En d’autres termes, dans le cadre de l’Alliance, « l’économie divine s’articule à l’histoire humaine » en distinguant dans chaque histoire individuelle « quatre moments fondamentaux, qui concernent l’homme créé, l’homme pécheur, l’homme justifié et l’homme béatifié »¹⁵. La vision de la vérité selon saint Jean aboutit à « une véritable morale chrétienne qui est conditionnée par la foi et l’amour (2 Jean 4) »¹⁶. La question de la vérité se pose en termes de morale religieuse et spirituelle. Et pour saint Jean, cette morale est loin d’être coercitive car il ne s’agit pas de retourner à la Loi mosaïque mais au contraire, de découvrir « la dimension positive de la liberté »¹⁷ car : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres » (Jean 8.31).

Dans la trilogie, nous l’avons relevé, Robert insinue, insère intimement son récit dans l’Histoire sainte pour en dévoiler la vérité fondamentale constituée, au sens propre du terme et dans sa pleine matérialité, par l’Incarnation. Il n’est pas fortuit que le premier évènement

¹⁰ A. Michel, « Vérité, véracité », *Dictionnaire de théologie catholique contenant l’exposé des doctrines de la théologie catholique : leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, t.15, 1950, col.2679-2680.

¹¹ F. Laurent, *Plaire et édifier...*, *op. cit.*, p. 175.

¹² J. Giblet cite en référence les passages suivants dans les textes johanniques : 1 Jean 5.6, 1 Jean 3.23-34 ; 4.2-6, Jean 4.11-16, « Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean...* », art. cit., p. 349.

¹³ Y. Delègue, *Les machines du sens. Fragments d’une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d’Aquin et Nicolas de Lyre, s.l.*, Paris, Éditions des Cendres, 1987, p. 18.

¹⁴ *Ibid.*, p. 350.

¹⁵ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 568.

¹⁶ J. Giblet, *ibid.*, p. 351.

¹⁷ *Ibid.*

du récit soit relatif à la vérité révélée, démontrée et fondée sur Jésus. C'est l'épisode de la Véronique. Nous y avons déjà relevé les nombreuses répétitions du mot *savoir*, nous y remarquons aussi les nombreuses occurrences du mot *voir*. La recherche de la vérité est comme mise en exergue par la question posée par l'empereur au « prudome » venant lui rapporter les propos du pèlerin sur Jésus (p. 33) : « Poroit çou estre voirs que [il] m'as conté ? » Appelé à confirmer ces propos, le pèlerin leur conte alors, sous la forme d'un discours indirect,

les miracles et les beles vertus que Jhesucris faisoit quant il estoit en terre. Et dist por voir l'avoient ocis li Juif en le terre que Pilate gardoit, et s'il fust vis il garesist bien le fil a l'empereor, se il volsist.

Robert souligne la véridicité du témoignage du pèlerin de deux manières : en utilisant le discours direct et en mettant dans la bouche de son personnage un serment solennel.

Après cette première « figuration » ou « représentation » de la vérité avec la *samblance* du visage de Jésus détenu par Véronique (p. 40), la trilogie comme histoire du Graal se poursuit autour de la figure, du signe par excellence, représentant le Christ, c'est-à-dire la Vérité : le Graal. Ainsi, le Graal est-il façonné en objet historique par son association avec le personnage à l'historicité indéniable de Joseph d'Arimatee. Puis la *geste* de Merlin au royaume de Bretagne est celle du prophète du Graal, annonçant et préparant la révélation salvifique. Enfin le foisonnement des aventures de Perceval met en lumière, somme toute, le parfait accomplissement du plan divin au travers du cheminement moral et spirituel du chevalier gallois jusqu'à sa consécration finale.

Robert paraît ainsi faire œuvre d'historien de son temps, car comme Y. Delègue l'indique, les historiens du Moyen âge avaient pour tâche de retrouver « ce qu'Eusèbe appelait 'l'économie et la théologie du Christ' »¹⁸. Nous approfondirons cet aspect dans la dernière partie. Ce que les critiques identifient dans les œuvres médiévales comme une vision théologique de l'Histoire en faisant essentiellement reposer cette appréciation sur leur perspective eschatologique nous semble aller bien au delà avec une vision fondée aussi et surtout sur la notion de vérité spécifique du christianisme. Robert écrit l'Histoire dans laquelle il discerne la vérité du Christ à l'œuvre, « la révélation progressive du plan salvifique de Dieu ». En reprenant l'appréciation de L. Mathey-Maille dans une étude visant à déceler l'émergence d'une historiographie en langue romane au XII^e siècle, la revendication de vérité traduit moins une « stricte fidélité aux faits qu'un sens profond des événements et des choses »¹⁹. Et le problème du vrai et du faux, « l'opposition entre vérité

¹⁸ Y. Delègue, *De la vérité en histoire ou la blessure du temps*, op. cit., p. 26.

¹⁹ L. Mathey-Maille, *Écritures du passé, Histoire des ducs de Normandie*, op. cit., p. 123.

historique et fiction littéraire » sont à appréhender dans le cadre d'une « conception du monde – qu'elle soit morale, sociale, politique, imaginaire ou mythique »²⁰. Dans le récit des événements de la trilogie, Robert exprime et professe sa compréhension de la vérité chrétienne.

Nous proposons donc de voir dans la trilogie une œuvre accordant une place centrale à la notion de vérité chrétienne dans ses aspects à la fois épistémologique, moral et surtout de vérité-révélation. Pour Robert, le Graal est Vérité. La notion de vérité chrétienne, en grande partie inspirée par le corpus johannique, met en lumière son triple caractère historique, dynamique et moral au travers respectivement de : l'Incarnation, l'action d'une parole de révélation et la collaboration de l'Esprit et de l'homme.

2.1.2. La trilogie et les signes

Pour Hugues de Saint-Victor, l'ensemble du savoir se réduit « à un immense exercice de la lecture » car « [l]'univers sensible dans sa totalité est comme un livre écrit par le doigt de Dieu ». Pour lui et dans l'esprit de son temps, l'acquisition du savoir repose sur la lecture et la compréhension de la nature et des Écritures saintes qui « ne font que redoubler ce premier système de signes qu'est la Création »²¹.

La trilogie est écrite dans une période de transition entre un néoplatonisme chrétien et l'aristotélisme, marquée par une scolastique « triomphante »²² et d'intenses réflexions sur le sens et l'ambiguïté du signe. A la fin de « ce grand XII^e siècle raisonnable »²³, la primauté de la sagesse divine, de la parole de Vérité, est sans être remise en cause, du moins confrontée à de nouveaux courants de pensée. Encore particulièrement imprégnée par les enseignements de saint Augustin, l'étude de tous signes est primordiale parce qu'ils « contribuent à médiatiser la relation entre l'homme et Dieu » et « servent à orienter le

²⁰ P. Rousset, « La conception de l'histoire à l'époque féodale » dans *Mélanges d'histoire du Moyen Âge Louis Halphen*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 623-633 [632].

²¹ Hugues de saint Victor, *La Didactique du savoir en sept livres (Eruditionis didascalicae libri septem)*, I, 1 et ch. IV (cité par Y. Delègue, *Les machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale...*, op. cit., p. 9).

²² Y. Delègue emploie cette expression pour situer la démarche d'Hugues de Saint-Victor qui s'oppose aux tenants de la scolastique, dont en premier, Abélard, *ibid.*, p. 8. F. Alessio associe la véritable émergence au début du XIII^e siècle de la scolastique à celle d'une institution : l'Université, d'abord à Paris et à Oxford, « Scholastique » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 1039-1055 [1039]. Néanmoins, cette notion s'est lentement forgée dès le XII^e siècle sur « une opposition entre le modèle urbain (scolastique) et le modèle d'isolement du cloître (monastique) » et du point de vue méthodologique, sur le développement de la dialectique et « la fascination qu'exerça la philosophie aristotélicienne sur les 'intellectuels' médiévaux », notamment avec l'art du syllogisme qu'Aristote érige en « une véritable herménéutique », F. Menant et al., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449...*, op. cit., p. 131.

²³ P. Zumthor, *La lettre et la voix, De la « littérature » médiévale*, Paris, Seuil, 1987, p. 308.

croyant en puissance vers la vérité qui est au-delà d'eux »²⁴. Saint Augustin avait élaboré une théorie sémiologique et métalinguistique du signe qui repose sur l'affirmation de la dualité intrinsèque du signe que dans son étude sur le Graal comme signe, M. Séguy rappelle : « [u]n signe est ce qui se montre soi-même aux sens, et qui en dehors de soi montre encore quelque chose à l'esprit »²⁵. Elle souligne la dualité du signe en précisant que : « [p]ar signe on entend une chose qui frappe extérieurement nos sens, mais qui fait naître en nous la pensée d'une autre chose »²⁶.

Pour ce qui concerne les signes comme mots, l'évêque d'Hippone précise l'importance du témoignage tant des choses visibles qu'invisibles :

pour les choses visibles que nous n'avons pas vues, nous ajoutons foi à ceux qui les ont vues [...] Il doit en être ainsi pour les choses qui sont perçues par l'âme et la raison (on peut, à juste titre, parler d'un 'sens' de la raison, d'où vient le mot *sententia*, 'pensée'). Pour les choses invisibles qui sont éloignées de notre sens intérieur, il nous faut croire ceux qui les ont vues disposées dans la lumière incorporelle, ou ceux qui les contemplent à perpétuité ²⁷.

Saint Augustin définit par ailleurs le sacrement qui rend visible l'invisible, concret le spirituel de la manière suivante : « Le sacrifice visible est donc le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible »²⁸. Il introduit aussi la notion capitale d'*allegoria* et procède à la distinction entre l'*allegoria in factis*, œuvre directe de Dieu, et l'*allegoria in verbis*, accessible à toute opération de langage.

De grands débats portent sur la question de la frontière entre parole divine et parole profane, entre Vérité et fiction. A la fin du XII^e siècle, la tradition augustinienne du signe qui subordonne la chose proprement dite (*res*) au signe ou symbole (*signum*) demeure prépondérante. Elle « est reprise, développée et systématisée, de Bède le Vénérable [...] jusqu'à saint Thomas »²⁹. Celui-ci avec Hugues de Saint-Victor dénoncent « ceux qui font dériver le sens dans l'indéfini de la 'signification' au lieu de déboucher pour l'y fixer dans la 'vérité de la chose' ». Selon ce point de vue, les poètes ne font acte d'écriture que pour un jeu stérile où les mots, les signes sont associés « en pure perte de sens [car] ils jouissent de la 'représentation' qu'ils se donnent avec l'usage métaphorique des mots, alors que l'Écriture sacrée en use parce qu'elles sont nécessaires et utiles »³⁰.

²⁴ Selon les éléments rapportés par : H. Bloch, *Étymologie et généalogie. Une anthropologie du Moyen Âge français*, trad. de l'anglais par B. Bonne et J.-C. Bonne, Paris, Seuil, 1989, p. 64.

²⁵ Saint Augustin, *De Dialectica V.* dans *Œuvres Complètes de saint Augustin*, éd. Péronne, Vincent, Ecalle, Charpentier, Barreau, Paris, Vivès, 1873, t.IV, p. 54 (cité par M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, Paris, Champion, 2001, p. 138).

²⁶ Saint Augustin, *De Doctrina christiana*, lib.II, cap.1, in *Œuvres complètes de saint Augustin, op. cit.*, t.VI, p.470 (cité par M. Séguy, *ibid.*).

²⁷ Saint Augustin, *La Cité de Dieu, op. cit.*, livre 11,3 et 4.

²⁸ *Ibid.*, livre 10,5.

²⁹ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 218-219. Le critique consacre également un chapitre entier aux signes et à la manifestation du sens dans les romans du Hauts Graal (cf. Deuxième partie, chapitre 5, p. 273-364).

³⁰ Y. Delègue, *Les machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale...*, *op. cit.*, p. 13.

Dans la dialectique opposant les signes sacrés aux signes profanes, à côté de la *doxa* augustinienne et de l'influence grandissante de l'aristotélisme, il paraît nécessaire dans cette période de relever l'apport d'un autre courant de pensée, celui de la théologie grecque. L'*orientale lumen*, comme l'explicitent notamment les textes de Denys l'aréopagite, constitue le symbole en « voie d'accès homogène au mystère, et non [en] simple signe épistémologique, plus ou moins conventionnel »³¹. Ainsi le symbolisme serait à la fois une forme de poésie, de rhétorique, et un accès à la connaissance divine et humaine³². Il serait alors « presque impossible de penser de manière autonome la composante rhétorique du symbolisme »³³, de distinguer donc entre signes sacrés et profanes. En la matière, la réflexion théologique portant sur l'Incarnation a été propice à la valeur accordée au symbole car « l'Incarnation produit un rapport inouï à la représentation ». Elle a conduit à la prescription : « que toute image soit icône », au lieu de la loi vétéro-testamentaire : « Tu ne feras pas d'image » ou de la tradition mythologique : « Tu ne feras que des images »³⁴.

La pensée symbolique est difficile à appréhender, en particulier à cause d'un problème de lexique. J. Pastoureau identifie ainsi derrière le terme de « symbole » des mots latins tels que : *signum, figura, exemplum, memoria, similitudo* qui présentent selon lui entre eux des nuances essentielles. Une autre difficulté de taille réside dans les « multiples vecteurs » par lesquels s'exprime le symbole, « pas seulement des mots et des textes, mais aussi par des images, des objets, des gestes, des rituels, des croyances, des comportements ». Se distinguant de l'emblème, le symbole a pour signifié une entité abstraite, une idée, une notion, un concept et se construit souvent au Moyen Âge autour d'une relation de type analogique, c'est-à-dire appuyée sur la ressemblance, en tendant à établir un lien entre le visible et l'invisible³⁵.

Cette intense réflexion sur l'interprétation des signes se développe notamment avec l'aide des outils de l'exégèse biblique, en particulier la distinction des quatre sens : littéral ou historique, allégorique ou typologique, moral ou tropologique, anagogique. L'exemple canonique est celui de Jérusalem, représentant « d'abord la cité historique des juifs, puis l'Église, cité mystique, puis l'âme chrétienne, enfin la Jérusalem céleste ou l'Église triomphante ». Ces quatre sens représentent « toujours la même réalité, vue sous ses divers

³¹ M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 175.

³² A côté du signe augustinien et du symbole dionysien, J.-R. Valette relève l'existence d'une troisième voie ouverte avec la notion de signe « imaginé » par M. Séguéy (*Les romans du Graal ou le signe imaginé, op. cit.*). A partir de cette « forme d'autélisme littéraire », il justifie une approche « théologique » que nous aborderons spécifiquement dans la dernière partie, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 224-226.

³³ J.-R. Valette, *ibid*, p. 220.

³⁴ A. Leupin, *Fiction et Incarnation, Littérature et théologie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 14.

³⁵ M. Pastoureau, « Symbole », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval, op. cit.*, p. 1097-1012[1097].

aspects successifs »³⁶. Dans la période de l'écriture de la trilogie, le sens littéral³⁷ se voit accorder une importance plus grande alors que jusqu'alors, la primauté dans l'exégèse biblique était accordée par les Pères de l'Église à la lecture morale, contrairement à la science juive, d'où l'opposition du *sensus mysticus* et du *sensus judaicus*. Hugues de saint-Victor, en particulier, insistait sur la nécessité de bien comprendre le sens littéral³⁸. Dans son *Historia scholastica* « qui a assuré sa renommée bien au-delà du moyen âge [et] qu'on pourrait traduire par 'La Bible pour les étudiants' », Pierre le Mangeur « s'intéresse uniquement aux narrations et envisage leur étude littérale (les 'mystères' qu'il laisse à d'autres le soin d'étudier se réfèrent à l'interprétation spirituelle) »³⁹. Nous reviendrons sur ces différents points dans notre analyse de la trilogie en rapport avec la matière biblique dans la partie III.

Dans la trilogie, l'importance du signe peut apparaître dans les épisodes où explicitement, l'appel au signe et à son interprétation sont sollicités. Nous avons aussi précédemment relevé des indices de l'influence de saint Jean qui notamment associe le miracle au *semeion*, au signe.

Au moment de la bataille de Salesbières, c'est le signe du dragon vermeil qui donne le signal de l'attaque et de la victoire des troupes bretonnes (p. 152) :

Et ensi furent douze jors, et au tresime, quant il orent veü tos les signes aparoir, si furent aparellié.

À la mort du roi Uter, se pose la question cruciale pour le Royaume de sa succession. S'adressant aux barons, Merlin en appelle à un signe divin pour désigner, élire le successeur (p. 182) :

Segneur, se vous me voliés croire, je vous donrai buen conseil. Vous savés bien que le feste vient u Jhesucrist fu nés. Et priés lui que, si vraiment com il nasqui de la virgne Marie, vous

³⁶ H. de Lubac, « Sur un vieux distique : la doctrine du 'quadruple sens' », *Mélanges Ferdinand Cavallera*, Toulouse, Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948, p. 353 et 356.

³⁷ La notion de « sens littéral » est complexe et doit être cernée, souligne G. Dahan dans ses « Considérations herméneutiques », en partant déjà des termes équivalents de *littera* et de *historia* qui la désignent. Le premier, polysémique, c'est aussi bien une lettre de l'alphabet, un texte, son sens littéral que la loi de Moïse, *Le sens littéral des Écritures*, Paris, édition du Cerf, 2009, p. 257-260.

³⁸ Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire Didascalicon*, M. Lemoine (éd.), Paris, Cerf, 1991, p. 16. Hugues de Saint-Victor ne reconnaît que trois sens à l'Écriture sainte : historique, allégorique, tropologique. Il préconise de comprendre l'Écriture sainte « sans chercher partout l'histoire, partout l'allégorie, partout la tropologie » même si souvent « on peut trouver l'ensemble dans un seul et même passage, si bien qu'une vérité historique suggère par l'allégorie un sens mystique, et en même temps, indique par la tropologie comment on doit agir » (p. 189).

³⁹ G. Dahan, *Pierre de Troyes dit Pierre le Mangeur maître du XII^e siècle*, Troyes, Institut Universitaire Européen Rachi, 2011, p. 20. Autre référence : *Pierre Comestor Scolastica Historia*, éd. Agneta Sylwan, Turnhout, Brepols, 2005, p. xix.

face il tel demostrance que li peules voie et counoisse que par cele eslectionvuelliés que il soit rois.

La validité du signe est assurée par une double référence à l'Incarnation avec d'une part, la date de la fête liturgique associée et d'autre part, avec une mise en rapport d'analogie : « si vraiment com il nasqui de la virgne Marie ».

Ainsi, l'époque de Robert de Boron qui ne reconnaît qu'un seul véritable auteur, Dieu, est passionnément intéressée par le processus herméneutique, c'est-à-dire l'interprétation des Écritures saintes et des signes en général, avec les notions de sacrement et d'*allégoria in factis* ou *in verbis*, pour faire saisir la vérité. L'accès à la *substance* de l'*estoire* du Graal passe par l'interprétation des signes.

2.1.3. La trilogie et le temps

Vérité de la Création, de l'Incarnation, de la Résurrection, des évènements d'un réel mis en écriture : or le temps « entre comme facteur déterminant dans la logique du réel »⁴⁰. La trilogie s'ancre dans le temps, un temps dont l'appréhension en ce début du XIII^e siècle⁴¹ est bien différente de la nôtre. C'est un temps spirituel qui n'est pas celui de nos horloges et tend en particulier à lier de manière indissociable le passé, le présent et le futur. Dans l'Histoire du Graal, le temps est omniprésent et fait l'objet d'un traitement spécifique que soulignent de nombreux critiques.

a) Le temps chrétien

Dieu, créateur du monde, a aussi créé le temps. Saint Augustin que nous citons encore une fois en référence rappelle que « les Écritures sacrées et parfaitement véridiques disent qu'*au commencement, Dieu fit le ciel et la terre* ; manifestement il n'avait rien créé auparavant [...] ; il est donc irréfutable que le monde a été fait non dans le temps, mais avec le temps »⁴². Il indique d'emblée la nature profondément mystérieuse, inconcevable et indicible du temps tel que celui-ci est introduit dans le discours fondateur divin : « C'est donc avec le temps que le monde a été fait, puisque, au moment de sa création, a été créé le mouvement successif. C'est ce que l'on voit dans l'énumération des six ou sept premiers jours [...] De quelle nature sont ces jours, il nous est particulièrement difficile, voire impossible, de le concevoir et encore plus de le dire »⁴³.

⁴⁰ C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1955, p. 121.

⁴¹ Au travers de l'étude des bibles moraliées, B. Hellemans tente « de décrire la logique intérieure » de la *Bible moralisée* en « visant autant que possible l'essence de la temporalité chrétienne du Moyen Âge dans laquelle l'abîme est incessamment frôlé », *La Bible Moralisée : une œuvre à part entière. Temporalité, sémiotique et création au XIII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 13, 29.

⁴² Saint Augustin, *La Cité de Dieu, op. cit.*, livre 11, 6.

⁴³ *Ibid.*

La temporalité au Moyen Âge est, pour P. Ainsworth, caractérisée par « une certaine idée de l'histoire humaine et divine : eschatologique et morale » dont le déroulement au quotidien, pour chacune des différentes catégories sociales, est rythmé par le cycle des saisons et des grandes fêtes de l'année liturgique et s'inscrit plus largement dans une périodisation du *saeculum* ou du monde créé « en six âges successifs, reflétant les six étapes de la vie d'un homme et inauguré par les six jours de la création. Le septième jour de la Genèse, jour de repos, préfigurait le septième âge : abolition du temps et avènement de l'éternité, après le Jugement ». Le temps présent correspond au sixième âge englobant « tout ce qui devait se passer entre la première venue sur terre du Christ et Son retour à la fin des temps. Ce schéma n'est pas forcément pessimiste (il s'agit de l'histoire de la Rédemption), mais il fut en tout cas persistant, et on le retrouve jusqu'à la fin du Moyen Âge et au-delà »⁴⁴. Le critique souligne également la place importante accordée à la « Roue de Fortune, instrument de la providence divine qui châtie l'orgueil tout en confortant les faibles ». Il précise aussi que l'interprétation scripturaire est d'ordre typologique, les événements du passé préfigurant ceux du présent et de l'avenir, et eschatologique, l'histoire ayant « désormais un commencement et une fin, tout étant compris entre Genèse et Apocalypse ».

Il nous semble que P. Ainsworth ne relève pas la situation paradoxale d'une lecture typologique des Écritures qui souligne le lien si étroit établi entre le passé, le présent et l'avenir et donc de l'importance du passé et pourtant, d'un intérêt si faible accordé à l'étude de celui-ci au point que « les notions de *passé* et d'*histoire* étaient encore, en général, assez floues ». Une explication pourrait résider dans l'approche du temps essentiellement morale et eschatologique. Comme le critique le précise néanmoins, dans cette conception de l'histoire humaine, « on y attend la fin des temps, donc la descente sur terre du Fils de l'homme venu juger les hommes et emmener dans le Royaume de son Père les âmes de ces croyants qui n'auront vécu que pour Lui plaire ». Ainsi le passé et le présent n'ont de l'importance que comme étapes sur la voie du salut, l'homme médiéval se place dans une position d'attente et doit tourner son regard résolument vers l'accomplissement final. En citant B. Smalley, P. Ainsworth indique que « la parole de Dieu qu'on lisait dans les Écritures ou qu'on entendait depuis la chaire permettait aux gens du Moyen Âge de transcender et passé et présent, tout en anticipant la consommation de ceux-ci à la fin de tout ». Le temps de Dieu se présente essentiellement comme celui de l'histoire du salut, d'une histoire déjà parfaitement accomplie, ce qui explique le peu d'intérêt porté par l'homme du Moyen âge pour le passé.

⁴⁴ P. Ainsworth, « Conscience littéraire de l'histoire conscience littéraire de l'espace », art. cit., p. 351-352.

M.-M. Davy précise que le temps biblique exprimé par l'expression *in illo tempore* « signifie à la fois une sortie du temps et une entrée dans l'éternité, c'est un temps accessible dès maintenant »⁴⁵. Elle cite Mircea Eliade : « On demande au chrétien de devenir le contemporain du Christ : ce qui implique une existence concrète dans l'histoire, et une contemporanéité de la prédication, de l'agonie et de la résurrection du Christ »⁴⁶. Y. Delègue définit ainsi cette période : « dans ce troisième et ultime volet, celui de la Grâce et de l'anxiété, ou si l'on veut dans ce sixième âge ouvert par l'Incarnation, 'rien' en effet ne se passait plus réellement, rien de substantiel en tout cas. L'Histoire était comme achevée, maintenant que le peuple juif avait accouché du Messie. Dans la Blessure béante le Temps suppurait dans un présent indéfini, sans direction certaine [...] Puisque l'âge était passé où Dieu guidait son peuple, il revenait désormais à la chrétienté de se guider elle-même dans la cité des hommes, d'inventer sa voie dans un monde qui avait perdu ses repères temporels »⁴⁷.

La notion médiévale de temps n'est pas monolithique, ni statique. J. Chopineau souligne que « la Bible ne connaît pas *le* temps, mais *des* temps. Tous les temps ne sont pas identiques. Le temps favorable n'est pas le temps de la détresse ; le temps sacré (celui des fêtes, celui du sabbat...) n'est pas le temps profane, le temps de la création n'est pas celui de la déperdition... » Il précise que contrairement à l'opposition qui est encore parfois faite entre « une conception linéaire qui serait biblique [et] une conception circulaire qui serait grecque », l'image plus juste pour le temps biblique serait « celle de la sinusoïde : courbe marquée par la flèche du temps qui est comme l'onde dont elle donne image, variable en amplitude et en fréquence. Mais la linéarité n'est que de l'ordre de la résultante »⁴⁸. De son côté, C. Tresmontant met en avant le fait que « [le] temps biblique se définit comme la mesure d'une genèse irréversible, comportant un commencement et orientée vers un terme »⁴⁹. Pour A. Vauchez, « l'eschatologie est constitutive de la pensée judéo-chrétienne et tout particulièrement du christianisme médiéval. Le temps chrétien n'est pas celui, immuable et cyclique, de l'éternel retour : c'est le temps qui enfante. L'apport, décisif à cet égard, de Joachim de Flore a été de réinsérer l'histoire de l'humanité dans celle du salut et de fournir une solution originale au problème du sens – ou plutôt de la fin, au double sens du terme – de cette histoire. Celle-ci pose en effet au penseur chrétien

⁴⁵ M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁶ M. Eliade, *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 2013, p. 227.

⁴⁷ Y. Delègue, *De la vérité en histoire ou la blessure du temps*, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁸ J. Chopineau, *Quand le texte devient parole* dans *Analecta Bruxellensia*, n°6, octobre 2001, Bruxelles, Drukkerij N. Dejonge N.V., 2001, p. 32-33.

⁴⁹ C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, *op. cit.*, p. 9.

un problème difficile et mal résolu, de saint Augustin à Teilhard de Chardin »⁵⁰. Nous reviendrons dans la suite de notre étude sur Joachim de Flore, contemporain de Robert de Boron, dont l'influence, dans la trilogie, de la théologie à tendance prophétique a été relevé par certains critiques.

Le temps chrétien fait enfin intervenir la notion de *kairos*. Même si cette notion appartient également au monde grec antique⁵¹, elle revêt une valeur toute particulière au sein du christianisme car comme P. Walter le précise, « le temps liturgique chrétien participe des trois aspects du temps tel qu'il est défini dans la Bible : *chronos* (le temps qui court), *kairos* (l'instant privilégié), *aiôn* (la suspension du temps) »⁵². La notion de *kairos* découle de l'autorité divine sur le temps selon par exemple, ce verset (Évangile de Matthieu 24.36) : « Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne sait, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul ». P. Haigis et B. Reymond citent la définition que le philosophe et théologien P. Tillich donne du concept de *kairos* : « Le mot *Kairos* désigne un 'temps accompli', un moment historique concret et, au sens prophétique, un 'accomplissement des temps', une irruption de l'éternité dans le temps, cela pour autant que ce qui est pleinement sensé se réalise dans cet 'accomplissement des temps' et que cet accomplissement soit le destin ». Le *kairos* qui appartient au domaine de la théologie de l'histoire est un concept « à visée christologique, d'ordre universellement eschatologique, dominé par le symbole du Royaume de Dieu et par là même relatif à l'histoire et à la société »⁵³.

Ainsi, le temps, au Moyen Âge, est appréhendé comme une notion élargie et composite, non pas indépendante et neutre, mais en relation étroite avec une vision théologique de l'Histoire, notamment au travers du concept de *kairos*.

b) Le temps dans la trilogie

Robert commence son récit en rappelant que la venue du Christ découle directement du péché originel commis par Adam et Ève, du « temps de la faute originelle, là où a été

⁵⁰ A. Vauchez, *Fin du monde et signes des temps...*, op. cit., p. 351-359.

⁵¹ Voir l'étude détaillée de l'histoire de ce vocable « exceptionnel » établie par M. Trédé-Boulmer, *Kairos. L'À-propos et l'occasion. Le Mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

⁵² P. Walter, *La mémoire du temps Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1989, n.57, p. 25.

⁵³ P. Haigis et B. Reymond, « La mort : un *kairos* ? », *Études théologiques et religieuses*, vol. tome 84, n°4, 2009, p.497-511 [497, 508]. Selon P. Tillich, plus précisément encore, il faut « non seulement saisir le *kairos* dans le contexte de l'histoire universelle et ne pas se limiter au passé ou à l'avenir, mais encore en faire un principe de philosophie de l'histoire ayant une signification de portée générale aussi bien que dans son application au moment présent », *Kairos* (1922), in *Main Works* (MW) 4, *Writings in the Philosophy of Religion*, Berlin/New York, de Gruyter, 1987, p. 57.

inauguré le temps de l'histoire »⁵⁴. Il initie ainsi la diégèse dans l'a-temporel du début de l'Histoire. Pour D. Boutet, Robert de Boron en inventant ce Graal ouvre une autre *series temporum*⁵⁵. La trilogie donne à lire une expérience du temps.

Comme nous l'avons souligné au début de notre réflexion sur le savoir du Graal, l'histoire du *saint Vaissel* s'inscrit d'emblée dans le temps (p. 17) : « En icel tans dont je vous paroïl aloient tout en infer, neïs les prophetes i aloient ». Et comme nous pouvons le lire à la fin du *Perceval*, cette histoire s'achève dans le cadre du royaume arthurien par une fin dans le temps : Blaise raconte à Perceval, le Roi Pêcheur, toute l'aventure Artu, « tot, si com il en estoit ravis en Avalon, et comment Gavains estoit ocis, et comment li cevalier de le Table Reonde avoient finé lor tans » (p. 301).

Entre ces deux extrémités, Robert égrenne son récit le long de l'axe des temps que nous pouvons suivre en relevant la cinquantaine d'occurrences du mot *tans* (dix-sept occurrences dans le *Joseph*, douze dans le *Merlin*, vingt dans le *Perceval*) recouvrant des emplois variés pour :

- renvoyer à une période du temps passé : « En icel tans » (p. 18, 19, 78, 152), « a cel tans » (p. 253, 275), « au tans que nostre Sire ala par terre », « au tans que Vaspasiens, li fils l'empereor de Rome, fu malades » (p. 32) ;

- marquer le temps présent, en particulier le temps de l'accomplissement, de l'aboutissement du processus d' « enfantement » relevé par C. Tresmontant : « or est venus li tans » (p. 59),

Artu, saces que a ton tans est acomplie li plus haute prophetie qui onques avenist. Car li Rois Pesciere est garis, et sont cheü li encantement de le terre de Bretagne. Et Percevaus est sire del Graal par l'avenement de nostre Segnor (p. 272).

L'accomplissement de l'aventure, de la prophétie constitue un « moment prestigieux entre tous, sommet de la gloire spirituelle du royaume, qui brille désormais au milieu de la chaîne des temps »⁵⁶. Plus qu'un simple aspect chronologique, le temps traduit un changement, une dynamique événementielle, historique. Le temps n'est pas extérieur à l'homme et à son histoire. Il a valeur prophétique : « il sera tans » (p. 69).

La diégèse est particulièrement structurée par le temps avec l'emploi fréquent de locutions temporelles : « lonc tans » (p. 47, 56, 61, 133, 147, 191, 208, 216, 222, 257, 271, 273, 279, 301), « grant tans » (p. 53), « grant piece » (p. 56), « en poi de tans » (p. 78), « un lons tans » (p. 93), « bien tans » (p. 94), « grant tans avoit » (p. 208), « tant que tans » (p.

⁵⁴ E. Baumgartner, « le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », art. cit., p. 15.

⁵⁵ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 65.

⁵⁶ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens, du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal...* », art. cit., p. 41.

218), « grant partie del tans » (p. 235), « par tans » (p. 245, 259), « tant que li eure vint que il fu tans » (p. 263), « tos tans » (p. 292).

Les fêtes religieuses ponctuent le récit et rappellent que sa temporalité est d'ordre spirituelle.

Alors que l'apôtre Jean occupe une place essentielle dans la trilogie avec une intervention dans la diégèse, lors de l'*essample* du lavement des pieds (p. 21) et surtout comme nous le verrons plus loin, dans les références doctrinales, la fête de saint Jean est associée au retour du roi Arthur après la conquête de la France. Celui-ci revient en Bretagne et invite ses barons à le retrouver « a Carduel en Gales a le saint Jehan en esté ». En attendant, il se retire dans un château où « i sejourna une piece » et la narration décrit l'écoulement du temps : « si trespasa li saisons et aproisma li saint Jehan. Et lors s'i assamblèrent tot lo haut home de Bretagne » (p. 282).

Plus que toute autre fête religieuse, la plus mentionnée est celle de Pentecôte avec dix-huit occurrences qui balisent la diégèse. Rappelant l'évènement de l'effusion du saint Esprit sur les disciples (Actes 2), les deux premières occurrences interviennent pour marquer l'instauration de la Table Ronde par Merlin (p. 160-161). L'association de cette fête religieuse à cet évènement suffit à faire voir l'action du saint Esprit, sans que celle-ci soit explicitement décrite, dans l'effet merveilleux produit sur les cinquante élus :

nos mervellons molt comment ce puet estre, car li uns de nos teus i a ne vit onques mais l'autre. Et or nos entramons autant u plus com li fils doit amer son père. Ne jamais, ce nos samble, ne nos departirons se mors ne nos depart.

Déjà, dans le premier volet de la trilogie, les élus participant au repas à la Table du Graal avaient senti cet effet merveilleux : « cil qui sisent au mangier sentirent la douçor qu'il avoient et l'acomplissement de lor cuers » (p. 55). Puis, en total contraste, juste à la suite de l'évènement crucial de l'instauration de la Table Ronde, Robert de Boron relate un autre évènement tout aussi essentiel pour l'histoire du Graal : alors que leur première rencontre a lieu à Noël (nous reviendrons sur ce choix plus loin, § 7.2.2.), c'est à l'occasion de chaque Pentecôte que le roi Uterpandragon poursuit sa cour auprès d'Igerne, la femme du duc de Tintaguel, son vassal, et attend dans l'intervalle de temps dans la souffrance de l'amour de la revoir (p. 163) : « Mais en quel liu que il soit, ses cuers fu tos jors a Igerne. Ensi soufri li rois dusqu'a le Pentecoste ».

La récalcitrance des barons à reconnaître l'élection divine d'Arthur au travers de l'épreuve de l'épée fichée dans une enclume offre l'occasion pour le récit de repousser la date de cette reconnaissance d'une fête religieuse à la suivante : d'abord « dusqu'a le Candelier » (p. 186), puis « dusqu'a le Pasche » (p. 187) ; enfin, c'est le sacre qui est ainsi

repoussée « dusqu'a le Pentecoste » avec un déroulement dont la chronologie est détaillée avec précision :

Le samedi au soir devant les vespres, par le commun conseil et par l'acort des plus des barons, fist l'arcevesques Artu cevalier. Et cele nuit vella a le maistre eglise dusqu'a l'endemain au jor que il fu ajorné.

De même, la narration du *Perceval* est particulièrement scandée par les fêtes de la Pentecôte. L'entrée en scène du chevalier gallois se déroule ainsi à cette date topique (p. 197-198) :

Tant que Artus se pensa de çou que Merlins li avoit dit, si s'en vint a ses barons et as cevaliers, si lor dist : « Segnor, saciés que il vos covenra tous revenir a le Pentecoste, car jou i volrai le gregnor feste tenir a icel jor que onques nus rois tenist en nule terre. Et si vuel que cascuns de vous amaintse feme avuec lui, car je volrai molt onerer le Table Reonde, que Merlins estora an tans Uterpandragon mon père. Et si volrai asseoir es doze lius les doze pers de ma cort. Si saciés que tot cil qui a ma feste seront et avuec moi volront demourer seront a tous jors de le Table Reonde, et aront si grant francise par tout la u il venront que cascuns ara pegnon u counissance de le Table Reonde. »

La mention de la Pentecôte peut paraître s'inscrire dans un style formulaire en faisant référence au chronotope du roman arthurien (p. 208) : « mes pere estoit alés a le maison le rice roi Artu, qu'il devoit tenir a la Pentecoste le Table Reonde a Carduel ». La mention semble également jouer son rôle de repère chronologique : Perceval arrive au bout de son errance « al witime jor de le Pentecoste » (p. 256) ; le tournoi du *Blanc Castel* a lieu à cette date bien particulière comme le souligne sa mention répétée : les chevaliers de la Table Ronde sont revenus « a ceste Pentecoste de le queste del Graal u il n'ont rien exploitié. Et li rois Artus si tint a ceste Pentecoste la forçor feste que il onques mais tenist » (p. 257-258).

De nombreux critiques relèvent que la trilogie met en oeuvre une conception du temps particulière. Ainsi, J. Horowitz attribue à la trilogie une visée historique : « Car c'est bien une chronique qu'il [Robert de Boron] compte relater, ou plus exactement l'Histoire, à dater de la Passion, précédée d'un bref résumé de la Création et de la chute [...] jusqu'à l'implosion du microcosme arthurien ». Elle fonde son jugement sur certains indices : d'abord le titre d'*estoire* choisi par Robert pour désigner son œuvre, mais surtout « la conception de son sujet, qui prétend s'inscrire dans une durée historique, rigoureusement contrôlée ». Mais la critique relève aussi dans la trilogie des libertés, des invraisemblances chronologiques qui ne peuvent selon elle être mises sur le compte de la licence poétique ou de l'indifférence médiévale par rapport au temps. Les écarts à une logique temporelle linéaire imposeraient de « s'interroger sur le ou les sens donnés au temps dans ce *corpus* ». Selon elle, Robert démontrerait une conception de la durée faisant appel à la temporalité historique définie par Braudel, pour laquelle « il n'existe pas d'expérience absolue du

temps » et sous l'angle de la relativité bergsonienne qui envisage la notion de temps « comme un amalgame du temps quantitatif et du temps qualitatif » et représente selon la critique, une approche psychique « très enrichissante pour une meilleure appréhension du problème de la périodisation posé par la trilogie ». Les événements de la trilogie seraient ainsi à mesurer sur une triple échelle de temps : celle du « comput chronologique banal », de la progression humaine du temps ; celle à valeur téléologique (en rapport avec Dieu, Christ ou leur agent, Merlin) orientée vers la réalisation ultime du Plan salvifique ; enfin, le temps réel de l'écrivain qui marque le récit, notamment sémantiquement par des anachronismes. La critique emploie les termes de : temps de l'histoire, temps légendaire, temps évangélique « identifié au temps de l'histoire événementielle », temps mythique et rejette l'éternel débat sur temps et histoire en soi⁵⁷.

P. Moran identifie dans la trilogie une temporalité « expérimentale », intermédiaire entre celle atemporelle de Chrétien de Troyes et la « *doxa* historiographique arthurienne ». Bien qu'étant le « premier à situer son action dans un *devenir* », le *Petit cycle* montrerait dans sa phase ultime une progression plus circulaire que linéaire et resterait encore sous l'influence de Chrétien avec « un temps symbolique, quasi mystique et mythique »⁵⁸. La fin de la trilogie est jugée optimiste pour de nombreux critiques et associée à une conception encore augustinienne de l'Histoire. Elle laisse ouvertes de nombreuses interrogations car le projet d'« épuiser le sens »⁵⁹ du Graal, de comprendre dans sa plénitude la vérité au cœur du message christique ne pourra être accompli qu'à la *fin des tans*. De son côté, E. Baumgartner reconnaît à Robert de Boron, en premier, « d'avoir imaginé, sur le modèle fourni par la chronique, une temporalité parallèle [...] dont le rythme majeur est donné par la succession ternaire/trinitaire des gardiens du Graal »⁶⁰. Ou alors, la trilogie n'emploierait-il pas le « tiers temps » mis en place par Wace, un temps « intermédiaire entre le temps cosmique et le temps vécu qu'est le temps historique »⁶¹ ? À moins qu'il ne s'agisse de la « temporalité nouvelle »⁶², entre le temps historique et le temps sacré, qu'A. Leclercq identifie dans les Chroniqueurs de la première Croisade ?

⁵⁷ J. Horowitz, « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron », *Temps et Histoire dans le roman arthurien*, Faucon J.-C. (dir.), Pamiers, Editions Universitaires du Sud, 1999, p. 113-122 [114-119].

⁵⁸ P. Moran, « Mutations du temps romanesque, du *Petit cycle* de Robert de Boron au *Cycle Vulgate* », Actes du 22^e congrès de la société internationale arthurienne, Rennes, 2008, p. 13.

⁵⁹ B. Cerquiglini, *Robert de Boron, Le Roman du Graal*, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁰ E. Baumgartner, « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », *art. cit.*, p. 12.

⁶¹ E. Baumgartner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge Frontières de l'histoire et du roman...*, *op. cit.*, p. 7-8.

⁶² A. Leclercq, « Temps historique et temps sacré : deux chroniqueurs de la première Croisade face à la prise de Jérusalem » dans *Dire et penser le temps au Moyen Âge*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, p. 77-100 [77].

Entre une temporalité amalgamant « du temps quantitatif et du temps qualitatif » et une temporalité « expérimentale », « parallèle », « intermédiaire » ou « nouvelle », l'écriture de la trilogie exprime un traitement du temps fondé, dans le cadre de la grille de lecture théologique de cette période, sur une notion scripturaire du temps.

Au plan de la « substance », la trilogie expose le savoir du Graal qui est la connaissance de la vérité chrétienne, à la fois révélation au monde et manifestation dans l'être humain mis au bénéfice de la grâce, une vérité à saisir au travers des signes divins perceptibles dans la réalité du monde et la temporalité de son histoire. Cette vérité est celle d'un évènement : l'Incarnation qui est au fondement du récit, une vérité historique car dans l'Histoire humaine, à valeur de signe et de temps.

2.2. La *forme* de l'histoire du Graal

Quelle est la *forme* du contenu qu'adopte l'écriture de Robert de Boron pour porter la *substance* de l'histoire du Graal que nous venons d'identifier ? En particulier, quel rôle y est attribué au Graal ?

De nombreux critiques décèlent dans la trilogie le modèle scripturaire⁶³. Porteur d'un projet théologal fondé sur le Graal et le message de la Rédemption, la trilogie est informée par certaines structures de pensée⁶⁴ tout en insérant son récit dans la trame des aventures des chevaliers de la cour du légendaire roi Arthur, à Logres. Elle est caractérisée par la place majeure accordée au discours, à un discours propre à expliquer, à démontrer le Graal, ce qui lui impose de s'inscrire dans le temps.

⁶³ E. Hucher identifie une « trame du récit [...] chrétienne » tout en relevant que « les éléments de la composition paraissent, au contraire, appartenir à l'ancien fonds bardique, et nous dirons plus, aux traditions gauloises », *Robert de Boron Le Saint Graal ou Le Joseph d'Arimathie*, Le Mans, Monnoyer, 1875, p. 1. Pour E. Baumgartner et C. Méla, « les indices sont multiples que la littérature du Graal s'est constituée, dans le *Joseph* puis dans le *Merlin*, sur le modèle de la révélation par excellence, de l'Évangile », *Précis de littérature française du Moyen Âge*, D. Poirion (dir.), Paris, PUF, 1983, p. 126. Robert « a délibérément modelé la structure de son œuvre sur celle des Écritures », F. Bogdanov, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 53. Voir également E. Baumgartner, « L'écriture romanesque et son modèle scripturaire : écriture et réécriture du Graal » dans *De l'histoire de Troie au livre du Graal...*, op. cit., p. 77-91 ou dans *L'imitation aliénation ou source de liberté*, Rencontres de l'École du Louvre, Paris, La Documentation française, 198, p. 129-143. Selon L. Evdokimova, la christianisation du motif du Graal a permis l'émergence du genre du roman en prose en insérant la « légende » dans une forme religieuse (thèse 1997, *Opposition de la forme-vers et de la forme-prose au XIII^e siècle Étude fondée notamment sur le Joseph (en vers et en prose)* de Robert de Boron, p. 41).

⁶⁴ J.-R. Valette dans son ouvrage sur *La Pensée du Graal* entreprend de s'interroger sur la « relation », sur « les rapports que la fiction entretient avec la théologie » en s'intéressant à la fonction référentielle mise en œuvre dans la spéculation théologique des romans graaliens, en particulier des *Hauts Livres*. Il les replace ainsi dans le contexte d'une part, des textes ésotériques chrétiens et des apocryphes, d'autre part, des hérésies, des hétérodoxies (notamment, le joachinisme) et des écoles de pensées (comme celle de Bernard de Clairvaux). De ces vastes courants spirituels où la théologie elle-même est en train de se définir, les romans du Graal émergent selon lui en empruntant aux œuvres religieuses certaines structures, tout à la fois mentales et théologiques. Nous emploierons certaines de ces « structures mentales et théologiques » à l'appui de notre étude de la trilogie, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 56).

2.2.1. Un récit de discours

La vérité chrétienne est, on l'a vu, un « fait de parole ». Il semble donc naturel que la « grammaire » de l'histoire du Graal accorde une place essentielle à la forme du discours et à sa vérité et mette en œuvre un « métalangage » analytique propre à faciliter l'expression et la compréhension de la vérité.

a) La place essentielle du discours

Le début du *Joseph* et de la trilogie est déjà, d'emblée, un discours qui prend à témoin la communauté des chrétiens avec l'emploi d'une formule à fonction phatique courante dans les *vitae* hagiographiques⁶⁵. Puis le reste de la trilogie est aussi caractérisé par la place prépondérante des discours.

B. Cerquiglini dénombre dans le *Joseph* un nombre particulièrement important de discours sous trois formes, directe, indirecte et indirecte libre⁶⁶.

De même, les discours, les dialogues sont extrêmement nombreux dans le *Merlin* : « l'insertion des discours est [...] voyante et scrupuleuse »⁶⁷. Tout le récit est caractérisé par la place donnée à la parole, avec une majorité de dialogues, avec la parole prophétisée, enfin avec la mise en abyme de l'écriture, Merlin dictant à Blaise l'écriture du récit.

C. Denoyelle souligne l'importance extraordinaire des dialogues qui représentent « 3180 lignes sur les 5460 du total de la narration, soit près de 60% »⁶⁸. Ceci entraîne une « sécheresse » du texte avec l'absence de « scène, de passage lyrique ou de morceau de bravoure, de description. Tout le savoir est concentré en Merlin et met en valeur les dialogues... [Cela] montre la volonté de diminuer la part du romanesque au profit du discours sur la révélation »⁶⁹.

Le *Merlin* est le roman d'une voix car le prophète du Graal « n'est qu'une voix [...porteur d'un message] doté d'un double caractère primitif : la promesse d'une victoire après les épreuves présentes ; l'expression dans un ordre prédéterminé, providentiel, des événements de l'histoire humaine »⁷⁰. Pas de combat, pas de péripéties, pas un roi et ses chevaliers exhibant leur prouesse mais un prophète en action par ses paroles... afin d'être victorieux non pas sur les champs de bataille, mais sur les âmes en les rédiment. Merlin est

⁶⁵ Avec une différence notable, l'absence de *dispositio* et de prologue, F. Laurent, *Plaire et édifier...*, *op. cit.*, p. 77 et 88.

⁶⁶ B. Cerquiglini, *La parole médiévale : discours, syntaxe, texte*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 78.

⁶⁷ C. Ferlampin-Acher, « La parole dans le *Merlin* de Robert de Boron » dans *Merlin, Roman du XIII^e siècle, Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁸ C. Denoyelle, « Le prince et le prophète » dans *Fils sans père...*, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 114.

au coeur du récit, « à l'origine et au terme de toute action dont il programme et gère le très prévisible déroulement »⁷¹. Ce rôle moteur, il l'exerce par sa capacité prophétique et par l'action de sa parole car il est une parole incarnée à l'image de Jésus-Christ.

Il est d'abord né de la parole des démons, de leur projet pour contrecarrer l'action divine. Puis, ses toutes premières paroles sont déjà une prophétie quand il s'adresse à sa mère (p. 93) : « Mere, n'aiés paor, que vous ne morrés ja par cose qui por moi soit avenue ». Les envoyés de Vertigier viennent pour le tuer et prendre son sang, mais Merlin sait qu'ils changeront d'avis dès qu'ils l'entendront parler (p. 104) :

cil qui me venront querre ont creanté a lor segnor que il li porteront le sanc de moi. Mais quant il me verront et oront parler, il n'en avront talent.

Pour se faire « reconnaître » par le roi Vertigier, Merlin lui renvoie ses messagers en leur demandant de lui dire « le voir de çou que vos m'avés oï dire » (p. 124). Pour se faire « reconnaître » par le roi Pandragon et son frère Uter, Merlin utilise les propos mêmes qu'il leur tient. Quand Merlin s'apprête à demander au roi Uterpandragon de s'engager à fonder la Table ronde, celui-ci conditionne sa réponse à la fermeté, à l'assurance de la demande du prophète (p. 158) : « Merlin, di seürement çou que tu volras ». S'il se métamorphose à plusieurs reprises, c'est qu'il veut se faire identifier par ses paroles car cette parole s'incarne en lui comme elle s'est incarnée en Jésus qui est « la Parole faite chair » (Évangile de Jean 1.14).

La présence importante des discours dans la trilogie paraît constituer l'indice d'un récit dont le sens littéral est privilégié. J.-R. Valette précise que le sens littéral d'un récit, à la différence des trois autres sens de l'exégèse de l'Écriture, « ne saurait se confondre avec le récit lui-même » et est identifiable par « un processus de délégation énonciative qui se marque notamment par le passage du récit au discours »⁷². L'écriture de la trilogie semble ainsi mettre en œuvre la sensibilité historicienne d'Hugues de saint Victor qui comme nous l'avons noté, dans cette période, prônait l'importance du sens littéral, historique, dans la lecture exégétique.

Un discours revendiquant la vérité

Robert met l'accent tout au long de son œuvre sur la vérité du langage, notamment en dénonçant le mensonge et en s'assurant de la qualité des émetteurs du discours.

Dans le *Joseph*, l'intervention particulièrement soulignée du narrateur lors de la théophanie met en évidence cet enjeu de védicté (p. 31) :

⁷¹ E. Baumgartner, N. Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, op. cit., p. 54.

⁷² J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, op. cit., p. 368.

Lors aprent Jhesucris tes [paroles a Joseph que je ne vous os dire ne retraire, - ne ne poroie, si je le voloie faire, se je n'avoie le haut livre u eles sont escrites : et çou est li creans del grant sacre del Graal. Et je proi a tous cels qui oront cest conte ne m'en enquierent plus por Diu deci endroit, car jou en poroie bien mentir. Et en la mençoigne, saciés, ne gaagneroient il rien.

Dans le *Merlin*, le réseau des *senefiances* et des *demonstrances* irrigue le livre que le prophète dicte à Blaise, un réseau qui est spécifiquement destiné à consigner la vérité de Dieu, des informations « que nus fors Diu ne te poroit dire » (p. 103). Ce n'est pas un *conte* comme le *Conte du Graal* de l'auteur champenois mais une *estoire*⁷³, l'*estoire* édificatrice de la supériorité du Verbe. J.-R. Valette identifie dans les *Hauts Livres* du Graal la structure théologique de la Révélation qui par l'emploi « particulièrement remarquable » du « métalangage abstrait » de *semblance*, *senefiance*, *demostrance* et *remembrance* (dont nous précisons la portée générale un peu plus loin) inscrivent ces textes « au sein d'une économie *christocentrée* » et dans le cadre de « la conception d'un Dieu-Vérité, unique garant du rapport adéquat à la Révélation et à la *creance* »⁷⁴.

Le récit est caractérisé par « l'opposition entre les bonnes et les mauvaises paroles »⁷⁵. Dès son introduction, avec les paroles mensongères des démons projetant *d'engignier* les hommes, il nous fait assister à la lutte de Merlin pour apporter la vérité. La parole merlinesque est vraie comme le Verbe chrétien est Vérité. Tout au long du roman, l'accent est mis sur la véracité des paroles de Merlin. La validité de son don prophétique fait l'objet de nombreux rappels (p. 91, 103, 119, ...). Merlin s'assure de la garantie apportée par Blaise sur la vérité de ses propos (p. 117-118). L'appel à témoignage selon le procédé habituel dans le domaine de la justice intervient à de fréquentes reprises.

L'élection d'Arthur fournit un excellent exemple de la manifestation de la vérité : aux barons privés de roi, Merlin recommande de s'en remettre au Christ, seul détenteur de la connaissance de la vérité, afin que (p. 182) : « vous face il tel demostrance que li peules voie et counoisse que par cele eslection vueillés que il soit rois ». Les barons s'exécutent (p. 183) : « or prions nostre Segnor que il nos envoie tel senefiance que nos le counissons hui en cest jor ». Et à la fin de la messe, ils découvrent un bloc de pierre et une enclume dans laquelle une épée est fichée.

⁷³ Pour P. Zumthor, dans le vocabulaire du XII^e siècle, il n'y a néanmoins pas de différence entre les termes de *estoire* et *roman*, *Langue texte énigme*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 246.

⁷⁴ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 343-344.

⁷⁵ C. Ferlampin-Acher, « La parole dans le *Merlin* de Robert de Boron » dans *Merlin, Roman du XIII^e siècle, Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 90.

Une parole vraie portée par Dieu lui-même ou des médiateurs privilégiés

À des moments-clés du récit, Jésus ou le Saint Esprit s'exprime de manière directe : quand Joseph reçoit la garde du *saint Vaissel* (p. 31), quand Merlin instaure la Table Ronde (p. 159) et enfin à l'achèvement de l'aventure, au Roi Pêcheur demandant à Dieu de *voire demonstrance*, le Saint Esprit enjoint de révéler à Perceval les « sacrées paroles que [nostre Sire] apprist a Joseph en la prison » (p. 270). E. Hoepffner souligne le caractère solennel de l'annonce introduisant le Graal et relève la même solennité dans l'annonce du Roi Pêcheur : « avec à peu-près la même formule et les mêmes paroles, c'est encore une fois, [...] la voix de Dieu qui [se] fait entendre »⁷⁶.

Puis, la parole divine passe par des médiateurs privilégiés. Dans le *Joseph*, c'est le protagoniste, Joseph, qui tel le prophète Moïse est le porte-parole de Dieu pour son peuple.

Dans le *Merlin*, la parole divine commence par être apportée au travers de l'étonnante médiation des démons eux-mêmes qui reprennent au style direct les commentaires du narrateur au début du *Joseph* avec l'annonce par les prophètes de la venue du Christ, la descente de Jésus en enfer et la libération des pécheurs. Les démons possèdent comme caractère « ontologique »⁷⁷ celui de la fausseté et du mensonge. Cela paraît souligner la vérité de la parole divine qui demeure totale même relayée par les démons dont le propre est le mensonge. Cet épisode peut être rapproché des tentations de Jésus au désert, quand le diable pour le faire chuter emploie la parole biblique (Évangile de Matthieu 4.6). Puis dans ce roman, surtout, Merlin est l'intermédiaire et le porte-parole de Dieu.

Enfin, le *Perceval* relate la médiation de la sœur de Perceval concernant la prophétie faite à leur père (p. 223), puis celle de l'ermite révélant à son neveu la prophétie fondatrice de l'aventure (p. 226). Le personnage de la sœur de Perceval apparaît dans le récit pour plusieurs motifs, d'abord pour mentionner l'intervention de la voix divine au moment de la mort d'Alain le gros, leur père (p. 222) : « Si avint que nos pere morut si com Diu plot. Et bien saciés que Jhesucris i envoya le vois del saint Esprit a son trespassement ». Dans le manuscrit de Modène, cette intervention n'est pas explicitée à la différence du manuscrit de Paris. Concernant le personnage de l'oncle ermite, nous avons précédemment souligné que son statut de témoin direct lui conférait l'autorité nécessaire pour relayer la parole entendue. Témoin de la scène au cours de laquelle a été énoncée cette prophétie, son discours est nécessairement digne de foi « car il est molt sains hom, et vint en cest païs de

⁷⁶ E. Hoepffner, « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », art. cit., p. 100.

⁷⁷ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., dans une partie intitulée « Le Christ-Vérité et les signes diaboliques », p. 338.

devers Jherusalem de le terre de Judée, et fu li uns des freres au vostre père Alain le Gros » (p. 224-225).

L'histoire du Graal est celle de Dieu qui parle aux hommes et agit dans l'Histoire. En privilégiant le discours direct et avec une médiation privilégiée, Robert choisit une narration « transparente » pour délivrer une *semblance* de parole divine⁷⁸.

b) Un « métalangage analytique »

Tous les critiques sont unanimes pour attribuer à l'auteur de la trilogie la primauté d'un langage, d'un « métalangage » analytique qui remplace, comme le souligne D. Poirion⁷⁹, pour la première fois le « vocabulaire analytique » de Chrétien de Troyes et de Marie de France (*sen* et *sens*) par celui de : *semblance*, *senefiance*, *senefier*, *demonstrance* et *verité*. En particulier, « [r]oman central dans la réorganisation de la scène du Graal, le *Roman de l'Estoire dou Graal* s'est également révélé crucial dans la mise en place d'une constellation de termes dont les romans ultérieurs – essentiellement les textes en prose – feront usage »⁸⁰. La trilogie n'est pas allégorique mais elle « a été le principal relais vers l'allégorisation »⁸¹ en introduisant un « métalangage allégorique »⁸². Cette terminologie révélerait un discours clérical ressortissant de la théologie « monastique »⁸³.

En tant qu'éléments constitutifs d'un outil ou d'un mode de manifestation, de « représentation »⁸⁴ d'un sens, il semble digne d'intérêt de voir quels rapports respectifs Robert de Boron établit entre les différents termes de *semblance*, *senefiance* et *demonstrance* au sein du message de vérité porté par la trilogie ; le rapport *semblance/senefiance* correspondant à un processus de signification, la relation *senefiance/demonstrance* renvoyant à la manifestation d'une *chose*. Nous nous pencherons

⁷⁸ B. Cerquiglini, *La parole médiévale*, op. cit., p. 13.

⁷⁹ D. Poirion, *Précis de littérature française du Moyen Âge*, op. cit., p. 231.

⁸⁰ Selon M. Séguy, « [t]ous les romans qui, à la suite du récit de Robert de Boron, se sont construits autour d'un Graal-remembrance et /ou *demonstrance* ont bénéficié de cet héritage, faisant affleurer plus ou moins clairement, sous la scène fictionnelle du Graal, un hors-scène théologique ». Concluant son ouvrage, la critique fait reposer sur cette œuvre « qui se situe au carrefour des récritures de la scène du Graal, [qui est] aussi celle qui désigne le plus clairement le Graal comme un signe [et qui] utilise pour ce faire les concepts opératoires du système sémiologique élaboré par le christianisme » l'origine de son « investigation sur les terres du signe chrétien », *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 437.

⁸¹ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 157.

⁸² D. Poirion, *ibid.*, p. 232-233.

⁸³ J.-R. Valette, « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », art. cit.

⁸⁴ Comme le définit J.-C. Schmitt, « Représentation » dans *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, dir. C. Duhamel-Amado et G. Lobrichon, De Boeck Université, 1996, p. 267-278.

d'abord sur l'emploi général de ce métalangage avant d'aborder celui spécifique au signe du Graal.

La trilogie comporte vingt-sept occurrences de *samblance* et trois de *semblance*. Dans le *Joseph*, ces occurrences apparaissent en premier lieu dans l'épisode de la guérison de Vespasien, le fils de l'empereur (p. 40-43). Robert de Boron les emploie à dix reprises pour qualifier le linge que détient Véronique, *Veroine*, et l'image, le signe que celui-ci porte depuis que Véronique a essuyé le visage du Christ quand il marchait vers son supplice. La *samblance* désigne à la fois le linge et ce qui n'est pas encore qualifiable jusqu'au moment de l'intervention du narrateur à la fin de l'épisode (p. 43) :

Ensi fu la Veronele portée a Roume, que on apele la samblance Jhesucrist, por la garison del fil a l'empereor.

Le linge de Véronique, la « veroine » est donc signe visible de Jésus-Christ, signe visible d'une réalité invisible ; la volonté divine utilise une chose, le linge, pour désigner l'invisible, le spirituel.

Dans le *Merlin*, le terme de *semblance* est essentiellement employé dans les épisodes de métamorphose du protagoniste. Cet emploi paraît mettre en lumière l'importance de l'enjeu visé par l'auteur. Les métamorphoses lui donnent le moyen de transmettre une leçon d'importance en frappant les esprits : l'attention du lecteur est habilement sollicitée par l'aspect d'abord ludique, puis transgressif de ces changements de forme, enfin par le caractère visible, imagé du procédé. Usant ainsi de la métamorphose comme d'un médium, l'auteur nous interpelle sur le rapport entre *senefiance* et *samblance* des choses. Chaque épisode de métamorphose est accompagné de dialogues « maïeutiques » destinés à inciter à se méfier de ce que l'on voit et à distinguer les choses par-delà leur *semblance*. Par exemple, lorsque les envoyés du roi Pandragon le recherchent, il leur apparaît sous l'apparence d'un bûcheron (p. 134-135) : « Et vint comme boskellons, une grant cugnie a son col, et uns grans sollers cauciés, et une coste vestue toute depecie ; les caviaus tous hireciés, et le barbe molt grant ». L'utilisation de l'adverbe *comme* et du verbe *sambler* n'indique qu'une similitude que confirment les paroles des envoyés : « Cis samble bien male home ! » S'agitait-il pour Robert de dévoiler la *senefiance* derrière la *semblance*, de subsumer le *signum* à la *res* selon la vision augustinienne ? Un indice semble nous être donné par la dernière occurrence de *samblance* qui intervient quand le roi meurt et fait une « molt bele fin » car sa « conscience est tele com le samblance » (p. 182). Comme pour la Véronique, la finalité est la coïncidence du visible et de l'invisible, du signifié et du signifiant, ce que confirme l'étude des *senefiances*.

Nous relevons dans la trilogie vingt-cinq occurrences de *senefiance* dont les premières sont particulièrement significatives. Nous étudierons celle en rapport au Graal un plus loin dans notre étude. Puis toujours dans la bouche de Jésus, les termes de *senefiance*, *senefier* sont relatifs aux actes accomplis par Joseph (p. 30). C'est d'abord la mise au tombeau à laquelle la glose christique confère au travers du Graal un caractère de sacrement, donc à valeur temporelle, systématique et perpétuelle :

Tu as gaagnié que jamais ne sera sacremens fais que la senefiance de t'uevre n'i soit, qui le sara counoistre ne pora.[...] et li vaissiaus u on sacrefiera senefiera la pierre u tu me mesis, et la platine qui sera desus mise senefiera le covercle de quoi tu me covris, et si sera li dras qui ert deseure clamés coporaus et senefiera le suaire u tu m'envolepas. Et ensi sera dusqu'a la fin del monde la senefiance de t'uevre counuee.

C'est ensuite l'acte à venir d'instauration de la Table du Graal qui reçoit sa *senefiance* :

Ensi com jo dis a la table, seront pluseurs tables establies a moi servir et a moi sacrifier, qui senefiera la crois.

L'invocation de la *senefiance* offre à Robert l'occasion de commémorer la mort de Jésus à la Croix et en même temps de porter le message de la Rédemption au travers de la perspective des trois tables avec leur place vide. En réponse à l'interrogation de Joseph sur la disparition de Moÿs, la voix divine lui indique que la *senefiance* des paroles prononcées lors de l'instauration de la Table du Graal « est venue », est donnée (p. 59) :

Lors s'aparut la vois del saint Esperit a Joseph et dist : « Joseph, Joseph, or est venue la senefiance que je te dis quant tu fondas ceste table, et que je te dis que li lius, qui les toi seroit vuis, seroit en ramembrance de Judas, qui perdi son siege quant... »

Dans le *Perceval*, l'utilisation du métalangage est plus limitée. Le terme de *senefiance* n'apparaît que trois fois, une fois pour un usage banal⁸⁵, une fois de manière particulièrement significative pour qualifier le lieu vide⁸⁶ de la Table Ronde : « le senefiance del liu u Judas sist quant il se leva » (p. 199) et la troisième fois, lorsque Merlin arrive à la cour du roi Arthur, celui-ci lui demande (p. 272) : « quele senefiance ce fu de le pierre qui rasolda a le Table Reonde ». Merlin lui répond : « Artu, saces que a ton tans est acomplie li plus haute prophetie qui onques avenist ». L'achèvement de l'aventure correspond à l'accomplissement prophétique avec la pleine révélation de la *senefiance*.

Concernant l'utilisation spécifique du métalangage analytique pour le Graal, comme nous l'avons indiqué précédemment, le cycle de Robert de Boron énonce la « doctrine du

⁸⁵ Les troupes d'Arthur approchent du camp romain où les olifants retentissent (p. 293) : *ce fu senefiance que il s'armassent*. C'est le signal du rassemblement des soldats romains.

⁸⁶ Dans le *Merlin*, ce lieu vide est celui occupé par Jésus (p. 193) : « A cele table si ot un liu vuit, por çou que il sambla Joseph que nus hom ne devoit seïr el liu u nostre Sire avoit sis ». La critique met cette confusion sur le compte des maladresses de Robert de Boron.

Graal »⁸⁷ selon laquelle le *saint Vaissel* est un sacrement, à la fois signe et signifié. L'épisode qui décrit comment Joseph recueille le sang de Jésus nous renseigne précisément sur la transformation du *vaissel* de la Cène. Il nous montre « la parfaite équivalence entre le contenu et le contenant »⁸⁸ (p. 25) : « Lors prist Joseph le vaissel et le mist desos ses plaies et les plaies des mains et des piés dégoutoient el vaissel. Et quant li sans fu receüs el vaissel, si le mist Joseph lés lui, et prist le cors Jhesucrist ». Tout le sang du Christ a rempli la coupe. Aucune goutte de sang n'a été perdue, n'est tombé au sol. R. Trachsler poursuit en précisant qu'on saisit là « le statut double de ce Graal qui oscille, chez Robert de Boron, entre la relique, objet matériel qu'on vénère pour lui-même, et le symbole, le signe qui renvoie à autre chose ». L'identification est totale, parfaite entre le Graal, le sang qu'il a recueilli et sa signification religieuse, entre le visible et l'invisible. L'emploi du terme de *senefiance* souligne le lien commémoratif du Graal avec la mort du Christ : *tu auras la senefiance de ma mort a garder, et vois le ci.* (p. 29). Le signe « est fait de la substance même du corps qui traverse la mort »⁸⁹ et en est la présence glorieuse. M. Séguy souligne le caractère central et dynamique du motif : « Signe divin, le Graal-écuelle et calice de Robert de Boron se donne tout à la fois comme une relique (*remembrance*) et une manifestation (*demonstration*), et c'est à ce titre qu'il organise le jeu de *semblances* et de *senefiances* du récit »⁹⁰.

L'équivalence, la synonymie que Robert établit entre les trois termes pour le Graal se traduit lorsque Joseph invoque le secours de Dieu à cause de la famine qui touche le pays, la voix du saint Esprit lui répond (p. 54) : *Joseph, tu feras une grant senefiance, et metras mon sanc et ma car en esprueve vers les peceors.* La présentation du Graal, sa *moustrance* équivaut à sa *senefiance*.

L'épisode au cours duquel Moÿs obtient de tenter l'épreuve du siège vide et est englouti en constitue également une autre illustration. À Joseph sollicitant à genoux du Graal une réponse sur le sort du chevalier disparu, la voix divine répond en dévoilant la signification de l'évènement (p. 60-61) :

Joseph, Joseph, or est venue la senefiance que je te dis quant tu fondas ceste table, et que je te dis que li lius, qui les toi seroit vuis, seroit ramembrance de Judas, qui perdi son siege quant je dis qu'il me traissoit, et que li lius ne seroit raemplis dusqu'adont que la lignie Bron le raempliroit. Et li tiers hom qui del lignage Bron sera, raemplira le liu u un autre qui el non de cestui sera fondés.

⁸⁷ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 122.

⁸⁸ R. Trachsler, *Merlin l'enchanteur. Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 54.

⁸⁹ C. Méla, *La Reine et le Graal*, Paris, Seuil, 1980, p. 146.

⁹⁰ M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 437.

La trilogie semble relier les différents termes de manière étroite pour les « dévoiler » conjointement car « le mot *demostrance* [...] par opposition à *senefiance* désigne un dévoilement (d'ordre « symbolique ») par lequel la chose se rend présente »⁹¹. Le *sens* du prophète remplace le *sanc* que les clercs de Vertigier (p. 125) voulaient répandre car *sens* et *sanc* constituent les deux faces d'une même réalité. Nous reviendrons sur cet épisode selon nous particulièrement significatif de l'écriture de Robert dans la dernière partie. Empruntant l'approche symbolique de Denys l'aréopagite, la christianisation du Graal opérée par Robert de Boron passe donc bien par une manifestation du sens empruntant la voie de la *demostrance*⁹². Dans l'univers chrétien et néoplatonicien dans lequel il conçoit son œuvre, Robert de Boron semble mettre en œuvre la pensée symbolique dionysiaque en associant étroitement la *semblance* et la *senefiance* avec sa *demonstratio* ou *moustrance*⁹³.

J.-R. Valette indique que ce métalangage comme aussi certains thèmes religieux sont issus de l'exégèse et sont passés « dans la langue vulgaire et les milieux littéraires [...] sur le mode de *l'inspiration*, de la *transposition* ou du *comme si* » en faisant référence aux interprétations respectives d'A. Strubel, F. Dubost et E. Baumgartner. Selon lui, ce métalangage participerait au fondement d'un discours clérical⁹⁴. Le critique relève également que dans les *Hauts Livres*, et donc en particulier la trilogie, « les signes du Graal ne sauraient se définir uniquement par les rapports qu'entretiennent *semblance* et *senefiance*, ou bien encore *semblance* et *demostrance*. Le fonctionnement des termes est déterminé par une 'métaphysique commémorative', selon la formule d'Eugène Vance, dont le pôle organisateur est, en christianisme, l'évènement de la Passion. C'est à partir de cet ancrage fondamental que se déploient tout à la fois les trois symbolismes constitutifs du drame chrétien, la vaste gradation de sacramentalité à laquelle appartient un Graal défini comme *signum sacrum*, une poétique littéraire de la *remembrance* [...] »⁹⁵.

En inventant cet outillage sémiotique, Robert de Boron engagerait la littérature arthurienne dans le « règne de la 'senefiance' » instauré, selon J.-C. Huchet, par la venue du Christ qui « ouvre une ère de lisibilité où les signifiants épars de l'*Ancien Testament* trouve nécessairement leur signifié. Évènement autorisant la lecture, l'Incarnation scelle l'avènement d'une nouvelle écriture qui comble les failles de l'ancienne, s'en donne pour le prolongement et la reprise. Elle [l'Incarnation] accomplit les *Écritures*, dans le sens où

⁹¹ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 343.

⁹² Prolongeant l'analyse de J. Frappier, J.-R. Valette distingue deux traditions, deux voies de christianisation du Graal : celle de la *senefiance* et celle de la *demostrance* inaugurée par Robert de Boron, *ibid.*, p. 468-469.

⁹³ *Ibid.*, p. 221.

⁹⁴ J.-R. Valette, « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », art. cit.

⁹⁵ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *ibid.*, p. 331.

elle fonde le Texte où l'écriture épouse le mouvement d'une lecture de ce qui lui préexiste. Munie de la théorie des quatre sens de l'Écriture, l'exégèse médiévale n'a pas cessé d'explorer les modalités de cet 'accomplissement', de cette filiation scripturale »⁹⁶.

Afin d'énoncer la vérité qui dans la conception chrétienne est un « fait de parole », Robert délivre un récit de discours, plus « transparents » et donc plus à même de relayer la parole de vérité. Il constitue également un outillage mental avec un métalangage analytique issu de l'exégèse et de l'herméutique scripturaire offrant à son écriture la capacité d'expliquer la vérité, celle du Graal.

2.2.2. Le discours du Graal

Le Graal, dans la trilogie, ne se résume pas à des apparitions, à des scènes du fait même de son absence complète ou presque des deux derniers volets mais également « du caractère un peu diffus des modes de présence textuelle du Graal »⁹⁷ dans le premier. C'est par les discours que Robert façonne le *signum sacrum*, le signe offert, à voir et à recevoir. En restant dans le domaine sémiotique⁹⁸, sa signification doit être appréhendée d'une manière large, comme expression d'une pensée symbolique⁹⁹.

a) Le Graal, le signe offert

Le Graal est le signe donné, offert dans l'Histoire comme dispensateur de la grâce divine pour édifier la Cité de Dieu au sein de la Cité terrestre dans le cadre de l'accomplissement des temps.

L'épisode de la nomination du Graal qui comporte six occurrences du mot *grasse* est caractérisé par les discours échangés entre les élus qui ont pu s'asseoir à sa Table et les autres. De ces discours résulte l'attribution du nom même du Graal exprimant ce qu'il représente (p. 57) : « Cil qui le volront clamer ne metre non en son essiant le clameront le Graal, qui tant agree et abelist a çaus qui tel sont que en sa compagnie pueent durer ». Ce qui peut à nos yeux ne constituer qu'un jeu de mots traduit au Moyen Âge une vision symbolique car « [p]our bon nombre d'auteurs du Moyen Âge, dans les mots réside la vérité des êtres et des choses : en retrouvant l'origine et l'histoire de chaque mot, on peut

⁹⁶ J.-C. Huchet, « Le Nom et l'image. De Chrétien de Troyes à Robert de Boron », art. cit., p. 2,3.

⁹⁷ Analysant les scènes du Graal dans les *Hauts Livres* du Graal, J.-R. Valette constate la situation très particulière du *Joseph* en matière de « scène du Graal » en s'interrogeant notamment sur le traitement à opérer sur « les si nombreux discours enchâssés, à commencer par ceux qui sont placés dans la bouche du Christ » qui portent sur le *vaisseau*, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 476.

⁹⁸ Le domaine mythique pourrait être également pris en compte. J.-J. Vincensini précise quelles différences existent entre les approches sémiotique et mythique et identifie l'existence d'un « matériel roulant de motifs mythiques », *Pensées mythiques et narrations médiévales*, Paris, Champion, 1996, p. 172, 304.

⁹⁹ M. Pastoureau, « Symbole », art. cit., p. 1109.

donc accéder à la vérité ontologique de l'être ou de l'objet qu'il désigne ». Loin donc de n'être que « de fragiles jongleries verbales » ou « de constituer ce que nous appellerions aujourd'hui un à-peu-près ou un calembour », M. Pastoureau nous enjoint d'y rechercher la « vérité des mots » que l'homme médiéval a cherché à représenter¹⁰⁰.

Pour M. Séguy, le Graal chez Robert de Boron fonctionne principalement comme un « opérateur de vérité »¹⁰¹ dans le cadre d'une épreuve en particulier, en distinguant les bons disciples des mauvais, les élus des pécheurs. J.-R. Valette préfère à la notion d'épreuve celle d'action en tant que le Graal agit comme « le lieu de dévoilement » pour être « tantôt juge d'une question [...], tantôt juge d'un regard [...], tantôt juge d'une action »¹⁰². Nous avons affaire au Graal-*demonstration*¹⁰³. Le Graal est symbole¹⁰⁴ de grâce comme il le démontre dans le *Joseph* (p. 56-57). Il permet de séparer ceux que Dieu « agréé » des autres, les pécheurs car « il ne lait nul peceor en sa compagnie ». Les personnes qui accompagnent Joseph sont mises « en espreuve » par la présence du *saint Vaissel* :

Ensi furent lonctans et grant piece après, tant que cil de fors demanderent d'icele grasse a çaus qui cele grasse avoient, et lor disent : « Que ço est que vous avés u vous en alés cascun jor, et que vous en est avis quant vos estes en cele grasse assis ? »

À la fin de cet épisode et du dialogue instauré entre les bénéficiaires de la grâce divine et les autres, le graal reçoit enfin son nom, « Graal », parce qu'il « tant agree et abelist a çaus qui tel sont que en sa compagnie pueent durer ». Comme nous l'avons relevé dans la première partie de notre étude, jusqu'à ce moment du récit le graal n'était qu'une relique. Manifestant sa nature de sacrement, il peut recevoir son nom. « Le Graal est une manifestation de la grâce de Dieu »¹⁰⁵ et comme Merlin l'annonce à Blaise (p. 120) : « Et sez tu dont ceste grace venra ? Ele venra de la grace que nostre Sire donna a Joseph, a celui Joseph cui il fu donés en la crois ».

Le Graal manifeste l'Âge de la grâce. La mise à l'épreuve de Moÿs (p. 58) qui redouble celle des membres de la communauté chevaleresque qui ont péché et la démonstration divine qui en résulte mettent en lumière l'opposition avec l'Âge de la Loi

¹⁰⁰ Le critique cite comme exemple « le plus fameux », celui de sainte Véronique « qui ne doit son existence - tardive - qu'à la construction d'un nom propre de personne sur les deux mots latins *vera icona* désignant la Sainte Face, c'est-à-dire la 'véritable image' du Sauveur imprimée sur un suaire », M. Pastoureau, « Symbole », art. cit., p. 1101-1103.

¹⁰¹ M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 93.

¹⁰² J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, op. cit., p. 425.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 477.

¹⁰⁴ Pour A. Pauphilet, « maints passages de son poème [le *Roman de l'Estoire dou Graal*] révèlent l'intention de faire du Graal non plus une relique, mais un symbole », *Le Legs du Moyen Âge Études de littérature médiévale*, Melun, Librairie d'Argences, 1950, p. 185. Certains critiques n'attribuent pas la qualité de « symbole » au Graal de Robert de Boron comme J.-R. Valette qui souligne que « la voix reste l'instrument privilégié de la révélation », *la Pensée du Graal*, op. cit., p. 493.

¹⁰⁵ A. Pauphilet, *ibid.*, op. cit., p. 195.

l'Âge de la grâce. Le *saint Vaissel* opère la séparation des justes des injustes, l'édification de la Cité de Dieu au milieu de la Cité des hommes selon la vision augustinienne¹⁰⁶.

Le caractère dynamique du signe s'inscrit dans un cadre temporel. P. Zumthor attribue au Graal la place centrale dans la structure temporelle du récit mais en s'appuyant sur sa *senefiance* religieuse : « l'objet-Graal désigne à la fois le Christ mourant et le Christ rédempteur... Une fois cette relation significative posée, une histoire jalonnée d'évènements humains donnés comme réellement advenus, se déroule sur le plan narratif ; chacun de ces éléments peut, il est vrai, être à son tour interprété mais seulement dans la mesure où il se réfère au Graal et à sa liturgie : avant, pendant et après »¹⁰⁷. Le critique identifie dans le personnage de Merlin que le poète façonne et choisit de placer au cœur de son œuvre le médiateur qui permet de présenter la « double vérité de l'histoire ; tout évènement *est* simultanément sur deux plans, celui de la chronique [...] et celui de la transcendance, de Dieu »¹⁰⁸.

En prolongeant cette orientation, il nous semble qu'effectivement la temporalité propre à la trilogie est fondée sur la *senefiance* du Graal qui tisse et alimente un complexe réseau de sens, et que le lien permettant de passer de la « relation significative posée » à l'histoire humaine réside dans la temporalité issue de la conception chrétienne précédemment rappelée du temps et de son caractère composite et dynamique. Nous avons déjà noté comment l'histoire du Graal à partir des évènements de la Passion constitue celle de l'accomplissement de l'Histoire relatée ou plutôt scandée par le discours du Graal.

Lors de la scène cruciale et fondatrice, son apparition devant Joseph, Jésus instaure la liturgie du Graal (p. 30) :

li vaissiaus u on sacrefiera senefiera la piere u tu me mesis, et la platine qui sera desus mise senefiera le covercle de quoi tu me covris, et si sera li dras qui ert deseure clamés corporaus et senefiera le suaire u tu m'envolepas. Et ensi sera dusqu'a la fin del monde la senefiance de t'uevre couneüe.

Le Christ définit le service du Graal à l'image et en commémoration de l'acte d'amour que Joseph lui a montré. L'acte liturgique est accompagné du mandat missionnaire comme dans les Évangiles. Dès lors, l'histoire du Graal peut s'engager, suivre le fil de

¹⁰⁶ D. Boutet relève que le XII^e siècle et le début du XIII^e sont marqués profondément par le platonisme augustinien, même si la redécouverte d'Aristote commence bien avant saint Thomas d'Aquin. Cette imprégnation a deux conséquences majeures : la première est la prédominance, dans les modes de pensée, de la recherche du Modèle, la tendance à considérer le monde comme l'image des idées divines ; la seconde est la conviction que la marche de l'Histoire conduit à la réalisation de la Cité de Dieu : la cité terrestre, celle des hommes qui « vivent selon l'homme » se transforme progressivement en la cité céleste, celle des hommes qui « vivent selon Dieu », *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁷ P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 360.

¹⁰⁸ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 127.

l'Histoire humaine, notamment avec l'épisode mettant en scène deux autres acteurs historiques, Vespasien et son fils Titus¹⁰⁹ et se poursuivre par la liturgie quotidienne à « cascun jor a tierce [...] au service del Graal » (p. 57).

De même, dans le *Merlin*, la liaison entre le temps de la Passion et celui du royaume breton est effectuée par le discours du Graal associé au sang du prophète de Dieu (p. 104-105) :

Et cil demande coment, et il dist : « Je serai envoieez querre* / vers occident, et cil qui me venront querre ont creanté a lor segnor que il li porteront le sanc de moi. Mais quant il me verront et oront parler, il n'en avront talent. Si m'en irai avuec aus, et tu t'en iras en iceles parties u celes gens sont qui ont le vaissel del graal. Et tos jors mais sera ta painne et tes livres retrais. »

Le symbolisme du Graal serait emprunté à la *Gemma animae* d'Honorius Augustodiniensis, c'est-à-dire à celui de la messe (d'où les nombreuses interprétations d'ordre eucharistique) mais plus encore à celui de la mise au tombeau comme souligné auparavant. A. Micha reconnaît dans le premier volet de la trilogie l'exposé d'une théologie « qui a de grandes ressemblances avec l'évangile de Jean ». Selon lui, « [l]e symbole du Graal résume cette théologie » et en tant que symbole « de rédemption, symbole de vie et de grâce, symbole de salut, il renouvelle pour les siècles des siècles les miracles accomplis aux anciens temps, étant - parachèvement de ses *senefiances* - le calice de la messe »¹¹⁰.

Le discours de consécration du troisième et dernier gardien du Graal par Merlin associe l'accomplissement de l'Histoire au pouvoir du sang christique et à sa grâce :

Artu, saces que a ton tans est acomplie li plus haute prophetie qui onques avenist. [...] Et or poés veoir que molt est preudom quant nostre Sire li a baillié son digne sanc a garder, et por çou solda li piere qui fendue estoit desos lui. [...] Mais tant vos puis je bien dire que il a pris a le cevalerie congié et se volra des or mais tenir a le grasse de son Creator.

Signe offert, le Graal agit d'abord, visiblement lors des cérémonies eucharistiques quotidiennes pendant le récit du *Joseph*, puis en arrière-scène, en parallèle des événements des deux autres volets, sa liturgie se poursuit pour que le signe divin, sacré, accomplisse son œuvre dans l'Histoire, dans le temps.

b) Le Graal, le signe à voir

Pour J.-R. Valette, le Graal fait « surgir en pleine lumière l'Incarnation, c'est-à-dire l'humanité, le corps, inscrit dans l'histoire ». Les œuvres de la trilogie sont les premiers textes à « faire du Graal un objet qu'il importe plus de voir que de questionner », des œuvres « où le Graal est constamment mis en scène comme le lieu où peut se manifester la

¹⁰⁹ Titus mate la révolte de Judée et détruit le temple de Jérusalem en 70 avant d'accéder au pouvoir à la mort de son père en 79.

¹¹⁰ A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 473, 474.

présence du divin »¹¹¹. Le discours du Graal donne donc à voir un signe, le signe par excellence, mais comment le fait-il quand le Graal n'est présent physiquement que dans le *Joseph* ?

A la suite du récit de *Joseph*, le Graal, lumière de la vérité, apparaît bien entendu surtout dans l'épisode de la théophanie du Christ. Et nous avons vu au début de notre étude comment le motif du Graal était inséré narrativement et sémantiquement dans la diégèse, comme relique car utilisé par Jésus pour la cène : c'est le « vaissel la u il sacrefoit ciés Symon » (p. 22), puis comme sacrement car utilisé par Joseph d'Arimathie pour recueillir le sang du Crucifié et déclaré comme « senefiance de sa mort » par le Christ lui-même. Néanmoins, dans le *Merlin* ainsi que dans le *Perceval*, sauf à la fin du récit, le Graal est invisible : nous allons voir que la vérité christique du Graal reste présente mais d'une autre manière, au travers de deux structures théologiques, celle découlant de la doctrine de l'image de Dieu ainsi que celle relative au rapport entre le visible et l'invisible.

À la fin du XII^e siècle, le statut de l'image relève d'une conception augustinienne distinguant trois éléments connexes : « l'image (*imago*), l'égalité (*aequalitas*), la ressemblance (*similitudo*) »¹¹². Combinant ces éléments et s'appuyant sur saint Augustin, J.-R. Valette dégage les cinq relations différentes possibles : le rapport trinitaire, celui de l'homme et de Dieu (associant l'image et la ressemblance, excluant l'égalité), la relation entre deux individus de même espèce, le lien entre l'original et son reflet dans un miroir, enfin la relation parentale.

En particulier, l'étude de la manière avec laquelle Robert de Boron décline le rapport trinitaire nous permet de comprendre les raisons de la répétition de ce motif dans son œuvre. Dès les premières lignes, le *Joseph* énonce la doctrine de la Trinité pour fonder le message de Rédemption (p. 17) :

Or entendés en quantes manieres il le raienst. Il le raienst par le Père et par le Fil et par le Saint Esperit, et toutes ces trois parties sont une meïsmes coze.

L'unité fondamentale des trois personnes est affirmée, soulignée en étant rattachée de manière étroite et fondamentale avec l'acte rédempteur. Celui-ci découle des trois personnes, non pas distinctement, mais simultanément car « toutes ces trois parties sont une meïsmes coze ». Une autre version propose pour ce passage : « Li Peres la raençon fist par mui, par son Fil Jhesu Crist, par le Saint Esperit tout ensemble ». L'emploi de l'adverbe ensemble souligne avec force le lien trinitaire.

¹¹¹ M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 84 et 437.

¹¹² J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 64.

Tout au long du *Joseph*, le motif trinitaire est omniprésent en association avec l'acte rédempteur. Ainsi, Joseph fait cette déclaration à Vespasien quand celui-ci est guéri (p. 50) :

Ensi a fait li Fils l'uevre de son Père et del Fil et del saint Esperit. Et tu dois croire que ces trois persones sont une meïsmes cose, et si le pués veoir a çou qu'il t'a gari et que il t'a ci amené et que il m'a sauvé.

De même, dans ses dernières recommandations à Joseph sur lesquelles nous reviendrons plus loin pour leur aspect temporel, Jésus-Christ présente la fin de l'aventure dans ces termes (p. 69) : « Et lors sera acomplie entre vous la seneffiance de la Trinité, qui est par trois ».

De façon particulièrement notable, la Trinité est au cœur du *Merlin*. Le motif trinitaire particulièrement souligné comme nous l'avons déjà noté dans l'histoire des trois enfants sans père : Jésus-Christ, Merlin et Arthur, y est répété comme un credo : « Dont ne crois tu le Pere et le Fil et le saint Esperit, et que ces trois vertus sont une meïsmes cose en Diu » (p. 82). Cette mention est notamment répétée lors d'événements cruciaux : pour neutraliser le projet démoniaque concernant Merlin (p. 87), pour conjurer toute volonté malfaisante derrière le livre projeté par Merlin (p. 14) :

Et Blaise respont : je ferai volentiers le livre. Mais je te conjur et del Père et del Fil et del saint Esperit ensi vraiment com je sui, et croi que ces trois parties sont une meïsmes cose en Diu [...], que tu ne me puisses engignier de faire cose qui au plaisir de Diu ne soit.

Le discours trinitaire occupe également une place essentielle dans le récit de *Perceval* même s'il ne comporte qu'une seule référence trinitaire¹¹³ car elle initie et conclut toute la trame narrative. Celle-ci débute par la tentative audacieuse du chevalier gallois de s'asseoir sur le siège vide de la Table Ronde qui est « la tierche table el non de Trinité en trois » ; la quête aventureuse est lancée car l'acte audacieux de Perceval, « ce plus grant hardement que onques mais nus hom fesist » (p. 205) entraîne « la forçor painne del monde et tous les chevaliers entrerent en le queste del Graal » (p. 207). Le récit se termine, les enchantements disparaissent et la pierre qui « fendi desos Perceval quant il s'assit el liu vuit » (p. 271) à la Table Ronde, à la « tierche table », se ressoude.

Par ailleurs, comme dans les deux autres volets, le chiffre « trois » rythme de ses nombreuses occurrences l'histoire du chevalier gallois. Perceval perd trois fois contre le jeu d'échecs magique (p. 216). Quand il rencontre sa sœur, sa quête du Château du Graal dure depuis trois ans (p. 223). Le Cortège du Graal passe trois fois devant lui sans qu'il formule la question libératrice (p. 247). Il retrouve la tête du *blanc cerf* et son *braket* trois jours après avoir quitté son oncle, l'ermite (p. 249). Le tournoi de la dame du *Blanc Castel*

¹¹³ Elle apparaît dans l'épisode où deux enfants nus sur un arbre apparaissent à Perceval. Encore ne s'agit-il que d'une invocation formulée par le héros pour s'assurer que ces deux créatures ne sont pas démoniaques (p. 242).

a lieu trois jours après sa rencontre avec les valets qui lui en apprennent la tenue (p. 257). Bron meure trois jours après son élection comme gardien du Graal (p. 271).

La répétition « obsessionnelle » du motif trinitaire peut, dans une première lecture, être considérée comme l'écriture maladroite d'un catéchisme ou un emploi strictement symbolique du chiffre « trois ». Mais il serait plutôt à associer à la structure théologique de l'image. Ceci permet alors de l'interpréter comme la traduction de la vision du monde si caractéristique de cette période où « dans la structure des choses l'ordre ternaire [...] symbolise [...] la trinité du Dieu chrétien »¹¹⁴. Robert de Boron irrigue ses trois œuvres par le discours trinitaire car celui-ci constitue le « point d'aboutissement de la théologie de l'image »¹¹⁵ et permet ainsi de faire voir le Graal, même *in absentia*.

En ce qui concerne la structure relative au rapport entre le visible et l'invisible, il faut noter que « le désir de voir est consubstantiel au christianisme et [que] le débat sur la visibilité de Dieu ne s'est jamais éteint au Moyen Âge ». Il s'est clairement manifesté « dans l'efflorescence de l'art roman et de la miniature, dans la volonté de compléter les lacunes de l'Écriture. Le XII^e siècle, par l'image, par la méditation, par la narration historique ou légendaire, s'attache à la face humaine et visible de l'incarnation »¹¹⁶.

Les discours de la trilogie sur le Graal enjoignent de voir au-delà du visible pour croire. Le *Joseph* débute en relatant les circonstances et le déroulement de l'apparition divine qui dans les deux autres volets, reste présente au travers de la remémoration ou de la commémoration. Jésus-Christ apparaît à Joseph d'Arimatee dans sa prison (p. 27). La scène décrite par Robert de Boron dévoile les différentes étapes du cheminement du croyant. Celui-ci commence par distinguer physiquement une clarté qui entraîne en lui un effet spirituel : « Et quant Joseph vit la clarté, si s'en esjoï molt durement et fu raplenis de le grasse del Saint Esperit ». Puis, Joseph s'interroge sur la présence de Dieu : « Deus, poissans de toutes choses, dont puet venir si grans clartés, se ele ne vient de vous ? » Se noue alors un dialogue entre Jésus et Joseph, dialogue par lequel Jésus se fait reconnaître par l'annonce de l'Évangile : « Joseph, or entent que je te dirai. Je sui Jhesucris, li Fils Diu, qui m'a envoieé en terre por sauver les peceors... » Joseph se trouve confronté au paradoxe du visible et de l'invisible : « Qui estes vous qui a moi parlés ? Car vous estes si biaux que je ne vous puis counoistre ne veoir ». Jésus répond à l'interrogation du croyant en

¹¹⁴ É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 101.

¹¹⁵ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 68.

¹¹⁶ A. Boureau, *L'Évènement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 44-45.

demandant son adhésion par la foi :

Or as oï comment li Fils Diu vint en terre et la coze por quoi il nasqui de la virgne Marie [...] Et se tu crois comme li fus carja la pume, autresi comme li Fils Diu morust en fust por sauver l'uevre son Pere.

Le message chrétien repose sur le lien qu'établit la foi entre le visible et l'invisible comme Jésus le dit à Joseph : « Joseph, ce sui jo meïsmes. Issi com tu l'as dit, issi le croi. Et com tu l'as veü, si seras saus et avras joie perdurable ». Quand celui-ci reconnaît enfin Jésus-Christ, le Seigneur lui remet alors le Graal, « la senefiance de [sa] mort a garder » (p. 29). C'est également par la vision, par le visible, que Robert de Boron établit l'équivalence entre le *vaisssel* et le Christ¹¹⁷ : « Quant Joseph vit le vaisssel et il counut que çou estoit cil que il avoit en sa maison repus ». La valeur authentique du sacrement est sanctionnée par le Saint Esprit qui remplit alors Joseph : « tanttost fu raplenis de l'amor Jhesucrist et de ferme creance ».

Dans le *Merlin*, Robert souligne de manière appuyée le danger de l'apparence, de la vision seulement attentive à l'extérieur des êtres et des choses. Les nombreuses métamorphoses de la diégèse participent à la dénonciation de ce danger. C'est pour éviter de faire courir ce risque à son entourage que Merlin renonce à sa capacité de changer d'apparence (p. 145) :

Et saciés que je ne mueraï mais a piece me semblance se a vos non priveement. Ains venrai ja devant tous a vostre ostel. Et cil qui m'aront autre fois veü vos corront dire que je sui venus.

Il associe la capacité de voir au-delà du visible à la qualité du cœur. Au début du récit en Bretagne, dans l'épisode qui aurait pu conduire à sa mort, Merlin dévoile la malhonnêteté des conseillers du roi Vertigier et ce qui les a empêché de découvrir malgré tout leur art la réponse demandée par le roi (p. 130) :

Car par la force de l'art es elemens veïstes vous çou de quoi on ne vos avoit rien commandé, car vos n'estes pas tel que vos le deüssiés veoir.

Auparavant, le récit avait relaté comment un des conseillers du roi avait recueilli l'ensemble de leurs visions divinatoires (p. 113-114) :

Vous m'avés tout dit que vous ne savés rien de ceste tor comment ele puist tenir, mais vos m'avés dit que vous avés veü un enfant né sans pere qui est nés sans engenrement d'ome terrien. Ne vous autre cose ne m'avés dite, et je vos dirai tant que je vuel que vos m'en créés, car il n'a celui de vous tous qui n'ait veü que il doit morir par cel enfant. Et je meïsmes l'ai veü certainement ensi comme vous...

Robert se place de manière claire dans le domaine du visible et de l'invisible et de la

¹¹⁷ Le Christ est « l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création » (Colossiens 1.15). Pour M. Séguy, « le calice, qui chez Robert de Boron s'offrait comme le *nom* du Graal (*Calices apelez sera*), apparaît ici comme une *image* (parmi d'autres) d'une figure mouvante et en grande partie inassignable », *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 166.

capacité à voir la vérité des choses, en particulier au travers des signes.

Voir les signes et les interpréter : la victoire du roi Pandragon lors de la bataille de Salebieres n'est possible qu'après que le signe du dragon vermeil soit vu dans le ciel conformément au discours prophétique de Merlin adressé au roi (p. 155) :

« Et lors verras un dragon vermel qui volera par l'air entre ciel et terre. Quant vous avrés veüe ceste ensagne de ton nom, si te pues combatre seürement que tes gens en avront la victoire. » Ensi le firent et Uter i mena grant gent, et les tint en grant destrece. Et ensi furent douze jors, et au tresime, quant il orent veü tos les signes aparoir, si furent aparellié.

Mais cette vision en tant que telle ne suffit : il faut aussi qu'un discours d'interprétation dévoile la signification du signe en utilisant l'outillage analytique mis à disposition et par l'intervention du prophète élu, Merlin, à la fin de la bataille et après le couronnement du nouveau roi (p. 156) :

Lors conta Merlins a Uter la senefiance del dragon qui voloit par l'air, et li dist : « Saces que li dragons estoit venus senefier le mort del roi Pandragon, et l'escaucement de Uter. »

De même, la reconnaissance finale d'Arthur passe par l'épreuve de l'épée merveilleuse dont la signification nécessite également la mise en œuvre du procès de vision et d'interprétation, dans ce cas précis par la lecture d'une inscription sur l'épée effectuée par l'archevêque, le personnage ayant autorité et pouvoir des sacrements afin de voir au-delà du signe (p. 183) :

Et cil qui orent veüe cele meruelle, si corurent a l'eglise et le conterent au peuple. Et l'arcevesques s'en issi fors, et porta l'eve beneoite et les precieuses reliuques. Et ala veoir le perron et jeta sus de l'eve beneoite, et dist çou que en l'espée estoit escrit, que qui poroit l'espée sacier del perron qu'il seroit rois par l'eslection Jhesucrist. Quant l'arcevesques ot lites les letres, si le dist au peule.

Enfin, comme nous l'avons souligné auparavant, les cortèges du Graal dans le *Perceval* ne donnent pas à voir de *merveille*, le Graal lui-même n'est pas entouré de « l'irradiation qui se produit, chez Chrétien, lors de l'arrivée du graal ». Pourtant, dans le *Joseph*, comme le souligne J.-R. Valette, une intense lumière accompagne l'entrée de Jésus dans la prison du protagoniste ; ce qui permet au critique de distinguer deux types de lumière : dans un cas, « pour reprendre une distinction souvent employée par saint Bonaventure, la lumière est *lumen*, elle est rayonnement ; dans l'autre, elle est identifiée à Dieu »¹¹⁸. La vision du Graal, par le chevalier gallois, n'a pas été baignée dans une lumière surnaturelle mais l'engage dans une démarche herméneutique propre à découvrir la *vérité-révélation* qu'elle décèle. Le récit décrit cette démarche en deux étapes avec d'abord, celle de réflexion (p. 246) : « pensa molt au vaissel que il avoit veü porter si dignement et que li sire l'avoit si parfont encliné et tot cil de l'ostel autresi », puis l'étape de décision (p. 247) : « Et lors se pensa, que il ira après et se il en trueve nul, il li demandera que cil vaissiaus

¹¹⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 468.

senefie que il vit porter, et por quoi on l'enclinoit si parfondement ».

Le Graal est le signe instauré par Robert de Boron pour donner à voir la vérité du Christ : c'est « le signe sacré du sacrifice invisible »¹¹⁹ que la trilogie expose en témoignant ainsi « d'une *historisation* du désir de voir »¹²⁰ caractéristique des XII^e et XIII^e siècles, même en l'absence du signe, grâce à un discours fondé sur le principe trinitaire et la médiatisation du visible et de l'invisible.

c) Le Graal, le signe à recevoir

Comme dans les autres *Hauts Livres*, la vérité du Graal n'est donc pas seulement « ontologique ou épistémologique, elle est morale ; la fausseté dont il est ici question [est] celle du péché »¹²¹. La trilogie délivre un discours sur le Graal comme signe moral afin de restaurer la relation entre Dieu et les hommes : Dieu accordant le don de grâce, les hommes sont invités à l'accepter par la *creance*. Le récit s'inscrit ainsi dans la durée humaine, dans une perspective individuelle.

L'histoire du Graal est une écriture à haute valeur morale. En particulier, le *Joseph* est explicitement présenté comme un récit d'une grande portée spirituelle¹²² et relate comme premier évènement de l'histoire du Graal la conversion de son protagoniste par Jésus : Joseph « tantost fu raplenis de l'amor Jhesucris et de ferme creance » (p. 29), bientôt suivi d'une autre conversion réalisée à son tour par Joseph qui « converti Vaspasien a la loi de la ferme creance » (p. 51). La chaîne de la foi se prolonge ensuite avec les élus de la Table du Graal qui sont au bénéfice de « la grasse del Pere et del Fil et del saint Esperit en l'ensagement de la creance Joseph » (p. 57). Enfin, à la fin du roman, selon l'ordre divin, Joseph doit demander à son neveu, Alain, de lire « çou que dedens est escrit de moi [Jésus], si sera affermemens de sa creance » (p. 64). Ainsi sera réalisée la transmission de sa foi.

De même, au début du deuxième volet de la trilogie, le dessein diabolique ne peut être déjoué que parce que le pseudome « aprent sa creance, et les vertus de Jhesucrist », à la future mère de Merlin et que celle-ci reçoit favorablement ce témoignage de foi et « mist molt grant painne au savoir » (p. 79). Grâce à cette étape préliminaire, après son viol par un démon, sa pénitence et sa repentance, la mère de Merlin peut être mise « arriere en le

¹¹⁹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 10,5.

¹²⁰ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 504.

¹²¹ *Ibid.*, p. 334.

¹²² L'énoncé figurant dans l'édition de R. O'Gorman est encore plus forte : « unques retreite esté n'avoit la grant Estoire dou Graal par nul homme qui fust mortal », Robert de Boron, *Joseph d'Armathie : A critical Edition of the Verse and Prose Versions*, Toronto, 1995, vv. 3492-3493.

creance Jhesucrist » par le pseudonyme et protégée de l'influence maléfique par l'action de l'*aigue beneoite* (p. 87). Avant que ne débute sa *geste* de prophète et pour convaincre Blaise de l'accompagner, Merlin lui enjoint de croire en sa « foi » et en sa « creance Jhesucrist » (p. 103). Plus loin dans le roman, Merlin pousse le roi Uterpandragon à croire en l'histoire du salut (p. 158) : « Sire, vous devés croire que nostre Sire vint en terre por sauver le monde ».

Dans le troisième volet de la trilogie, *Perceval*, bien que prédestiné par grâce divine à devenir le troisième et dernier gardien du Graal, doit s'efforcer de gagner en sagesse et prouesse. Après son échec au Château du Graal, une fée lui en explique les raisons (p. 248) : « Saces que tu l'as perdu par çou que tu n'es mie si sages ne si preus ne n'as tant fait d'armes ne de proeces ne de biens que tu aies en garde le precieus vaissel ».

Nous avons déjà identifié précédemment comment dans l'épisode clé où le chevalier gallois sort de sept ans d'errance, loin de Dieu (p. 254) avant, de nouveau, de s'engager dans les plaisirs mondains du tournoi du *Blanc Castel*, Robert nous paraît montrer le combat de la grâce dans le cœur du protagoniste.

Le chemin est long avant que *Perceval* ne s'éveille à la « creance nostre Segnor [...] et tant tost fu raplenis de le grasse del saint Esperit » (p. 270, 271). Notre étude approfondira encore plus loin les « errances » du chevalier et son apprentissage de la liberté réalisée dans le cadre du plan divin.

Devant le don de grâce de Dieu, l'homme doit accepter ou refuser la coopération. Selon C. Tresmontant, « [l]e devoir de l'homme est de coopérer à l'œuvre divine entreprise qui ne peut s'achever que dans l'opération conjointe de la liberté de l'homme et de la grâce de Dieu »¹²³. Cette coopération est acte de foi, une foi qui au Moyen Âge, « ne constituait pas un ciment unique et contraignant » car « le christianisme médiéval fut traversé de doutes, de remises en cause, de sécessions ». Selon A. Boureau, la spécificité de la foi médiévale découle du fait que « le christianisme a instauré un nouveau régime de vérité et de relation au surnaturel, que l'Occident a assumé sur un mode particulier, en intégrant la révélation dans un système de pensée » sans conduire « à une singularité radicale du fidèle chrétien au Moyen Âge ». Ce nouveau régime de vérité repose sur la vérité christique et l'acte de foi qui en résulte : « [l]a solidarité fondamentale des deux opérations se fonde sur une ontologie précise : le chrétien 'suit le Christ' parce que Jésus a affirmé : 'Je suis la vérité'. L'incarnation a fait apparaître sur terre le Vrai, le Bon, le Tout-Puissant »¹²⁴.

¹²³ C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, op. cit., p. 7.

¹²⁴ A. Boureau, « Foi », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 422-423.

Le dialogue conduisant à restaurer la relation entre Dieu et l'homme, brisée par le péché, est mis en scène à plusieurs reprises dans la diégèse. L'intervention de Dieu est requise pour fonder en vérité le lien entre la *cuidance* et le savoir comme lorsque Joseph interroge le Graal sur la disparition de Moÿs (p. 60) : « Sire, je vous proi et requier que vos m'ostés de cuidance et me metés en vraie novele ». Puis, Joseph, celui que *Jhesucris* appelle par son nom (p. 27), assume le rôle d'intermédiaire par lequel est transmise la Révélation, par *mostrance* et par *ensagne*, par la vision et par l'intelligence (p. 64) :

Et quant tu li avras tot ce mostré et ensagné, si li mostre ton vaissel et li di que il lise çou que dedens est escrit de moi, si sera affermemens de sa creance.

Dans le *Perceval*, la comparaison des deux épisodes relatant le cortège du Graal montre bien l'évolution spirituelle du héros :

Et quant Percevaus le vit, si le tint a grant merveille et l'eüst molt volontiers demandé, se il ne cremist son oste anoier, Et molt i pensa toute le nuit, mais il li sovint de se mere qui li dist que il ne fust mie trop parlans ne trop demandans des choses. Et por tant si s'en tint que il ne le demanda (p. 246).

Si com on ot le premier mes aporté, si issi li lance d'une cambre, qui sannoit par le fer, et après vint li Graaus, et li demisele qui portoit les petis tailleors d'argent. Et Percevaus qui molt fu desireus del demander, si dist au segnor : « Sire, par le foi que vous me devés et que vous devés a tous homes, dites moi que on sert de ces choses que je voi illuec porter » (p. 269).

Dans la seconde scène, grâce à une volonté restaurée par la grâce, Perceval peut enfin formuler la question libératoire devant le Graal et accéder à la connaissance de Dieu¹²⁵.

Dans cette scène finale du Graal montrant l'accomplissement de la prophétie, le Graal se manifeste comme le signe offert pour perpétuer « matériellement la remembrance, la remémoration du Christ, et donc de référentier la Vérité de sa Parole » en ayant « une fonction synecdochique de *valant-pour*, traces substitutives destinées à immortaliser le souvenir de la Parole »¹²⁶. En même temps, sans aspect merveilleux pour Robert, la liturgie du Graal donne à voir au travers de sa *mostrance* une image qui « s'impose comme une apparition, entre dans le visible, devient sensible. En un mot, elle s'incarne suivant le paradigme de la culture chrétienne, l'Incarnation du Christ ». Et en tant que relique, le Graal « ne se contente pas de représenter les mystères chrétiens, [il] a une fonction de 'présentification' »¹²⁷. Par l'acte liturgique, l'offre de grâce est acte temporel selon la notion théologique du temps, « une sortie du temps et une entrée dans l'éternité, [...] un

¹²⁵ « Dieu ne refuse à personne dans l'ordre où nous sommes cette grâce surnaturelle qui est la condition de la connaissance de Dieu », *Dictionnaire de théologie catholique*, t.4, 1, 1920, p. 864.

¹²⁶ A. Leupin, *Fiction et Incarnation, Littérature et théologie au Moyen Âge*, op. cit., p. 95.

¹²⁷ J.-C. Schmitt, « Les reliques et les images », *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 273-294 [287].

temps accessible dès maintenant »¹²⁸. N'est-ce pas l'expérience traversé par Perceval quand, après avoir reçu le Graal de Bron, il assiste à la mort de celui-ci (p. 271) :

Et quant il devoit, Percevaus i vint et garda et vit David od sa harpe et angles a plenté od encensiers, u il atendoient l'ame Bron, et l'enporterent en le maïsté avuec son Pere que il avoit lonc tans servi. Et Percevaus demoura illuec qui molt fu preudom. Et chairent li encantement et derompirent par tot le mont.

Perceval se voit mettre en présence du roi David et des anges qui accueillent l'âme de Bron au sein du Royaume céleste et pour l'éternité, au son de la harpe et au milieu des encensoirs : l'expérience n'est pas de l'ordre des sens mais de la foi.

Dans sa trilogie, il nous semble entendre le discours du Graal que Robert énonce comme signe offert par l'intervention de Dieu dans l'histoire humaine avec l'Incarnation de son Fils, signe à voir au travers des signes et des symboles qu'Il dispose dans la nature et ses Écritures et signe à recevoir par sa vertu agissante dans l'âme repentante. Nous y reconnaissons l'enseignement de Hugues de saint Victor s'adressant en ces termes à son lecteur : « quand tu t'apprêtes à construire, pose d'abord comme fondation l'histoire, ensuite, au moyen de la signification symbolique, dresse, pour en faire une citadelle de la foi, l'atelier de ton esprit. Pour finir, à travers la grâce de la morale, peins l'édifice comme si tu étalais la plus belle couleur »¹²⁹.

2.2.3. Un discours dans le temps

La trilogie installe le récit du Graal dans une profondeur temporelle d'une ampleur considérable partant de l'Incarnation au « présent » de l'attente de la parousie et se détache ainsi d'une « perspective proprement exemplaire et singulière [...] pour aborder l'histoire d'un peuple et de toute une civilisation »¹³⁰. Robert développe pour cela un discours dans le temps résolument ancré dans la perspective trinitaire qui par son développement, contribue notablement nous semble-t-il à donner au récit sa forme typologique et cyclique.

a) Le motif trinitaire

Nous avons précédemment souligné l'importance du motif trinitaire comme structure théologique liée à la place de l'image et à la vision du monde, propres à cette époque. Elle constitue également, selon J.-R. Valette, une structure théologique du temps informant de

¹²⁸ M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, op. cit., p. 93.

¹²⁹ Hugues de saint Victor, *L'art de lire Didascalicon*, op. cit., p. 214.

¹³⁰ Nous détournons une formulation employée par M. Perez-Simon relative au Roman d'Alexandre en prose pour définir l'écart opéré par le traducteur ou le remanieur à partir de l'*Historia de Preliis* (« Prose et profondeur temporelle : du Merveilleux à l'Histoire dans *Le Roman d'Alexandre en prose* » dans *Dire et penser le temps au Moyen Âge Frontières de l'histoire et du roman*, Paris, PSN, 2005, p. 172).

manière essentielle l'œuvre de Robert au point, selon certains critiques, d'en être la caractéristique principale.

L'incipit du *Joseph* plante le jalon initiateur : Jésus rachète le peuple d'Adam et d'Ève sous le signe de la Trinité et par l'Incarnation (p. 17) :

Il le raienst par le Pere et par le Fil et par le Saint Esperit, et toutes ces trois parties sont une meïsame coze. A Diu le Pere plot que li Fils nasquist de le virgne Marie sans pecié et sans orduire, et prist umaine car [chair humaine] terrestre.

Puis successivement, les annonces prophétiques et leur répétition plantent les jalons suivants, toujours au nom de la Trinité dans la suite du *Joseph* pour d'abord, instituer le baptême, avec la deuxième invocation de la Trinité (p. 18) :

Et il commanda que tout cil qui fussent batisié en aigue el non del Père et del Fil et del saint Esprit, il seroient jeté de tous les pooirs a l'Anemi tant que il meïsame s'i rembatissent [jusqu'à ce qu'eux-mêmes s'y renfoncent] par lor mauvaises oeuvres.

Il s'agit ensuite d'instaurer les trois gardiens du Graal (p. 29) : « en ceste garde n'en doit avoir que trois. Cil troi si l'aront el non del Père et del Fil et del saint Esperit » et de fonder la Table du Graal et de son siège vide (p. 55) :

Cil lius ne pora estre aempris devant que li fils qui istra del fil Bron l'emplisse. Quant tu aras Bron fait asseoir, si apele ton peule et si lor di que cil qui ont bien creü le Pere et le Fil et le saint Esperit et l'avenement de la Trinité [...], si s'asieent a la grace de Diu.

Celle-ci présente deux caractéristiques : la première est de comporter un siège vide, « le liu dont Judas s'osta » et qui ne pourra être occupé que le petit-fils de Bron ; la seconde réside dans le fait que ne peuvent s'asseoir à cette table que ceux que le *vaissel* « agréé » et non pas les pécheurs : le nom de « Graal » lui est officiellement donné (p. 57).

Il s'agit enfin d'initier le voyage vers Avalon à la fin du *Joseph* (p. 68) :

Et la u il s'arestera li covient il que il atende le fil de son fil, et que il ceste grasse et icest vaissel que tu li commanderas a celui le recommant et rende, et quant il sera tans que il le doie avoir. Et lors sera acomplie entre vous la senefiance de la Trinité, qui est par trois.

Ainsi, à partir de l'Incarnation, dans une perspective d'ordre temporel, les quatre étapes du récit du *Joseph* sont marquées du sceau trinitaire.

L'association du lexème *senefiance* au motif de la Trinité nous paraît permettre de préciser sa valeur temporelle en cumulant les notions de vérité, de signe et de temps dont nous avons souligné les spécificités au Moyen âge. La dernière occurrence de *senefiance* dans le *Joseph* que nous venons de citer intervient dans le message final de Jésus adressé à Joseph dans lequel il lui rappelle ses recommandations qui se résument par la mission de « dire vérité », de garder « buene creance », d'assurer le « sacre dou Graal » et « com li mondes vait avalant » d'aller « vers Occident » (p. 68-69). Situé dans le passage clôturant le roman, cet emploi nous paraît capital pour la compréhension de l'histoire délivrée par

Robert de Boron. À la différence des occurrences précédentes, le terme est associé à la Trinité, une notion fondamentale du Credo chrétien et nous paraît mettre en lumière la volonté du poète d'annoncer l'accomplissement, la réalisation de sa *senefiance*.

Mais qu'est-ce que la *senefiance* de la Trinité ? Commentant le *De Trinitate*, P. de Labriole souligne que « [c]es idées nous paraissent subtiles et nous ne sommes plus guère habitués à chercher de mystérieuses réalités sous les phénomènes les plus simples. Il nous faut pourtant les comprendre si nous voulons pénétrer jusqu'au fond de l'âme d'Augustin »¹³¹. Dans *La Cité de Dieu*, l'évêque d'Hippone définit la Trinité d'abord, en glosant sur la stricte unité en trois Personnes : « Nous croyons, nous soutenons et nous enseignons par la foi que le Père a engendré le Verbe [...] ; que l'Unique a engendré l'Unique, l'Éternel le coéternel, le souverainement Bon l'également Bon, et que le Saint-Esprit est à la fois l'Esprit du Père et du Fils, consubstantiel et coéternel à tous les deux ; que cela tout entier est Trinité à cause de la propriété des personnes, un seul Dieu à cause de la divinité inséparable, Tout-Puissant à cause de leur toute-puissance inséparable »¹³². Puis il précise la notion de Trinité par rapport à la cité de Dieu : « En elle [la Trinité] se trouvent à la fois l'origine, la représentation et la béatitude de la cité sainte, la cité sublime des anges saints »¹³³. La cité de Dieu est celle qui « réside, immortelle à jamais, dans les cieux, celle des saints anges unis à Dieu, qui ne furent jamais déserteurs et ne le seront jamais »¹³⁴.

Derrière la référence trinitaire du dernier message de Jésus à Joseph, c'est donc en filigrane, la perspective de la Cité de Dieu et à la fin des temps, le remplacement des anges déchus par les élus que nous paraît dessiner Robert.

Cette pensée historique, il la figure au travers des trois Tables et leur siège *a raemplir*. Dans le *Merlin*, le prophète du Graal s'adresse au roi Uterpandragon pour l'instauration de la Table Ronde et de son siège vide en invoquant la Trinité (p. 159) : « Et se vous me volés croire, vous establirés le tierce, el non de le Trinité. De ces trois tables senefie la Trinité trois ». ». Au travers de cette formulation condensée à l'accent liturgique, Robert, par la voix de son protagoniste, établit la stricte équivalence entre les trois Tables et la Trinité en la fondant sur l'invocation du nom de la Trinité.

Le symbole trinitaire est au cœur de la trilogie, en constitue une caractéristique essentielle que P. Zumthor relie à une vision historique. Il souligne que l'idée fondamentale

¹³¹P. de Labriole, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Société d'édition « les Belles Lettres », 1947, p. 624.

¹³² Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 11, 24.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, livre 11, 28.

du *Merlin* est « la Trinité de Dieu », et « en même temps, répétons-le, [de rattacher] l'œuvre à l'*Historia Regum Britanniae*, c'est-à-dire, pour l'auteur, à l'histoire »¹³⁵. De même, analysant en détail les « chastoiments » religieux du *Merlin*, A. Micha termine son étude par celui du dogme fondamental de la Trinité. Il associe la notion chrétienne aux trois Tables de la trilogie « dont on nous dit en clair qu'elles sont la figure de la Trinité ». Le critique constate le caractère historique des Tables : « Chacune d'elles marque un moment historique, de même que chacune des trois personnes divines fait son entrée à des périodes différentes dans l'histoire humaine d'après le moine calabrais [Joachim de Flore] »¹³⁶. À ce lien de la trinité à l'Histoire, nous voudrions ajouter celui du temps en nous appuyant sur cette analyse pour le *Merlin* effectuée par E. Baumgartner et N. Andrieux-Reix : le temps du Graal est un « temps trinitaire, spirituel, fondé sur le nombre 3 »¹³⁷.

À partir de ces éléments, si « [l]a Trinité informe les romans du Graal »¹³⁸, elle le fait de manière particulièrement marquée dans la trilogie. Robert de Boron y dévoile la puissance du mystère trinitaire chrétien sous ses aspects notamment temporel et historique pour mettre en perspective l'ensemble de son récit et déployer la *senefiance* du Père, du Fils et du saint Esprit du point de départ, l'Incarnation, au point d'arrivée, « l'achèvement de la Trinité » et l'accomplissement de la prophétie énoncée par Jésus (p. 69) : « Et lors sera acomplie [...] la senefiance de la Trinité ».

b) Une forme typologique

A. Strubel attribue au Graal de la trilogie une double *senefiance*, celle faite de commémoration et en réponse, « dans la durée humaine, la *senefiance* proprement historique, celle de la transmission du *vaissel* à travers les générations de gardiens ». La *senefiance* du Graal « est la cause et la fin des événements » et « engage le futur et le présent par le fait même qu'elle recrée le passé »¹³⁹. Le critique fait ainsi reposer sur le lignage des gardiens du Graal une articulation du récit sur le temps avec en particulier, une « récréation » du passé, c'est-à-dire un sens typologique que de manière analogue aux

¹³⁵ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 128.

¹³⁶ Néanmoins, A. Micha ne relève pas en final d'influence joachimite dans l'œuvre de Robert de Boron, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 102-103.

¹³⁷ E. Baumgartner et N. Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, *op. cit.*, p. 38.

¹³⁸ M. Szkilnik, *L'archipel du Graal, Étude de l'Estoire del Saint Graal*, Genève, Droz, 1991, p. 63.

¹³⁹ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 260.

autres *Hauts Livres* du Graal mais de manière moins extensive¹⁴⁰, la trilogie met en œuvre au travers de la structure théologique opposant l'Ancienne et la Nouvelle Loi¹⁴¹.

Nous avons précédemment identifié l'insertion, dans la trilogie, du schéma de la *translatio* et du péché avec une modalité particulière, celle de la remémoration¹⁴². Le Graal est le signe de l'Alliance, fondé sur la typologie des signes de l'Ancienne Alliance et constitué en antitype, en signe de la Nouvelle Alliance. Cet antitype, ce symbole du nouveau régime de vérité institué entre Dieu et les hommes avec l'Incarnation s'inscrit dans le plan de salut chrétien et fait de l'œuvre de Robert l'histoire d'un groupe humain, d'un peuple mis au bénéfice de la grâce et témoin de celle-ci. La *vertu* historique du Graal repose sur sa commémoration, c'est-à-dire la commémoration de la Vérité agissant dans l'Histoire, celle du Christ agonisant et en même temps, du Christ rédempteur.

L'instauration de la Table du Graal a clairement pour enjeu la constitution d'un peuple élu comme l'indique la prophétie initiatrice (p. 55) :

Quant tu aras Bron fait asseoir, si apele ton peule et si lor di que cil qui bien ont creü le Père et le Fil et le saint Esperit [...], si s'asieent a la grâce de Diu.

Dès sa libération, Joseph constitue autour de lui une communauté formée des membres de sa lignée convertis à sa foi (p. 51) : « Et celui et sa lignie qui Joseph [...] mist en la manaie Jhesucrist »¹⁴³. Puis la voix divine lui demande d'envoyer Alain « vers Occidant es plus lointainnes parties que il trovera » pour annoncer le message de salut, afin que « par tout la u il ira parolt de moi et de mes ouevres » (p. 65).

Comme dans l'Ancien Testament, le *Joseph* paraît bien relater une alliance entre Dieu et un peuple qui est ensuite conduit sur le chemin du salut. On peut ainsi identifier le *type* dans l'histoire du peuple hébreu conduit par Moïse dans le désert¹⁴⁴ et l'*anti-type* dans celle du Graal.

¹⁴⁰ A. Strubel relève que, même si elle s'y manifeste plus ou moins, « la typologie n'est pas encore la clef de [la trilogie] », « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002, p. 158.

¹⁴¹ Selon la démarche proposée par J.-R. Valette (*op. cit.*, p. 652-654).

¹⁴² En particulier, nous avons relevé comment l'introduction du *Joseph* adoptait une perspective christocentrique en partageant l'Histoire entre un « avant l'Incarnation » et un après, ce qui « renvoie [...] à une construction 'verticale' et analogique, dominée par le modèle typologique » souligne J.-R. Valette (*La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 600) en citant E. Auerbach (« Typological symbolism in medieval literature », in E. Auerbach, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Berne-Munich, Francke, 1967, p. 111).

¹⁴³ Curieusement, le texte mentionne à cet endroit du récit le départ de la communauté ainsi constituée (« si les fist metre en vaissiaus et eschipa en mer ») alors que ce départ n'aura lieu qu'à la fin du roman, après notamment l'instauration de la Table du Graal et l'épisode de Moÿs : probablement l'erreur d'un copiste anticipant la suite du récit.

¹⁴⁴ Comme M. Szkilnik le propose dans le cadre de l'*Estoire del Saint Graal* où « l'errance de Joseph et de son peuple reproduit celle du peuple élu conduit par Moïse », *L'Archipel du Graal...*, *op. cit.*, p. 17.

Les similitudes sont nombreuses avec, par exemple¹⁴⁵ :

- la prise en charge d'un objet sacré, l'Arche d'Alliance dans un cas : « L'Éternel parla à Moïse, et dit : [...] Ils feront une arche de bois d'acacia, ... » (Exode 1.1 et 10), du Graal dans l'autre. Ainsi, Robert cherche « à mettre son Graal sur le même pied que l'Arche de l'Ancien Testament »¹⁴⁶ ;

- le voyage vers une Terre Promise dans un cas : « Je vous prendrai pour mon peuple, je serai votre Dieu [...]. Je vous ferai entrer dans le pays que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob ; je vous le donnerai en possession, moi l'Éternel » (Exode 6.7,8) ; vers la Bretagne dans l'autre, en appliquant un schéma de pensée d'ordre historique, celui de la *translatio*, qui est fortement ancré dans l'esprit médiéval ;

- la subsistance miraculeuse est la manne dans un cas : « Moïse leur dit : 'C'est le pain que l'Éternel vous donne pour nourriture' [...] La maison d'Israël donna à cette nourriture le nom de manne » (Exode 16.15 et 31) ; le repas de la Table du Graal dans l'autre ;

- la séparation des justes et des injustes : « Et l'Éternel parla à Moïse et à Aaron, et dit : Séparez-vous du milieu de cette assemblée, et je les consumerai en un seul instant » (Nombres 16.20 et 21).

On retrouve également ce lien typologique au niveau des noms, celui de Joseph d'Arimathie est directement rattaché au Nouveau Testament, celui de Moÿs¹⁴⁷, le faux disciple englouti pour s'être assis de manière imméritée sur le siège vide de la Table du Graal, à l'Ancien Testament.

L'influence johannique nous semble décelable sur ce point car l'Évangile de saint Jean souligne à plusieurs reprises l'opposition entre l'Âge de la Loi, celui de Moïse, et l'Âge de la grâce, celui de Jésus : « car la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ » (Évangile de Jean 1.17).

¹⁴⁵ Ces correspondances entre l'Ancien Testament et la trilogie ont été fait l'objet de plusieurs relevés, en particulier celui d'A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 174-177.

¹⁴⁶ W. A. Nitze éd., *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, Paris, Champion, 1927, p. xiii.

¹⁴⁷ W. A. Nitze s'est interrogé, sans succès, sur les raisons pour lesquelles le faux prophète englouti pour avoir tenté d'occuper le siège vide de la table du Graal a reçu ce nom. On pourrait voir dans ce choix le remplacement de l'Ancienne Loi par la Nouvelle. La question demeure du rôle négatif du personnage en complète contradiction avec la figure du prophète, « ami de Dieu », Père de l'Alliance entre Dieu et le peuple hébreu. Le cas de Bron ou Hébron (figurant dans l'Ancien Testament : Nombres 3.19) est différent car le personnage est mis en valeur en devenant gardien du Graal. Pour W. A. Nitze, le choix dans ce cas s'explique bien typologiquement par le désir de Robert de Boron de « mettre son Graal sur le même pied que l'Arche de l'Ancien Testament », *ibid.*, p. xii-xiv. De son côté, F. Zambon explique cette présentation négative de Moïse par une tradition hérétique, notamment chez les Bogomiles et les Cathares, considérant « précisément Moïse comme un agent de Satan et un trompeur de son peuple » et « [l]e personnage de Moÿs décrit par Robert de Boron ne saurait s'expliquer que par rapport à cette tradition bien vivante à son époque », « Graal et hérésie : le cas du *Joseph* de Robert de Boron », *Actes du XIV^e congrès international arthurien (16-21 août 1984)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1985, t. 2, p. 687-706 [694-695].

Sans transition, le *Merlin* continue de conter « l'histoire du peuple élu, représenté par son élite, la chevalerie »¹⁴⁸ rassemblée autour de leur roi et engagée dans les conflits de l'Histoire. Comme nous le verrons lorsque nous étudierons la trilogie en diachronie, en liaison avec ses sources et notamment avec les chroniques bretonnes, le contexte des Croisades a favorisé une telle représentation¹⁴⁹. Dans le *Merlin*, la chevalerie élue est constituée des chevaliers choisis par Merlin pour s'asseoir à la Table Ronde fondée le jour de la Pentecôte (p. 160). La Table Ronde unit les chevaliers et leur roi grâce à l'effusion de l'Esprit pour réaliser le plan divin de rédemption sous les auspices du prophète *eslit* par Dieu, Merlin, le prophète du Graal qui comme relevé précédemment, est façonné sur le modèle des prophètes de l'Ancien Testament.

L'histoire de la communauté des chevaliers de la Table Ronde se poursuit enfin dans le dernier volet de la trilogie dont le récit s'inscrit dès les premières lignes dans le cadre de la haute valeur spirituelle de la chevalerie d'Arthur (p. 198) :

tant vous puis je bien dire que il ot tant de buens cevaliers a le cort le rice roi Artu que on ne parloit par tout le mont se de la buene cevalerie non de la Table Reonde que li rices rois Artus tenoit.

Le jour de la grande fête qu'Arthur organise à la Pentecôte, le roi élargit la communauté des élus bien au-delà des douze pairs de la Table Ronde, (p. 200) : « Lors commanda li rois que tout cil qui estoient a sa feste venu fussent tout revesti d'unes reubes et d'unes counissances ». Leur nombre s'élève alors à « cinc mil et quatre cens » chevaliers. Nous rapprochons cet événement de celui de l'Ancien Testament où ce sont cinq mille quatre cents objets d'or et d'argent que « Scheschbatsar [prince de Juda] emporta [...] de Babylone à Jérusalem, au retour de la captivité »¹⁵⁰ du peuple israélite, un épisode particulièrement heureux de l'Histoire sacrée. Avec ce qui paraît être une des rares références typologiques à l'Ancien Testament du *Perceval*, ce parallèle met en lumière la largesse du roi breton mais également, l'identité typologique de sa haute mission avec celle des souverains du peuple hébreu rapportée par les textes vétérotestamentaires.

La référence aux coutumes dans la trilogie nous paraît également participer à cette écriture typologique avec, comme le propose J.-R. Valette l'association de la coutume à l'Ancienne Loi. J. Ribard en fait aussi une interprétation d'ordre théologique¹⁵¹. Cette

¹⁴⁸ Robert de Boron, *Le Roman du Graal*, op. cit., p. 8.

¹⁴⁹ A. Leclercq relève que « [I]es Francs, et pas seulement les chrétiens, deviennent alors le nouveau peuple élu. Certaines chroniques présentent la croisade comme une épopée de l'Histoire sainte formant une nouvelle étape de l'alliance entre Dieu et ses fidèles », « Temps historique et temps sacré : deux chroniqueurs de la première Croisade face à la prise de Jérusalem », art. cit., p. 78.

¹⁵⁰ Esdras 1,11.

¹⁵¹ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 678-682.

interprétation semble expliquer le regard critique porté par Robert à la coutume par exemple du chambellan et aux coutumes en général et mettre en lumière l'aspiration à un changement de paradigme normatif. C'est que se produisent « à partir du milieu du XII^e siècle, les transformations capitales du système normatif de l'Occident latin : la coutume reste importante mais elle n'est plus centrale ; la loi et la défense de la loi [...] deviennent essentielles ». Après avoir souligné que « ce qui fait la force de la coutume pour tous ceux qui chaque jour l'invoquent pendant le Moyen Âge central, ce n'est pas (ou du moins pas encore) qu'elle est garantie par la puissance publique, par un souverain, par une autorité extérieure. C'est qu'elle est invétérée, c'est-à-dire qu'elle plonge dans un temps qui n'est pas à proprement parler historique », J. Chiffolleau remarque que le véritable basculement se produit à partir du XIII^e siècle grâce à l'Église et au « nouveau système normatif » que celle-ci contribue à mettre en place¹⁵². D'autres coutumes sont aussi mentionnées dans la trilogie : celle de la femme adultère qui peut échapper à la justice en se prostituant (p. 78), celle des cœurs mauvais qui remarquent davantage le mal que le bien (p. 102) celle attachée à un vœu non honoré (p. 253).

L'écriture typologique faisant référence au passé, comme modèle et préfiguration ou comme vestige à dépasser, repose sur la commémoration, sur l'aspect mémoriel et la place essentielle qu'occupe la mémoire au Moyen Âge. P. Geary rappelle que « [s]ous ces différentes formes, la *memoria* était au cœur du christianisme, à travers l'injonction eucharistique : 'Faites cela en mémoire de moi' » et doit être appréhendé comme un « processus qui permet à la société de renouveler et de réformer sa compréhension du passé afin de l'intégrer dans son identité présente »¹⁵³. S'inscrivant dans le temps chrétien, l'aspect commémoratif de la liturgie revêt comme un caractère supra temporel ou a temporel : « La mémoire rituelle, dont l'eucharistie offre un parfait exemple, ne représente pas seulement le souvenir du passé, mais l'annulation de la barrière temporelle séparant le passé du présent. La consécration de la messe ne se contente pas d'évoquer le souvenir du sacrifice du Calvaire, elle *est* ce sacrifice, de même que la récitation des noms des défunts ne se borne pas à les rappeler au souvenir de tous, mais les rend présents une nouvelle fois »¹⁵⁴.

La place de la mémoire dans la pensée médiévale repose non pas sur des considérations d'ordre intellectuelle ou philosophique mais sur le concept de la Trinité. P. Geary souligne que « [d]ans la tradition néoplatonicienne d'Augustin, la mémoire était

¹⁵² J. Chiffolleau, « Droit(s) », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 298-299.

¹⁵³ P. Geary, « Mémoire », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 684-698 [684].

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 685.

la faculté mentale première, reflet de la Trinité divine » et qu'après Augustin, dans son *De animae ratione liber ad Eulaliam virginem*, Alcuin a également énoncé cette analogie trinitaire : « Ainsi donc, comme nous l'avons dit, l'âme possède, dans sa nature même, l'image de la sainte trinité, en ce sens qu'elle a l'intelligence, la volonté et la mémoire »¹⁵⁵. À leur suite et tout au long du Moyen Âge, la mémoire comme élément de la Trinité a continué à exercer une grande influence.

Construisant toute l'histoire du Graal autour de sa commémoration, de son attente et de sa quête (en alibi et prétexte à sa remémoration), Robert paraît donc instiller dans son œuvre l'image de la Trinité car en son temps, faire appel à la mémoire c'est faire référence à la Trinité du Dieu créateur. Dans cette construction, son usage particulièrement fréquent de structures typologiques participe pleinement, par le va-et-vient qu'il instaure dans le fil du récit entre le passé et le présent, à l'appel mémoriel et ainsi à l'expression de la puissance du motif trinitaire.

c) Un discours en forme de cycle

La trilogie de Robert de Boron que nous avons choisi de prendre comme sujet d'étude du point de vue poétique et à ce stade, en synchronie, à partir d'une édition du manuscrit de Modène, est un ensemble de trois textes présentant un récit organisé comme un tout, une forme « cyclique ». Le « cycle » de Robert de Boron (ou du pseudo-Robert de Boron) a fait l'objet de très nombreuses études. Dans l'optique de notre recherche dans le domaine historiographique, nous nous limitons à discerner les éléments textuels de la trilogie qui, participant à sa construction cyclique, pourraient traduire une conscience de l'Histoire.

Le plan cyclique est d'abord présenté par le narrateur avant de l'être par le protagoniste du deuxième volet, Merlin.

À la fin du *Joseph*, le narrateur intervient pour annoncer d'abord sa volonté de poursuivre son œuvre par un cycle comportant quatre parties¹⁵⁶ : l'histoire d'*Alains*, celle de *Petrus*, celle de *Moÿs*, et celle du *Rice Peschiere*. Puis il change d'avis et décide de *conter de la cinquième et ces quatre laissier* (p. 71). Il fait alors le choix décisif de composer le *Merlin*. L'habileté de Robert de Boron en matière de *conjointure* se manifeste par le changement de plan qu'il opère après le projet initial présenté à la fin du *Joseph*. Il choisit de donner toute l'ampleur à la vision prophétique qu'il avait commencé à décliner en insérant les « enfances » du Graal dans la continuité des prophéties annonçant la venue

¹⁵⁵ P. Geary, « Mémoire », art. cit., p. 694-695.

¹⁵⁶ W. A. Nitze, « Messire Robert de Boron, enquête et mise au point » dans *Fils sans père...*, D. Hüe (dir.), *op. cit.*, p. 115-136 [126].

de Jésus. À partir de cette déclaration, comme le souligne J.-R. Valette¹⁵⁷, deux interprétations s'opposent : la première est celle de la plupart des « traditions philologiques et critiques » pour lesquelles Robert se serait proposé d'écrire une trilogie ou un ouvrage à plusieurs branches. Ainsi, A. Micha consacre le premier chapitre de son étude sur le *Merlin* aux « rapports cycliques » dans la trilogie. Le critique y rassemble de nombreux arguments pour démontrer que « [l]e *Merlin* n'est pas une œuvre autonome » en citant notamment le programme d'écriture annoncé par Robert de Boron à la fin du *Joseph*. Cette annonce selon lui indique que « [c]'est donc un cycle qu'il [Robert] a très probablement en tête et qu'il raconte à la veillée chez Gautier »¹⁵⁸. La seconde interprétation est celle défendue notamment par F. Bogdanow¹⁵⁹ qui ne retient qu'un *livre dou Graal* à deux volets, le *Joseph* et ce qui s'est produit en Occident, soit le *Merlin* et le *Perceval* en prose.

Dans le *Merlin*, comme le souligne A. Micha, le discours prophétique que le protagoniste adresse à Blaise indique que trois livres seront écrits par celui-ci : le *Joseph* sans les paroles privées de Jésus, le *Merlin* associé au *Perceval* et le *Joseph* (les paroles privées de Jésus et le *Bron*)¹⁶⁰. La dictée par Merlin d'un livre à Blaise, le *Livre du Graal*, conduit à l'élaboration d'un livre « qui désigne en définitive le cycle tout entier dont Merlin est l'initiateur et Blaise le simple secrétaire. Le Livre du Graal est l'histoire du saint Veissel depuis l'heure où il a recueilli le sang du Christ, confié à Joseph, puis à son beau-frère Bron, jusqu'à celle où, plusieurs siècles plus tard, il a trouvé un gardien digne de lui »¹⁶¹.

À ce point de notre analyse, que la trilogie soit composée de deux ou trois volets¹⁶² ne change rien au fait que l'œuvre de Robert semble correspondre à la notion de cycle telle que par exemple, la définit E. Baumgartner qui en fait une tentative pour « configurer un univers clos, [...] lui assigner une origine, [...] le représenter dans son devenir et dans son expansion spatio-temporelle, d'en dire enfin l'achèvement. »¹⁶³ La trilogie paraît encore mieux satisfaire à cette autre définition du modèle cyclique qui nous est fournie par A. Micha à propos du cycle du *Lancelot*¹⁶⁴ :

Il reproduit symboliquement, à partir d'un héros central, l'histoire de l'humanité avec l'annonce d'un Messie (Galaad) dans le *Lancelot*, sorte d'Ancien Testament, fourmillant de

¹⁵⁷ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 638.

¹⁵⁸ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 7.

¹⁵⁹ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 76.

¹⁶⁰ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 324.

¹⁶¹ A. Micha (trad.), *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1994, p. 10.

¹⁶² Par exemple, A. Micha reconnaît dans la trilogie un triptyque (« Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 325). F. Bogdanow penche pour un cycle en deux livres selon le modèle biblique (« La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 75-76), de même que J.-R. Valette (*La Pensée du Graal...*, op. cit., p. 647).

¹⁶³ E. Baumgartner, « Robert de Boron et l'imaginaire du livre du Graal », art. cit., p. 487-496.

¹⁶⁴ A. Micha, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, Genève, Droz, 1987, p. 308.

faits comme celui des Écritures, l'accomplissement des prophéties dans la *Queste*, et après une apocalypse (fin du monde arthurien) une Rédemption finale dans les dernières pages de la *Mort Artu*, qui correspondraient à un Jugement Dernier ; le tout se déroulant selon la conception chrétienne du temps qui a un début et une fin.

En premier lieu, l'écriture cyclique repose donc sur une vision du temps selon laquelle ce qui a un commencement a aussi une fin. La conception chrétienne du temps découle notamment de l'interprétation du livre de l'Ecclésiaste (3. 1-2) :

« Il y a un temps pour tout, un temps pour toute chose sous les cieux : Un temps pour naître, et un temps pour mourir ; un temps pour planter, et un temps pour arracher ce qui a été planté... »

Nous constatons que cette idée apparaît à deux reprises dans la trilogie, d'abord dans le premier volet, la fin du roman quand la voix divine rappelle à Joseph ses recommandations relativement au Graal et « autres choses qui ont commencement, qu'elles aient fin » (p. 68) ; puis dans le *Merlin*, juste avant la bataille de *Salibere*, au roi Pandragon et à son frère Uter qui lui demandent s'ils mourront au combat, le prophète répond (p. 153) :

Il n'est chose qui ait commencement qui n'ait fin. Et il n'est nus hom qui se doie esmaier de mort se il le reçoit si com il doit. Et cascuns doit savoir que il morra, et vos devés bien savoir que vos morrés.

A. Micha reconnaît que « l'idée originale de Robert a été d'introduire dans une chronique des rois bretons une perspective nouvelle, en y insérant l'annonce du Graal et la création d'une table Ronde très différente de celle de Wace, et en étroite corrélation avec les tables de la Cène et du Graal »¹⁶⁵. Selon cette nouvelle perspective temporelle, l'histoire du Graal et de son peuple pouvait être relatée et insérée dans le plan de Dieu et son économie du salut mais sa mise en écriture exigeait alors une nouvelle forme apte à l'accueillir.

En second et dernier lieu, comme l'indique A. Micha pour le cycle du *Lancelot*, l'écriture cyclique aboutit à constituer un récit en plusieurs parties mais pour un tout cohérent. L'art de la *conjointure* de Robert nous semble s'exprimer dans la réalisation d'une grande cohérence¹⁶⁶ dans son œuvre, cohérence fondée sur une « trinité » thématique

¹⁶⁵ A. Micha (trad.), *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle*, op. cit., p. 10.

¹⁶⁶ Certaines incohérences ont été relevés par la critique. Ainsi le Roi Pêcheur dans le *Perceval* n'a pas pêché de poisson comme dans le *Joseph* (dans lequel il ne porte d'ailleurs pas le titre de roi) sur ordre divin mais parce qu'il est vieux et malade, « cheüs en grant maladie et [...] en grant enfermeté ». La Table Ronde rassemble cinquante chevaliers dans le *Merlin* pour douze dans le *Perceval*. Le chevalier gallois a une sœur alors que dans le *Joseph*, Alein n'a qu'un fils. Une autre contradiction concerne l'épreuve discriminatoire et l'ordre suivant lequel le *tiers hom* doit occuper le siège vide à la Table Ronde et à la Table du Graal. Néanmoins, comme le souligne M. Szkilnik, la notion de « cohérence », en littérature en général, en littérature médiévale en particulier, est à employer avec précaution. Pour *La Suite Merlin*, la critique relève la tendance du lecteur moderne à attacher « peut-être trop de prix non seulement à la *conjointure* d'une œuvre mais aussi à sa cohérence » par excès de rationalité au dépens de l'autre tendance, complémentaire selon elle, décelable dans les romans en prose d'une écriture par « ellipse », par « vignette », par « éclatement », « La cohérence en question : *La Suite-Merlin* et la constitution d'un cycle romanesque », *Matéria de Bretanha em Portugal*, dir. Leonor Curado Neves, Margarida Madureira et Teresa Amado, Lisbonne, Colibri, 2002, p. 9-27.

regroupant la plupart des thématiques qui traversent la trilogie et que nous avons déjà identifiées : la succession des époques et les thèmes prophétique et trinitaire.

Le temps chrétien, nous le savons, au Moyen Âge, se caractérise notamment par sa périodisation, à commencer par celle des jours qu'inspire le récit de la Création jusqu'à celle qui découpe l'histoire de l'humanité en différentes ères, différents âges avec comme référence en particulier le découpage proposé par le prophète Daniel dans son songe prophétique¹⁶⁷. La trilogie traduit une conception de l'Histoire typique du platonisme augustinien. En considérant comme le suggère D. Boutet la trilogie comme une « transposition idéologique » de l'Histoire humaine dans l'Histoire arthurienne, nous pouvons identifier Perceval comme le « Messie » annoncé dans le premier volet, le *Joseph* constituant une « sorte d'Ancien Testament » ; puis dans le volet central, le *Merlin*, s'accomplissent les prophéties avec la naissance du roi élu, Arthur, et la fondation de la Table Ronde dont le siège vide doit accueillir le « Messie » ; enfin le dernier volet, le *Perceval*, relate bien la fin de la chevalerie terrienne et la Rédemption finale avec l'élection du chevalier gallois comme troisième gardien du Graal.

Dès le premier volet, dont le titre en lui-même est facteur de cohérence¹⁶⁸, Robert fonde son projet et son « cycle » initiant la thématique prophétique qu'il consolide totalement en faisant le choix du « type »¹⁶⁹ de personnage pouvant porter le message de Rédemption. Avec Merlin qu'il fait intervenir jusqu'à la fin du cycle, Robert renforce et amplifie son argument car comme le souligne M. Séguy, le prophète rédimé est le « maître d'œuvre de [la] continuité »¹⁷⁰ temporelle et thématique du récit. S'inspirant des études de E. Baumgartner, elle identifie dans le *Perceval* en prose le fil directeur de la parole prophétique qui relie le dernier volet de la trilogie avec les deux précédents. En allant plus loin que ce qu'indique le *Merlin*, la prophétie entendue à la cour d'Arthur à la suite de la tentative de Perceval « place le *Perceval* à la confluence exacte de l'histoire de Logres et de l'histoire du Graal, du *Merlin* et du *Joseph* ». À la fin de l'aventure du Graal, la prophétie qui lance la campagne de France et contre Rome présente notamment comme intérêt celui de « confirmer [le] statut du récit de fin de cycle » au *Perceval* en soulignant que « c'est ici la Table Ronde elle-même, plus que l'objet-Graal, qui se donne comme le témoin et le

¹⁶⁷ Lors de la période de déportation du peuple hébreu à Babylone, le prophète a un songe et des visions où lui apparaissent quatre grands animaux, représentant quatre rois qui exerceront successivement leur pouvoir sur la terre (Daniel 7). Ces quatre rois et leur royaume sont interprétés comme les quatre âges de l'Histoire.

¹⁶⁸ Son titre, pour la version en vers, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, paraît receler la même ambiguïté pour l'ensemble de la Trilogie que celle relevée par M. Szkilnik pour *l'Estoire del Saint Graal* qui « paraît désigner à la fois l'histoire de Joseph d'Arimathie et l'ensemble du Lancelot-Graal. C'est que, comme l'a bien remarqué J. Frappier [...], 'Le dessein très visible de l'Estoire est non seulement de raconter les origines du Graal, mais de renforcer l'unité du cycle' », *L'archipel du Graal*, ..., *op. cit.*, p. 4.

¹⁶⁹ Pour P. Zumthor, il fallait introduire « le type [...] qui dans le roman deviendrait à soi-même son antitype », *Merlin le prophète*..., *op. cit.*, p. 127.

¹⁷⁰ M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, *op. cit.*, p. 387.

garant de ce statut.»¹⁷¹ Comme nous l'avons étudié précédemment, Robert ou son continuateur délivre effectivement un récit de clôture avec le final en *Mort Artu*. J. Frappier souligne l'influence déterminante du thème prophétique dans l'agencement cyclique des romans arthuriens, à commencer par le *Merlin* de Robert de Boron¹⁷².

Enfin, et selon nous, de manière essentielle en raison de la puissance du « contenu » (au sens de L. Hjelmslev) trinitaire, l'histoire du Graal délivrée par Robert de Boron *senefie* l'avènement de la Trinité. L'invocation du motif trinitaire comme nous l'avons vu précédemment est bien loin d'être anodin. Il traduit une vision de l'Histoire offrant un champ temporel dans lequel peut s'inscrire l'économie du salut¹⁷³ tout en donnant l'accès à l'expression d'un « présentisme »¹⁷⁴ au travers duquel, l'Ancien Testament et le Nouveau, le passé, le présent et l'avenir doivent être appréhendés ensemble : d'où l'insistance avec laquelle Robert de Boron, à la fin du *Joseph*, souligne l'importance de relier les différentes parties de son œuvre pour connaître « que toutes ces choses sont devenues [et] por quel senefiance » (p. 71). Le « motif » trinitaire occupe une place majeure dans la trilogie, ou plutôt, car cette appréciation s'avère inexacte ou du moins largement sous-évaluée, faudrait-il parler de pensée, d'esprit ou d'âme trinitaire. L'œuvre de Robert de Boron semble effectivement exprimer la sensibilité d'une âme telle que celle de saint Augustin dont P. de Labriole dit que dans son *De Trinitate*, il dispense un enseignement théologique « assez aride malgré tout du dogme trinitaire » mais qu'également, il y « laisse parler son âme ». Et cette âme recherche Dieu, la Trinité, partout autour de lui et dans lui-même : il « ne cesse pas de découvrir sans cesse de nouvelles trinités, qui excitent son admiration et exaltent sa tendresse. L'astre comme le grain de sable, l'animal le plus perfectionné et la plante la plus humble chantent également la gloire de la Trinité »¹⁷⁵. Que dans l'écriture de son œuvre, Robert ait cherché à imprimer la marque de son Dieu trinitaire cela ne fait aucun doute. Qu'il ait désiré imprimer cette marque dans la constitution même de celle-ci en trois parties (sans avoir pu le réaliser car selon toute vraisemblance, le *Perceval* est l'œuvre d'un continuateur) ? Le programme annoncé à la fin du premier volet, d'abord un ensemble de cinq parties, puis finalement que deux, incite à répondre négativement. Néanmoins, comme nous l'avons indiqué, ce point a fait l'objet de

¹⁷¹ M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 390.

¹⁷² J. Frappier, « Le roman en prose en France au XIII^e siècle » dans *Le roman jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1978, J. Frappier et R. R. Grimm (dir.), tome 1, p. 508-509.

¹⁷³ Dans la dernière partie consacrée à l'Histoire du salut, J.-R. Valette indique qu'au XII^e siècle, « se manifestent les premières tentatives pour donner un revêtement trinitaire au schéma patristique du temps », *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 643.

¹⁷⁴ L'historien F. Hartog introduit ce néologisme pour décrire ce « progressif envahissement de l'horizon par un présent de plus en plus gonflé, hypertrophié ». Il caractérise le régime d'historicité chrétien par un modèle fondé sur la mémoire et l'attente, celle du jugement et de la parousie, *Régimes d'historicité*, Paris, Seuil, 2003, p. 125.

¹⁷⁵ P. de Labriole, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, op. cit., p. 623.

nombreuses analyses et les avis des critiques restent partagés. En tenant compte de l'importance capitale du symbole trinitaire dans la pensée médiévale, notamment à l'époque d'écriture de la trilogie¹⁷⁶ et de son implication déjà majeure dans le texte, il nous paraît probable que le projet de Robert de Boron était de délivrer une trilogie, c'est-à-dire le *Livre* du Graal, l'histoire du Graal reflétant dans sa composition, dans son aspect le plus directement visible, la *senefiance* de la Trinité qui est le Graal lui-même.

Dans le but d'englober les temps et l'espace des origines à ceux de la fin du *tans* pour relater l'histoire du peuple du Graal, Robert de Boron inscrit son écriture dans la perspective de l'accomplissement trinitaire, ce qui signifie lui donner absolument et totalement la *substance* et la *forme* du contenu de la Trinité : d'où une écriture revêtue d'une forme narrative nouvelle, celle du cycle, et dont la substance typologique est la vérité du Dieu qui dit au commencement ce qui sera à la fin (Ésaïe 46.10).

d) Prophétie et écriture

Comme nous l'avons relevé dans notre étude, Robert de Boron accorde une place majeure au thème prophétique dans son récit. Nous nous proposons de voir si la période de conception de la trilogie, la fin du XII^e siècle, peut avoir induit une certaine forme d'écriture, notamment une « conjointure » prophétique, et au-delà une « écriture prophétique ».

La période dans laquelle est conçue la trilogie est marquée par un renouveau du prophétisme. Face au défi de la révélation d'un signe tel que le Graal, le *signum sacrum*, la vérité christique, Robert choisit d'employer le thème prophétique.

Tout au long des siècles précédents, d'intenses réflexions sont menées au sein de l'Église et reflètent la volonté de mieux comprendre la nature du charisme prophétique. Des excès avaient marqué le passage du millénaire, puis les premiers siècles avec notamment le montanisme, un mouvement spirituel, prophétique et eschatologique qui apparaît en Phrygie au milieu du II^e siècle. Un certain Montanus annonçait « un nouvel Age de l'Église, l'âge de l'Esprit et l'imminence de la fin des temps »¹⁷⁷. La prophétie inspirée n'a donc pas trop bonne presse dans l'Église où on lui préfère la prophétie institutionnalisée, exercée dans l'enseignement du magistère. Pourtant ce don accordé par le Saint Esprit comme ceux de la sagesse, de la connaissance, de la foi, de guérison,

¹⁷⁶ Nous pensons en particulier à l'influence de la doctrine joachimite que nous abordons dans la suite de l'étude et dont l'une des grandes spécificités est l'importance donnée à la Trinité.

¹⁷⁷ P.T. Camelot, « Montanisme », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 22 novembre 2017. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/montanisme/>

d'accomplir des miracles¹⁷⁸ nécessite surtout d'être plus strictement encadré. Selon les recommandations de saint Augustin, la prophétie doit relever de visions non pas corporelles ou spirituelles, mais intellectuelles¹⁷⁹. Comme dans l'Ancien Testament, le prophète doit rester « un homme inspiré par Dieu qui, sans entrer en extase, ni en transe, délivre au roi ou au peuple d'Israël le message communiqué d'en haut »¹⁸⁰. Saint Thomas rejoignant saint Augustin admet bien l'existence de l'esprit de prophétie à toutes les époques, « non certes pour proposer une nouvelle doctrine révélée mais pour diriger l'activité humaine »¹⁸¹. Par ailleurs, l'autorité religieuse considère que ce n'est pas la vision qui fait le prophète mais l'intelligence de la vision, c'est-à-dire le décryptage de sa signification, en prenant l'exemple du prophète Daniel qui, attentif à la parole révélée « eut l'intelligence de la vision »¹⁸². La prophétie est surtout à « saisir comme une compréhension plus profonde de la réalité spirituelle »¹⁸³, de la Vérité. L'acceptation du terme devient « exclusivement biblique » à partir de cette époque¹⁸⁴. Il est compris comme dérivant non pas du verbe « prophemi », c'est-à-dire « prédire », mais de « propheteuo » qui signifie : « se faire l'interprète ». Même si elle reste associée pour la plupart des clercs et pour l'homme commun, à « une prédiction de l'avenir », dans cette période, la prophétie constitue essentiellement « la grâce d'interpréter, c'est-à-dire d'expliquer clairement les paroles divines »¹⁸⁵ et ressort ainsi du domaine de l'herméneutique.

L'évolution essentielle du prophétisme concerne sa dimension historique, ce qui en cette fin du XII^e siècle « constitue un tournant décisif dans l'histoire du prophétisme » car « le fait prophétique acqu[iert] alors une importance qu'il avait perdue depuis longtemps dans la pensée et la vie chrétienne »¹⁸⁶. Dans le contexte des Croisades et d'une réflexion revenant sur le passé d'Israël, l'Église y relève une « intelligence historique et historienne depuis longtemps éclairée, sinon inaugurée et orientée, par les prophètes »¹⁸⁷. L'histoire du peuple hébreu relatée dans l'Ancien Testament est jalonnée et comme conduite par les prophéties des quatre grands prophètes (Esaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel) et des douze autres (Amos, Osée, Michée, Sophonie, Nahum, Habacuc, Aggée, Zacharie, Malachie,

¹⁷⁸ 1^{ère} épître aux corinthiens 12,8-10.

¹⁷⁹ A. Vauchez, « Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », dans *Prophètes et prophétisme*, A. Vauchez (dir.), Paris, Seuil, 2012, p. 65.

¹⁸⁰ A. Vauchez, *ibid.*, p. 67.

¹⁸¹ J-P. Torrell, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge : XII^e-XIV^e siècles*, Fribourg, Éd. universitaires, 1992.

¹⁸² Daniel 10,1.

¹⁸³ M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, *op. cit.*, p. 59.

¹⁸⁴ P. Gibert, « Le prophétisme biblique », dans *Prophètes et prophétisme*, A. Vauchez (dir.), *op. cit.*, p. 29.

¹⁸⁵ A. Vauchez cite Abélard (*Expositio in epistolam pauli ad Romanos*, IV, in *PL*, t. CLXXVIII, col.939), « Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », art. cit., p. 94.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 49.

Abdias, Joël, Jonas). Le prophétisme permettrait ainsi l'acquisition d'un « sens de histoire », assurerait « une continuité proprement religieuse et historique »¹⁸⁸. Le thème prophétique a fait en grande partie le succès de l'*Historia Regum Britanniae* : « le message sensationnel » apporté par Geoffroy de Monmouth était constitué des prophéties car « en Angleterre particulièrement [...], la littérature prophétique était au début du XII^e siècle à peu près inconnue »¹⁸⁹. En citant Ordéric Vital, dans son *Historia Ecclesiastica*, P. Zumthor souligne que les prophéties ont conforté pendant plusieurs siècles le caractère historique des *Prophéties* et de l'*Historia*. Ainsi, le thème prophétique a gardé un caractère historique pendant de nombreux siècles.

A l'époque de Robert de Boron, des personnages se sont levés pour revendiquer ce pouvoir d'éclairer l'histoire par la prophétie : en particulier, Hildegarde de Bingen (1098-1174), abbesse bénédictine qui jouit de son vivant d'un prestige considérable en raison de visions qu'elle détaille dans ses ouvrages. Elle y définit l'expérience prophétique « comme un retour au langage des origines, avant le péché, quand l'homme était capable de dire spontanément des paroles spirituelles »¹⁹⁰. Celle que l'on surnomme la « Sibylle du Rhin » prône une réforme de l'Église en s'appuyant sur ses visions¹⁹¹. Mais « le personnage le plus important dans l'histoire du prophétisme médiéval » est sans conteste Joachim de Flore (1132-1202), un abbé de l'Italie du Sud dont les œuvres soulignent l'importance toute particulière que la Trinité et du symbolisme des nombres dans une lecture fondamentalement historique des Écritures. Ses prophéties rencontrent un vif succès et inscrivent l'histoire du monde dans un cheminement en trois étapes, trois « états » : le premier état, celui du Père, est représenté par l'Ancien Testament ; le deuxième et actuel état, celui du Fils, devrait s'achever incessamment par le truchement du Nouveau Testament ; viendra ensuite un troisième état, l'ère du Saint Esprit¹⁹².

¹⁸⁸ A. Vauchez, « Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », art. cit., p. 32.

¹⁸⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 47.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁹² *Ibid.*, p. 85. Joachim de Flore a laissé une œuvre théologique et exégétique abondante, influente et discutée déjà de son vivant et plus encore après sa mort. Persuadé d'avoir reçu un don divin d'interprétation de l'Écriture, il risque des commentaires de tendance prophétique, inspirés par l'Apocalypse. Sa distribution de l'Histoire de l'humanité en trois âges est classique à son époque. À chaque étape, l'humanité atteint une meilleure compréhension du mystère divin, qui doit devenir parfaite au troisième âge. Un rôle décisif dans cet accomplissement sera tenu par une élite de *virī spirituales*. Ce sont après sa mort les commentaires de son œuvre qui développe « une pensée souvent hétérodoxe » désignée sous le nom de joachimisme et caractérisée par le millénarisme, d'abord centré sur la date de 1260, et « par l'aspiration à la purification de l'Église, passant notamment par la pauvreté et par la réforme de la papauté ». Après le passage de l'année 1260 sans réalisation du bouleversement prophétisé, les mouvements joachimites prônent des orientations plus radicales encore avec la revendication d'une spiritualité propre aux laïcs sans le clergé et parfois l'égalitarisme social. Le point de vue millénariste reste de rigueur avec un déplacement de la date vers l'avenir. Ces mouvements sont condamnés à partir du concile de Lyon II en 1274, F. Menant et al., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449...*, op. cit., p. 369.

Ce puissant courant d'un prophétisme à dimension historique a ainsi transformé la vision du monde telle que pouvait le concevoir le milieu clérical mais également plus largement, la société médiévale confrontée aux Croisades. La conception de la trilogie intervient dans une période où le prophétisme qui a déjà un long passé derrière lui, prend une place majeure, mieux délimitée, avec une orientation particulière dans les domaines herméneutique et historique¹⁹³. Dans la trilogie, au-delà d'un thème seulement conjoncturel, l'expression prophétique dans sa *substance*, avec notamment le thème trinitaire, comme dans sa *forme*, en particulier comme langage, a pu traduire l'état d'une conscience profondément ancrée dans l'Histoire, une Histoire qui ne dissocie encore pas le profane du sacré.

En raison de ce contexte caractérisé par un renouveau du prophétisme, Robert a pu ainsi choisir une « conjointure »¹⁹⁴ fondée sur le thème prophétique qui est présent dès les premières lignes de la trilogie, puis dans l'histoire de Joseph. Mais c'est dans le deuxième volet qu'il prend toute son ampleur avec le personnage de Merlin avant d'être « accompli » dans le *Perceval*.

Le *Joseph* commence directement (p. 17) par la mention des prophètes envoyés par Dieu pour parler « en son non et anoncier sa venue en terre et en icel tans [...] neïs les prophetes » allaient en enfer. P. Zumthor rappelle qu'avec cette mention initiatrice, Robert montre l'importance du rôle joué par les prophètes dans « l'économie du mystère » : « ils ont été, pendant cinq mille ans, un ferment d'espoir ; avant la Révélation du Christ, ils apportaient la bonne nouvelle que l'histoire (la chute, l'emprisonnement du monde dans le péché) aurait un retour, que le Libérateur viendrait, en anéantissant les titres que croyaient avoir le démon à l'empire du monde, rendre la terre à son premier possesseur »¹⁹⁵.

À partir de cette mention, en employant son procédé caractéristique de l'insinuation, Robert poursuit et développe le thème prophétique jusqu'à l'énoncé de la prophétie fondatrice de la trilogie et de l'histoire du Graal, par Jésus lui-même apparaissant à Joseph, dans sa prison, une prophétie qui définit comme nous l'avons précédemment noté le cadre programmatique du récit et l'ouvre vers l'avenir, vers l'éternité des Béatitudes (p. 30) :

¹⁹³ G. Dahan relève dans l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur une « immixtion de l'histoire dans la construction de l'herméneutique », *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 314-315.

¹⁹⁴ P. Zumthor reprend les définitions de Chrétien de Troyes proposées dans le Prologue d'*Erec et Enide* et celui de *Lancelot* pour les termes de matière (*littera*), sens (*sententia*) et conjointure : « Par *matière*, Chrétien entend l'argument de la narration, l'histoire' comme transmise et plus ou moins invariante ; le *sens* en constitue l'interprétation proposée ou possible. [...] *Conjointure* désigne l'ajustement de l'un à l'autre, l'équilibre réalisé par l'art de l'auteur, l'unité interne assurant au signe global qu'est l'œuvre sa première signification », *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 362.

¹⁹⁵ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 134.

Et tout cil qui le vaissel verront et seront en la compagnie averont joie pardurable et accomplissement de lor ames, et tout cil qui ces paroles poront aprendre en seront plus gracieus et plus plaisant au siecle et vers nostre Segnor, si ne poront estre forjugié a tort ne vaincu de lor droit.

En faisant le choix de poursuivre son écriture avec le *Merlin*, à la différence du projet annoncé à la fin du *Joseph*, Robert donne au thème prophétique une ampleur considérable. Au seuil de l'histoire bretonne, la parole prophétique intervient pour la première fois et de manière cruciale, en associant le Graal et son Livre, pour indiquer les deux chemins distincts à suivre : pour Merlin d'un côté, la direction bretonne en accompagnant les messages du roi Vertigier ; pour Blaise de l'autre, « pour aller en iceles parties u celes gens sont qui ont le vaissel del graal » (p. 104-105). Puis le message prophétique se précise en prédisant l'avènement du « quart roi », Arthur (p. 120), l'instauration de la Table Ronde et de son lieu vide et la nécessité de la quête (p. 161) : « Et covenra celui qui emplir le doit qu'il ait esté la u li Graaus sert ». La place de la prophétie est si prégnante dans le *Merlin* que P. Zumthor qualifie ce roman de « Prophétie de Merlin » tant il peut être résumé à l'ensemble des prophéties de Merlin¹⁹⁶.

Le *Perceval*, dans le manuscrit de Paris, s'ouvre sur une prophétie qui relie le temps et l'espace du récit à ceux de *Joseph*, à la matière biblique :

Alein le Gros, saches que tu es pres de ta fin, et vendras par tens en la compagnie Jhesucrist, et si te mande que Brons ton père est mult prodons et mult sent de la grace nostre Seygnor, et est conversez en ces Iles d'Illande et avec lui le vesseaux Joseph que l'en apele Graal.

Le manuscrit de Modène, lui, semble commencer par une vision plus terrestre en mentionnant la cour du roi Arthur et ses fêtes : « Et saciés bien que onques rois aussi grant cort ne aussi grant feste ne fist comme fist Artus » (p. 197). En réalité, le déroulement du récit est également placé sur le plan prophétique puisque la « gregnor feste qu'Arthur organise à la Pentecôte et à laquelle Perceval va participer est conforme à çou que Merlins li avoit dit, pour molt onerer le Table Reonde que Merlins estora au tans Uterpandragon » (p. 198-199). Dans le cadre ainsi posé, Perceval échoue à l'épreuve du siège vide et son aventure s'engage bien dans le cadre prophétique posé par Merlin. La voix divine s'élève pour reprocher au roi Arthur « la plus grande mesprison que onques rois qui en Bretagne fust fesist, car tu as trespasé le commandement que Merlins t'avoit ensagnié » et pour rappeler l'histoire de Joseph et la prophétie de la Table du Graal (p. 205-206). La fin du roman et de la trilogie voit d'abord, l'accomplissement de la prophétie énoncée par Jésus à Joseph avec l'avènement de Perceval comme troisième et dernier gardien du Graal puis, la fin du royaume d'Arthur initiée par une prophétie de Merlin rappelée par Keu (p. 273) et le retrait du prophète, Merlin, dans son « esplumoir » où dit-il, « si profetiserai çou que

¹⁹⁶ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 169.

nostre Sire me commandera ».

De bout en bout de la trilogie, le thème prophétique met en place « sur l'axe du temps une chaîne langagière »¹⁹⁷ selon des modalités différentes selon l'avis des critiques.

Pour J. Horowitz, les anamnèses et les prophéties de Merlin constituent « le fil d'Ariane historique qui court, souterrain ou résurgent, à travers les trois textes »¹⁹⁸. M. Séguy souligne « le caractère exhaustif et systématique des correspondances qu'il [le fil prophétique] tisse entre des motifs que les autres textes – et en particulier les *Continuations* – se bornent à mettre en relation de manière implicite et fragmentaire »¹⁹⁹. Selon elle, l'apport des passages prophétiques est crucial dans la structure du récit et c'est avec le rappel généalogique pour Perceval comme d'ailleurs pour Galaad qu'intervient « la plupart du temps le support du discours prophétique où s'affirme et se confirme leur statut de personnage élu par Dieu pour mettre un terme définitif aux aventures du Graal »²⁰⁰. Pour P. Zumthor, « toute [la] théologie de la chevalerie du Graal [de Robert de Boron] repose sur les prophéties et sur l'épisode de la conception de Merlin »²⁰¹. Le critique souligne le choix magistral opéré par le poète dans le deuxième volet et en contradiction avec le programme d'écriture affiché à la fin du *Joseph*, « une idée géniale »²⁰² selon les termes d'A. Micha pour conforter le thème central de la Rédemption, mais également nous semble-t-il pour donner toute sa pleine puissance au thème prophétique et avec Merlin, ce personnage de prophète de Dieu, œuvrer en même temps dans les trois domaines caractéristiques de la trilogie : la vérité, les signes et le temps.

En particulier, dans le cadre de la conception de la prophétie appréhendée surtout comme un processus herméneutique à cette époque, le fil d'ariane prophétique traversant la trilogie est constitué des multiples séquences interprétatives que Robert égrenne le long de son récit et qui représentent une proportion importante des discours que celui-ci comporte. Le pouvoir prophétique de Merlin s'inscrit dans le temps et dans le récit en suivant un processus ordonné et régulier qui occupe de très nombreux passages de la diégèse : quand il dévoile à Blaise le but de la mission des messagers du roi Vertigier (p. 117-118), quand il émet sa prédiction sur le paysan qui achète du cuir (p. 121-122) ou qu'il dévoile qui est le vrai père de l'enfant mort (p. 123-124), quand il révèle le sens de « ceste ensagne de ton nom », le dragon vermeil de la bataille de Salesbières (p. 155),

¹⁹⁷ E. Baumgartner emploie cette formule relativement au *Conte du Graal* et au questionnement associé au motif du Graal, « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », art. cit., p. 12.

¹⁹⁸ J. Horowitz, « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron », art. cit., p. 116.

¹⁹⁹ M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 389-390.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 387.

²⁰¹ P. Zumthor, *Merlin le Prophète*, op. cit., p. 139.

²⁰² A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 32.

Merlin procède pas à pas, dans un langage souvent très clair. Le processus de divination et de son interprétation est strictement parcouru, étape par étape, jusqu'au dévoilement final « d'un sens caché, encodé dans les événements passés »²⁰³. Selon le roman, lire le monde, comme lors de l'interprétation de l'épisode de la tour, seul Merlin en est capable. Les épisodes de métamorphose pourraient aussi avoir le but de nous faire « voir que le monde n'est qu'un théâtre où des formes instables se manifestent de façon apparemment arbitraire et que seul l'initié parvient à déchiffrer »²⁰⁴.

La « chaîne langagière » du Graal, dans la trilogie, se déroule sur l'axe du temps mais avec une différence notable par rapport au *Conte du Graal* : la trilogie de Robert de Boron n'attribue qu'une importance narrative secondaire à la question de Perceval alors qu'elle en attribue une essentielle à la place *a raemplir* aux deux Tables, la Table Ronde et celle du Graal, comme nous l'avons mis en lumière précédemment. Fondée sur une signification temporelle exprimée au travers des termes de *remembrance* (les sièges laissés vides par les anges déchus au ciel, le siège laissé vide par Judas à la Table de la Cène), de *senefiance* (celle de la mort de Jésus) et de *demostrance* (celle de la *grasse del saint Esperit*), quelle écriture tente d'élaborer Robert dans sa trilogie ?

Le Graal ou son Livre est réductible à une seule prophétie, à la Parole de vérité. Mais peut-on parler d'une « écriture prophétique » ?

Nous voulons revenir sur la toute première occurrence du mot « Graal », dans le *Joseph* et dans la trilogie, et qui l'associe de manière essentielle à un livre, à un *haut livre* (p. 30-31) :

Lors aprent Jhesucris tes paroles a Joseph que je ne vous os dire ne retraire, - ne ne poroie, si je le voloie faire, se je n'avoie le haut livre u eles sont escrites : et çou est li creans del grant sacre del Graal. Et je proi a tous cels qui oront cest conte ne m'en enquierent plus por Diu deci endroit, car jou en poroie bien mentir. Et en la mençoigne, saciés, ne gaagneroient il rien.

Cette nomination est réalisée par l'intervention du narrateur immédiatement après l'épisode fondamental de la théophanie et avant de reprendre la narration, avant que Jésus ne remette le *vaisseau* à Joseph, ce qui souligne l'importance de cette intervention. Elle introduit le motif du livre/Graal destiné à recueillir les paroles adressées à Joseph et insiste sur une volonté de délivrer un récit sans *mençoigne*. Le narrateur reprend la parole pour explique que cette théophanie n'est pas mentionnée dans les Écritures parce qu'elle a eu lieu sans témoin, or les apôtres « ne misent onques rien en escrit se cose non qu'il eüssent veüe u oïe » (p. 31-32). Nous pouvons déceler là un souci de vérité qui exige, comme le

²⁰³ C. Denoyelle, *op. cit.*, p. 203.

²⁰⁴ R. Trachsler, *Merlin l'enchanteur. Étude sur le Merlin de Robert de Boron, op. cit.*, p. 105.

souligne la répétition de l'argument, qu'un évènement ne soit relaté que par des témoins directs qui aient « veüe u oïe » la chose.

Une nouvelle fois, l'inspiration johannique transparait. La première épître de saint Jean commence en effet ainsi (1 Jn 1.1, 3 et 4) :

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la parole de vie, [...] ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. [...] Et nous écrivons ces choses, afin que notre joie soit parfaite.

Saint Jean établit aussi un lien direct entre la vérité du témoignage à transmettre et sa mise en écrit. J. Giblet souligne, relativement à l'œuvre de l'Évangéliste, « qu'il n'y a sans doute aucun texte du Nouveau Testament où l'importance de la mise par écrit de la Parole pour le maintien des croyants dans la Vérité qui se donne en Jésus, soit aussi clairement et consciemment appréhendée »²⁰⁵.

Le Graal est donc un livre, un *haut livre* qui fait l'objet d'une prophétie. Nous avons relevé que son écriture fait l'objet d'une des deux prophéties extra diégétiques de la trilogie, l'autre étant celle de la Table Ronde et de son siège vide. Mais cette écriture, le livre qui en résulte est prophétique.

Portée par le discours prophétique, l'histoire du Graal est le récit d'un double accomplissement, celui correspondant à l'avènement du troisième et dernier gardien du Graal et en même temps, celui d'une écriture, l'écriture du Livre du Graal, de la trilogie par Robert. Ainsi, la trilogie est même réductible à une seule prophétie. Selon P. Zumthor, son récit ne vise qu'à relater l'accomplissement de la plus grande prophétie. La temporalité de la trilogie peut se résumer en l'accomplissement de la « plus haute prophétie qui onques avenist » selon les dernières paroles de Merlin au roi Arthur et de sa mise en écriture (p. 272) :

Artu, saces que a ton tans est acomplie li plus haute prophetie qui onques avenist. Car li Rois Pesciere est garis, et sont cheü li encantement de le terre de Bretagne. Et Percevaus est sire del Graal par l'avenement de nostre Segnor [...] Dont prist Merlins congié au roi et s'en revint a Blaise et a Perceval, et li fist tot metre en escrit.

Le critique considère que la trilogie a pour objet la prophétie comme une « promesse » qui n'est « pas réalisée tant que dure l'histoire »²⁰⁶.

²⁰⁵ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 356.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 169.

Il relève par ailleurs que le manuscrit *Didot-Perceval* porte le nom de *Roman des Prophéties de Merlin*, comporte plusieurs mentions confirmant cette appellation et inclue la *Prophetia Merlini* de Geoffroy de Monmouth.

Même si notre édition d'étude ne porte pas sur ce manuscrit, il semble intéressant de nous attarder sur cette inclusion, une « interpolation unique, en plein centre arithmétique de l'œuvre »²⁰⁷. Pour J. Abed, elle « n'est pas un hasard [...], apparaît au contraire comme une régénération » et mérite d'être étudiée « selon une perspective générique »²⁰⁸. Le critique établit ensuite les caractéristiques stylistique et linguistique du texte prophétique en indiquant que les textes prophétiques « foisonnent particulièrement au Moyen Âge ». Sans bénéficier d'une telle « régénération », il nous semble que la trilogie « réductible à une seule prophétie » manifeste certaines des qualités dégagées par J. Abed et constitutives d'une écriture « prophétique ».

P. Zumthor identifie dans l'œuvre de Robert de Boron une « vue en profondeur de l'histoire » : « l'histoire a un *visage* (sur le plan de la chronique), et un *sens* (sur l'autre) »²⁰⁹. Il cite à l'appui de son analyse les propos de P.H. de Lubac :

Dieu agit dans l'histoire, Dieu se révèle par l'histoire. Bien plus, Dieu s'insère dans l'histoire, lui conférant ainsi une consécration religieuse qui oblige de la prendre au sérieux. Les réalités historiques ont donc une profondeur, elles sont à comprendre spirituellement...et en revanche les réalités spirituelles apparaissent en devenir, elles sont à comprendre historiquement (*Cathol.*, p. 119).

Est-ce que Robert n'emploierait pas une « écriture prophétique » ? En délivrant un texte prophétique, il ferait œuvre d'historiographie car selon P. Zumthor, « pour ce croyant du XII^e siècle, l'histoire humaine se déroulerait textuellement comme il la racontait dans son livre, jusqu'à l'accomplissement de la merveille du Graal, dans le château du Roi Pêcheur, c'est-à-dire dans la grâce de la Jérusalem céleste »²¹⁰.

Étudiant le rôle de la prophétie dans la tradition arthurienne en prose, C.-A. Coolput relève qu'avant la *Vulgate* arthurienne mais « avec moins d'éclat », dans « l'assemblage *Joseph – Merlin – Perceval*, la prédiction devient un thème à part entière »²¹¹. Après avoir constaté une « utilisation du thème prophétique dans les romans arthuriens en prose [...] examinés [présentant] un faisceau de convergences remarquable », elle reconnaît au texte prophétique une capacité de « régénération » de l'Histoire et du temps : « [l]es promesses [contenues dans une œuvre prophétique] rendent donc, tout comme dans les Écritures,

²⁰⁷ J. Abed, « La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le *Didot-Perceval* », art. cit., p. 81.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 84.

²⁰⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 128.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 130.

²¹¹ C.-A. Coolput, *Aventures querant et le sens du monde Aspects de la réception productive des premiers romans du Graal cycliques dans le Tristan en prose*, Louvain, Leuven University Press, 1986, p. 41.

l'humanité consciente de cette œuvre qui s'effectue et lui donnent confiance quant à son issue, tout en l'invitant à y participer. Grâce à cette perspective sotériologique, le Temps et l'Histoire se trouvent régénérés, enfin saisissables dans leur sens qui se prétend universellement valable »²¹².

Une autre caractéristique de la forme prophétique serait sa « substance » de Vérité.

Et nous avons vu que la Vérité est au cœur du Livre du Graal, de la trilogie. L'inscription, l'enracinement du *Livres dou Graal* dans l'Histoire sainte ne pouvait que lui conférer cette signification première : la vérité du message évangélique. Toutes les significations, dans la trilogie, sont portées par le Graal. Pour B. Cerquiglini, l'œuvre de Robert est conçue comme un « [e]nsemble romanesque où le Graal pourrait s'énoncer comme vérité absolue »²¹³. F. Dubost distingue « deux grandes traditions narratives qui s'opposent sur la définition du vrai », celle « mythique et merveilleuse, ouverte à tous les possibles, et construisant sa propre vérité dans le visible comme dans l'invisible, en vertu des pleins pouvoirs attribués à une parole originelle, créatrice et création tout à la fois ». L'autre tradition est celle « historicisante, fondée sur la représentation du réel et l'activité mimétique, qui ne construit pas sa propre vérité, mais qui est censée reproduire la vérité du monde »²¹⁴. Dans la trilogie, l'écriture du Graal, expression de la Vérité chrétienne, nous semble participer de celle-ci.

Une dernière caractéristique de l'écriture « prophétique » serait sa mouvance²¹⁵, son caractère obscur, flou, aux limites imprécises. Selon J. Abed, les textes prophétiques ont des accointances avec les œuvres romanesques car ils « trouvent tout naturellement leur place dans une littérature qui est mouvante dans ses matières, ses significations et jusque dans ses moyens de diffusion. Si la prophétie devient matière à roman, c'est parce qu'elle est capable d'égarer le lecteur dans un monde à la fois réel et imaginaire, semblable et pourtant impossible à identifier, et qu'elle proclame la pertinence de la lecture difficile. La mouvance immanente à la littérature arthurienne trouve dans le texte prophétique comme un miroir de sa propre instabilité »²¹⁶.

²¹² C.-A. Coolput, *Aventures querant et le sens du monde...*, *op. cit.*, p. 54-55.

²¹³ B. Cerquiglini, *Le Roman du Graal*, *op. cit.*, p. 8.

²¹⁴ F. Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e siècles) L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, T1, Paris, Champion, 1991, p. 143.

²¹⁵ P. Moran rappelle que P. Zumthor fonde son constat d'une impossible critique sur la « mouvance » des textes médiévaux avant tout à dimension vocale et leur instabilité intrinsèque, « La poétique et les études médiévales : accords et désaccords », *Perspectives médiévales*, 35 | 2014. De son côté, L. Lansard constate que les réécritures de l'*Évangile de Nicodème* présentent une « mouvance [...] entre la lettre et l'esprit » qu'elle associe à « une tension entre le sacré du verbe », *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale : XII^e – XVI^e s. étude et éditions*, Thèse Sorbonne Nouvelle 2011.

²¹⁶ J. Abed, « La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le *Didot-Perceval* », *art. cit.*, p. 105.

Vis-à-vis du romanesque mais pas seulement, la trilogie paraît présenter une telle mouvance. Elle s'affiche comme texte à haute valeur spirituelle et à portée éternelle. Elle est alors similaire aux œuvres hagiographiques qui se caractérisent par leur fonction salvatrice pour F. Laurent : « Lorsque les hagiographes promettent à l'auditoire un 'profit' à venir, ils soutiennent que le texte est un médiateur efficace qui lui permet de 's'amender', et d'aller à Dieu »²¹⁷. Porteuse de la vérité du Graal, celle du Christ, la trilogie est assimilable aux apocryphes, voire à un « évangile du Graal »²¹⁸. Mais elle revendique également un caractère obscur, secret. À Blaise, juste avant le début de l'aventure bretonne, Merlin prophétise le caractère obscur, caché du livre, de la trilogie ; la parole qu'il lui dicte « n'a aucune mesure avec la parole divine, qui seule est véritablement première et créatrice »²¹⁹ (p. 105) :

Et tos jors mais sera ta painne et tes livres retrais. Mais il ne sera pas en auctorité, por çou que tu n'es ne ne pues estre des apostles. Ne li apostle ne misent onques rien en escrit de nostre Segnor que il n'eüssent veü ne oï, et tu n'i mes rien que tu aies veü et oï, se çou non que je te di. Et ensi com je sui obscurs et serai envers çaus u je ne me volrai esclairier, ensi sera tous li livres celés, et poi avenra que nus en face bontés. Et tu l'enporteras quant je m'en irai avuec cels qui me venront querre ; si sera Joseph et ses livres avuec le tien.

Ainsi, paradoxalement, le livre énonçant *les sacrées paroles* présente des écarts sensibles avec la *sacra pagina*, des différences que le texte met lui-même en exergue. Robert de Boron d'abord n'avoue aucune source si ce n'est le livre qu'écrit Blaise (p. 103, 105, ...) à la différence de la plupart des auteurs médiévaux qui mentionnent leurs sources au début de leur ouvrage. Le second écart découle du dispositif d'écriture mis en place : Blaise n'est pas directement témoin des faits pour le livre qu'il rédige sous la dictée de Merlin ; ce dernier ne fait lui-même que se souvenir des événements du temps de Joseph. Dans la perspective médiévale, cela amoindrit beaucoup son droit d'écrire l'*histoire*. L'authenticité du récit que consigne le livre est donc contestable. « Tout comme nous assistons à la fabrication infernale du héros, nous assistons à celle de son (ou de ses) *Livre* »²²⁰. L'auteur, par la bouche même de son personnage, Merlin, souligne la différence entre son livre et le Livre, car son livre (p. 105) :

ne sera pas en auctorité por çou que tu n'es ne ne pues estre des apostles. Ne li apostle ne misent onques rien en escrit de nostre Segnor que il n'eüssent veü ne oï, et tu n'i mes rien que tu aies veü et oï, se çou non que je te di.

²¹⁷ Après avoir rappelé l'importance de la fonction des saints dans la culture et dans la société médiévales, F. Laurent s'appuie sur les travaux d'Evelyn Birg Vitz pour souligner la signification fondamentale de la *translatio* d'une *Vita* du latin en français qui n'est pas qu'une simple « opération textuelle ou intertextuelle » mais un acte par lequel « on introduisait (au sens fort de ce verbe : on faisait parvenir) le saint dans sa présence spirituelle et physique, réelle, à un public nouveau », *Plaire et édifier...*, *op. cit.*, p. 183, 186.

²¹⁸ J.-C. Huchet, « Le Nom et l'image. De Chrétien de Troyes à Robert de Boron », *art. cit.*, p. 2.

²¹⁹ E. Baumgartner, « Le livre et le roman (XII^e-XIII^e siècles) », *Littérales*, 1, *Livre et littérature : dynamisme d'un archétype*, publié par E. Baumgartner et N. Boulestreau, Nanterre, Publidix, 1986, p. 7-19.

²²⁰ E. Baumgartner, N. Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, *op. cit.*, p. 24.

La présence autoriale se manifeste à plusieurs reprises dans la trilogie, en particulier dans la mise en abyme de son écriture qui, dans les deux interventions de Merlin que nous venons de citer, offre l'occasion à Robert de Boron d'exprimer la difficulté d'atteindre la vérité au travers du signe. Nous avons rappelé la pleine conscience pour l'homme médiéval de l'ambiguïté intrinsèque du signe. Mais par ailleurs, directement, Robert avoue et signale au début du *Joseph* sa volonté de *guencir* son œuvre (p. 18), de s'écarter de l'Histoire sacrée dans lequel il initiait et enracinait son récit : comme J.-R. Valette le suggère, ne faut-il pas « percevoir dans le genchissement [...] l'avènement d'une nouvelle conception du temps »²²¹ et la quête d'une écriture apte à l'exprimer ? Nous avons souligné combien le contexte des Croisades accorde une importance cruciale à la prophétie ; celle-ci dans une lecture des Écritures plus historique, plus anxieuse aussi d'y déceler des signes dans cette période d'attente de la Parousie, du Retour et du Jugement. Dans cette pensée si pregnante, le temps d'attente du Christ semble constituer un espace de liberté, un temps d'anxiété mais ouvert, laissé à la disposition de la créature par Dieu pour faire un choix, pour la grâce ou sans elle : c'est semble-t-il le « temps qui peut enfanter – [le] temps biblique »²²² dont parle S. Barnay en s'appuyant sur l'analyse d'A. Néher selon laquelle : « Les grecs ont laissé mourir le temps en des boucles infinies. Les Hébreux ont fait vivre le temps en y construisant l'imprévisible et perpétuellement féconde histoire de leur alliance conjugale avec Dieu »²²³.

Ce temps vide de l'attente, Robert nous semble donc vouloir le *raemplir* par une écriture du Graal qu'il élabore au fil du récit, quitte à changer de programme en route, une écriture de la prophétie porteuse de la vérité trinitaire dans la profondeur de l'Histoire mais néanmoins mouvante, indécise dans sa matière, sa forme, dans la nature même de l'acte littéraire qu'elle traduit. C'est qu'il veut inscrire son *écriture* dans un projet grandiose, celui d'opérer la « christianisation définitive » du Graal.

En final, dans sa « forme », s'appuyant sur la notion scripturaire du temps, l'écriture de Robert met en œuvre une temporalité particulière qu'une véritable vision prophétique structure et anime et que formalisent des discours essentiellement au style direct, plus à même de transmettre fidèlement le message rédempteur du Graal. Au cœur de ces discours, figure celui du Graal, du *signum sacrum*, le signe offert, à voir et à recevoir ; un discours

²²¹ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 602.

²²² Dans cet article, S. Barnay met en lumière l'inspiration prophétique que des auteurs modernes ont trouvé dans les textes bibliques et pour P. Claudel, dans la pensée néoplatonicienne des grands maîtres du Moyen Âge, « Le futur antérieur : prophétismes européens au XX^e siècle », *Prophètes et prophétisme*, A. Vauchez (dir.), *op. cit.*, p. 303.

²²³ A. Néher, *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme*, Paris, Payot, 2004, p. 271.

qui organise la *conjointure* des événements dans une écriture de l'attente, fondée sur la prophétie, fondamentalement mouvante et paradoxale, à la fois vraie de la Vérité christique et indécise par son caractère obscur et secret, à la fois historique et fictive.

Le savoir du Graal que Robert de Boron semble vouloir transmettre dans son œuvre n'est-il pas admirablement figuré par le signe des trois Tables qui traverse de part en part son récit de discours ? Le signe trinitaire, c'est-à-dire celui de la vérité dans les trois Personnes, répété obsessionnellement à longueur de pages, représente l'essence même de la connaissance de Dieu dans l'esprit de l'homme médiéval, particulièrement en cette période d'entre le XII^e et le XIII^e siècles. Cette essence s'est incarnée dans le temps de l'Histoire : la trinité des Tables symbolise cette réalité historique²²⁴. Après l'Ascension du Fils et en attendant son Retour, elle continue de se manifester, aux yeux de Robert et des pécheurs auxquels il s'adresse dans l'incipit : « Ce doivent savoir tout pecheor que devant çou [ce] que nostre Sire venist en terre... » La liturgie des sacrements, celui du Graal en premier, renouvelle cette manifestation du signe : offert, à voir et à recevoir par la foi. C'est qu'en effet, pour Robert de Boron, la grâce n'est pas acquise par une vie exemplaire de pureté et que « l'autre grande idée inspiratrice du roman est l'importance primordiale de la foi pour le salut, de la foi en la Trinité plus spécialement »²²⁵. Le signe trinitaire résume tout, imprime sa marque sur toute la Création, y compris sur l'écriture même qui porte son message : la Trinité informe la trilogie et lui donne sa forme : typologique, cyclique et prophétique. Ainsi, le Credo du Graal est le Graal lui-même, la substance du contenu est sa forme.

²²⁴ A. Micha, *Étude sur le Merlin*, *op. cit.*, p. 102.

²²⁵ A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », *art. cit.*, p. 469.

En conclusion, le caractère historiographique, par certains côtés et pour certaines parties, de la trilogie est reconnu par de nombreux critiques dont notre étude a pu utiliser et mettre en perspective les importants travaux selon la problématique choisie. Au terme de cette approche poétique en synchronie de l'œuvre de Robert de Boron, nous pouvons confirmer et surtout expliciter ses aspects historiographiques essentiels en identifiant le thème chrétien de la vérité avec des influences johanniques comme structure d'articulation des différentes thématiques et des modes opératoires mis en action dans la diégèse. En nous plaçant dans la double perspective de l'interprétation des signes et du temps, nous pouvons en faire une lecture dans laquelle l'histoire du Graal est d'abord intimement mêlée, insinuée dans l'Histoire sacrée qui, au Moyen Âge, ne se distingue pas de ce que nous qualifions d'Histoire profane, puis dans l'Histoire de la Bretagne du VI^e siècle, réelle ou légendaire.

Ce caractère d'écriture de l'Histoire, de « fabrique de l'Histoire » est résolument porté par le graal, au départ un simple objet de table que la *mise en escrit* transforme, métamorphose en mettant en œuvre une rhétorique de la parole. Au travers d'une conception scripturaire de la vérité et du temps, cette écriture semble aboutir à faire du Graal le symbole même de l'Histoire, c'est-à-dire à la fois le contenu et la forme, le signifié et le signifiant, le Graal et son Livre, l'histoire d'un peuple élu relatant son passé, son présent et son avenir déjà accompli dans la promesse du Salut et en même temps, celle d'une société chevaleresque offerte en cadre aux errances d'une destinée humaine sur le chemin de la connaissance de la grâce, jalonné par les trois Tables. Fondé sur la parole prophétique, porté et forgé dans son essence la plus intime par cette parole, le récit du Graal semble s'édifier en une écriture vraie.

Pourtant, Robert de Boron n'affiche pas la prétention de constituer une chronique historique. Lorsque qu'il répète l'argument selon lequel un événement ne peut être relaté que par des témoins directs qui aient *veüe u oïe* la chose, il souligne ainsi clairement que son écriture n'est pas celle de l'Histoire. Par ailleurs, son écriture, c'est-à-dire celle de Merlin, le prophète *meslé*, présente des aspects obscurs, ambigus mais en revendiquant en même temps, paradoxalement, une haute valeur spirituelle et morale, celle des textes apocryphes ou hagiographiques. Dans cette époque profondément marquée par l'attente de la Parousie, la trilogie nous semble donner à voir la quête d'une écriture qui s'inscrit dans l'espace ouvert par le *guenchissement* par lequel Robert initie son œuvre tout en la plaçant dans le cadre d'une profonde réflexion sur la vérité.

La trilogie s'avérerait ainsi une « fabrique de l'histoire » utilisant certains matériaux, procédés et éléments structurels d'une poétique de l'Histoire que nous nous proposons d'identifier plus précisément en effectuant son étude diachronique, dans une approche intertextuelle. Il s'agira de tenter de prendre en considération « un intertexte au sens large [...] et qui dépasse de loin la seule intertextualité littéraire »²²⁶ car l'écriture de Robert de Boron n'est pas qu'une réécriture : « la christianisation du Graal, au contraire de ce que certains pensent, n'est nullement artificielle. Elle est commandée par l'histoire même de l'esprit. La religion exprime un moment de la psyché. Déjà Chrétien de Troyes a placé une hostie dans le Graal »²²⁷. Bien au fait des débats théologiques de son temps, le poète inscrit son œuvre dans les modèles d'écriture, donc de pensée de la fin du XII^e siècle et du XIII^e siècle commençant pour lesquels la référence augustinienne demeure encore une indispensable clé de lecture. Il s'agira aussi de voir comment le poète « comprend » dans son œuvre le réel, ici celui de la société chevaleresque, de son idéologie et du « mythe » qui l'entoure, de quelle manière il organise et agence les différents matériaux de l'Histoire dans le sens de la « vérité » qu'il a préalablement définie, pour Robert, la Vérité du Christ.

²²⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 1.

²²⁷ *Perceval ou le Roman du Graal*, Chrétien de Troyes, préface de A. Hoog, Paris, Gallimard, Folio classiques, 1974, p. 25.

**Partie II - Sources et modèles historiographiques :
la matière de Bretagne**

Aux alentours de 1200 semble-t-il, devant son protecteur, Gautier de Montbéliard, Robert de Boron présente son projet d'écriture. Gautier va bientôt partir en Croisade, en Terre sainte¹ : ce sera la quatrième des expéditions qui marquent depuis près d'un siècle de leur empreinte les esprits comme les chairs des hommes de ce temps. L'horizon de ces hommes, au cours du siècle précédent, s'était considérablement élargi avec la « découverte de la nature », d'« une réalité extérieure, présente, intelligible, efficace [...] dont les forces et les lois appelaient composition ou conflit, au moment même où, par un choc parallèle, ils se rendaient compte qu'eux-mêmes étaient pris dans ce jeu de nature, qu'ils étaient eux aussi une pièce dans cet univers qu'ils s'apprêtaient à dominer »². C'est dans le cadre d'une nouvelle vision du monde que l'écriture de Robert de Boron s'inscrit et notamment, dans une pensée de l'Histoire où selon P. Zumthor, l'imagination « comme si elle prenait conscience de sa nature propre, se libère dans [le] genre nouveau » du roman³.

Ce projet d'écriture consiste en une réécriture comme l'est toute œuvre littéraire au Moyen âge⁴. Or, comme D. Poirion le précise, « toute œuvre littéraire se construit comme un double réseau de rapports différentiels, d'une part avec les textes littéraires préexistants, d'autre part avec des systèmes de signification non littéraires. Les premiers relèvent d'abord d'une enquête sur les origines, les sources, les influences, les emprunts, *etc.* [...] Quant aux textes non littéraires, c'est-à-dire les divers contextes (historique, sociologique, économique, *etc.*), ils sont essentiels à l'identification des signes littéraires comme porteurs d'un sens, ou de plusieurs niveaux de signification »⁵. Aussi, selon une approche en diachronie de la trilogie, nous allons mettre en rapport l'œuvre de Robert avec ses sources et ses modèles historiographiques qui relèvent distinctement des domaines profane et sacré afin de déceler en quoi l'intertexte au sens large « qui dépasse de loin la seule intertextualité » intervient au travers de « processus complexes inséparables d'un moment

¹ F. Bogdanow précise que « Gautier de Montbéliard est un personnage historique [...], est devenu Connétable de Jérusalem, puis Régent de Chypre (1205-1210) et est mort en Terre Sainte en 1212 », « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., n.2, p. 52.

² M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, op. cit., p. 21-22.

³ P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale : VI^e-XIV^e siècles*, Genève, Slatkine, 1981, p. 191.

⁴ Aux yeux de D. Poirion, « l'inter-textualité est la trace d'une culture dans l'écriture, [qu'il voit] être, au Moyen Âge, une réécriture », « Écriture et ré-écriture au Moyen Âge », art. cit., p. 117. Pour D. Boutet, la réécriture « est l'un des principes fondamentaux de la création littéraire au Moyen Âge, dont la pratique est largement intertextuelle », *Histoire de la littérature française du Moyen Âge*, Paris, Champion, 2003, p. 57.

⁵ D. Poirion, *ibid.*, p. 109.

historique particulier »⁶ dans cette réécriture. Nous allons commencer dans cette deuxième partie par le modèle des chroniques héritées de l'Antiquité, avec l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth et le *Brut* de Robert Wace.

Pour parler d'une œuvre du Moyen Âge, à l'historicité si éloignée de la nôtre, nous essaierons d'adopter l'approche prudente conseillée par P. Zumthor, en évitant les préjugés réducteurs⁷. Notre « cartographie » de ce travail de réécriture reposera sur les matériaux que notre étude en synchronie a mis en évidence dans une œuvre délivrant à la fois l'histoire d'un peuple élu et celle d'une société chevaleresque⁸. En particulier, en suivant les deux lignes de façade du temps et de la vérité, notre étude ne visera pas à trancher, en ce qui concerne la trilogie, sur l'équilibre entre ces deux volets⁹ mais à discerner dans l'écriture de Robert ce que A. Dupront entreprend de cerner à la fin de son étude sur les croisades : « une conscience des significations », c'est-à-dire « la juste conscience de l'histoire »¹⁰, une vision de l'Histoire permettant d'articuler ces deux facettes sémantiques à la fin d'un XII^e siècle de « renaissance » ou d' « éveil »¹¹.

Dans une étude appartenant à la fois aux domaines historique et littéraire, il nous semble important et pertinent d'employer une approche conçue en concertation par des historiens et des littéraires. Nous avons retenu celle élaborée lors d'un colloque récent qui adopte pour étudier l'historiographie au Moyen Âge une démarche orientée vers l'apport des sources en termes de emploi, de référence et d'autorité et visant à identifier une construction mémorielle jouant sur les genres et où se confrontent roman, histoire et hagiographie¹².

Robert de Boron n'indique aucun emprunt. Mais l'avis des critiques¹³ est unanime pour mettre au rang des sources profanes directes de la trilogie deux chroniques, l'*Historia*

⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 1.

⁷ P. Zumthor rappelle que « nous savons aujourd'hui que les textes ne se laissent pas saisir, et qu'aucune activité critique ne peut, ni sans doute ne doit, viser d'emblée à cette 'objectivité' ». Cette activité exige même d'interroger « les modalités d'interférence du texte et de la subjectivité du critique », *Parler du Moyen Âge*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 24.

⁸ J. Frappier résume cette ambivalence de la trilogie par le double qualificatif qui peut lui être attribué, celui de version « ecclésiastique » de l'histoire du Graal et de version « chevaleresque » étant donné que « autant que les romans de Chrétien et de Wolfram elle exalte la gloire de la chevalerie, et elle revêt finalement d'une splendeur religieuse le chevalier conquérant du Saint-Graal », *Autour du Graal*, Genève, Droz, 1977, p. 103.

⁹ En particulier, par rapport à « [la] vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron » dégagée par F. Bogdanow dans l'article du même nom, *art. cit.*, p. 51-76.

¹⁰ A. Dupront, *Le mythe de croisade*, T.III, Paris, Gallimard, 1997, p. 1519.

¹¹ J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. VI-VII.

¹² Le emploi consiste à étudier « les modalités de la présence des documents, ou de la réalité documentaire, dans la narration historique ». La référence vise à renvoyer à une réalité factuelle extérieure au récit » et « à des voix autorisées ». L'autorité est celle que le narrateur fonde sur l'usage d'hypotextes autorisés, F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, E. Anheim and all (dir.), *op. cit.*, p. 14.

¹³ En particulier, P. Zumthor présente l'ensemble de la trilogie et ses sources, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 6, 7, 26-30, 33, 35, 122 ; pour A. Micha, si la dette de Robert de Boron « est grande avant tout vis-à-vis des récits [de l'*Historia* et du *Brut*], [c]'est bien un *Brut* qu'[il] a eu sous les yeux », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, chapitre II, p. 30 et 37.

Regum Britanniae de Geoffroy de Monmouth ainsi que son adaptation en français, le *Brut* de Robert Wace, qui appartiennent à ce que l'on appelle la « matière de Bretagne » au caractère « vain et plaisans »¹⁴. C'est ainsi à partir d'elles et également de la *Vita Merlini* de Geoffroy et du roman de Chrétien de Troyes, le *Conte du Graal*¹⁵, lui-même inspiré de ces chroniques, que le clerc ou le chevalier bourguignon¹⁶ fait acte de réécriture.

Dans le paysage de l'écriture de l'Histoire au XII^e siècle que nous avons brossé en introduction à notre étude et qui tente de rendre compte d'une réalité appréhendée comme « un inextricable mélange » du monde céleste et du monde terrestre¹⁷, nous allons situer ces œuvres en précisant leurs principales caractéristiques historiographiques. Cela nous permettra ensuite de dégager les principaux aspects de la réécriture réalisée par Robert de Boron, au plan des similitudes et des écarts avec ses sources avant de distinguer le « modèle » d'écriture qu'il délivre.

¹⁴ Selon les célèbres termes employés par Jean Bodel pour qualifier la matière de Bretagne, *La Chanson des Saisnes*, éd. Annette Brasseur-Péry, Genève, Droz, 1989, vol. 1, v. 6-11. Voir aussi *Matières à débat: la notion de 'matiere' littéraire dans la littérature médiévale*, édité par C. Ferlampin-Acher and C. Gîrbea, Collection 'Interférences', Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017. Voir également *La légende arthurienne Le Graal et la Table Ronde*, D. Regnier-Bohler (dir.), Paris, Laffont, 1998, notamment p. VIII.

¹⁵ La critique est presque unanime à considérer que Robert de Boron connaissait le *Conte du Graal* (voir par exemple, les références données par R.T. Pichens : « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron : Robert de Boron et le livre de Philippe de Flandre » dans : *The Legacy of Chrétien de Troyes*, N. J. Lacy, D. Kelly, K. Busby, Amsterdam, Rodopi, 1987, n.2).

¹⁶ Dans l'introduction de notre étude, nous avons rappelé les principaux avis exprimés sur ce point.

¹⁷ J. Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2008, p. 189.

Chapitre 3

Les sources bretonnes

L'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut* font l'objet de très nombreuses études pour en déterminer ou du moins en préciser la signification et la visée. De rares études sont consacrées à en clarifier le statut générique¹, probablement en raison de leur ambiguïté en la matière². Dans les lignes qui suivent, nous nous attachons à tenter de discerner leurs principales caractéristiques historiographiques en les situant au sein du paysage alors en pleine évolution de l'écriture de l'Histoire dont nous avons donné un aperçu en introduction de l'étude.

3.1. L'*Historia Regum Britanniae*

Peu après 1135³, répondant à une commande d'Henri II Plantagenêt dont il est un des protégés⁴, Geoffrey de Monmouth, chanoine puis évêque gallois, dans son *Historia Regum Britanniae* rapporte, en prose latine, l'histoire du royaume de Bretagne de sa fondation jusqu'aux invasions saxonnes du VII^e siècle qu'il prétend traduire d'un texte en anglais reçu de Walter, archidiacre d'Oxford⁵.

¹ Voir par exemple : P. Damian-Grint, *The New Historians Of The Twelfth-Century Renaissance Inventing Vernacular Authority*, Woodbridge, The Boydell Press, 1999 ; C. Lucken et M. Séguy (dir.), « La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Angles à la terre des Bretons » dans *Médiévales*, n°38, 2000. *L'invention de l'histoire*, p. 35-70; R. W. Hanning, « Inescapable history : Geoffrey of Monmouth's *History of the Kings of Britain*... », p. 55-73.

² L. Mathey-Maille, *Geoffroy de Monmouth Histoire des rois de Bretagne*, Paris, Belles lettres, 1992, p. 13-20, et également du même auteur, « Traduction et création : de l'*Historia Regum Britanniae* au *Roman de Brut* de Wace » dans *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e-XV^e siècles)*, D. Boutet et L. Harf-Lancner (éd.), Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1993, p. 187-193.

³ P. Dalton situe la composition d'au moins quelques éléments de l'œuvre dans les premières années du règne de roi Stephen (1135-1154) troublées par la guerre civile et la lutte de pouvoir entre le roi, l'impératrice Mathilda sa cousine et le fils de celle-ci, Henri d'Anjou, « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae* : History, Prophecy, Peacemaking and English Identity in the Twelfth Century » dans *The Journal of British Studies*, vol.44, 2005, p. 688-712 [688].

⁴ Le contexte de la cour des Plantagenêt est rappelé, notamment, par P. Courroux, *L'Écriture de l'histoire dans les chroniques françaises (XII^e-XV^e siècles)*, op. cit., p. 140-149. Voir également : A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt : royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XII^e-XIII^e siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.

⁵ Cette référence apparaît dans l'*Historia*. Geoffroy de Monmouth s'est probablement inspiré de traditions écrites et orales galloises. Voir par exemple : C. Sterckx, « Les sources du récit de la conquête romaine chez Geoffroy de Monmouth et Robert Wace », dans *Le Roman de Brut entre mythe et histoire*, C. Letellier et D. Hüe (éd.), Orléans, Paradigme, 2003, p. 89-99.

Son *Historia* fait écho à de nombreuses œuvres antérieures, en particulier le *De Excidio Britanniae* (v. 540) de Gildas, l'*Historia Ecclesiastica* (731) de Bède, l'*Historia Brittonum* (v. 820) attribuée au Gallois Nennius et le *De Gestis Regum Anglorum* (1125) de William de Malmesbury.

Cette tradition de chroniques se poursuit après Geoffroy de Monmouth avec dans la même période, vers 1139, l'*Historia Anglorum* de Henri de Huntingdon et l'*Estoire des Engleis* de Geoffroy Gaimar.

L'*Historia* a connu une exceptionnelle popularité démontrée par la survivance de 215 manuscrits. Elle fait de Geoffroy de Monmouth l'un des plus importants historiens du Moyen Âge et du XII^e siècle, à côté d'autres auteurs latins comme William de Malmesbury et Henri of Huntingdon⁶. Geoffroy de Monmouth aurait utilisé comme sources en partie Salluste et Hegesippe dans une démarche de réécriture qui se manifeste « dans le développement plus que dans l'invention »⁷.

Son œuvre est classée dans le genre historiographique bien que ce caractère lui ait été contesté dès l'origine. En particulier, considéré comme « l'ancêtre de la critique historique au sens moderne »⁸, Guillaume de Newburgh qui base ses œuvres sur des sources crédibles émet un avis très critique vis-à-vis de Geoffroy de Monmouth et de l'*Historia Regum Britanniae* : « Seule une personne ignorante de l'histoire ancienne peut douter de la façon dont il a sans honte et sans pudeur menti à propos de presque tout ». Son principal grief porte sur le fait que Geoffroy propose un récit en pleine contradiction avec ceux de Bède le Vénérable. L'authenticité de l'*Historia*, en son temps comme aujourd'hui, est contestée⁹ en raison de la grande part d'inventions qu'elle comporte. En particulier, P. Zumthor la considère comme une « œuvre de rhétorique, presque entièrement dépourvue de fondement historique [qui] amplifie, selon un schéma emprunté aux chansons de geste, les données des anciennes chroniques bretonnes. Près de la moitié en est consacré au 'roi' Arthur et à ses compagnons, modèles de chevalerie et de courtoisie »¹⁰.

⁶ P. Damian-Grint, *The New Historians Of The Twelfth-Century Renaissance Inventing Vernacular Authority*, *op. cit.*, p. 44-48.

⁷ J. Hammer, « Les sources de Geoffroy de Monmouth : *Historia Regum Britanniae*, IV, 2 » in *Latomus*, T.5, Fasc.1/2 (Janvier-Juin 1946), p. 79-82.

⁸ F. Heer, *L'univers du Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1970, p. 291.

⁹ P. Damian-Grint, *ibid.*, p. 86. Voir également C. Brooke, « Geoffrey of Monmouth as a Historian » in C. Brooke et al. (éd.), *Church and Government in The Middle Ages. Essays Presented to C.R. Cheney on his Seventieth Birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 77-91. De son côté, L. Mathey-Maille, après avoir rappelé qu'au Moyen Âge la frontière entre le vrai et le faux n'est pas aussi tranchée qu'aujourd'hui identifie une démarche historiographique dans l'*Historia* du fait de la mention d'autorités (serait-ce par une démarche de parodie ou comme *topoi*) et du souci du réel (avec de fréquents repères temporels, des parallèles avec l'histoire judéo-chrétienne et l'attention scrupuleuse aux chiffres), *Geoffroy de Monmouth Histoire des rois de Bretagne*, *op. cit.*, p. 14-15.

¹⁰ P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale : VI^e-XIV^e siècles*, *op. cit.*, p. 125-126.

En tout état de cause, avec l'*Historia*, c'est la première fois qu'est délivrée une histoire complète des Bretons insulaires. M. Aurell souligne que « [dès] sa parution, l'ouvrage surprend énormément. Il présente, en effet, des personnages du haut Moyen Âge breton et il relate leurs hauts faits d'armes, dont personne n'avait jusqu'alors entendu parler. Il les organise, de plus, selon une chronologie stricte »¹¹. L. Mathey-Maille relève néanmoins des écarts dans l'ordre de la narration, une notion de durée approximative et des pauses dans le fil chronologique¹².

Le texte débute avec l'arrivée de Brutus, arrière-petit-fils d'Énée en Albion¹³. C'est de lui que les Bretons tirent leur nom et de ce fait, la grandeur de leur nation avec un ancêtre troyen¹⁴. Le schéma de la *translatio* est alors dans tous les esprits. F. Mora-Lebrun, au travers de l'*Historia*, du *Brut* et des romans d'antiquité, « voit affleurer la tentative de dessiner une histoire universelle de type profane qui ferait venir de l'Antiquité, et aussi de l'Orient, les ancêtres mythiques de la chevalerie »¹⁵. D. Boutet souligne l'importance de « l'idée, qui est au cœur de la trilogie que forment, au XII^e siècle, les romans de *Brut*, d'*Enéas* et de *Troie*, d'un transfert progressif de la civilisation de l'Asie mineure vers la Grande-Bretagne, en passant par l'Italie », soit l'idée de la *translatio imperii*, que Chrétien de Troyes reprend « avec un léger décalage idéologique » en l'associant à une *translatio studii* dans le prologue de Cligès¹⁶. L'*Historia* se termine en 689 par la mort de Cadwaladr, roi de Grande-Bretagne, après avoir déroulé un fil généalogique en grande partie fictif¹⁷. Plus d'un tiers du récit est occupé par l'avènement, le règne et les conquêtes du roi Arthur, personnage légendaire gallois qui était alors célébré depuis plusieurs siècles¹⁸. L'*Historia* comme le *Brut* à sa suite laisse planer le doute sur la mort effective du souverain.

¹¹ M. Aurell, « Le discrédit de l'incroyable histoire de Geoffroi de Monmouth au XII^e siècle » dans *La Vérité. Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII^e-XVII^e siècle)*. Actes de la conférence organisée à Rome en 2012 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome, dir. J.-Ph. Genet, Paris/Rome, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, 2015, p. 2.

¹² L. Mathey-Maille, *Geoffroy de Monmouth Histoire des rois de Bretagne*, op. cit., p. 10-11.

¹³ P. Zumthor indique que la fable de l'origine troyenne de Brutus apparaît pour la première fois dans l'*Historia Brittonum* de Nennius (*Merlin le prophète*, op. cit., p. 86). Il précise ensuite que l'origine troyenne des francs est mentionnée pour la première fois dans l'*Historia Francorum* attribué à Frédégaire au VII^e s (p. 45) afin de fonder le mythe des origines de la nation francque. La mode consistant à faire remonter les histoires nationales de France et d'Angleterre jusqu'à la guerre de Troie « sévit dès la fin du XII^e s., et surtout au XIII^e » (p. 136).

¹⁴ L. Mathey-Maille définit les liens entre mythe troyen et l'histoire bretonne à partir de deux aspects : sa nature de « mythe des origines » et sa dimension civilisatrice, « Mythe troyen et histoire romaine : de Geoffroy de Monmouth au *Brut* de Wace » dans *Entre histoire et fiction : Troie et Rome au Moyen Âge*, E. Baumgartner et L. Harf-Lancner éd., Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1997, p. 113-125 [114-115].

¹⁵ F. Mora-Lebrun, « *Metre en romanz* » : *les romans d'antiquité...*, op. cit., p. 242.

¹⁶ D. Boutet, *Histoire littéraire de la France médiévale : VI^e-XIV^e siècles*, op. cit., p. 42.

¹⁷ L. Mathey-Maille, *Geoffroy de Monmouth Histoire des rois de Bretagne*, op. cit., p. 119.

¹⁸ P. Zumthor place à la source du roman deux groupes de traditions légendaires : l'un attaché « à des souvenirs de l'antiquité classique ou post-classique » et l'autre à des éléments d'origine celtique dont certains glorifiant des chefs locaux tels qu'Ambrosius et Arthur et cristallisant autour de ces personnages « un

Le clerc gallois insère aussi dans sa chronique un personnage de devin, Merlin, pour accompagner l'avènement du fameux roi. Effectuant la synthèse d'une tradition littéraire et folklorique, Geoffroy de Monmouth crée ce personnage, à la fois *Merlinus Ambrosius* et *Merlinus sylvester*, fondé sur « le point de convergence entre ces deux traditions [...] constitué par le don prophétique du personnage »¹⁹. Une section de l'*Historia* est consacrée aux prophéties du personnage, les *Prophetiae Merlini*, qui prédisent un avenir tragique au royaume soumis à des vagues d'invasions successives et se terminant par une fin apocalyptique²⁰. Dans l'*Historia Regum Britanniae*, Merlin est un enfant sans père, le fruit de l'union consentie entre la fille du roi des Demetae et un démon incubé, c'est-à-dire une créature qui peut rester invisible ou prendre un aspect humain. Il est doté de la connaissance du passé et de l'avenir. Prophète et magicien, il remplit le rôle de conseiller des rois de Bretagne. En 1148, le chroniqueur consacre un dernier texte à Merlin, la *Vita Merlini*. Il y transpose des éléments figurant dans des poèmes celtiques en reprenant les thèmes folkloriques du roi devenu fou et de l'homme sauvage qui acquiert des dons prophétiques au contact de la nature. Le succès des *Prophetiae* et de l'*Historia* fut très important au point que par exemple, Ordéric Vital y fasse référence dans son *Historia Ecclesiastica* en tant que prédictions dignes d'interprétation pour l'avenir²¹. Avec ses œuvres, Geoffroy de Monmouth contribue et participe au courant de renouveau du fait prophétique dont nous avons rappelé dans la première partie de notre étude, l'émergence au cours du XII^e siècle et la très forte dimension historique. Alors que le statut historique de l'*Historia* a pu être contesté comme nous l'avons vu en raison de ses inventions, sa dimension prophétique a constitué un argument dans l'autre sens : un trait essentiel à souligner pour la suite de notre étude.

L'enjeu principal visé par le clerc gallois pour l'*Historia* est, nous semble-t-il, de l'ordre de l'exemplarité.

embryon d'épopée bretonne ». Ainsi, « au X^e siècle, Arthur tend à s'imposer [...] comme héros national par excellence », *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 86-87.

¹⁹ C. Füg-Pierreville, *Le Roman de Merlin en prose*, *op. cit.*, p. 53.

²⁰ P. Dalton, « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae* : History, Prophecy, Peacemaking and English Identity in the Twelfth Century », art. cit., p. 689. Selon A. Berthelot, « Geoffroy insère soudain dans son texte un chapitre spécial consacré aux 'prophéties' de Merlinus, prononcées par celui-ci à la suite de ses premières révélations, et portant sur six siècles d'histoire bretonne. À grand renfort de dragons et d'autres créatures empruntées à un bestiaire fabuleux, Merlinus dessine une fresque particulièrement obscure de l'avenir de la Grande-Bretagne avant de s'effacer pour laisser le récit reprendre son cours », *Le Livre du Graal*, *op. cit.*, notice du *Merlin*, p. 1742.

²¹ E. Hucher indique qu'Ordéric Vital cite, dans son *Histoire ecclésiastique*, un long passage des prophéties de Merlin car « les prédictions de Merlin, admises sans discussion, dès qu'elles parurent, furent placées comme celles des Sibylles, à peu près sur la même ligne que les Livres saints, soigneusement commentés dès le XII^e siècle et sans cesse citées respectueusement pendant toute la durée du moyen âge », *Robert de Boron, Le Saint-Graal ou Le Joseph d'Arimathie*, *op. cit.*, p. 504. P. Dalton donne aussi l'exemple de Suger de saint-Denis qui utilise ces prophéties pour conseiller le roi Henri I, *ibid.*, p. 705.

Il s'agit d'abord d'appeler à l'exemplarité politique ; ce que Geoffroy réalise en glorifiant un roi légendaire et exemplaire et en prônant le renouveau breton au XII^e siècle²². Il façonne un projet historique, patriotique et idéologique traduisant « le désir de donner au reste du peuple breton [...] une histoire nationale écrite que, seul des peuples de l'île, il ne possédait pas encore »²³. S'appuyant sur un article de J. Gillingham²⁴, M. Aurell place cet enjeu patriotique dans un contexte de dénigrement du passé breton. Geoffroy délivrerait une « vérité » de l'Histoire « largement tributaire de son contexte politique », de son présent plutôt que du VI^e siècle. Par l'emploi de l'Histoire et de la prophétie, selon P. Dalton, l'*Historia* constituerait un message de paix accompagné d'un avertissement sur les dangers de la guerre civile en direction de l'aristocratie anglo-normande²⁵.

L'*Historia* vise également une exemplarité d'ordre moral comme le *Metagolicon* d'un contemporain de Geoffroy de Monmouth, Jean de Salisbury, qui définit ainsi sa démarche : « Je ne promets pas que tout ce qui est écrit ici soit vrai, mais que ce soit vrai ou faux, je me satisfais de la possibilité que cela serve à cultiver la vertu et à proposer un exemple de vie »²⁶. L'*Historia* est fondée sur la vérité, non pas celle d'une réalité passée mais plutôt une vérité moralisante²⁷ pour le temps présent à l'image de l'historiographie médiévale et en héritage de l'historiographie antique. Dans l'*Historia*, Brutus est façonné en héros, en guerrier aux qualités socialement reconnues et exemplaires. Ainsi Geoffroy non seulement écrit une histoire justifiant le pouvoir des Plantagenêt mais contribue également à l'émergence d'un discours médiéval sur la bonne éducation des hommes de guerre et des rois²⁸.

La vision en matière religieuse de Geoffroy qu'il donne à connaître dans son *Historia* nécessite d'être précisée.

²² Cet enjeu s'inscrit dans une situation particulièrement complexe dont par exemple, P. Dalton tente de démêler les paramètres essentiels, « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae*... », art. cit., p. 688-712. En citant J.S.P. Tatlock (*The Legendary History of Britain*, Univ. of California Press, 1950, p. 305 sqq et p. 426), D. Boutet indique que l'*Historia* vise à « justifier, à travers le récit du passé de l'île, les ambitions expansionnistes des rois Normands » et répond à une ambition politique et nationale, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., p. 508-509.

²³ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 17.

²⁴ J. Gillingham, « The Context and Purposes of Geoffrey of Monmouth's *History of the Kings of Britain* » dans *The English in the Twelfth Century : Imperialism, National Identity and Political Values*, Woodbridge, Boydell Press, 2008, p. 19-39.

²⁵ P. Dalton, « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae* ... », art. cit., p. 689.

²⁶ J. de Salisbury, *Metagolicon*, J. B. Hall et K. S. B. Keats-Rohan (éd.), Turnhout, Brepols, 1991, p. 11, l.76-81.

²⁷ Voir F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 39.

²⁸ L. D. Barefield, « From Trojan to Briton: Brutus's masculinity and lineage in Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae* » in *Courtly arts and the art of courtliness: selected papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society*, University of Wisconsin-Madison, 29 July-4 August 2004, Cambridge, 2006, p. 200.

P. Zumthor rappelle que, même s'il a pu être à l'écoute d'autres légendes de son temps, « quelle qu'ait été la culture du moine Geoffroy de Monmouth, aucun texte ne pouvait lui être plus familier que la Bible » et donne de nombreux exemples du référent scripturaire agissant « non comme une influence mot à mot précise du texte biblique sur l'*Historia Regum Britanniae*, mais comme une sorte de climat littéraire et spirituel, de rhétorique sacrée »²⁹. L'appréhension du divin par Geoffroy serait d'ordre formel. Ainsi, comme l'indique P. Dalton, si la notion de péché est présente dans l'*Historia*, elle est instrumentalisée comme « paradigme » pour expliquer la déchéance du peuple breton que Dieu punit de son péché selon un schéma vétéro-testamentaire et en s'inspirant du *De Excidio Britanniae* de Gildas³⁰. Si « dans l'esprit de Geoffroy la période arthurienne est le sommet de l'histoire de Bretagne [...] c'est seulement après cette période qu'il introduit le thème du peuple breton abandonnant la vertu pour sombrer dans la décadence »³¹.

F. Bogdanow cite les derniers mots du roi Cadwallader :

« Honte à nous pécheurs », se désola-t-il, « pour nos crimes monstrueux avec lesquels nous n'avons jamais cessé d'offenser Dieu aussi longtemps que nous pouvions nous repentir. Le châtiment de Sa puissance s'abat lourdement sur nous »³².

Pour P. Dalton, cet emploi paradigmatique de la vengeance divine est mis en lumière et renforcé par la place qu'occupent les *Prophetiae* au sein de l'*Historia*³³. L'argument religieux ne servirait qu'à pousser ses contemporains à rester unis dans la paix au lieu de prolonger la guerre civile qui affaiblit le royaume et ouvre la voie aux envahisseurs étrangers.

Surtout, la « vision religieuse » de Geoffroy n'inclut pas une perspective historique. R. W. Hanning tente dans une étude récente d'établir un lien entre la « vision de l'Histoire » de Geoffroy, « particulièrement concentrée sur le règne du roi Arthur » et certaines œuvres qui s'en sont inspirées. Il rappelle pour cela les principaux éléments constituant aujourd'hui l'érudition relative à un auteur qui a exercé une très large et très durable influence sur l'historiographie anglaise et européenne. Puis il souligne que les récits décrivant la domination successive des Bretons, des Saxons et des Normands ne comportent aucun « significant explanatory recourse to a providential Christian theology of history »³⁴. Dans une autre étude, R. W. Hanning constate qu'ainsi dénuée de perspective théologique, l'écriture de l'Histoire de Geoffroy de Monmouth ne s'inscrit pas dans la

²⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 26-30.

³⁰ P. Dalton, « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae* », *art. cit.*, p. 690-694.

³¹ F. Bogdanow relève l'emploi par Geoffroy de Monmouth du concept medieval de Fortune, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », *art. cit.*, p. 55-56.

³² *Historia Regum Britanniae*, éd. Faral, III, ch.203, p. 300, lines 14-25.

³³ P. Dalton, *ibid.*, p. 696.

³⁴ R. W. Hanning, « Inescapable history: Geoffrey of Monmouth's... », *art. cit.*, p. 55-73 [56].

filiation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée et la considère comme « representative in many ways of the historiographical developments of its day ». Il cite comme écarts significatifs par rapport à Bède et à Gildas « the Brutus origin story, the advent of Caesar and the Romans, and the encounter between Vortigern and Merlin, culminating in Merlin's prophecies », une vision cyclique de l'Histoire et une importance centrale accordée à l'individu, à ses besoins ou ses désirs qui trouvent un espace à s'exprimer dans une période où « a harmonious vision of providential has vanished »³⁵. Pour l'historien, c'est une œuvre marquante par le fait qu'elle capture à elle seule l'esprit si particulier caractérisant l'historiographie anglo-normande de ce temps (cf. introduction) avec le renouvellement des méthodes et de nouveaux concepts de la tradition historiographique chrétienne, en particulier, « une approche de la condition humaine, d'un passé national et de la divine providence renouvelée, parfois de manière renversante ». Selon lui, cette rupture avec la vision historique antérieure ne paraît pas volontaire et consciente. Par contre, Geoffrey imite ou parodie consciemment la nouvelle approche en utilisant non pas des matériaux historiques mais légendaires³⁶. L'*Historia* est par ailleurs constituée d'épisodes centrés sur la dimension humaine ou la question du progrès national au lieu d'être entraînée par « the Christian system of movement forward a final happiness or reward ». Il conclut en indiquant que même s'il n'y a pas dans toute l'œuvre de claire indication « that its author's vision of past and present has bolted free of the Christian theology of history », son récit du combat des forces relève plutôt de l'historiographie antique³⁷.

Dans une approche similaire, selon C. Lucken, l'*Historia regum Britanniae* traduirait un rejet de l'*Historia ecclésiastique du peuple anglais* de Bède, d'abord en donnant une vision positive du peuple breton et en revenant ainsi à l'historiographie romaine, à visée nationale, mais « plus fondamentalement, [en donnant à voir] la manière dont l'homme pense son insertion dans le temps et sur la façon dont il conçoit son existence par rapport à la réalité, passée ou future »³⁸. La place accordée à l'homme dans l'Histoire peut être appréciée au travers de l'importance des discours dans l'*Historia* relevée par L. Mathey-Maille qui l'interprète comme signe d'une « singularisation des interventions, qui s'oppose au discours collectif de la chanson de geste »³⁹.

³⁵ R. W. Hanning, *The Vision of History in Early Britain...*, *op. cit.*, p. 4, 138-141, 143.

³⁶ R. W. Hanning, *ibid.*, p. 123-124.

³⁷ R. W. Hanning, *ibid.*, p. 171-172.

³⁸ C. Lucken, « La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Angles à la terre des Bretons », *art. cit.*, p. 63.

³⁹ L. Mathey-Maille, *Geoffroy de Monmouth Histoire des rois de Bretagne*, *op. cit.*, p. 12.

Ainsi donc, de part le nombre très important de manuscrits qui nous sont restés et des commentaires de ses contemporains, l'*Historia Regum Britanniae* est indéniablement une œuvre qui a considérablement marqué son temps. Geoffroy de Monmouth y délivre une écriture de l'Histoire de la Bretagne du VI^e siècle le long d'un fil à la fois chronologique et généalogique presque parfait. Pourtant, son authenticité a été fortement contestée dès le départ en raison de ses écarts avec le modèle de l'Histoire ecclésiastique et de ses nombreuses inventions. Sa formidable popularité et l'extrême intérêt qu'elle suscite semble résider dans le modèle d'exemplarité politique et morale qu'elle propose en le fondant sur Arthur, le roi breton à la renommée alors légendaire depuis plusieurs siècles. Prônant un idéal de progrès national porté par les valeurs de chevalerie et de courtoisie, l'*Historia* développe une vision de l'homme dans l'espace et le temps s'insérant dans le cadre de la *translatio* et de la thématique essentielle de la prophétie⁴⁰, celle-ci figurée par un personnage qui fera date, Merlin. Malgré ses détracteurs, Geoffroy fait œuvre d'historien par les innovations tant conceptuelles que pratiques qu'il introduit, en particulier, sans en faire un geste délibéré, en limitant l'intervention du divin à un plan formel et sans une perspective théologique de l'Histoire. Il se place ainsi dans un courant historiographique renouant avec l'héritage antique.

3.2. Le *Brut*

En 1155, Robert Wace, un chanoine de Bayeux vivant dans l'entourage des rois Plantagenêt, effectue dans son *Roman de Brut* l'adaptation en français et en vers octosyllabiques de l'*Historia*⁴¹ dont il aurait détenu deux versions, la Vulgate et la première variante⁴².

Sa traduction est effectuée avec une certaine liberté et sa *Geste des Bretons* est le texte fondateur avec l'*Histoire des Anglais* de Geoffroy Gaimar (1139) de l'écriture de l'Histoire en langue française⁴³. Selon E. Baumgartner⁴⁴, Wace respecte en grande partie la trame de l'*Historia* avec trois additions : les douze années de paix avec l'institution de la

⁴⁰ Pour P. Zumthor, le « message sensationnel » de l'*Historia* est constitué par les prophéties, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 47.

⁴¹ Pour cette œuvre, un double parrainage d'Henri II et d'Aliénor d'Aquitaine est retenu par la critique, en particulier par J. Flori et F. Mora-Lebrun, « *Mètre en romanz* » : *les romans d'antiquité...*, *op. cit.*, p. 69-70.

⁴² P. Dalton, « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae* », *art. cit.*, p. 705. Voir également Arnold Ivor, « Wace et l'*Historia regum Britanniae* de Geoffroi de Monmouth » dans *Romania*, tome 57 n°225-226, 1931. p. 1-12.

⁴³ E. Baumgartner, L. Harf-Lancner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge : frontières de l'histoire et du roman*, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁴ Ces trois additions sont « très précisément les points d'ancrage à partir desquels la fable, la fiction arthurienne a relayé la chronique », E. Baumgartner, *La geste du roi Arthur selon le Roman de Brut de Wace et l'Historia Regum Britanniae de Geoffroy de Monmouth*, Paris, Union générale des Éditions, 1993, p. 16-17.

Table Ronde, les merveilleuses aventures survenues dans cette période et objet des « fables » bretonnes, enfin la croyance en la survie du roi Arthur et en son retour⁴⁵. A. Micha identifie plusieurs détails différenciant l'*Historia* du *Brut* qui lui permettent de relier plutôt au second le *Merlin* de Robert de Boron⁴⁶.

Comme celui de l'*Historia Regum Britanniae*, le statut historiographique du *Brut* prête à discussion, notamment parce que son auteur désigne son œuvre comme *geste* et non pas comme *estoire*⁴⁷. Ce texte donne, selon P. Damian-Grint, « a good illustration of Wace's approach to his sources » car tout en montrant une attention scrupuleuse à la preuve et en rejetant toute information suspecte, « his work is far less a faithful translation than Gaimar's was »⁴⁸. Le critique relève les développements rhétoriques à grande échelle dont font notamment l'objet les scènes de bataille et les descriptions de festivités et à l'inverse, des coupures brutales et des réductions sévères. S'appuyant sur des critères détaillés, l'historien considère que le *Rou* représente un travail plus proche de l'historiographie. Néanmoins, le statut du *Brut* demeure ambivalent. Wace lui-même semble l'indiquer : « Ne tut mençunge, ne tut veir, / Tut folie ne tut saveir... » Il qualifie de demi-vérité l'histoire du roi Arthur et se dissocie nettement à plusieurs reprises des conteurs, en particulier, pour la fondation de la Table Ronde⁴⁹ : « fist Artur la Runde Table / Dunt Bretun dient mainte fable ». Selon M. Aurell, « on devrait plutôt la qualifier de 'translation', tant elle rend l'*Histoire des rois de Bretagne* plus adaptée à la vie curiale d'Henri II et Aliénor d'Aquitaine, ne serait-ce que par son insistance sur l'ostentation et la largesse du roi Arthur. Le 'translateur' adoucit les aspects les plus cruels ou sanguinaires de l'*Histoire*. Il met en avant la chevalerie, ses nouvelles techniques de combat et surtout le respect accru du guerrier envers son adversaire. C'est Wace qui introduit pour la première fois la Table

⁴⁵ Wace reprend néanmoins, à la fin du *Brut*, la prophétie de Merlin mentionnée dans l'*Historia Regum Britanniae*, au chapitre 115.

⁴⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 35-37. En particulier, dans l'*Historia* et le *Brut*, le roi Constantin a trois fils : Constant, Aurelius Ambrosius et Uterpandragon, *The History of the Kings of Britain*, M. D. Reeve (ed.), N. Wright (transl.), Woodbridge, Boydell Press, 2007, p. 118.

⁴⁷ Après avoir rappelé les nuances existant entre *estoire* et *geste*, E. Baumgartner avance plusieurs arguments en faveur d'une œuvre ayant « la facture et le statut d'un texte historique », « Le *Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'histoire » dans *Maistre Wace a celebration Proceedings of the International Colloquium held in Jersey 10-12 September 2004*, edited by G. S. Burgess and J. Weiss, Société Jersiaise, 2006, p. 17-30 [18-23]. L. Mathey-Maille qualifie le *Brut* de texte « pseudo-historique ou historico-romanesque » (Préface à l'*Histoire des rois de Bretagne* de Geoffroy de Monmouth, *op. cit.*, p. 20). Elle s'interroge sur son caractère « inclassable » : « Le Roman de *Brut* de Wace : une œuvre inclassable ? » dans *L'œuvre inclassable*, Actes de colloque édités par M. Bouchardon et M. Guéret-Laferté, Université de Rouen, Publications numériques du CÉRÉDI, n°18, 2016, p. 1-6. Voir également F. Pomel qui questionne son appartenance générique à partir du déni de la fable, « Le déni de la fable chez Wace La parole de l'historiographie, du conteur et du prophète dans le *Roman de Brut* » dans *Le Roman de Brut entre mythe et histoire*, *op. cit.*, p. 143-162.

⁴⁸ P. Damian-Grint, *The New Historians Of The Twelfth-Century Renaissance Inventing Vernacular Authority*, *op. cit.*, p. 54 et 56.

⁴⁹ Wace, *Brut*, éd. Ivor Arnold, SATF, 2 vol., 1938, v.9751-9752.

Ronde dans l'entourage d'Arthur⁵⁰, accordant à ses chevaliers un rôle désormais primordial, presque égal au roi. Il insiste, de même, sur l'amour courtois et sur ses codes ».

Le *Brut* présente deux pôles intimement liés : Arthur et la Table Ronde.

Arthur et son règne occupent la place la plus importante avec 4300 vers sur près de 15000. Les exceptionnelles qualités du roi sont particulièrement détaillées⁵¹, bien plus que dans l'*Historia Regum Britanniae*. C'est que Wace vise à « proposer des modèles pour le temps présent et permettre aux seigneurs du XII^e siècle de s'identifier, pour le meilleur, à Arthur et à sa chevalerie 'bretonne' ». Le *Brut* prend « des allures de 'miroir des princes' » en brochant « un tableau très complet des qualités royales »⁵². Arthur est ainsi présenté « comme un grand seigneur féodal, auréolé de toutes les qualités utopiques susceptibles de plaire à des vassaux »⁵³.

Quant à la Table Ronde, elle « représente un idéal de perfection humaine qui doit être réalisé, en grande part, au moyen de la parole prophétique d'Augustin »⁵⁴. L. Walters précise que cette parole prophétique doit être en langue vulgaire car « seule capable d'unir le peuple » et Henri II choisit la langue de ses ancêtres, le normand, pour faire par l'intermédiaire de Wace populariser une image de lui comme roi, seul capable de d'être le Charlemagne d'aujourd'hui, plutôt que le monarque capétien, Louis VII. Ainsi, la Table Ronde « était une image parmi d'autres servant à donner forme à une existence terrestre rédimée dans laquelle un roi sage, représentant du Christ sur terre, gouvernerait un monde en paix, dans son royaume comme dans ceux des voisins ». C'est ce modèle que Wace délivre à son protecteur en adaptant à son profit le portrait exemplaire du roi Arthur fourni par l'*Historia* de Geoffroy de Monmouth.

L. Mathey-Maille place cette démarche d'exemplarité dans le cadre d'une pensée du temps en décelant de nombreux indices de la projection de l'histoire de Normandie sur celle de Bretagne, du renvoi du temps de la chronique bretonne au temps de l'écriture⁵⁵.

⁵⁰ Selon A. Micha, cette invention résulte d'un contresens commis par Wace sur le texte de Geoffroy de Monmouth, « L'origine de la Table du Graal et de la Table Ronde chez Robert de Boron » dans *Romance Philology*, 9, 1955, p. 174. Pour E. Baumgartner, la Table Ronde « est d'abord destinée à éviter la discorde entre les chevaliers et les querelles de préséance » et son institution correspondrait « à une vision idéale des rapports de la royauté et de la chevalerie », *La geste du roi Arthur...*, *op. cit.*, n.23, p. 333.

⁵¹ E. Baumgartner, *ibid.*, p. 52-53.

⁵² D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 199-203.

⁵³ D. Régner-Bohler (éd.), *La légende arthurienne. Le Graal et la Table Ronde*, Paris, Laffont, 1989, p. III.

⁵⁴ L. Walters, « Re-examining Wace's Round Table » dans *Courtly Arts and the Art of Courtliness : selected Papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Society*, University of Wisconsin-Madison, 29 July-4 August, K. Busby and C. Kleinhenz, Cambridge, Boydell and Brewer, 2006, en particulier, p. 721-744 [741].

⁵⁵ L. Mathey-Maille, « Temps de l'histoire et temps du mythe dans le Roman de Brut de Wace » dans *Le Roman de Brut entre mythe et histoire*, *op. cit.*, p. 117-127 [121-125].

Elle part de la superposition du passé des rois bretons au présent des souverains anglo-normands pour mettre en lumière la création d'un temps mythique. Le présent est convoqué par deux schémas narratifs : celui de la traversée de la Manche et celui de la lutte fratricide pour le pouvoir⁵⁶. Cette temporalité, ce traitement du temps a pour enjeu, selon elle, de faire appel à la mémoire, au passé accompagné de discours moralisateurs comme miroir pour le présent. La traduction opérée par Wace témoigne d'une écriture romanesque naissant « d'une série d'exigences, comme le besoin d'approfondir les personnages ou de moraliser le récit »⁵⁷. Cette visée d'exemplarité morale pour le présent explique aussi, pour E. Baumgartner, l'emploi « constant » de l'anachronisme dans l'*Historia* et dans le *Brut*. Selon elle, « comme dans les romans antiques, dont l'écriture est sensiblement contemporaine, l'anachronisme sans doute est conscient. Wace est parfaitement sensible [...] à la marche du temps et aux mutations du monde. [...] Évoquer toutefois Arthur et ses barons, leur comportement dans la guerre et dans la paix [...] comme s'il s'agissait de chevaliers normands et anglo-normands du XII^e siècle, proposer de ces personnages une image idéalisée sans taire pourtant leurs failles, leurs faiblesses, leurs manquements [...], c'est aussi le moyen de proposer des modèles pour le temps présent et de permettre aux seigneurs du XII^e siècle de s'identifier, pour le meilleur, à Arthur et à sa chevalerie 'bretonne' »⁵⁸.

E. Baumgartner identifie le traitement du temps comme caractéristique historiographique essentielle dans le *Brut*. Elle indique comment Wace met en place dans un prologue entièrement de son invention le « tiers-temps » de l'histoire à partir de succession des rois britanniques et d'un temps « saisi en synopsis », c'est-à-dire mis en parallèle avec « le temps soigneusement balisé de l'Antiquité biblique, grecque, romaine » selon le procédé employé par l'historiographie médiévale latine. Ce tiers-temps est un temps « intermédiaire entre le temps cosmique et le temps vécu qu'est le temps historique »⁵⁹. La critique reconnaît à Wace son souci du passé dans sa « quête obsessionnelle de la *trace* » pour reconstituer le passé, en particulier en utilisant comme outil majeur, largement utilisé par la suite, de l'enquête étymologique surtout appliquée aux toponymes, celle-ci « permet de jalonner le cours du temps et d'évoquer les mutations

⁵⁶ L. Mathey-Maille, *ibid.*, p. 126.

⁵⁷ L. Mathey-Maille, « Traduction et création : de l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth au *Roman de Brut* de Wace » dans *Écritures et modes de pensée au Moyen Âge*, D. Boutet et L. Harf-Lancner, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, p. 187-193 [190-193].

⁵⁸ E. Baumgartner, *La geste du roi Arthur...*, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁹ E. Baumgartner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge : frontières de l'histoire et du roman*, *op. cit.*, p. 7-8.

de l'histoire »⁶⁰.

Dans la cadre d'études reliant le Graal et le temps, E. Baumgartner commence son analyse en rappelant les nouveautés historiographiques apportées par Wace dans son *Brut* avec « une structure nouvelle et un autre cadre temporel de référence pour une écriture 'moderne' de l'histoire : le déroulement linéaire, dans le temps chronique, d'une histoire qui commence avec la chute de Troie et qui s'organise ensuite selon la succession/procession des rois bretons, de Brut le fondateur aux derniers descendants d'Arthur ». La critique souligne l'invention « d'un nouvel ancrage, d'un nouvel incipit » avec la « si féconde dissémination troyenne en Occident » qui hérite de certaines de ses coutumes⁶¹. Ainsi, « l'histoire ne commence plus *ab urbe condita*, comme dans l'historiographie latine, aux temps de la fondation de Rome, ni avec le rappel obligatoire de la création primordiale, de la Genèse ». L'existence d'une chronologie synoptique reliant l'Histoire de la Bretagne au monde biblique et antique ne constitue pour elle qu'un rappel discret qui n'enlève rien à l'importance accordée au « temps 'breton' », celui de « la filiation sans faille des lignages » selon lequel s'organise le récit⁶² :

Ki vult oïr e vult saveir
de rei en rei e d'eir en eir
ki cil furent e dunt il vindrent
ki Engleterre primes tindrent,
quels reis i a en ordre eü,
ki anceis e ki puis i fu,
Maistre Wace l'ad translaté
ki en conte la verité (*Brut* v.1-8).

Ainsi, les deux chroniques bretonnes, l'*Historia* et le *Brut*, présentent le royaume d'Arthur « comme le moment d'apogée d'une série temporelle issue de l'Orient troyen »⁶³.

Wace n'a pas traduit les prophéties incluses dans l'*Historia*, ce que P. Dalton explique par la crainte du clerc de présenter à Henri II un texte résolument anti-normand, en particulier avec les références à la libération des bretons de l'occupation normande par Cadwaladr et Conan⁶⁴. L'absence des prophéties de Merlin ne semble pas traduire une

⁶⁰ E. Baumgartner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge : frontières de l'histoire et du roman*, *ibid.*, p. 9. Un exemple significatif est celui du nom de Londres qui proviendrait de la transformation de *Troie Nove*, Troie la Neuve, fondée par Brut en souvenir de Troie (v.1223-1246).

⁶¹ E. Baumgartner mentionne parmi ces coutumes figurant déjà dans l'*Historia* : l'institution politique de la primogéniture et la séparation des sexes lors des festins, *La geste du roi Arthur...*, *op. cit.*, n.32, p. 335. Sur les origines troyennes, c'est selon G. Paris une « invention de clercs de l'époque mérovingienne », *La littérature française au Moyen Âge (XI^e-XIV^e siècle)*, Paris, Hachette, 1895, p. 81.

⁶² E. Baumgartner, « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », *art. cit.*, p. 10.

⁶³ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁴ P. Dalton, « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae* : History, Prophecy, Peacemaking and English Identity in the Twelfth Century », *art. cit.*, p. 707. Voir également J. Blacker, « Where Wace Feared to Tread: Latin Commentaries on Merlin's Prophecies in the Reign of Henry II », *Arthuriana* 6 (1996), p. 36-52.

quelconque reticence vis-à-vis du procès divinatoire en lui-même puisque Wace clôt son récit par une prophétie attribuée à l'avatar de Merlin, Teleusin, une des grandes figures prophétiques du monde britannique⁶⁵.

On peut également y reconnaître son souci pour la vérité et sa rigueur intellectuelle car il dénonce la vanité de ceux qui prétendent comprendre la signification de ces prophéties :

« Dunc dist Merlin les prophecies Que vus avez, ço crei, oïes, Des reis ki a venir esteient Ki la terre tenir deveient. Ne vuil sun livre translater Quant jo nel sai interpreter. Nule rien dire ne vuldreie Que si ne fust cum jo dirreie »⁶⁶

Un autre domaine important où l'*Historia* et le *Brut* offrent une approche similaire, mais avec quelques nuances, est celui de la perspective religieuse.

Dans le *Brut* comme dans l'*Historia*, les événements sont limités au cadre temporel du royaume breton et reliés par des causalités bien terrestres. En particulier, l'enjeu est l'avènement d'Arthur et son règne. Arthur est un roi parfait, juste, vaillant et craignant Dieu. Il représente le « sommet de la grandeur humaine »⁶⁷. Le *Brut* comme l'*Historia* accorde une place importante à l'individu⁶⁸. De même, la merveille comme la fiction est bien présente dans le *Brut* comme elle l'est dans l'*Historia*. Et Wace « participe activement à l'introduction des merveilles de Bretagne au cœur du récit arthurien »⁶⁹ mais il la tient à distance et ne fait pas systématiquement appel à la sphère du merveilleux chrétien et à sa fonction démonstrative et édificatrice. Sa démarche sera plus nette dans le *Rou*. A la différence de Benoît de Sainte-Maure et de sa *Chronique des ducs de Normandie*, il questionne la merveille afin de trancher entre histoire et fiction⁷⁰. La comparaison avec l'œuvre de Benoît permet aussi de préciser la vision religieuse de Wace. Chez Benoît, la « vision providentialiste de l'Histoire » soumet la destinée des ducs de Normandie au plan de Dieu : « tout le récit peut se lire comme une vaste psychomachie, la lutte entre les forces du Bien et du Mal étant le moteur d'une Histoire toute entière tendue vers le triomphe du Bien »⁷¹. L. Mathey-Maille identifie chez Wace, à la place de la démarche moralisatrice de

⁶⁵ P. C. Bartrum, *A Welsh Classical Dictionary*, Aberystwyth, 1993, p. 593-597, cité par C. Sterckx, « Les sources du récit de la conquête romaine chez Geoffroy de Monmouth et Robert Wace », art. cit., p. 89.

⁶⁶ éd. Ivor Arnold, Paris, coll. « Société des Anciens textes Français », 1938-1940, 2 vol., t. II, v.7535-7542.

⁶⁷ R. W. Hanning, *The Vision of History in Early Britain...*, op. cit., p. 140.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 17-18.

⁶⁹ L. Mathey-Maille, *Écritures du passé, Histoire des ducs de Normandie*, op. cit., p. 207-208. Voir également du même auteur, « De l'*Historia regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth au *Roman de Brut* de Wace : la naissance du roman », *Médiévales*, 16, *Le travail sur modèle*, articles recueillis par D. Buschinger, Amiens, Presses du Centre d'Études médiévales de Picardie, 2002, p. 5-10.

⁷⁰ L. Mathey-Maille donne en particulier l'exemple du traitement de l'épisode de l'épée merveilleuse, *Écritures du passé, Histoire des ducs de Normandie*, *ibid.*, p. 205-207. Sur la notion de merveilleux, en sus des références données en première partie, voir également J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, op. cit., p. 17-39.

⁷¹ L. Mathey-Maille, *Écritures du passé, Histoire des ducs de Normandie*, op. cit., p. 144.

Benoît, une fonction divertissante de la fiction. Pour la critique, alors que Benoît tend plutôt à l'imitation du genre hagiographique, Wace exprimerait son rejet⁷².

Pas de vision providentialiste, mais Dieu serait-il absent du Roman de *Brut* ? Telle est la question que pose L. Mathey-Maille pour le *Roman de Rou*. La critique répond en indiquant que le « caractère provoquant de la question n'a d'égal que l'audace d'un auteur pour qui la causalité historique est autant le résultat des actions humaines que de la main de Dieu »⁷³. Le chanoine normand, s'il n'escamote certainement pas la transcendance divine, du moins la met en concurrence avec la responsabilité de l'homme, ce qui traduit déjà un changement crucial de perspective. La référence à Dieu est loin d'être absente du *Brut*. Selon E. Baumgartner, la réécriture qu'opère Wace de l'*Historia* réintroduit même une perspective religieuse absente de l'œuvre de Geoffroy⁷⁴. Et la critique donne des exemples de cet équilibre ou de cette dialectique entre le profane et le sacré. On peut y ajouter l'épisode où le roi Uter remercie Dieu pour sa victoire sur Octa⁷⁵ ou quand, devant Paris, les soldats prient Dieu de donner la victoire à Arthur⁷⁶. Néanmoins, le péché est absent du *Brut*. Un exemple manifeste est donné par F. Bogdanow qui note qu'alors que Geoffroy de Monmouth explique le désastre final breton par le péché (par les mots de Cadwallader), Wace « oublie délibérément » ces mots et « interprète [...] l'infortune de la Bretagne comme une *mesaventure* »⁷⁷. Pour F. Mora-Lebrun, dans le *Brut* comme dans les romans d'antiquité, la thématique du péché est modulée par celle du rachat « pour redonner à cette histoire, même de manière temporaire, une impulsion dynamique capable de conférer une légitimité aux pouvoirs terrestres »⁷⁸.

En conclusion, Wace réalise finalement une traduction en roman de l'*Historia* qui présente de nombreuses libertés dont l'invention cruciale de la Table Ronde. Il accorde une importance accrue au rôle de la chevalerie, à l'amour courtois et l'individu. Son emploi de la fiction, du merveilleux et de la prophétie est mesuré. La thématique du temps est de manière innovante au cœur de son écriture. Il la développe le long d'un fil généalogique et dans une vision du passé comme mémoire du présent. Néanmoins, le *Brut* conserve de l'*Historia* de nombreux éléments importants, à commencer par la trame du récit et au cœur

⁷² *Ibid.*, p. 130.

⁷³ *Ibid.*, p. 258.

⁷⁴ E. Baumgartner, « Le *Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'Histoire », art. cit., p. 17-30. Voir aussi l'œuvre hagiographique de Wace, F. Laurent, « La précocité de l'écriture hagiographique et l'identité normande : les vies de saints composées par Wace » in *La Fabrique de la Normandie. Actes du colloque international organisé à l'Université de Rouen en décembre 2011*, publiés par M. Guéret-Laferté et N. Lenoir, Publications numériques du CÉRÉdi, n°5, 2013.

⁷⁵ E. Baumgartner, *La geste du roi Arthur...*, op. cit., v.355-358, p. 46.

⁷⁶ *Ibid.*, v.1199-1202, p. 90.

⁷⁷ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 58.

⁷⁸ F. Mora-Lebrun, « *Metre en romanz* » : les romans d'antiquité..., op. cit., p. 251.

de celle-ci, le règne du roi Arthur érigé en modèle suprême au travers, en particulier, du motif de la Table Ronde. Comme sa source, le *Brut* présente un statut historiographique discutabile mais dans une moindre mesure et pour des raisons différentes. Enfin et surtout, comme l'*Historia*, c'est une écriture de l'Histoire qui s'écarte du modèle de l'Histoire ecclésiastique. La volonté divine intervient mais au même plan que les choix humains car les événements n'entrent pas dans une perspective providentialiste.

Ainsi, la chronique de Geoffroy de Monmouth et sa version française, le *Brut* de Wace, rencontrent rapidement un très grand succès comme récits historiques, aussi bien en Angleterre qu'en France, dans les cours seigneuriales comme celle de Gautier de Montbéliard, le protecteur de Robert de Boron. Malgré certains aspects pouvant prêter à caution, ces deux œuvres appartiennent au « genre » de l'historiographie de cette période dont ils possèdent les caractéristiques essentielles.

Associant célébration et propagande, dans un récit accordant une place de choix à la merveille et à la fiction comme l'écriture de l'Histoire, au Moyen Âge, le permet car le référent historique, la réalité est de l'ordre du mythe⁷⁹, ils « visent à inscrire la couronne d'Angleterre dans la tradition troyenne et à définir, avec le règne d'Arthur, à la fois un modèle idéologique et une halte prestigieuse annonciatrice des valeurs du présent »⁸⁰. Car s'il s'agit « de rapporter, comme le dit Isidore, 'les choses dites dans le prétoire' [...] il s'agit davantage encore de fonder le présent »⁸¹.

Même s'il n'y a pas de rupture entre histoire profane et histoire sacrée au Moyen Âge comme nous l'avons souligné précédemment⁸², ces deux chroniques présentent la particularité d'engager un retour à l'héritage antique⁸³ de l'écriture de l'Histoire, de se distinguer de l'Histoire ecclésiastique. Nous y relevons en effet l'absence des thèmes de *veritas* et de providence⁸⁴. Et ils adoptent une perspective profane, laïque, fondée sur la quête des origines d'une nation, celle des bretons, et l'éclairage particulier des causalités

⁷⁹ C. Galderisi, préface, *L'Écriture de l'histoire dans les chroniques françaises (XII^e-XV^e siècle)*, op. cit., p. 16. Nous l'avons relevé dans l'approche sur l'historiographie au XII^e siècle figurant dans l'introduction de notre étude. En particulier, C. Croizy-Naquet le souligne relativement à *L'Estoire de la guerre sainte* : « les formes poétiques coulées dans le moule du récit historique servent moins à trancher sur sa vérité qu'à fixer son mode de réalité » (*L'Estoire de la guerre sainte*, Paris, Champion, 2014, p. 14) et renvoie à la définition de réalité donnée par M. Bloch que sont « les mentalités, les techniques, la société, l'économie » (*Apologie pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, Cahiers des Annales, CNRS et EPHE, 1949, p. 11).

⁸⁰ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 201.

⁸¹ D. Hüe, « Les variantes de la séduction autour de la naissance d'Arthur », dans *Le Roman de Brut entre mythe et histoire*, op. cit., p. 67-88 [69].

⁸² E. Andrieu, F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 425.

⁸³ Il s'agit selon C. Lucken d'« un retour de l'histoire nationale telle qu'elle existait chez les romains », « La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques », art. cit., p. 63. Voir également F. Mora-Lebrun qui relève la « profanisation » à l'œuvre dans l'*Historia Regum Britanniae*, le *Brut* et les romans antiques, « *Metre en romanz* » : les romans d'antiquité..., op. cit.,

⁸⁴ P. Damian-Grint, *The New Historians Of The Twelfth-Century Renaissance Inventing Vernacular Authority*, op. cit., p. 141.

humaines sur un fil chronologique et généalogique. C'est l'Histoire des hommes dans le monde, dans le siècle qui est relatée : une histoire portée par un roi idéal issu d'un lignage aux origines mythiques et sa chevalerie exemplaire, une histoire dans laquelle la prophétie a sa place pour en comprendre les errements. Se plaçant dans le schéma qui prédomine alors d'une continuité, d'une *translatio imperii* et *studii* de l'Orient vers l'Occident et traduisant l'évolution d'un monde qui est passé du temps des monastères à celui des cathédrales et qui pressent celui des palais⁸⁵, ne peut-on pas « soupçonner » comme E. Baumgartner dans « la nouveauté d'œuvres qui rompent avec le schéma bien usé des Histoires universelles » l'expression d'une « attention au temps historique » portée par une lignée, une nation et des individus conscients de « leur présence et [de] leur poids bien réels dans l'histoire 'contemporaine' du XII^e siècle ? »⁸⁶

⁸⁵ Nous reprenons ici le découpage en trois périodes effectuée par G. Duby pour présenter l'art et la société médiévale : adolescence de la chrétienté occidentale (980-1130) avec le monastère, l'Europe des cathédrales (1130-1280) et les fondements d'un nouvel humanisme (1280-1420) avec le palais, *Le temps des cathédrales : l'art et la société 980 – 1420*, Paris, Gallimard, 1996.

⁸⁶ E. Baumgartner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge : frontières de l'histoire et du roman*, *op. cit.*, p. 10-11. M.-D. Chenu constate, au cours du XII^e siècle, « le progrès général de la conscience, de son régime mental » qui ne s'exprime pas seulement « par le seul fait de la méditation religieuse sur une économie sacrée » mais aussi par l'évolution des genres littéraires » pour relater les affaires humaines, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 71.

Chapitre 4

La trilogie et la matière de Bretagne

Dans la première partie de notre étude, nous avons relevé dans la trilogie des indices d'une écriture « historique ». La critique est unanime à retrouver dans tout ou partie de ces trois œuvres l'hypotexte breton et à y déceler une forme de chronique¹ mais sans entrer dans le détail, probablement en considérant que cette forme résultant d'un héritage et non d'un choix, elle ne revêt pas une signification particulière et ne remplit donc pas de fonction.

Nous désirons prolonger l'analyse de J.-C. Huchet qui estime qu'avec le *Joseph*, « Robert ne continue pas Chrétien, il le réécrit dans un texte qui fournit la plus fine lecture du *Perceval* dont on puisse rêver »² en élargissant le champ de lecture aux chroniques sources et l'appréciation portée à l'ensemble de la trilogie. Nous voudrions formuler l'hypothèse que Robert réalise une « fine lecture » littéraire et morale de ses sources bretonnes afin d'en réaliser une réécriture exploitant pleinement leur forme historiographique.

Appliquant le processus méthodologique retenu³, nous tenterons de déterminer l'apport des chroniques bretonnes dans la trilogie en termes de emploi, de référence et d'autorité. Sur la base de la caractérisation précédemment opérée de l'*Historia* et du *Brut*,

¹ Concernant le *Perceval*, D. Boutet ne concède qu'à la dernière partie une dimension historiographique alors que selon lui, dans le reste du roman, Robert « transforme [...] la pure célébration historiographique du *Brut* à la lumière d'une théologie de l'Histoire », *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 42-43. Quant à R. T. Pickens, il développe une argumentation détaillée pour attribuer au dernier volet de la trilogie une forme de chronique, « “Mais de çou ne parole pas Crestiens de Troies...” A re-examination of the *Didot-Perceval* » dans *Romania* 105, 1984, p. 492-510. Il relève dans le *Perceval* des caractéristiques relevant de l'historiographie, essentiellement une sécheresse du récit et un souci accordé pour les faits plutôt que pour leur cause, et en déduit que le roman « record the end of the matter of Britain and herald a new form of history, abandoning thus the legacy of Chrétien de Troyes and his Continuator and reconnecting the history of Arthur with the authority of Geoffrey of Monmouth and his translator Wace ». Le critique ne détaille pas les modalités de cette reconnexion, une reconnexion qui est retour sur le passé et la mémoire de l'Histoire.

² J.-C. Huchet, « Le Nom et l'image. De Chrétien de Troyes à Robert de Boron », *art. cit.*, p. 1.

³ En particulier, cette méthodologie visera à discerner ce que nous appellerons les « documents » employés alors qu'au Moyen Âge, ce terme n'existe pas encore. En ce temps, l'exigence de vérité, celle « des choses qui ont été faites et qui se sont réellement passées », impose à l'historien de recourir « à des sources autorisées qui donnent de l'autorité à son propre récit » et distinguent celui-ci de la *fabula*, de la fiction. Ces sources autorisées reposent essentiellement sur le témoignage oculaire, la qualité des témoins et les récits qui en sont tirés, F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, E. Anheim and all (dir.), *op. cit.*, p. 9,10 et 12.

nous voudrions tenter de préciser en quoi consiste la forme, la *semblance*⁴ de chronique que la trilogie peut tirer à partir de ses hypotextes bretons et les aspects par lesquels elle s'en écarte.

4.1. Une chronique bretonne ?

Effectuant une lecture littérale, morale, de la partie arthurienne de ses sources bretonnes, Robert de Boron en remploie une part essentielle dans une *enarratio* dont le concept, nous l'avons noté (cf. introduction), fonde selon P. Damian-Grint l'historiographie du XII^e siècle⁵ ; une narration d'évènements du passé s'inscrivant dans le chronotope⁶ arthurien pour délivrer une *estoire* moralisée.

4.1.1. Le chronotope arthurien

Nous choisissons de porter notre attention sur les deux premiers volets de la trilogie⁷. Dès le premier volet, nous remarquons que la trilogie s'insère dans le chronotope arthurien en empruntant aux chroniques sources deux motifs⁸ centraux : la *translatio* et la Table Ronde (que nous étudierons en détail ultérieurement). Puis le *Merlin* nous fait directement pénétrer dans une forme-sens telle que la définit H. Meschonnic⁹, celle du roman breton.

a) La *translatio* vers l'Occident, vers les « vaus d'Avaron »

Nous avons relevé dans la première partie comment Robert développe le thème ou plutôt le motif de la *translatio* dans la trilogie. En regard de l'*Historia* et du *Brut*, nous allons étudier en quoi ce développement relève d'une démarche historique d'abord sur un plan formel, puis dans le domaine sémantique.

⁴ Le sens donné à la notion de *semblance* est souvent entaché d'ambiguïté. Sa définition est en particulier précisée par J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, *op. cit.*, p. 66.

⁵ P. Damian-Grint, *The New Historians Of The Twelfth-Century Renaissance Inventing Vernacular Authority*, *op. cit.*, p. 38.

⁶ R. Trachsler emploie ce terme pour identifier, dans le cadre des matières définies par Jean Bodel, « comme dirait Bakhtine, trois grands 'chronotopes' susceptibles d'accueillir la plupart des personnages. Ainsi ils peuvent évoluer dans l'espace-temps gouverné par Arthur, dans celui régi par Charlemagne, son fils ou ses ancêtres, ou encore dans une 'Antiquité' méditerranéenne (ou orientale) très ouverte ». Le critique ajoute un autre chronotope également directement repérable dans la littérature narrative médiévale, le royaume de Noble, l'univers de Renart, *Disjointures-conjointures: étude sur l'interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge*, Tübingen, A. Francke, 2000, p. 31.

⁷ Les éléments du *Joseph* et du *Merlin* nous paraissent suffisants à ce premier stade de notre étude. Pour la suite, nous prendrons en compte les éléments du *Perceval* qui relèvent à la fois des domaines historiographique et romanesque de la matière bretonne.

⁸ C. Galderisi, *Diegesis Études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge (de la Vie des Pères aux lettres modernes)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 13. S'appuyant sur la définition donnée par J.-J. Vincensini qui distingue la notion de thème de celle de motif, C. Galderisi souligne que l'identification comme motif d'une chaîne narrative reste souvent de l'ordre du « sentiment personnel ». Voir également A. Guerreau-Jalabert, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XII^e-XIII^e siècles)*, Genève, Droz, 1992, p. 6.

⁹ H. Meschonnic, *Pour la poétique I*, Paris, Gallimard, 1970, p. 154.

Dans le découpage que E. Hoepffner réalise du *Joseph*¹⁰, la *translatio* est introduite dans la troisième partie. Le critique constate dans un récit « jusque-là solidement encadré par ses textes » sources, l'introduction d'inventions comme le déplacement de l'histoire du Graal d'Orient en Occident, « devers Occident ». C'est un déplacement indiqué sans plus de précision dans un premier temps : « en quelque liu que il vourra / Et lau li cuers plus le traïra » (v.3359-60).

Le motif de la *translatio* sans être explicitement énoncé dans le *Brut* figurait certainement, selon D. Boutet, dans la pensée de Wace qui devait « y songer lorsqu'il faisait de Londres, sous le nom de 'Trinovant' ou de 'Troie Neuve' une réplique occidentale de l'antique capitale orientale des Troyens »¹¹. L. Mathey-Maille retrouve le « schéma mythique [...] fortement imprimé dans l'*Historia* et le *Brut* »¹². Il est à noter que, tant pour l'*Historia* que pour le *Brut*, D. Boutet récuse l'influence de « la théorie savante de la *translatio imperii* même si le mythe de l'origine troyenne des Bretons suppose lui aussi qu'un transfert d'Est en Ouest oriente la succession des temps »¹³. La vision de l'Histoire de Geoffroy et Wace est ainsi profondément marquée par le « dogme de la *translatio imperii* », c'est-à-dire « l'idée de succession et du renouvellement des empires, [...] la notion d'un transfert du pouvoir de l'Orient vers l'Occident »¹⁴. Nous avons déjà vu auparavant que selon Hugues de saint Victor, cette loi de l'Histoire qui lie le lieu et le temps, la géographie et l'Histoire prévoit que « l'épisode décisif de la marche de l'histoire (*saeculum*) » sera atteint lorsque « l'homme franchira la ceinture de l'Océan »¹⁵. Dans l'imagination de l'homme médiéval, les croisades ont pu raviver la puissance de ce motif avec l'expression d'une « pulsion épique »¹⁶ inversant le sens de la *translatio*, de l'Occident vers l'Orient.

Ce mouvement de l'Est vers l'Ouest, à la fin du *Joseph*, c'est un ange qui l'impulse à Joseph en rappelant l'ordre donné par le Christ lui-même (p. 69) : « Ensi le covient a estre, que ensi com li mondes vait avalant et ira, covient il que toute ceste gens se traie vers

¹⁰ E. Hoepffner, « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », art. cit., p. 93-106.

¹¹ D. Boutet, « De la *translatio imperii* à la *Finis saeculi*... », art. cit., p. 41.

¹² L. Mathey-Maille, « Mythe troyen et histoire romaine : de Geoffroy de Monmouth au *Brut* de Wace », art. cit., p. 123.

¹³ D. Boutet, *ibid.*, p. 43.

¹⁴ L. Mathey-Maille, *ibid.*, p. 120.

¹⁵ M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, op. cit., p. 79.

¹⁶ A. Dupront, dans un chapitre clôturant son étude et intitulé « Signification de la croisade », souligne que « [m]ême dans ces temps barbares, la connaissance diffuse du passé antique, baptisée pour l'Occident de la gloire de Charlemagne, a eu la puissance d'une pulsion épique. Un impératif de garde à l'Orient a joué, de toute la tradition, en l'âme sensible du jeune Occident » ; ce qui pour lui, insère ces croisades dans « la série prestigieuse des entrechocs d'Occident et d'Orient » et leur confère la signification de la fin de « la sacralité de ces terres millénairement saintes », *Le mythe de croisade*, T.III, op. cit., p. 1522, 1525, n.10 figurant dans le tome IV, p. 2114.

Occidentant ». En opérant un tel déplacement, en le mettant sous le signe trinitaire par une triple formulation (cf. chapitre 1), Robert de Boron met en œuvre un « schéma de pensée solidement ancré dans la sensibilité et dans l'idéologie de l'Occident médiéval, celui de la *translatio imperii* »¹⁷. D. Boutet précise que dans le cadre de ce schéma, de cette idéologie, l'Occident « en raison de son étymologie, est promesse de déclin, de chute, de fin. Tout le drame arthurien est donc inscrit d'avance dans ces prémisses. Le *Joseph* en prose introduit d'ailleurs ici un jeu de mot significatif que signale B. Cerquiglini, sur *avalant/Avalon*, qui fait de ce lieu le symbole de l'extrême Occident ». À cette *translatio imperii* s'ajoute une *translatio studii*, celle de Merlin qui avec l'ensemble de ses connaissances du passé, du présent et de l'avenir effectuée dans le même déplacement de l'Est vers l'Ouest à la demande du roi Vertigier (p. 104).

Dans un deuxième temps, la prophétie gagne en précision et la destination de la *translatio*, au lieu des « lointaines terres », loin des régions connues, de Jérusalem et de Rome, est celle des *vaus d'Avaron* (v.3123, 3221). Poursuivant son analyse, E. Hoepffner ajoute qu'*Avaron* ou *Avalon*, c'est « peut-être, [...] même probablement Glastonbury ; mais le nom évoque aussi le lointain Avalon des Celtes où le roi Arthur attend l'heure du retour sur terre », un nom qui « a donc aussi son mystère »¹⁸. Or l'île d'Avalon, lieu figurant l'espoir des Bretons dans l'attente du roi Arthur, est bien mentionnée dans les chroniques sources. L'historien A. Chauou souligne que, fidèle à l'*Historia* et aux *Prophetiae Merlini*, Wace conserve la dimension mythique d'Arthur dans le *Brut*¹⁹ :

« Arthur, si la geste ne ment,
Fud el cors nafrez mortelment ;
En Avalon se fist porter
Pur ses plaies mediciner²⁰ ».

Cet emprunt, s'il est de l'ordre de l'imaginaire (nous reviendrons sur cet aspect dans la troisième partie), constitue surtout, nous semble-t-il, un jalon de l'espace-temps de l'Histoire bretonne : un jalon essentiel que Robert plante dans son récit comme il enracine dès le début de la trilogie, nous le verrons au chapitre suivant, l'*estoire du Graal* dans l'espace-temps biblique avec des noms faisant aussi appel à l'imaginaire mais celui-ci bien différent : Jérusalem, Béthléem, le Jourdain...

¹⁷ D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., n.3, p. 446.

¹⁸ E. Hoepffner, « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », op. cit., p.97.

¹⁹ A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 42.

²⁰ Wace, *Roman de Brut*, éd. I. Arnold, op. cit., vol.II, v.13275-13279.

Dans un article analysant le *Joseph*, A. Micha rappelle que plutôt qu'une référence discutable à l'abbaye de Glastonbury²¹, la destination que Robert donne au Graal, « Avalon est tout aussi bien, et peut-être mieux, l'île inventée par Geoffroy de Monmouth dans sa *Vita Merlini*, île fortunée où Arthur blessé est soigné par la fée Morgue. Cet Avalon a ses titres de noblesse littéraire dans les années où paraît l'*Estoire : le Brut*, puis le *Roman de Troie*, *Lanval*, la *Première Continuation du Conte du Graal*, enfin l'expression *pour tout l'or d'Avalon* l'ont rendu populaire. Les 'vaus d'Avoron' désignent dans l'*Estoire* un pays bien imprécis. Cette appellation est destinée, Bruce l'a noté, à donner une couleur bretonne, elle représente l'Occident lointain »²².

Ainsi, si avec Robert l'origine de la *translatio* n'est plus Troie mais Jérusalem, sa lecture littérale des chroniques, l'*Historia* et le *Brut*, lui fait conserver sa destination en terre de Bretagne, respectant en cela l'idée de la *translatio* et son caractère de « document » historique issu de ces chroniques.

Dans le domaine sémantique, selon nous, Robert procède à une substitution du sens du signifiant *translatio*.

C'est ce qu'A. Leupin qualifie d' « homonymisation »²³ par création d'un écart des langages profane et chrétien au plan lexical. Le critique donne l'exemple du « concept de voile (*velamen*) qui désigne, dans la structure de pensée païenne, les voiles du simulacre » et que l'Incarnation homonymise comme toute représentation en général en lui conférant un « statut neuf », ayant « statut de réalité, désignant un mystère réel »²⁴. Sous la plume de Robert (ou plutôt celle de Blaise), nous l'avons relevé dans le premier chapitre de notre étude, les motifs de la *translatio imperii* et *studii* des sources bretonnes se métamorphosent en une *translatio religionis*²⁵ insérée dans une forme de chronique. Le peuple élu, sous la conduite d'Alain, est envoyé vers l'Occident pour prêcher partout où il passera le nom de Jésus mort sur la croix (v.3259 ss.) et le message associé de la Rédemption. Au déclin d'un royaume, dans une vision cyclique de l'Histoire, auquel correspond la *translatio* vers l'Ouest dans les chroniques bretonnes, Robert substitue la déchéance d'un royaume

²¹ W. A. Nitze fait un point sur cette hypothèse qui « ne doit pas être rejetée immédiatement », « Messire Robert de Boron, enquête et mise au point », art. cit., p. 119-120.

²² A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 477.

²³ A. Leupin, *Fiction et Incarnation, Littérature et théologie au Moyen Âge*, op. cit., p. 18. L'homonymisation pourrait être rapproché de la notion de « remotivation » telle que l'entend C. Croizy-Naquet, « Troie et le mythe » dans *Mythe, histoire et littérature au Moyen Âge*, sous la direction de C. Croizy-Naquet, J.-P. Bordier et J.-R. Valette, Paris, Garnier, 2017, p. 43-55 [54].

²⁴ A. Leupin, *ibid.*, p. 136.

²⁵ Pour A. Chauou, cette transformation opérée par Robert de Boron constitue une réaction cléricale à « l'orchestration des vertus de la chevalerie » à travers le mythe de la *translatio studii* relayée notamment par les romans de Chrétien de Troyes ; une réaction reflétant une confrontation des idéaux de *clergie* et de *chevalerie*, *L'idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 194-195.

terrestre et la promesse du Royaume céleste dans une vision linéaire et eschatologique de l'Histoire.

Dans cet espace-temps dont J. Le Goff souligne l'importance dans l'imaginaire médiéval, l'expérience des croisades rend particulièrement prégnant le thème de la *translatio religionis* et la foi en un sens de l'Histoire et une écriture relatant la vérité en action et au présent. Dans l'esprit des hommes du Moyen Âge, les structures spatiales et temporelles s'inscrivent entre « les horizons bornés de la clairière où ils vivent » et « les horizons lointains de la Chrétienté entière où chacun soudain peut aller d'Angleterre à Saint Jacques-de-Compostelle ou à Tolède ». Bien sûr, la géographie et sa réalité physique demeurent entrevues derrière « l'écran du symbolisme »²⁶. Mais il n'en demeure pas moins que la *translatio* constitue pour eux plus qu'un mot ou un concept et représente un véritable déplacement, dans l'espace et le temps de Dieu. Au XII^e siècle, la compréhension de nouveau plus littérale des Écritures saintes (nous le verrons au chapitre suivant) relie étroitement l'économie du salut à la *translatio religionis*.

Ainsi, exploitant la signification de l'ordre du mythe que revêt ce motif, Robert change d'« espace fictionnel et conventionnel »²⁷ en transformant sémantiquement de manière subtile mais cruciale la *translatio* profane des chroniques bretonnes en *translatio religionis* tout en conservant sa destination bretonne, vers Avalon²⁸. C'est donc avec cette *translatio* hybride que le Graal entre dans l'Histoire.

b) Des noms et des faits de l'Histoire bretonne

Avec le motif de la *translatio* emprunté aux chroniques sources, Robert prépare dès le *Joseph* l'entrée en matière bretonne qu'il réalise effectivement dans le *Merlin* en nous faisant plonger dans l'histoire des rois d'Angleterre au VI^e siècle relatée par l'*Historia* et le *Brut*. Son travail de réécriture s'appuie sur le emploi de la matière des chroniques sources, des noms et des faits particulièrement significatifs qu'il prend comme références ou sources

²⁶ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 160-161.

²⁷ Selon C. Galderisi, lorsque Chrétien de Troyes introduit le *Cligès* par sa fameuse célébration de la *translatio imperii* : « Ce nos ont nostre livre apris / Qu'an Grece ot de chevalerie / Le premier los et de clergie / Puis vint chevalerie a Rome / Et de la clergie la some, / Qui or est an France venue », il lui semble que « la *translatio imperii* est ici d'abord une matière narrative, un espace fictionnel et conventionnel, que délimitent moins les frontières géographiques que les confins des langues », *Diegesis Études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge ...*, op. cit., note 4, p. 31.

²⁸ Les Plantagenêt tentent de démontrer que les « vaux d'Avalon » correspondent à l'abbaye de Glastonbury où sont alors découverts les tombeaux du roi Arthur et de la reine Guenièvre. Il est vrai que cette abbaye est au XII^e siècle au cœur d'un culte du *Saint sang* qui peut expliquer que Robert de Boron « ait dirigé les pas d'Alain le Gros vers les 'vaux d'Avoron', c'est-à-dire l'abbaye de Glastonbury », A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 195 et 260.

documentaires et auxquels il applique également, comme pour la *translatio*, un déplacement sémantique.

Dans la trilogie, le lecteur/auditeur n'est pas dépaycé et retrouve l'espace-temps arthurien avec l'essentiel des lieux fameux de l'Histoire bretonne. En mêlant noms réels et inventés, Robert crée un monde intermédiaire entre réel et imaginaire : Northumberlande, Logres, Carduel, Tintagel, ... Au merveilleux associé à cette toponymie, il associe celui de l'onomastique avec notamment Constant, Vertigier, Pandragon ou Aurélius, Uter, Igerne, Loth, Keu, Gauvain, Perceval et bien sûr Arthur.

Le travail de réécriture et de *conjointure* de Robert, dans cet espace-temps arthurien, transparait au travers de faits ou d'épisodes essentiels du *Merlin*. Le poète choisit de ne retenir que les éléments nécessaires à son dessein, « ce qui a cest conte amonte ». Après une première partie consacrée à l'enfance du protagoniste, il reprend les événements rapportés par les chroniques bretonnes, essentiellement le *Brut*, en condensant, supprimant ou développant parfois les faits²⁹. Par rapport aux chroniques bretonnes, A. Micha distingue les quatre épisodes majeurs de la mission de Merlin auprès de Vertigier, des règnes de Pandragon/Aurèle et d'Uterpandragon, enfin des amours d'Uterpandragon et d'Igerne³⁰. Passons-les en revue pour identifier les changements que Robert leur a fait subir.

Dans le premier épisode, Robert reprend du *Brut* le récit de l'avènement de Vertigier et de son règne en lui faisant subir « un sérieux élagage » qui lui permet d'introduire un sens nouveau soit par d'importantes réductions, soit inversement par de grandes amplifications. Ainsi, le mariage de Vertigier avec une fille du roi saxon Engis est conservé mais moyennant une réduction sévère d'une centaine de vers à seulement quelques lignes³¹ (p. 110), ce qui lui évite de donner de l'importance à cet événement tout en lui permettant de dénoncer le caractère de renégat de l'imposteur car il épouse une païenne. Inversement, d'autres faits sont amplifiés, en premier lieu, l'épisode de la tour de Vertigier avec comme modification importante une symbolique différente des deux dragons : dans l'*Historia*, la victoire du dragon blanc représente celle des saxons en dépit de la longue résistance des bretons alors que dans le *Merlin*, cette victoire est celle des fils du roi Constant sur

²⁹ Nous nous appuyons essentiellement sur l'analyse approfondie réalisée par A. Micha dans un chapitre consacré aux sources du *Merlin*, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 30-38.

³⁰ A. Micha ajoute à ces épisodes communs avec les chroniques bretonnes ceux inventés par Robert : les « enfances » de Merlin, la fondation de la Table Ronde et l'avènement d'Arthur, *ibid.*, p. 142.

³¹ Il en est de même dans l'édition critique d'A. Micha, *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle*, *op. cit.*, §19, l.14-17.

l'usurpateur, Vertigier³². Ce changement révèle, en plus d'un autre aspect que nous aborderons ultérieurement, le souci des causalités qui semble guider la réécriture de Robert. Ce souci apparaît également par exemple dans le passage où s'exprime le désir de vengeance de la parenté des assassins du roi Constant que Vertigier a fait exécuter et qui n'est exprimé que par un seul vers dans le *Brut* : « Lur parenz vuleient vengier » (v.6693). Dans le roman, il fait l'objet d'un long développement (p. 109-110) où les familles des comploteurs expriment avec véhémence leur ressentiment à Vertigier et décident de lui faire la guerre. Ce long développement permet à Robert de mettre en lumière la chaîne des causalités lourdement introduites par les « quant » et les « tant » (p. 109-110) :

Quant il furent mort, il avoient grant plenté de parens, et vinrent a Vertigier, et li disent : « Vertigier, tu nous a fait grant honte de nos parens que tu nous a ocis vilainement et de laide mort... » Quant Vertigiers l'oï que il le maneçoient, si s'en mervella molt et se coureça,... Quant cil oïrent que Vertigiers les maneçoit, si en orent despit, si li respondirent molt ireement... Et quant Vertigiers l'oï, si s'en coureça,... Tant que Vertigiers se combati a aus par molt de fois et tant se combati qu'il les jeta de le terre. Si devint si maus vers son peule qu'il ne le pot plus souffrir, si s'esleva contre lui. Et quant il fu eslevés, si ot Vertigiers grant paor que il ne le jetassent de le terre. Si renvoia Vertigiers querre les Saisnes par ses mesages,...

En décrivant ainsi ce terrible conflit interne au royaume, Robert met en lumière la suite des événements avec d'abord, le soulèvement du peuple breton contre Vertigier, puis celui-ci craignant d'être détrôné, son appel à l'intervention des troupes étrangères saxonnes dirigées par Engis.

Assurant la transition entre le deuxième et le troisième épisode qui relatent respectivement les règnes de Pandragon et d'Uterpandragon, le déplacement des pierres géantes mérite une attention particulière. Sauf sur un point notable, il s'inspire très fidèlement de l'*Historia regum Britanniae*. La différence réside dans l'origine de l'initiative du déplacement des *pierres d'Irlande* : dans l'*Historia*, l'initiative est prise par le roi Aurélius et justifiée par des raisons politique et religieuse ; dans la trilogie, l'érection du monument résulte de l'initiative de Merlin et de son insistance auprès d'Uterpandragon qui avait fait serment d'ériger un monument (p. 156) :

Merlins parla a lui et li dist : « Que feras tu de Pandragon qui gist en Salebiere? » Et Uterpandragon respont : « Jou en ferai çou que tu volras. » Et Merlins respont : « Tu me juras que tu feroies faire un cimetire. Et je t'ai en covent que jou i ferai tel cose qu'il duerra tant com li siecles duerra. Acuite ton sairement, et jou acuiterai mon creant. »

La valeur démonstrative de l'épisode quant au pouvoir merveilleux et à la supériorité de Merlin, de son ingéniosité sur la force, est commune aux chroniques et au texte de Robert (nous reviendrons plus loin sur le traitement de la merveille). L'attribution de

³² A. Berthelot (notice du *Merlin*), *Le Livre du Graal*, op. cit., p. 1752.

l'initiative à Merlin constitue une actualisation d'un épisode bien connu des auditeurs/lecteurs et une mise en cohérence avec le choix de Robert de faire du prophète un être doté de capacités divines. En effectuant cette actualisation tout en restant très fidèle pour le reste aux textes sources, il semble conférer à cet épisode un caractère de « document » fonctionnant dans la trilogie « comme un lieu de cristallisation identitaire dont la crédibilité n'est jamais remise en cause, brouillant ainsi les frontières entre vérité et fiction »³³. Selon I. Fabry-Tehranchi, la stature et l'autorité que Robert donne à Merlin « contribuent paradoxalement à renforcer la crédibilité historique d'un récit étiologique concernant un monument [Stonehenge] doté d'une fonction à la fois mémorielle et funéraire »³⁴. Cet épisode nous paraît ainsi constituer un exemple caractéristique de emploi par Robert d'un « document » dont la référencialité et l'autorité se sont mutuellement renforcés au sein du cotexte ; cette notion de « document » étant « très extensive, conformément à la définition médiévale du mot » qui englobe autant une « source documentaire » proprement dite qu'un « monument fictif » tel que sont « les tombeaux, mais aussi les inscriptions qu'ils portent [et qui] deviennent dans la matière troyenne des espaces mémoriels, où se pense et se met en scène la commémoration du passé »³⁵. Ce détournement s'inscrit dans une perspective de l'Histoire orientée vers le passé alors que nous constatons que l'épisode suivant, la « création de la Table avec son siège vide qui ne sera rempli que sous le prochain règne est tourné vers l'avenir. Là encore on se plaira à constater une cohésion interne »³⁶. Nous retrouverons par la suite ce mode opératoire consistant à insérer un « document » historique dans un schème narratif prophétique.

Dans le dernier des quatre épisodes qualifiés de « majeurs » par A. Micha, le plus important au plan de l'économie du roman³⁷, la naissance d'Arthur, Robert effectue la transformation la plus importante, non pas encore une fois au plan formel mais sémantique. En effet, si le récit qu'en donne la trilogie est très semblable à celui des chroniques, il revêt une signification bien différente. Robert reprend le récit dans ses grandes lignes à partir du récit délivré par Geoffroy de Monmouth et par Wace. Leur « embarras » pour une naissance adultérine dans le contexte de la société médiévale si attentive au lignage, selon D. Hüe, se

³³ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, E. Anheim and all (dir.), *op. cit.*, p. 15.

³⁴ I. Fabry-Tehranchi, « Écrire l'histoire de Stonehenge Narration historique et fiction romanesque (XII^e-XV^e siècle) » dans *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge Contraintes génériques, contraintes documentaires*, *ibid.*, p. 132.

³⁵ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *ibid.*

³⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 145.

³⁷ Pour A. Micha, dans la structure du *Merlin*, l'ensemble narratif aboutissant à la naissance d'Arthur est constitué de vingt-sept chapitres alors que tous les autres épisodes présentent un poids quasi similaire d'une quinzaine de chapitres, *ibid.*, p. 144.

traduit pour les deux chroniqueurs de manière bien différente³⁸. Par ailleurs, Geoffroy avait transformé le personnage des contes populaires en lui donnant une naissance merveilleuse dont « il est évident que l'épisode est copié sur l'histoire d'Amphitryon » tout en s'inspirant aussi du rôle du serviteur d'Abraham (Genèse 24.9-51) « qui unit Isaac et Rebecca ou d'une autre façon comme l'ange Gabriel auprès du jeune Tobie »³⁹. Wace, quant à lui, ne fait qu'indiquer et prendre acte la concupiscence du roi Uther : quand Merlin lui expose le stratagème destiné à le faire pénétrer à Tintagel, il conclut en ces termes : « issi poez entrer el chastel / e acunplir tot ton avel » (v.167-168) ; quand le roi quitte Tintagel, le narrateur intervient ainsi : « Atant est del chastel issu / ses desiriers ad tuz ëu » (v.229-230).

La comparaison avec l'*Historia* et le *Brut* permet de mettre en évidence que Robert effectue une transformation du récit d'origine par l'introduction d'une part, du motif du don contraignant⁴⁰ et d'autre part, de la thématique du péché. Nous reviendrons sur ces deux éléments plus loin. En somme, la comparaison de la trilogie avec les chroniques sources pour cet épisode montre que Robert a fidèlement repris les éléments fournis par ses hypotextes : pour le fond, par obligation diégétique car cet épisode conduit à la naissance d'Arthur et pour la forme, parce que ne pas en reprendre les circonstances et les modalités, c'est ne pas respecter le « document » et déroger à la vérité « historique » instituée par l'*Historia* et le *Brut*.

Cet épisode qu'A. Micha considère comme majeur l'est en particulier, selon nous, du fait de son sujet : la problématique du lien généalogique et plus largement de la parenté que notre étude abordera plus loin (§3.3.2) et qui fait toucher à la question de légitimité de pouvoir particulièrement centrale dans la société féodale.

Des chroniques sources, Robert extrait des noms, des faits essentiels constitutifs d'un chronotope et d'une trame qu'il respecte scrupuleusement mais en mettant en exergue la chaîne des causalités reliant ces « documents » de l'Histoire bretonne. Ainsi, il donne à la matière bretonne un sens nouveau, celui du Graal, qui l'« homonymise » ou le « remotive » au travers de ses éléments bibliques.

En conclusion, nous venons de voir comment Robert construit sa narration dans un cadre référentiel bien identifiable pour son lecteur-auditeur, celui du chronotope historique breton du VI^e siècle brossé dans l'*Historia* et le *Brut* à l'autorité reconnue. Il le réalise en effectuant une lecture particulière de ses chroniques sources dont il tire les motifs essentiels

³⁸ D. Hüe, « Les variantes de la séduction autour de la naissance d'Arthur », art. cit., p. 67-88.

³⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 34.

⁴⁰ Le motif du don contraignant a fait l'objet de nombreuses études. Voir en particulier l'article fondateur de J. Frappier, « Le motif du 'don contraignant' dans la littérature du Moyen Âge », *Travaux de Linguistique et de Littérature*, t.7,2, 1969, p. 7-46. Réimprimé dans *Amour Courtois et Table Ronde*, Genève, 1973, p. 225-264.

de la Table Ronde (le centre de l'œuvre⁴¹, sur laquelle nous allons revenir) et de la *translatio* ainsi que les principaux éléments de l'histoire bretonne dont la naissance d'Arthur. Fruits de cette lecture littérale des chroniques sources, ces éléments qui présentent un caractère « consubstantiel » à l'Histoire bretonne et y jouent à la fois un rôle de « moule esthétique » et de « moteur poétique »⁴² lui permettent d'insérer la légende arthurienne dans l'histoire de la *translatio* d'une relique extraordinaire : le Graal, une *translatio* hybride de Jérusalem à Avalon en suivant une chaîne des causalités. L'emprunt de ces éléments, de ces « documents » va bien au-delà d'un simple remploi d'une trame narrative, de motifs tels que C. Galderisi les définit ou de « prototypes » comme E. Hoepffner le relève⁴³ car en raison du « contexte d'accueil »⁴⁴ choisi par Robert, celui du chronotope sacré, il est effectué au prix d'un détournement sémantique⁴⁵ soit par homonymisation, soit par ajout de sens qui lui permet de respecter la forme du contenu en métamorphosant sa substance selon une pratique habituelle parmi les chroniqueurs et romanciers de cette époque⁴⁶. Dans cet espace-temps à la fois familier et transformé, Robert délivre une *estoire* moralisée que nous allons maintenant tenter de caractériser.

4.1.2. Une *estoire* moralisée

Dans l'incipit du *Joseph*, dépourvu de tout prologue⁴⁷, Robert présente son œuvre comme une *estoire*⁴⁸ : « Ci commence li romanz de l'estoire dou graal ». La trilogie est un

⁴¹ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 327.

⁴² Nous employons une appréciation portée par C. Galderisi sur les motifs employés dans les contes de la *Vie des Pères* et leur rapport au récit, *Diegesis Études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge ...*, op. cit., p. 44.

⁴³ E. Hoepffner décèle des similitudes entre le *Conte du Graal* et le *Joseph* et identifie des « prototypes » du *Conte du Graal* que Robert aurait développés : le nom du Roi Pêcheur, le nom du Graal et son service quotidien, le secret du Graal et les trois gardiens du Graal, « L'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron » dans *Lumière du Graal, Études et textes*, Paris, Slatkine Reprints, 1977 (1951), p. 139-150 [146-149].

⁴⁴ J.-J. Vincensini, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, Paris, Nathan, 2000, notamment p. 52-74.

⁴⁵ La motivation sémantique fait partie, selon A. Strubel, des procédés d'analyse et de transposition que l'exégèse chrétienne emploie comme d'autres herméneutiques : grecque, juive, sankrite, « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, op. cit., p. 76.

⁴⁶ P. Zumthor décrit le traitement d'un matériau « mythique » de cette manière : « L'auteur amplifie une suggestion de sa 'source', en intègre à son propos une interprétation fragmentaire, puis l'abandonne », *Essai de poétique médiévale*, op. cit., p. 361.

⁴⁷ La présence d'un prologue, voire d'un épilogue, n'est pas obligatoire dans les chroniques. Ainsi comme le souligne A. Berthelot, les récits de la *Conquête de Constantinople* de Villehardouin et de Robert de Clari ne présentent pas de prologue : le premier commence d'emblée par un prêche pour la Croisade tandis que le second inaugure son texte « sur le mode quasi épique par la formule de l'aventure », *Figures et fonction de l'écrivain au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 217-218.

⁴⁸ M. Lot-Borodine souligne l'apport du *Joseph*, « ce roman, qui en est à peine un, [et qui] dépasse tellement le gracieux conte de Chrétien » et rappelle que « Miss Weston observe finement que Robert de Boron appelle lui-même son œuvre une *estoire* et non un conte, ce qui est significatif », « Autour du Graal. À propos de travaux récents » dans *Romania*, t.57, n°225-226, 1931, p. 147-205 [199]. Sur la notion d'*estoire*, voir P. Damian-Grint, « *Estoire as word and genre : meaning and literary usage in the Twelfth century* » dans *Medium Ævum*, vol. LXVI, n°2, 1997, p. 189-206. Voir également E. Baumgartner qui analyse le *Brut* comme *geste* ou *estoire*, « Le *Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'histoire », art. cit., p. 17-20.

récit « moralisé »⁴⁹ à destination du lecteur-auditeur du XII^e siècle qui, partant du passé : « En icel tans je vous paroil... », suit un fil chronologique et aboutit à la fin des *tans*. S'appuyant littéralement sur ses chroniques sources, il leur emprunte leur facture historiographique dont nous allons rechercher les caractéristiques dans les trois volets du *Joseph*, du *Merlin* et du *Perceval*. Adoptant la démarche choisie par E. Baumgartner pour déterminer le statut de texte historique du *Brut*⁵⁰, nous nous proposons d'étudier comment Robert de Boron dans son récit situe les événements dans le temps de part et d'autre de l'Incarnation en inventant une périodisation et datant ces événements dans une durée.

a) De la Passion au temps arthurien

Dans la première partie de l'étude, nous avons identifié un fil chronologique dans le *Merlin* et d'une manière globale, pour la trilogie, une attention particulière accordée au temps par Robert de Boron. Il s'agit maintenant de voir comment la chronologie de l'*Historia* et du *Brut* a pu influencer sur la mise en récit de Robert, de déterminer comment la trilogie insère son récit dans une chronologie bretonne.

Un fil chronologique presque parfait

Entre la trilogie et les chroniques bretonnes, le cadre chronologique diffère essentiellement au plan du récit d'origine. En effet, celui-ci n'est plus celui de l'antique Troie mais celui de Jérusalem et de l'histoire chrétienne. C'est un des deux écarts significatifs qu'opère selon nous Robert et que nous détaillerons plus loin (§4.2.). Pour le reste, avant d'arriver à la période arthurienne, au VI^e siècle, le récit suit un fil chronologique dans les chroniques sources comme dans la trilogie avec néanmoins quelques différences notables.

Dans la trilogie, le fil chronologique ne comporte pas de date. Si Robert montre une attention parfois scrupuleuse « dans les rapports de dates entre elles pour des faits ou quelques épisodes particuliers », il « n'éprouve pas plus le besoin de situer avec exactitude les événements dans le temps que celui d'installer son roman dans un cadre géographique réellement concret »⁵¹.

⁴⁹ Pour A. Pauphilet, chez Robert de Boron, « le poème [...] pourrait s'intituler le Graal moralisé », *Le Legs du Moyen Âge, Études de littérature médiévale*, Melun, Librairie d'Argences, 1950, p. 187. En particulier, le *Merlin* « est écrit avec un perpétuel souci de moraliser [et] farci de sermons » selon P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 131. A. Micha reconnaît dans le *Merlin* un « récit moralisé » où si « certains enseignements sont inclus dans l'action, le narrateur prend soin aussi de tirer explicitement la leçon de ce qu'il vient de raconter ». Il effectue une analyse détaillée de ces enseignements, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 105-110.

⁵⁰ E. Baumgartner, « Le *Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'histoire », *art. cit.*, p. 21.

⁵¹ A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 156-157.

La succession des temps y est symbolisée par celle des événements. Faisant écho à la remarque de F. Mora-Lebrun relative à l'*Eneas* s'appuyant sur une citation de M. Zink, nous pouvons relever dans la trilogie l'influence du modèle historique qui serait venu « infléchir le discours [non pas épique dans le cas de la trilogie mais romanesque] en privilégiant le narratif, et par là même la représentation du temps et de la succession des événements »⁵². Le modèle historique est caractérisé par l'*ordo naturalis* à l'opposé de l'*ordo artificialis*, c'est-à-dire en utilisant la formulation de F. Mora-Lebrun au sujet de l'*Eneas* par « le choix tout à fait significatif d'une volonté d'aligner [le] récit sur la succession chronologique des événements »⁵³.

Ce fil chronologique reliant les événements dans la trilogie répond surtout, selon nous, à une expression favorite d'Hugues de saint Victor, les *series narrationis*, une *series* étant « une succession, et une succession organisée, une continuité articulée, dont les liaisons ont un sens, qui est précisément l'objet de l'intelligibilité de l'histoire » et pour lui, « non pas des idées platoniciennes, mais des initiatives de Dieu dans le temps des hommes, des événements de salut »⁵⁴.

Alors que Geoffroy de Monmouth donne une description de l'île bretonne, l'ancienne Albion, qui figurait chez Bède dans son *Historia*, Wace l'omet et déroule sans la moindre « entrefaïlle » l'histoire des bretons de leur origine absolue « qu'est pour l'Occident médiéval la chute de Troie, [...] leur prise de possession du temps et de l'espace bretons, puis leur progressive résorption sinon disparition »⁵⁵.

Robert procède de façon bien différente déjà avec une écriture linéaire, sans calendrier synoptique : le fil de l'Histoire est tiré en droite ligne, presque parfaite, à partir de la matière scripturaire, de la Création à l'Incarnation et à la Passion jusqu'au temps arthurien. Son premier volet, le *Joseph*, se clôt par le départ du peuple du Graal vers la Bretagne. Puis son deuxième volet, le *Merlin*, après deux failles, deux « brisures » dont nous parlerons au paragraphe suivant, suit un fil chronologique respectueux en grande partie de celui des chroniques sources. Enfin le *Perceval* relate à la fois la fin de l'aventure du Graal et celle du monde arthurien.

⁵² F. Mora-Lebrun, « *Metre en romanz* » : les romans d'antiquité..., *op. cit.*, p. 298. Voir également M. Zink, « Héritage rhétorique et nouveauté littéraire dans le 'roman antique' en France au Moyen Age. Remarques sur l'expression d'amour dans le roman d'*Eneas* », *Romania*, 105 (1984), p. 248-269.

⁵³ F. Mora-Lebrun, *ibid.*, p. 296.

⁵⁴ M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 66-67.

⁵⁵ E. Baumgartner, « Le *Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'histoire », *art. cit.* p. 21.

A. Micha effectue une analyse détaillée du *Merlin* en rapport avec le modèle du *Brut*⁵⁶. Distinguant sept grandes parties dans le roman⁵⁷, il relève que l'écriture de Robert donne un récit strictement organisé avec « un dessin simple et ferme », avec « des faits, des scènes [qui] se succèdent, bien distincts les uns des autres », une progression par étapes clairement indiquée, « non sans monotonie, par un *Ensi* » et un enchaînement par anticipation des événements qui sont annoncés à de rares exceptions près. Ainsi, « le *Merlin* est linéaire » et « la droite ligne du récit » n'est troublée par aucun entrelacement (à part « l'enclave » très limitée de la mise à l'abri des deux jeunes fils du roi Constant⁵⁸ et les absences de Merlin qui n'en sont pas), ni « de courts parallélismes », ni retour en arrière (en dehors de la mort d'Engis).

Nous l'avons souligné dans la première partie : dès les premières lignes du récit, le *Perceval* prend pied dans l'espace-temps arthurien (p. 197) :

Et saciés bien que oncques rois aussi grant cort ne aussi grant feste ne fist comme Artus... Ne on ne prisoit chevalerie que nus hom faisoit se il n'eüst ançois esté un an de la maisnie Artu.

Comment Robert de Boron (ou son continuateur) poursuit-il sa narration par rapport aux chroniques sources et dans le cas présent, vis-à-vis du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes et de la *Continuation Perceval* ? E. Hucher relève de très fortes similitudes avec le *Conte du Graal* au point que « non seulement la marche du récit et le dessein des épisodes sont confirmés en beaucoup d'endroits ; mais on trouve même des phrases identiques dans les deux ouvrages »⁵⁹. De même, W. Roach estime que le *Perceval* résulte en grande partie d'une réécriture très interpolée d'un texte de Robert qui, pour alléger le caractère piétiste de l'original, aurait emprunté des épisodes plus romanesques à Chrétien de Troyes et à Wauchier⁶⁰. Selon J.-C. Payen, Robert mêle dans « un roman extrêmement composite [à] des éléments courtois, de très vieilles légendes celtiques et des récits historiques dont la

⁵⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 142-152.

⁵⁷ Il s'agit successivement de : la naissance de Merlin, suivie du jugement et de l'acquittement de sa mère, soutenue par Blaise ; des « enfances » du protagoniste, sa mission auprès de Vertigier qui réussira à construire sa tour, mais périra dans l'incendie de sa forteresse ; de la première manifestation politique du prophète, de la campagne contre Engis, grâce à laquelle Merlin entre en rapport avec les deux princes et leur assure une assistance fidèle ; de Merlin comme conseiller de Pandragon avec la campagne contre les Saxons et les batailles de Salesbières ; de Merlin comme conseiller d'Uterpandragon avec la fondation de la Table Ronde ; de Merlin favorisant les amours d'Uterpandragon qui devient ainsi le père du roi Arthur ; enfin de l'avènement d'Arthur.

⁵⁸ E. Baumgartner souligne également cette linéarité dans le *Joseph* et dans le *Merlin*, en indiquant que le procédé d'entrelacement sera utilisé au début du XIII^e siècle par Villehardouin dans ses chroniques, « Les Techniques narratives dans le roman en prose », *art. cit.*, p. 103.

⁵⁹ E. Hucher, *Robert de Boron, Le Saint-Graal ou Le Joseph d'Arimathie*, *op. cit.*, p. 378.

⁶⁰ W. Roach divise le roman en vingt épisodes parmi lesquelles cinq seraient de Robert de Boron, douze proviendraient du *Conte du Graal* et de la *Continuation* de Wauchier et enfin trois de l'*Historia regum Britanniae*, *The Didot-Perceval...*, *op. cit.*, p. 33-112.

source est certainement Geoffroi de Monmouth »⁶¹. Le *Perceval* comporte effectivement deux volets, l'un d'origine romanesque, l'autre historiographique.

Pour la partie romanesque, à côté d'étroites similitudes, E. Hucher identifie de nombreuses différences dans les épisodes communs avec le *Conte*. Par ailleurs, selon lui, Robert procède à d'importantes omissions et à des ajouts signifiants dont principalement la prophétie du saint Graal, la tentative et l'échec de Perceval à s'asseoir à la place vide de la Table Ronde et les deux apparitions de Merlin⁶². Les aventures de Perceval dans la trilogie se déroulent dans la chronologie arthurienne au cours de la période de douze années de paix indiquée par Wace dans le *Brut*. À la place des aventures atemporelles des fables, celles de Perceval trouvent avec Robert de Boron un sens précis et un déroulement temporel linéaire : la recherche du château du Graal et l'accomplissement de la prophétie du troisième gardien.

Pour la partie historiographique finale, selon W. A. Nitze, l'interpolation de récits historiques a inspiré la relation des conquêtes d'Arthur et de la fin de son royaume qui clôt le roman ; une clôture qui constitue « une courte *Mort Artu* dont la matière est empruntée à Wace »⁶³. En particulier, D. Boutet y relève le poids similaire de l'épisode romain et de la trahison de Mordret dans l'*Historia*, le *Brut* et le *Perceval* car « la visée principale de l'écriture demeure la célébration de la nation bretonne »⁶⁴. Le critique fait une analyse détaillée de plusieurs œuvres relatant la fin des temps arthuriens⁶⁵. Pour F. Bogdanow, Robert ou son continuateur a respecté la trame finale de l'*Historia* mais sans attribuer la fin tragique du royaume breton et du roi Arthur à un revers de Fortune⁶⁶.

Ainsi dans la trilogie, le fil chronologique du récit est presque parfait même s'il n'y a pas de datation. À partir de la Création et de l'Incarnation, le fil temporel est constitué des événements qui sont relatés de manière continue sans chevauchement ou entrelacement à une exception près, sans discordances ou « brisures » sauf à deux occasions. Comme nous l'avons précédemment relevé, le cadre général du temps est celui du temps chrétien installé par le premier volet, le *Joseph*. L'essentiel du contenu temporel de la trilogie est constitué

⁶¹ J.-C. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Genève, Droz, 1967, p. 413.

⁶² E. Hucher, *Robert de Boron, Le Saint-Graal ou Le Joseph d'Armathie*, op. cit., p. 387-412.

⁶³ S. Bazin-Tacchela, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 40. Voir aussi J. Frappier, *Étude sur la Mort le Roi Artu, roman du XIII^e siècle, dernière partie du Lancelot en prose*, Genève, Droz, 1961, p. 184.

⁶⁴ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 92-93.

⁶⁵ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens, du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal...* », art. cit., p. 39-52.

⁶⁶ F. Bogdanow, « La chute du royaume d'Arthur. Évolution du thème » dans *Romania*, tome 107 n°428, 1986, p. 504-519. Sur l'évolution de la place donnée à Fortune, voir *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, Y. Foehr-Janssens et E. Métry (dir.), Genève, Droz, 2003.

par la matière profane, celle des chroniques sources et des aventures du chevalier gallois, insérée dans la matière biblique et l'échelle du temps chrétien.

Les « brisures » du temps

La chronologie bretonne, la matière de Bretagne sont insérés dans la temporalité sacrée. Peut-on interpréter les deux « brisures »⁶⁷ ou discordances du temps que présentent la trilogie comme les indices de cette insertion ?

La première discontinuité temporelle se produit quand le récit du *Merlin* commence par l'enfance du protagoniste, soit en faisant un retour en arrière vers la même période que le *Joseph*, c'est-à-dire celle de la Passion et des temps qui lui succèdent, soit le début du I^{er} siècle.

Nous avons pu précédemment (cf. I.2) relier la première discontinuité temporelle à un choix thématique : fonder l'un des deux thèmes essentiels de la trilogie, la Rédemption (l'autre étant la Trinité), à sa source même, l'Incarnation et la Passion du Christ, en plaçant les « enfances » du Graal et celles de Merlin dans le même espace-temps⁶⁸.

Liée à la première, la seconde discordance dans le fil chronologique de la trilogie se produit quand après les enfances du prophète, le récit reprend le fil chronologique et se poursuit au VI^e siècle, en Bretagne ; soit avec un bond de six siècles dans le temps.

Les critiques ont formulé de nombreuses interprétations sur ce second écart : la plupart n'établissent qu'un constat en mettant cette invraisemblance chronologique sur le compte de l'appréhension toute relative du temps des médiévaux pour qui « le temps unifié n'existe pas »⁶⁹ et « il n'existe pas d'expérience absolue du temps »⁷⁰ ; d'autres y voient une erreur d'interprétation d'un texte source⁷¹ ou un écart expliqué par l'absence des textes intermédiaires qui figuraient dans la planification exposée par Robert à la fin du *Joseph* ;

⁶⁷ A. Micha identifie deux « brisures chronologiques » dans la trilogie, une « entre le *Joseph* et le *Merlin* et une autre, moindre mais certaine, entre le *Merlin* et le *Perceval* où Alain est adolescent dès les premières pages et où Bron, contemporain de Jésus et de Joseph d'Armathie, est maintenant le contemporain de Merlin et d'Arthur ». Il indique de quelles manières le cycle-Vulgate comble ces brisures grâce à l'esprit cyclique : « non seulement l'économie de la trilogie de Robert de Boron est maintenue, mais les parties en sont liées », « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 331-332. Nous choisissons également ce terme de préférence à d'autres tels que « fracture » ou « faille » car il peut sous-entendre un caractère volontaire (ce qui est le cas selon nous dans la trilogie) comme dans son emploi en héraldique où il signifie un changement permettant de distinguer une branche bâtarde d'une branche légitime.

⁶⁸ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 132, 133 et 139.

⁶⁹ J. Le Goff, « Temps », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 1113.

⁷⁰ F. Ferrarotti, *Time, Memory and Society*, N.Y., Greenwood Press, 1990, p. 66 : cité par J. Horowitz, « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron », art. cit., p. 117.

⁷¹ J. Frappier estime plausible cette hypothèse formulée par J. Marx (« Robert de Boron et Glastonbury » dans *Le Moyen Âge*, 1953, n°59, p. 69-86 [77]) tout en notant que la même invraisemblance apparaît également dans le *Perlesvaus* où Joseph d'Armathie est l'oncle de la mère de Perlesvaus (*Autour du Graal*, op. cit., n24, p. 103). Selon le critique, l'hypothèse d'une longévité miraculeuse ne peut être retenue car elle n'est indiquée nulle part dans la trilogie.

certain y voient la discordance entre un temps historique et un temps mythique⁷². D'autres enfin énoncent une explication d'ordre littéraire comme par exemple, l'emploi d'un temps propre à la fiction⁷³. Dans ce domaine, ne pourrait-on interpréter cet écart comme F. Mora-Lebrun qui explique pour l'*Eneas* que son *initium* « perturb[e] la dichotomie rassurante *ordo naturalis vs ordo artificialis* » pour réaliser un « [t]ravail de sape [...] contre elle-même » et dévoiler ainsi « la subtilité ludique du roman »⁷⁴.

Dans le cas de la trilogie où intervient le modèle historiographique sacré, il nous semble pertinent d'entrevoir une interprétation fondée sur une conception chrétienne du temps. Robert de Boron met d'ailleurs pleinement en lumière la perspective religieuse dans laquelle il inscrit la *geste* bretonne quand il effectue la jonction entre la fin de l'épisode de l'enfance de Merlin et l'histoire de Bretagne en ces termes (p. 105) :

En cel contemple dont je vos ai parlé et dont je vos parole encore estoit novelement venue crestientez en Engleterre, n'il n'i avoit encore gaires roi crestiens eüz.

Le récit débute dans un espace-temps breton caractérisé par son évangélisation récente.

Ce temps chrétien, l'*Histoire ecclésiastique* d'Ordéric Vital donne à le voir en procédant à un saut temporel similaire⁷⁵. J. Horowitz rappelle que sont relevées « déjà des incohérences chronologiques et des règnes d'une longueur invraisemblable chez Geoffrey et chez Wace, comme celui d'Uterpandragon »⁷⁶. Puis elle s'appuie sur les études de F. Braudel, de M. de Certeau entre autres pour « transcender la conception d'un temps unique, homogène et purement linéaire – qui est pourtant celui voulu par la trilogie – afin de constituer une nouvelle chronologie qui daterait les phénomènes historiques selon la durée de leur efficacité dans l'histoire plutôt que selon la date de leur production ». J. Horowitz en déduit alors que « [c]'est donc pour le moins à une double échelle du temps que doit se mesurer le déroulement des événements dans la trilogie » et qui se manifeste ainsi dans la longévité de Bron : « c'est le Graal, par sa grâce, qui fait durer dans une sphère temporelle différente, celle du temps sacré » alors qu'en parallèle, « à l'intérieur de cette bulle d'apesanteur sacrée, le temps humain ne perd pas ses droits »⁷⁷.

Car il s'agit bien de cela dans l'écriture de l'Histoire de Geoffroy de Monmouth et

⁷² A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 25. L. Mathey-Maille décèle déjà dans l'*Historia* et le *Brut*, à partir du règne du roi Leir, un abandon des dates et de toute logique temporelle, « ce qui fait glisser le récit du temps de la chronique à un temps légendaire, voire mythique », « Temps de l'histoire et temps du mythe dans le *Roman de Brut* de Wace », *art. cit.*, p. 118.

⁷³ A. Micha se demande s'il faut recourir à l'hypothèse de J. Marx car dit-il, les invraisemblances chronologiques ne sont pas rares dans les œuvres cycliques telles que le *Perlesvaus*, la *Continuation Manessier* et la *Queste del saint Graal*. Pour lui, « le temps cyclique n'est pas le temps réel » (*ibid.*, p. 25).

⁷⁴ F. Mora-Lebrun, « *Metre en romanz* » : *les romans d'antiquité...*, *op. cit.*, p. 302.

⁷⁵ *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, ed. and trans. Marjorie Chibnall, 6 vols. (Oxford, 1969–80).

⁷⁶ J. Horowitz, « Le Temps chez Robert de Boron », *art. cit.*, n15, p. 118.

⁷⁷ *Ibid.*

de Wace ainsi que dans la trilogie de Robert, les deux récits, les deux temps profane et sacré entremêlent leurs fils et s'informent mutuellement⁷⁸.

De la Passion au temps arthurien, la trilogie rapporte comme dans une chronique des faits dans l'ordre de leur succession, règne par règne⁷⁹, dans un récit assez succinct et linéaire, le long d'un fil chronologique presque parfait : deux brisures nous paraissent révéler l'entrecroisement du temps profane et du temps sacré et permettre l'insertion de l'Histoire bretonne dans l'économie du salut. L'interprétation de ces deux discordances temporelles découle de leur objet : pour la première, l'avènement du prophète du Graal ; pour la seconde, l'avènement du roi et sous son règne, celui du troisième et dernier gardien du Graal. Nous verrons que ces trois avènements correspondent à des temps d'accomplissement, des temps propices.

b) L'invention d'une périodisation

La trame de la trilogie repose sur le thème du lignage, de la généalogie dont nous avons indiqué l'importance dans l'analyse de l'épisode de la naissance d'Arthur ; un thème essentiel de l'écriture d'une chronique. Au cœur du *Merlin* et de la trilogie, Robert place la généalogie des rois bretons empruntée à ses chroniques hypotextes mais qu'il complète ou plutôt subsume par la généalogie des gardiens du Graal à partir de laquelle il invente une nouvelle périodisation à l'Histoire bretonne.

L'importance de la généalogie

La généalogie est devenue « l'auxiliaire de la chronologie »⁸⁰. Pour l'historien médiéval les généalogies sont essentielles et l'on voit une « floraison des images généalogiques pendant le Moyen Âge central [qui] semble bien le produit d'une pensée originale qu'investit la démarche généalogique »⁸¹.

⁷⁸ A. Dupront décèle ce mélange des temps profane et sacré dans les récits des Croisades : voir notamment le chapitre relatif à la « Métaphysique de la croisade » dans *Le Mythe de croisade, op. cit.*, p. 1333-1395.

⁷⁹ C'est ce que B. Guenée appelle « la tyrannie du règne » qui s'instaure à la suite d'Isidore de Séville chez les historiens à la place de raconter les événements année après année, « Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge » dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 28^e année, n.4, 1973. p. 997-1016 [1007].

⁸⁰ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval, op. cit.*, p. 31. Concernant les généalogies, l'historien note que leur abondance au XII^e siècle « a certes bien d'autres explications, mais faut-il s'étonner que le grand moment des généalogies soit aussi le grand moment de l'érudition biblique ? ».

⁸¹ C. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté, op. cit.*, p. 14. L'importance portée à la généalogie se reflète dans l'image de l'Arbre de Jessé qui envahit, à la fin du XII^e siècle, les vitraux des cathédrales et les peintures des manuscrits du temps, F. Laurent, *Plaire et édifier..., op. cit.*, p. 191-192. Voir également O. de Laborderie, « Le déroulement des générations : la conception du temps dans les généalogies en rouleau des rois d'Angleterre en anglo-normand des XIII^e et XIV^e siècles » dans *Dire et penser le temps au Moyen Âge : frontières de l'histoire et du roman, op. cit.*, p. 19-45.

E. Baumgartner distingue « la facture et le statut d'un texte historique »⁸² dans le *Brut*, en particulier, au travers du fil du lignage. Dans la trilogie, Robert reprend ce fil dans le *Merlin* avec les rois de Bretagne : Constant, Pandragon, Uterpandragon et Arthur mais l'on peut également suivre ce fil dans tout le récit : cinq occurrences du terme *lignage* y apparaissent auxquelles on peut ajouter deux occurrences de *ancissor* et quatre de *ancestre*.

Fait significatif, la première occurrence apparaît dès le début du *Joseph* au sujet de la descendance d'Adam et Ève (p. 27) : « Et lors furent jeté en caitivison, si conçurent et orent enfans et lignies »⁸³. Puis le terme intervient pour désigner le lignage issu de Bron dont un descendant, selon la voix du Saint-Esprit, occupera le siège vide à la Table du Graal (p. 60)⁸⁴. D'emblée, Robert semble ainsi placer en concurrence la descendance issue d'Adam et d'Ève, entâchée du péché, et celle issue du nouvel Adam, le lignage des élus selon l'annonce prophétique prononcée par la voix divine à Joseph (p. 69) : « Et li lignages qui de ta seror est issus et istera sera tous jors mais essauciés » ; un lignage au sein duquel se situent les gardiens du Graal.

Dans le *Merlin*, la seule occurrence apparaît à la fin du roman comme pour mettre en valeur la transition essentielle vers la troisième et dernière période de l'*Estoire* du Graal. Merlin se présente au jeune roi Arthur qui vient d'être intronisé et dans un long discours, lui expose les événements passés et ceux à venir jusqu'à l'accomplissement final de la prophétie du Graal (p. 192) :

Quant li baron orent mangié, si osterent li garçon et li serjant les tables. Et se leverent li baron, et s'en vinrent au roi cil qui bien counissoient Merlin et qui Uterpandragon avoient servi, et li dient : « Sire, honerés molt Merlin, car ce fu li bons devins a vostre pere, et que vostre lignages a tous jors molt amé ; et a Vertigier dist se mort ; et qui la Table Reonde fist faire. Or gardés que il soit molt onerés, car vos ne li demanderés ja cose que il ne vos die.

Les barons s'appuient pour recommander Merlin auprès du roi sur le lien particulier qui le lie au lignage royal, le lien d'amour, et en même temps sur l'acte d'instauration de la Table Ronde, les deux éléments sur lesquels Robert nous paraît fonder une société idéale (voir ci-après 3.3.2. Un discours de l'incomplétude).

Enfin, dans le troisième volet, au moment crucial où l'oncle de Perceval lui rappelle l'histoire de la *translatio* du Graal et de son peuple élu, il souligne aussi son appartenance à un lignage sanctifié par l'amour du Christ (p. 226) :

Or si vos proi que il vous en soviegne et soiés curieus de vos garder de pecier ne de faire vilainne oevre, car vous estes d'une lignie qui molt a nostre Segnor amé, et il les a tant essauciés que il lor a doné sa car et son sanc a garder.

⁸² E. Baumgartner, « Le *Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'histoire », art. cit., p. 18.

⁸³ La version en vers n'emploie pas ce terme mais utilise le terme de *meisnie* au début du roman (édition W. A. Nitze, *op. cit.*, v.131-134).

⁸⁴ Le texte versifié présente même une formulation redondante à la rime : « Que cist lius empliz ne sera / Devant que li tierz hons venra / Qui descendra de ten lignage / Et istera de ten parage » (*ibid.*, v.2789-2792).

Le lignage du Graal est qualifié aussi de cette manière (p. 248) : « Bron ton taion, qui tant est de grant ancisserie ».

Les occurrences des termes *ancestre* sont également significatives. Quand à la fin du Perceval, Arthur répond favorablement à la proposition du roi Lot de partir en campagne contre l'empereur de Rome, il le fait en invoquant ses ancêtres, c'est-à-dire son lignage païen (p. 288) :

« Segnor, il me samble que li rois Lot a molt bien parlé. Et saciés a çou que il m'a conté, que se li Romain ne fussent ça venu, si deüsse jo la aler por requerre çou que mes ancestres a tenu. »

Le fil généalogique est donc essentiel dans la trilogie. Il semble correspondre à la conscience médiévale des ancêtres qui selon C. Klapisch-Zuber « s'alimente à des sources extrêmement diverses qui sont devenues étrangères à notre manière d'imaginer un 'arbre de parenté' ». Dans l'œuvre de Robert, cet imaginaire nous paraît se traduire à la suite de l'*Historia* et du *Brut* par une généalogie « qui dit les filiations et prescrit la transmission des pouvoirs »⁸⁵ dans une vision chrétienne qui confère, à son époque encore, une pleine continuité à l'approche généalogique⁸⁶.

Un lignage de chevaliers en parallèle du lignage royal

En suivant le fil du lignage royal défini par l'*Historia* et le *Brut*, Robert met en exergue un autre lignage, un lignage de chevaliers, celui des gardiens du Graal selon des modalités sur lesquelles nous ne reviendrons pas (cf. première partie) en relatant dans une vision anachronique l'histoire du *saint Vaissel* et de la succession de ses trois gardiens, une succession initiée par le Christ lui-même (p. 29) :

Et nostre Sire li dist : « Joseph, tu le dois garder, et cil qui tu le commanderas. En ceste garde n'en doit avoir que trois. Cil troi si l'aront el non del Pere et del Fil et del saint Esprit, et tu ensi le dois croire.

Au lignage royal des chroniques qui tire son origine de Troie et d'Enée, Robert associe et même substitue une autre généalogie caractérisée par une autre origine : Jérusalem et un autre personnage qu'Enée : Joseph d'Arimatee (dont nous verrons dans le chapitre suivant qu'au Moyen Âge, la stature historique de témoin de la Résurrection est solidement établie) ainsi que par un autre récit fondateur : à la place de l'Iliade, la Bible.

Nous l'avons souligné dans la première partie de notre étude : Robert érige le personnage biblique de Joseph en chevalier gardien du Graal. La figure du fondateur du

⁸⁵ C. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, op. cit., quatrième de couverture. Voir également illustration n°11 : la descendance d'Adam jusqu'à Woden (vers 1166).

⁸⁶ C. Klapisch-Zuber remarque qu'au Moyen Âge tardif, les généalogies « substituent au temps eschatologique et à la perspective du salut qui orientait les généalogies de la période précédente une vision fragmentée du devenir des sociétés chrétiennes et un temps historique que convoitent et s'approprient les princes et les nations », *ibid.*, p. 14.

prestigieux lignage des gardiens du Saint sang bénéficie d'un éclairage particulièrement soutenu au travers d'une triple remémoration de ses mérites. Il y a d'abord celle faite par Pilate aux envoyés de l'empereur (p. 37) :

Quant il fu mors, jou avoie un mien soldoier d'iceste vile, cil fu a moi atout cinc cevaliers tresdont que je ving en ceste tere, n'onques autre loier ne volt avoir de ses soldees fors le cors del prophete, et je li donai, car je li cuidai gregnor don doner. Si l'ot et osta del despît, et le mist en une pierre qu'il avoit fait faire por lui metre. Puis que il l'ot la mis, si ne sai jou que il devint. Mais je cuït bien que il ont ocis Joseph, mon cevalier. Ensi ai ouvré : or esgardés se jo ai tort.

Il y a ensuite celle de Merlin adressée au roi Uterpandragon (p. 158) :

Et quant uns soldoiers le rova a celui qui le pooir avoit del doner, et l'osta de le crois u il fu mis. Sire, après ço avint que Deus fu resuscités, et que cil soldoiers fu après la vengeance Jhesucrist en une deserte gastine, et il et une partie de son lignage, et autres grans peules que il avoit avuec lui. Si lor avint une grant famine, si se plainent au chevalier qui estoit lor maistre que il priast Diu por quoi il soufroient cette mesaise. Et nostre Sire li manda que il fesist une table, el non de le çaine. Et li chevaliers avoit un vaissel que il avoit mis sor cele table quant il l'avoit couvert de blans dras tot fors devers lui. Par icel vaissel departi la compagnie des buens et des mauvais. Sire, qui a cele table pooit seïr, il avoit l'accomplissement de son cuer. Sire, a cele table ot tos jors un liu vuit, qui senefie le liu u Judas sist a le çaine, quant il sot que nostre Sire le disoit por lui. Cil lius fu vuït en senefiance a le table au chevalier, tant que nostre Sire i asist un autre home por faire le conte des douze apostles. Ensi acompli nostre Sire cuer d'ome.

Enfin, dans le *Perceval*, la voix divine s'adresse au roi Arthur après la tentative du chevalier gallois de s'asseoir à la place vide de la Table Ronde (p. 205) :

Et saces, rois Artus, que nostre Sire vos fait savoir que icil vaissiaus que nostre Sire douna a Joseph en le prison, saces que il est en cest païs, et est apelés Graaus. Icil Rois Peschiere, si est cheüs en grant maladie et est cheüs en grant enfermeté, et bien saces que cil rois n'ara jamais garison, ne ne sera il pierre rasoldée del liu de le Table Reonde u Percevaus s'asist dusqu'adont que uns cevaliers ait tant fait d'armes et de bontés et de proueces de çaus meïsme qui sont assis a cele Table. Et quant cil cevaliers sera si essauciés sor tos homes, et ara le pris de le chevalerie del siecle, quant il ara tant fait, si l'asenera Deus a le maison le rice Roi Pescheor.

Ces trois remémorations mettent en valeur la chevalerie au travers du procédé de la répétition et du champ lexical employé. Pour J. Frappier, au travers du « privilège insigne » dont Robert fait bénéficier le lignage de Perceval, c'est le monde de la chevalerie qui est mis à l'honneur⁸⁷. La trilogie est, selon lui, à la fois œuvre « ecclésiastique » et « chevaleresque » en confiant à la chevalerie des attributs du clergé bien présent dans l'œuvre de Robert mais au rôle limité. Dans le même sens, F. Wolfzettel souligne qu'au lieu d'imiter la succession apostolique de l'Église, le *Joseph* initie bien le lignage des

⁸⁷ J. Frappier, *Autour du Graal*, op. cit., p. 103-104. La chevalerie au Moyen Âge ne peut être définie aisément. Elle présente de multiples facettes. J. Flori la caractérise comme corporation de guerriers d'élite en relation avec la catégorie sociale de la noblesse et avec l'Église, « Chevalerie » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 199-213 [200-207].

gardiens du Graal selon un principe tout à fait aristocratique⁸⁸. La fondation de la société arthurienne et de sa chevalerie est ainsi à la fois établie chrétiennement et aristocratiquement, en particulier sur les principes de propriété et d'héritage de cette caste. Ce que le critique appelle un « Évangile arthurianisé » est aussi réalisé selon Hans Bayer par l'application renforcée des concepts généalogiques, notablement prégnants aux XII^e et XIII^e siècles comme nous l'avons déjà souligné. *L'Historia* et le *Brut* mettent aussi en évidence l'importance de ces concepts : en particulier, Wace souligne l'association du lignage et du langage⁸⁹ sur laquelle nous reviendrons. *L'estoire* du Graal est finalement celle du lignage des chevaliers gardiens du Graal, à commencer par le premier d'entre eux, Joseph.

J. Frappier recherche dans la trilogie ce qui lui confère un caractère de récit chevaleresque, et il l'identifie en analysant de manière approfondie le travail de réécriture de Robert à partir de *l'Évangile de Nicodème* dans la « transformation » de Joseph d'Armathie en chevalier⁹⁰. Il en conclut que l'association de Joseph d'Armathie et de la légende du Graal constitue une « innovation » et que « Robert de Boron a été le premier à accorder à Joseph d'Armathie un incomparable surcroît de gloire mystique en désignant en lui le possesseur du saint 'vaisseau', du Saint-Graal ». N'identifiant pas quelles pourraient être les raisons d'ordre religieux et théologique d'un tel choix, le critique le justifie par « une idée qui s'épanouit dans l'œuvre de Robert, [...] en faisant de Joseph d'Armathie, sans la moindre ambiguïté, un chevalier, [de changer] l'affabulation du Graal en une histoire sainte de la chevalerie ». Il donne l'exemple du motif du don entre Joseph et Pilate, un motif qui constitue « un raffinement de courtoisie et d'honneur » consistant à « accorder une demande avant qu'on en connût l'objet » et qui insinue « au cœur du récit hagiographique l'esprit et comme la présence de la chevalerie arthurienne ». Il souligne également le renforcement que Robert donne à ce lignage de chevaliers en le fondant sur l'amour liant Jésus à Joseph⁹¹.

C'est ce point particulier que nous voudrions souligner : l'association dans la trilogie du motif du lignage avec le thème de l'amour. Le Graal est remis à Joseph par Jésus en gage d'amour comme « 'enseigne' de la nouvelle alliance de Dieu avec une dynastie privilégiée, celle des 'riches pêcheurs' »⁹². Joseph demeure à jamais « le chevalier aimé du

⁸⁸ F. Wolfzettel, « Fictionnal history as ideology : functions of the Grail legend from Robert de Boron to the *Roman de Perceforest* », dans *Romance and History Imagining Time from the Medieval to the Early Modern Period*, *op. cit.*, p. 94.

⁸⁹ E. Baumgartner relève que la rime des vers 14739-40 (langage/lignage) est significative pour elle de la perte de l'identité bretonne à la suite de l'invasion saxonne, « *Le Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'histoire », *art. cit.*, p. 30.

⁹⁰ J. Frappier, *Autour du Graal*, *op. cit.*, p. 105-108.

⁹¹ *Ibid.*, p. 109-111.

⁹² *Ibid.*

Christ ». Le Graal symbolise le lien d'amour entre Dieu et la lignée des chevaliers du Graal. Nous verrons plus loin que l'association des thématiques du lignage et de l'amour fonde aussi le motif de la Table Ronde. Ainsi, un modèle éthique est constitué. Dans son imaginaire, l'auditoire de chevaliers écoutant l'*estoire* du Graal ne pouvait pas ne pas s'identifier à Joseph, notamment lors des deux instants cruciaux de l'histoire : quand Joseph s'adresse à Ponce Pilate comme un chevalier portant une requête à son suzerain pour obtenir en guise de paiement de son service le corps du Crucifié (p. 23) : « Sire, jou t'ai servi molt longement et jo et mi cevalier, que onques rien ne me dounas de mon service. » ; quand surtout, à genoux, il reçoit la garde du Graal de la main même de Jésus, son suzerain suprême, en guise de « gueredon », en récompense de son amour (p. 29). Comme le souligne J.-C. Payen, la trilogie est une œuvre apte « à peindre la lente évolution des personnages depuis leur jeunesse aventureuse jusqu'à leur conversion finale, dans la mesure aussi où, plus ambitieux, il fouille [...] le secret des consciences et transforme l'aventure humaine en drame providentiel, où la grâce agit puissamment non seulement sur les cœurs, mais aussi sur les sociétés et les royaumes »⁹³.

Ainsi, au travers du lignage du Graal, Robert relate l'*estoire* partagée en trois périodes de la succession des trois chevaliers de la dynastie du Graal. Cette nouvelle périodisation qu'il prévoyait au départ en cinq volets selon le plan énoncé à la fin du *Joseph*, Robert l'engage par une forme d'écriture propre à décrire le temps (voir ci-après §5.1) pour subsumer la généalogie des rois bretons du VI^e siècle, objet de ses chroniques hypotextes, à celle spirituelle des gardiens du Graal.

c) Les évènements dans la durée

La troisième étape de notre démarche (inspirée de celle d'E. Baumgartner) pour distinguer dans la trilogie une *estoire* concerne les évènements dans la durée. Celle-ci paraît être développée au travers du motif des Tables et de la prise en compte des causalités secondes.

Le motif des Tables

La Table Ronde constitue, selon nous, l'un des deux motifs essentiels, avec la *translatio*, empruntés par Robert de Boron au *Brut*. L'ayant jusqu'à présent laissé de côté,

⁹³ Introduisant son article, J.-C. Payen distingue parmi les épigones de Chrétien de Troyes « le roman cyclique, plus ambitieux et plus profond, qui cherche à raconter dans sa totalité l'aventure arthurienne ». Il range dans cette catégorie, notamment, la trilogie pour cette aptitude à une peinture d'ordre morale des personnages, « De Robert de Boron au *Lancelot-Graal* » dans *Le motif du repentir...*, *op. cit.*, p. 404.

nous voulons aborder maintenant son étude comme source narrative, productrice d'évènements ; son rôle dans la chaîne de causalité du péché sera traité ultérieurement.

Après ce qui ne constitue dans le *Joseph* que l'entrée en matière de l'histoire du Graal, la dynamique narrative est véritablement lancée lorsque la Table du Graal est intronisée par la voix de Dieu. Celle-ci annonce à Joseph que c'est « li tiers hom qui del lignage Bron sera, [qui] raemplira le liu » vide à la Table du Graal (p. 61). Et l'accomplissement final relaté par Robert correspond bien comme nous l'avons indiqué dans la première partie à celui du dessein divin décrété à l'origine de l'Histoire, à la Création : régénérer l'humanité avec l'accession des élus à la Table du Graal, à commencer par Perceval, puis l'occupation au ciel des sièges laissés vides par les démons déchus. Dans cette perspective, les aventures du chevalier gallois sont celles d'un chevalier de la Table Ronde qui accomplit les prophéties en étant le « tiers hom del lignage Bron », le troisième et dernier gardien du Graal. Cet accomplissement prend la forme finale et conjointe d'une chronique à écrire par Blaise et du siège *a raemplir* à la Table du Graal et à la Table Ronde⁹⁴.

Sur l'ensemble de la trilogie, la relation des évènements entrelace les faits et les paroles de la matière bretonne et ceux de la matière du Graal. La recherche du Château du Graal se mêle aux aventures humaines, d'abord dans le *Merlin* avec les guerres contre les saxons, puis dans le *Perceval* avec les aventures destinées à identifier le meilleur chevalier du monde et les combats pour la suprématie impériale. De l'association du temps des aventures profanes et du temps sacré de la quête du Graal résulte la consistance, la durée de l'Histoire : c'est que l'Histoire sacrée, celle du Graal, c'est-à-dire celle de la Cité céleste se déroule de manière invisible au sein de l'Histoire terrestre selon la perspective augustinienne. L'« alliage entre légendes bretonne et chrétienne »⁹⁵ qu'E. Hoepffner décèle dans le premier volet caractérise l'ensemble de la trilogie et s'avère d'abord d'ordre temporel avant de revêtir d'autres aspects comme nous le verrons par la suite.

Pour revenir sur le discours et l'écriture cyclique que nous avons identifiés en première partie dans la trilogie, il convient d'y relever l'influence des chroniques sources dans la place dévolue à la Table Ronde. Si la temporalité chrétienne, notamment marquée par le sceau trinitaire, s'impose au récit, on peut noter aussi l'importance centrale donnée à la Table Ronde et à l'histoire de ses chevaliers. De manière significative, la trilogie se

⁹⁴ Tel est du moins le projet qui se dégage du dyptique, *Joseph* et *Merlin*. Le *Perceval* ne relate que l'accomplissement de la Table du Graal et Perceval ne *raemplit* pas le siège vide de la Table Ronde.

⁹⁵ E. Hoepffner, « L'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 139.

clôture non pas par l'avènement du dernier gardien du Graal mais avec la fin du temps des chevaliers de la Table Ronde et le retrait de Merlin dans son *esplumoir* (p. 301) :

Et li conta toute l'aventure Artu : tot, si com il en estoit ravis en Avalon, et comment Gavains estoit ocis, et comment li cevalier de le Table Reonde avoient finé lor tans.

Si tous les événements, toutes les actions et les paroles ne sont pas centrés sur la Table Ronde, il n'en demeure pas moins comme le répète A. Micha, qu'elle est « au centre du livre »⁹⁶ et qu'« entre la venue du Graal en Occident et les récits du monde arthurien qui assistera à la quête avant de disparaître, se place une période qu'il faut remplir. Cet entre-deux, c'est le *Merlin* qui le couvre en partie »⁹⁷ grâce au motif de la Table Ronde.

En premier lieu, Robert fait le choix d'attribuer l'instauration de la Table à Uterpandragon et non pas à Arthur comme dans le *Brut*. De ce fait, elle n'est plus au cœur des aventures fabuleuses de douze années de paix mais de la période de temps précédant l'époque arthurienne qu'il s'agit de remplir.

En second lieu, la place centrale du motif semble être pleinement confirmée par la parole du prophète qui lie l'avènement du troisième gardien du Graal à l'accomplissement⁹⁸ de la Table Ronde quand il s'adresse au roi Uterpandragon avant sa mort (p. 182) :

« Et je te di que tes fuis Artus sera ciés del regne après toi, et acomplira la Table Reonde que tu as fondée. »

Merlin confirme de nouveau l'équivalence des deux accomplissements au moment où il rappelle la prophétie au roi Arthur qui vient d'être intronisé (p. 194) :

« ne puet morir [Bron] descil adont que uns cevaliers qui serra a la Table Reonde ait tant fait d'armes et de cevalerie, en tornois et par querre aventures, que il sera li plus alosés del monde. Et cil, quant il s'ara si essaucié que il pora venir a la cort le rice Roi Pescheor »

La bivalence du motif de la Table Ronde, à la fois profane et sacré, apparaît nettement dans ce passage. Par cette bivalence, ce motif contribue de manière essentielle à l'alliage des matières profane et sacrée que Robert désire réaliser dans son récit.

Le changement de l'ordre des Tables dans les différentes versions du *Merlin* est révélateur de la dialectique à l'œuvre entre les deux matières bretonne et sacrée. A. Micha a étudié les deux versions du *Merlin*, la version alpha avec Alein et Petrus, l'autre beta avec Nascien⁹⁹. Dans la première version, Perceval s'assoit d'abord à la Table du Graal avant la

⁹⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 106.

⁹⁷ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », *art. cit.*, p. 329.

⁹⁸ C. Füg-Pierreville note que dans la version éditée, le verbe *acomplir* est utilisé pour signifier l'occupation du siège vide, ce qui semble inadapté car il signifie habituellement « réaliser, mener à bien, parfaire ». Le critique relève que cet emploi « superpose le sens médiéval au sens latin en syllepse : occuper le siège vide permettra de parachever cette épreuve qui intrinsèquement est liée à la découverte du Graal », *Le roman de Merlin* en prose, *op. cit.*, p. 312 et note 174, p. 313. Dans la version de Modène, c'est le verbe *emplir* qui est utilisé tandis que le verbe *acomplir* est employé pour signifier la réalisation de l'action d'occuper le siège vide (éd. B. Cerquiglini, *op. cit.*, p. 161).

⁹⁹ Selon C. Füg-Pierreville, la version beta serait antérieure sauf au niveau de deux passages ajoutés pour intégrer le roman à la Vulgate (*ibid.*, p. 23).

Table Ronde (ce qui correspond à la perspective adoptée par la trilogie) tandis que dans la version beta, est imposée la condition d'accomplir les aventures du Graal (ce qui est la version retenue par la Vulgate). Dans cette dialectique entre profane et sacré, entre la Table Ronde et la Table du Graal, la trilogie demeure ambivalente. J. Frappier souligne que l'élection finale de Perceval comme gardien du Graal ne s'effectue pas au détriment des valeurs chevaleresques. Citant une analyse similaire de P. Zumthor, selon lui, « [l]'erreur serait de reconnaître dans cette ascension spirituelle de Perceval un reniement, pur et simple, de la chevalerie, car justement il s'est élevé à la contemplation en étant le meilleur chevalier du monde (cette meilleure chevalerie englobe évidemment les valeurs chrétiennes) »¹⁰⁰. A. Micha s'étonne qu'à la mort d'Uterpandragon Merlin « le reconforte par des pensées de gloire bien profanes » : la certitude de l'accession d'Arthur au trône et l'accomplissement de la Table Ronde¹⁰¹. En même temps, le critique relève que la Table Ronde dont la fondation est « un acte religieux » garde un caractère profane en instaurant une chevalerie à mi chemin entre terrienne et céleste¹⁰².

Le *Joseph* pourrait se résumer à l'instauration de la Table du Graal à l'image de la Table de la Cène et à la constitution du peuple du Graal ; le *Merlin* et le *Perceval* à l'instauration de la Table Ronde en liaison « trinitaire » avec les deux autres Tables. À partir de là, ces motifs jouent le rôle de sources narratives en permettant d'insérer des événements et de la durée dans le récit. La Table Ronde existe dans le *Brut* mais en transférant son instauration dans l'époque pré-arthurienne, Robert donne de la consistance, une « épaisseur » historique à cette période jugée secondaire par les chroniques bretonnes. La Table Ronde existe dans le *Conte du Graal* mais sans insuffler par elle-même de dynamique au récit. C'est la tentative et l'échec de Perceval à s'asseoir à la place vide de la Table Ronde qui initie la longue quête du Graal¹⁰³.

Il nous semble donc qu'au travers du double emprunt à ses chroniques hypotextes de la thématique généalogique et du motif de la Table Ronde et à leur « actualisation » en lignage des chevaliers du Graal et en « tierce table », Robert confère à son récit une perspective temporelle et historique au sein de laquelle les événements, les actions et les paroles de la matière bretonne peuvent être agencés pour *raemplir* le temps de l'alliage des Histoires profane et sacrée.

¹⁰⁰ J. Frappier relève que cette « revendication mystique d'une classe ou d'une caste » sera amplifiée dans le *Perlesvaus* et la *Queste del Saint-Graal, Autour du Graal, op. cit.*, p. 113-114.

¹⁰¹ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰² *Ibid.*, p. 107-109.

¹⁰³ C'est une des différences avec Chrétien de Troyes qui « introduit assez vite Perceval chez le roi Pêcheur et le met en présence des merveilles » du cortège du Graal, E. Hucher, *Robert de Boron, Le Saint-Graal ou Le Joseph d'Armathie, op. cit.*, p. 381.

L'éclairage des causalités occupe une place importante dans l'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut*. Nous avons, dans la première partie, souligné l'importance donnée par Robert à la chaîne des causalités. Dans la trilogie, la durée nous semble être portée par le développement d'une démarche étiologique. Nous allons la dégager du sein du récit au plan des causes secondes en renvoyant au paragraphe suivant (§ 4.2.) la causalité première du péché, centrale dans la trilogie du fait de la perspective chrétienne adoptée par Robert avec le motif du Graal.

En cette fin du XII^e siècle, les causes secondes commencent à être prises en compte.

M.-D. Chenu souligne qu'à ce moment-là, « il n'y a pas encore d'histoire 'profane', mais, fut-ce sous des théologies différentes, voici que sont prises en considération les causes secondes, comme on dira bientôt, et comme déjà le montre le dualisme de Jean de Salisbury »¹⁰⁴. Dans un chapitre consacré à la notion de purgatoire et à son influence sur le temps chrétien, J. Le Goff souligne qu'effectivement, dans cette période, l'homme médiéval fait les premiers pas pour appréhender « la réalité des événements humains eux-mêmes, autrement que comme une matière amorphe et neutre »¹⁰⁵. La reconnaissance de la place de l'individu que traduit notamment la progressive formalisation du purgatoire repose sur la conception augustinienne de la volonté qui « manifeste l'individualité de l'homme et [...] marque, selon les termes de Kant, la possibilité d'un 'commencement absolument premier non quant au temps, mais quant à la causalité »¹⁰⁶. Les événements constitutifs de l'histoire de chaque homme doivent être interprétés à partir de leur origine, soit au plan de leurs causes. Dans le prolongement des chroniques sources, la trilogie pourrait traduire dans une certaine mesure cette évolution de la pensée du monde et du passé par l'homme médiéval¹⁰⁷ qui donne de l'épaisseur à l'Histoire en remplissant la durée des événements relatés par les causes initiatrices.

¹⁰⁴ M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁰⁵ En effet, des actes commis lors de la vie terrestre dépendent la durée et la nature des peines subies au Purgatoire : le temps du Purgatoire, « c'est un temps à la mesure de chacun, selon la responsabilité conjointe de la personne, de l'individu et des communautés auxquelles elle appartient », J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 87-98 [89, 97].

¹⁰⁶ A.-I. Bouton-Touboulic, « Origines de l'homme, origines des hommes chez saint Augustin » dans *Vita Latina*, N°172, 2005, p. 41-52 [41].

¹⁰⁷ Cette évolution reste toute relative néanmoins car selon les termes de F. Dubost, la vision du monde au Moyen Âge s'élabore suivant deux axes qui se croisent, celui horizontal de la causalité naturelle le long duquel les faits se « disposent selon l'ordre perçu dans la nature et s'y enchaînent selon la rationalité que l'époque a pu introduire dans l'explication du monde », l'autre vertical qui « relierait, de manière aussi conventionnelle que schématique, le Ciel et l'Enfer et représenterait la causalité surnaturelle, bénéfique ou maléfique, qui, à tout moment, vient croiser, et même surdéterminer, les événements qui font l'histoire générale et les histoires individuelles ». Le critique conclut que « la pensée horizontale, ou discursive, se trouve toujours sous la tutelle de la pensée verticale, ou symbolique », « Les couleurs héraldiques du

Le point de départ de l'Histoire exposée par la trilogie se développe à partir du récit biblique et concrètement de la raison expliquant la trahison de Judas : pour Robert, celle-ci résulte directement du fait que lorsque Marie-Madeleine a versé de l'onguent sur les pieds de Jésus, lui, Judas comme chambellan, n'en a perçu la dîme (p. 19) :

Et cil deciples avoit non Judas, et cuelli haine vers nostre Segneur par un ongement, et commença tel traïson com je vous dirai.

L'importance du fait est telle qu'elle justifie l'intervention du narrateur, la deuxième seulement du récit. Dans les Évangiles comme dans les apocryphes sources, cette explication est absente, tout au plus savons-nous que Judas a la responsabilité des « deniers ». Un tel éclairage n'est pas anecdotique mais traduit une démarche étiologique répondant à une visée déterminée. Dans le cas présent, la figure du chambellan est convoquée, une figure topique et négative illustrant les malaises d'une société chevaleresque comme nous le verrons plus loin.

D'autres causes secondes sont dégagées dans le *Joseph* dont la plus remarquable nous paraît être celui du « don » entre Joseph et Pilate que nous avons précédemment cité. Les Évangiles relatent l'intervention de Joseph de manière brève : Évangile de Matthieu 27.57-60, Évangile de Marc 15.42-46, Évangile de Luc 23.50-53, Évangile de Jean 19.38-42. En particulier, ils indiquent que le procureur romain, Pilate, accède à la demande de Joseph de pouvoir déposer le corps du Crucifié sans donner la moindre explication. L'*Évangile de Nicodème*, l'apocryphe dont s'inspire principalement Robert, n'est pas plus explicite. Dans la trilogie, Robert justifie la réponse favorable de Pilate par le fait que Joseph sollicite un « don » en paiement de ses services, en guise de *soudées*. Ce motif du don permet d'établir comme le formule J. Frappier « un rapport de cause à effet »¹⁰⁸ absent dans les Écritures entre la demande de Joseph et l'accord de Pilate. Nous avons également auparavant associé à cet épisode un autre don, celui du Graal accordé par Jésus à Joseph en guise de « guerredon ». En comparant la trilogie avec ses sources bretonnes, nous avons remarqué que Robert introduit un troisième don : dans l'épisode entre Uterpandragon et Igerne, celui du « don contraignant » liant le roi à Merlin. Ainsi, le motif du don participe à trois reprises et pour trois événements essentiels du récit à la démarche étiologique développée dans la trilogie.

D'autres exemples de cette approche particulière des causalités empruntée par Robert aux chroniques sources figurent dans le *Merlin* et le *Perceval*.

Perlesvaus », *Les couleurs au Moyen âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence (Seneffiance, 24), 1988, p. 71-72.

¹⁰⁸ J. Frappier, *Autour du Graal*, op. cit., p. 108.

Dans le *Merlin*, A. Micha remarque « le soin apporté à organiser de façon plus cohérente la suite des faits, par rapport au *Brut* » et donne plusieurs exemples où « Robert explicite ce que ne faisait pas Wace »¹⁰⁹. Nous voudrions en particulier donner trois exemples de cette écriture étiologique.

En premier lieu, la conception diabolique du protagoniste que Robert invente par rapport au *Brut* explique ses pouvoirs de divination. Analysant les différences du *Merlin* avec la chronique du clerc normand chez lequel « la naissance de Merlin était noyé [...] dans l'interrogatoire que Vertigier fait subir à la mère », A. Micha voit dans le récit de Robert qui développe, détache en tête du roman cet épisode en le liant à la vengeance de l'enfer une présentation qui « explique la double nature de Merlin, sa double science, laissée dans l'ombre dans le *Brut* »¹¹⁰.

Nous prenons le second exemple dans un épisode dont la critique a relativement peu fait cas par rapport au reste du roman. Il s'agit des tribulations de la famille du prudhomme.

Dès la première phase de ces tribulations (p. 76-78), le roman nous rapporte un enchaînement d'événements et leur effet. Dans un langage du temps caractéristique de la trilogie, le récit se déroule sur une période très courte : trois jours. Le premier jour, le riche propriétaire voit une mort mystérieuse s'abattre sur une grande partie de son troupeau ; le deuxième, il constate la mort au cours de la nuit de ses deux beaux chevaux ; le troisième jour, il découvre au matin son fils étranglé dans son lit, puis plus tard sa femme pendue, enfin, il meurt sous le poids de la douleur. La suite des événements provoque au fur et à mesure l'effet désiré par les démons : la colère du prudhomme qui l'entraîne à se vouer au diable, à renier sa foi (« meserra molt de sa creance ») et à s'abandonner au désespoir. Mais les épreuves ne sont pas terminées pour la famille. Au-delà des trois jours, le diable envoie un jeune homme « qui molt ouvroit a sa volenté » courtiser et séduire l'une des trois filles. Dans un processus bien réglé, chacune des phases, des étapes fait l'objet d'un acquiescement : « Et quant li diables sot que il ot sa creance perdue, si en fu molt liés », « Et quant il l'ot engignie, si en fu molt liés ».

L'enchaînement des événements, des morts successives et de la séduction luxurieuse forme une chaîne de causalités menant à la conclusion : la mort du riche propriétaire et la perte d'une de ses filles. Mais il s'agit de causalités visibles, terrestres ; la causalité invisible réside dans l'action du diable qui, pour obtenir l'âme du père, tue ses bêtes et ses deux chevaux, étrangle le fils, pousse au suicide l'épouse et fait séduire les filles. Cette cause invisible n'est pas intelligible, accessible à l'entendement humain, ce qui explique l'étonnement des juges venus se prononcer sur l'acte de luxure de la fille (p. 78) :

¹⁰⁹ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 162.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

« Grant merveille poons veoir de cest preudome cui fille ele estoit com il li est mescheü en poi de tans, que encor n'a gaires que il estoit uns des plus rices homes del país. »

La seconde phase des épreuves touchant la famille du prudhomme présente également un traitement étiologique similaire.

Pour notre troisième exemple, nous voulons revenir sur l'épisode si crucial de la naissance d'Arthur qui est, comme nous l'avons relevé, réécrit par Robert dans une optique de « document » représentatif de l'Histoire bretonne en dépit d'une évolution sémantique. En développant cet épisode sur une quinzaine de pages (p. 162-178), Robert en éclaire les causalités en décrivant le long cheminement d'une âme confrontée aux pulsions charnelles.

Dans le *Perceval*, le cheminement du héros est balisé par des explications successives. Les aventures du chevalier gallois commencent par un des cinq épisodes dont W. Roach attribue la pleine paternité à Robert de Boron ou son continuateur : les enfances du chevalier. Nous y trouvons la raison pour laquelle Perceval quitte la maison familiale pour rejoindre la cour du roi Arthur. Elle découle de la promesse *maintes fois* répétée par son père et non honorée à cause de sa mort (p. 197). Perceval veut satisfaire le besoin créé par cette promesse, serait-ce au détriment des réactions de sa mère qui effectivement meurt de douleur à son départ. Son échec lors de sa première tentative d'occuper le siège vide à la Table Ronde est expliqué, selon les propos de la demoiselle en pleurs, par son manque de sagesse et de prouesse (p. 248) : « Saces que tu l'as perdu par çou que tu n'es mie si sages ne si preus ne n'as tant fait d'armes ne de proeces ne de biens que tu aies en garde le precieus vaissel ». Plus tard, Dieu l'empêche de retrouver le chemin du château du Roi Pêcheur parce qu'il n'a pas respecté le vœu de ne pas dormir plus d'une nuit au même endroit comme le lui dit Merlin (p. 268) :

« Je t'en dirai buenes ensagnes. Saces que Deus t'a nuisi par ton veu que tu as trespasé. Et saces que tu avoies voé que tu ne giroies en un ostel que une nuit, et tu as geü deus nuis a le maison le vavasseur, la u tu voloies ore aler encore gesir. »

Les épreuves rencontrées par Perceval résultent, selon les propos de sa sœur, du péché qu'il a commis en quittant brutalement la maison familiale et en provoquant ainsi la mort de sa mère (p. 226) :

« Quant il fu mors mes frere s'en ala a le cort le rice roi Artu. Sire, mes frere estoit molt jounes et de molt povre essiant, et me mere en fu dolante, et tel duel en ot qu'ele en feri en tel maladie que ele en morut. Or sai bien que li pecié de me mere l'a encombré. »

Enfin, dans le *Perceval*, l'attention particulière apportée par Robert à la causalité nous semble décelable dans les épisodes finaux, les seuls selon W. Roach à ne pas présenter d'influence du *Conte du Graal*, ni de la première *Continuation*, mais certainement des chroniques bretonnes. Par rapport à celles-ci, selon le critique, la principale différence est

d'ordre causal, porte sur le motif de la conquête de la France par Arthur : dans le *Brut*, celle-ci résulte de l'expédition lancée par le roi breton pour aider Lot, le roi du Danemark alors que dans la trilogie, la conquête de la France est décidée par Arthur pour éviter que les chevaliers ne quittent sa Cour après que Perceval a mis fin aux enchantements en Bretagne¹¹¹.

Ainsi, Robert conforte le statut historique de son récit en mettant en œuvre un procédé générant de la durée construit d'une part sur la transformation du motif de la Table Ronde emprunté au *Brut*, d'autre part sur l'importance accordée aux causes secondes à l'imitation des chroniques hypotextes. Il délivre une écriture étiologique s'inscrivant dans la perspective d'une théologie de l'Histoire et de sa signification anagogique pour entremêler les causes profanes et sacrées. Il donne ainsi consistance à la suite des événements d'une *estoire* moralisée¹¹² et remplit « l'évidement, dans le tracé de la chronique, d'un espace-temps » notamment créé par Wace dans son *Brut*¹¹³.

En conclusion, de nombreux critiques reconnaissent à la trilogie, au moins en partie, une forme de chronique¹¹⁴. En mettant certains des indices d'une écriture de l'Histoire relevés dans la première partie (cf. I.1) en rapport avec nos deux sources bretonnes, il nous apparaît que Robert construit effectivement à partir d'une lecture littérale, historique de l'*Historia* et du *Brut* un récit s'inscrivant fidèlement dans la même trame narrative dont il conserve des matériaux structurants comme « documents » historiques, notamment le transport des pierres d'Irlande ou le personnage de Merlin, directement empruntés à ces chroniques à la notoriété indiscutable. Son geste de réécriture s'apparente à une réappropriation par insertion, collage, montage et compilation propre à l'historiographie médiévale¹¹⁵ où le texte narratif antérieur sert à la fois de caution référentielle et de modèle poétique. Mais il investit certains éléments topiques de la matière bretonne d'autres significations en procédant par « homonimisation ». Il réussit ainsi à faire entrer son œuvre nouvelle « en résonance avec un ensemble qui lui préexiste, et ces résonances contribuent à lui conférer sa force esthétique »¹¹⁶.

¹¹¹ W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 104.

¹¹² Les chroniques hypotextes sont déjà des chroniques moralisées, notamment l'*Historia* où Geoffroy de Monmouth « a clairement choisi de donner à son 'histoire' la forme d'un avertissement, pour encourager ses lecteurs à 'améliorer leurs mœurs' », F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », *art. cit.*, p. 39.

¹¹³ Pour E. Baumgartner, « [la] place considérable qu'occupe Wace aux origines du roman arthurien » est due en particulier « à l'évidement, dans le tracé de la chronique, d'un espace-temps où les écrivains ultérieurs ont projeté leurs visions d'une chevalerie idéale », *La geste du roi Arthur...*, *op. cit.*, p. 22.

¹¹⁴ Voir notamment A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁵ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet, *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge Contraintes génériques, contraintes documentaires*, *op. cit.*, p. 12-13.

¹¹⁶ D. Boutet, *Histoire de la littérature française du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 57.

En élaborant une « ‘arthuriade’ cohérente et revisitée »¹¹⁷, il relie entre eux trois récits « historiques » en redonnant ainsi une place à l’Histoire profane par rapport l’Histoire sainte, ce qui diffère de la perspective purement augustinienne qui dénie « toute crédibilité, toute pertinence et toute utilité » à la tradition historique antique¹¹⁸. Robert nous paraît ainsi construire une *semblance* de chronique bretonne qui aux yeux, dans l’esprit et dans l’imaginaire de l’homme médiéval, présente une cohérence spatio-temporelle d’ordre historique car initiée par la *translatio* d’une relique, le saint Graal, de l’Orient et des mains mêmes du Christ jusqu’au sol de Bretagne ; car bâtie sur le terreau des événements rapportés par les chroniques bretonnes si familières ; car enfin déroulée selon une chronologie et un « contenu si humain » par un saint lignage, celui des chevaliers du Graal.

4.2. Des écarts significatifs

Affichant une présence auctoriale (serait-ce même une figure d’historien, nous aborderons ce point dans la dernière partie de notre étude), Robert déclare s’écarter de ses sources bretonnes. Son récit de l’histoire de Bretagne commence en ces termes (p. 105) :

Des rois qui i avoient esté ne me tient riens a retraire, fors tant com a cest conte amonte. Un roi ot en Engleterre qui avoit non Costanz. Icist Costanz reigna grant piece et avoit trois filz...

Il déclare également s’écarter de ses sources romanesques, en particulier, de Chrétien de Troyes, et comme nous le verrons plus loin, de l’hypotexte biblique¹¹⁹.

L’écriture de Robert ne se disqualifie pas pour autant de l’historiographie en général car comme le soulignent F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet, notre perception actuelle entraîne « à rebours des pratiques médiévales » une tendance à enfermer parfois les textes historiques de cette époque « dans une opposition quelque peu mécanique entre adéquation et écart avec la réalité factuelle ou, à tout le moins, avec les sources utilisées pour y référer » et l’éloignement est « le plus souvent qualifié de créateur »¹²⁰. Par ailleurs, on reconnaît à la démarche historique une incomplétude fondamentale au plan de l’objectivité et par conséquent, « une implication forte de la subjectivité à plusieurs niveaux » avec en premier

¹¹⁷ F. Bogdanow place la trilogie parmi « les premières tentatives pour organiser une ‘arthuriade’ cohérente » en soulignant notamment la différence avec l’écriture de Chrétien pour qui « le monde arthurien [sert] uniquement de décor aux aventures de cinq héros dans cinq romans distincts », « La vision de l’histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 53.

¹¹⁸ C. Lucken, « La fin des temps et la fiction des origines », art. cit., p. 41.

¹¹⁹ Cela traduirait-il une revendication de créativité comme celle figurant dans les romans d’antiquité ? La dimension historique de ces œuvres est analysée par F. Mora-Lebrun qui passe en revue méthodiquement les différents aspects de la « matière », de la revendication de créativité et de l’emploi des anachronismes au prisme de la vérité historique. Nous étudierons également cet usage des anachronismes dans une perspective historique, « *Metre en romanz* » : les romans d’antiquité..., op. cit., p. 227.228.

¹²⁰ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet, *L’Écriture de l’histoire au Moyen Âge Contraintes génériques, contraintes documentaires*, op. cit., p. 11.

lieu, l'intervention « par la notion même de choix, explicite ou implicite »¹²¹.

Les écarts significatifs¹²² par rapport aux chroniques sources et à l'historiographie profane que Robert réalise nous semblent traduire une conception de l'Histoire radicalement différente de celle de Geoffroy de Monmouth et de Robert Wace. À la matière bretonne, il impose un sens, celui d'une perspective théologique de l'Histoire fidèle à l'augustinisme qui, à la différence de l'*Historia* et du *Brut*, fait de la transcendance son actant principal pour tendre à suivre le modèle de l'Histoire ecclésiastique. À la place de la *geste* du roi Arthur, Robert nous relate la *geste* de Dieu en s'inscrivant, nous le verrons au chapitre 7, dans la matière biblique. Nous nous proposons de démontrer qu'avec cette perspective religieuse, sa lecture morale de l'histoire bretonne le conduit, dans une démarche de retour aux origines, à placer au cœur de son récit et de sa dynamique la *demonstrance* du Graal et les actions et les paroles de Merlin, son prophète.

4.2.1. La *demonstrance* du Graal

Le premier écart significatif par rapport à la matière bretonne qu'opère Robert réside à l'évidence dans l'introduction du Graal¹²³ et sa *demonstrance*¹²⁴ dans l'Histoire.

Quelles sont les modalités de cette introduction ? Nous avons abordé en première partie l'insertion du motif du Graal dans la trilogie et nous y reviendrons dans le chapitre suivant en relation avec le « modèle » biblique. En mettant cette insertion en rapport avec l'*Historia* et le *Brut*, il nous apparaît que Robert réalise celle-ci, nous venons de le voir, dans le cadre défini par ces chroniques, mais aussi en choisissant un autre récit d'origine, celui de la Création avec Jérusalem à la place de Troie, puis en faisant précéder l'instauration de la Table Ronde par celle du Graal.

a) Jérusalem à la place de Troie

Robert réemploie, et nous avons précédemment souligné sa valeur de « document » historique, le motif de la *translatio* vers l'Occident emprunté aux chroniques sources et sa

¹²¹ F. Dosse compare les approches historiographiques respectives de P. Ricoeur et de M. de Certeau, « Paul Ricoeur, Michel de Certeau et l'Histoire : entre le dire et le faire », 22 avril 2003, http://elec.enc.sorbonne.fr/conferences/dosse#h_0.

¹²² Dans la troisième partie de l'étude, nous étudierons s'il s'agit d'écarts « distinctifs » tels que ceux que relève J.-R. Valette dans la *Queste del saint Graal*, « La *Queste del Saint Graal*, une hagiographie en semblance : défi laïque et spiritualité décléricalisée », *Les Dossiers du Grihl*, 2015-01. Le critique identifie dans l'ensemble des *Hauts livres* du Graal une « dialectique de l'acquiescement et de l'écart distinctif » traduisant une rivalité entre laïcs et clercs, « Qu'est-ce qu'une hérésie littéraire ? Robert de Boron et les Hauts Livres du Graal », *Écriture et hérésie à travers l'histoire*, Actes du colloque de l'EPHE (Paris, 7-8 décembre 2012), dir. F. Rouillé et P. Galand, à paraître).

¹²³ E. Hoepffner relève deux emprunts majeurs de Robert de Boron au *Conte du Graal* : le Graal et les Rois Pêcheurs, « Robert de Boron et Chrétien de Troyes » p. 98-100.

¹²⁴ La *demonstrance* renvoie à la façon dont Dieu se révèle aux hommes (cf. chapitre 2.2). Voir J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, chapitre 5.

destination, en terre bretonne, en Avalon. Mais en ancrant son récit dans l'espace-temps de la Passion, il procède à un choix particulièrement significatif consistant à changer d'origine, de point de départ de la *translatio* avec Jérusalem à la place de Troie.

De sa lecture « fine » des chroniques sources, Robert conserve le motif de la *translatio* et sa destination mais en changeant son origine. Il substitue comme récit fondateur de sa narration au récit homérique des chroniques sources celui des Évangiles ; ce qui lui permet d'introduire le Graal comme relique de la Passion. En lieu et place du mythe d'origine par lequel tout roman du XII^e siècle débute selon E. Baumgartner¹²⁵, Robert initie l'histoire du Graal non pas avec Troie et l'Orient des mythes mais avec le rappel de la Genèse.

Le thème exclusivement profane de l'origine troyenne des peuples de l'Europe occidentale est présent dans l'historiographie depuis le VII^e siècle avec la chronique du Pseudo-Frédégaire. D. Boutet met en exergue le fait que « Troie n'appartient pas aux traditions bibliques : le courant humaniste du XII^e siècle instaure un mythe des origines et une continuité qui s'écartent de la perspective du temps chrétien : détournement provisoire que l'histoire du Graal viendra rectifier au début du XIII^e siècle »¹²⁶. S'interrogeant sur les liens pouvant néanmoins exister avec la pensée chrétienne du déroulement de l'Histoire, il identifie dans le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure et son utilisation de l'Histoire troyenne, sans en faire une lecture allégorique, « le modèle biblique [qui] interfère avec la *translatio* profane, annonçant déjà les développements de la littérature du Graal »¹²⁷. Robert de Boron serait ainsi l'initiateur de ces développements en remplaçant Troie et l'Iliade par Jérusalem et l'Histoire sainte, avec le rappel de la Genèse, de la Chute puis avec le récit de la Passion et des événements qui en découlent directement. En effectuant la jonction entre l'histoire sainte et l'histoire bretonne, entre l'Orient, lieu de la Passion christique, et l'Occident avec le Royaume arthurien, il inscrit son écriture dans une vision chrétienne, celle discernant au sein de de l'Histoire des cités terrestres la progressive constitution de la Cité céleste selon la perspective augustinienne d'une *translatio religionis*. C'est ce qu'en général la critique distingue chez Robert. En particulier et d'une manière littérale, E. Anitchkof compare la translation du Graal à « celle des reliques de saint Denys chantée dans le *Fierabras* et le *Pèlerinage de Charlemagne* » et la juge « la

¹²⁵ E. Baumgartner, « Temps linéaire, temps circulaire... », art. cit., p. 9 (repris dans *De l'Histoire de Troie au livre du Graal...*, op. cit., p. 415-429 [417]).

¹²⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 56.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 62.

plus belle » : ainsi l'histoire du Graal instaure « une légende de translation de reliques »¹²⁸ avec tout ce que cela signifie dans la mentalité médiévale.

Avec ce choix de l'origine de la *translatio* et la conservation d'une destination vers un monde qui va *avalant*, Robert définit, prophétise d'emblée au début de son *estoire* sa trajectoire, celle où « le monde arthurien est aussi celui où est appelé à s'accomplir et à s'achever le transfert du Graal : Robert de Boron, avec sa trilogie, réalise dans l'ordre spirituel, puis, après le succès de Perceval, dans l'ordre politique, ce que l'*Eneas*, dans son rapport au *Brut*, ne faisait que préfigurer »¹²⁹.

Ainsi s'effectue la jonction entre les deux histoires, sainte et bretonne, et à travers elle, « le Graal, ainsi transporté depuis son Orient originel, viendra illuminer la cour d'Arthur, ultime héritier, et le plus prestigieux, de ce Brut qui n'est autre que l'arrière-petit-fils d'Enée »¹³⁰. Avec Robert, la lumière du Graal est divine¹³¹ et donne un nouvel éclairage à l'Histoire bretonne. Cette translation du *saint Vaissel* sera par la suite reprise et développée, en particulier dans l'*Estoire del Saint Graal* qui « raconte comment le Graal est arrivé en Occident ; mais [en s'intéressant] aussi aux porteurs du Graal et à leur propre passage d'Orient en Occident »¹³². Il s'agit en envisageant les différents itinéraires des personnages d'interroger l'idée même de *translatio* qui, dans l'*Estoire* comme dans la trilogie, semble traduire une profession de foi optimiste pour la suprématie de l'Occident.

Son auditoire de Cour, de chevaliers, ne pouvait être insensible à ce changement d'autant plus qu'il est présenté d'emblée à son attention dans le premier volet de la trilogie, bien avant que la matière bretonne n'intervienne. Le contexte des croisades rend un tel changement compréhensible, voire logique. Jérusalem n'est-il pas le « 'fief' de Jésus qu'il convient de restituer au seigneur auquel il appartient - qui est précisément le Seigneur » souligne J. Subrenat en poursuivant son analyse ainsi : « Tout chevalier conscient de ses engagements et de ses devoirs féodaux pouvait faire la transposition de son allégeance vassalique au suzerain suprême, le 'Seigneurs des seigneurs' : tout chrétien ne pouvait que désirer 'd'un grand désir' mettre ses pas humains dans ceux, terrestres, de son Seigneur et se préparer ainsi à le suivre jusque vers la Jérusalem céleste, apothéose de celle d'ici-

¹²⁸ E. Anitchkof, *Joachim de Flore et les milieux courtois*, Genève, Slatkine, 1974, p. 303.

¹²⁹ D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 446.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 447.

¹³¹ Dans le *Conte du Graal* et en particulier dans « le cortège hiératique du Graal », F. Dubost reconnaît une allégorie culturelle présentant une double lumière et mettant en jeu la parole et le silence dans une recherche des causes caractéristique du XII^e siècle. Selon lui, les continuateurs immédiats de Chrétien n'ont pas réussi à interpréter véritablement cette allégorie, en particulier Robert de Boron « qui, en infléchissant le mythe dans un sens chrétien montrera qu'il n'a pas été éclairé, mais aveuglé, par la lumière du Graal », « Le conflit des lumières... », *art. cit.*, p. 210-211.

¹³² M. Szkilnik, *L'archipel du Graal...*, *op. cit.*, p. 13.

bas »¹³³. Ce changement de l'origine de la *translatio* est-il un choix de *captatio benevolentiae* participant à une démarche de valorisation de la caste chevaleresque ? Dans tous les cas, c'est un appel à l'*intellectio* comme à l'*affectus* de son auditoire, un appel à leur imaginaire, celui porté par le nom même de Jérusalem, la cité du Christ.

Ainsi donc, en substituant Jérusalem à Troie, en subsumant l'histoire bretonne à l'histoire sacrée, Robert change le récit d'origine de la *translatio* que sa lecture des chroniques sources lui propose et place leur réécriture dans un autre perspective, dans un autre imaginaire, celui de la matière biblique et de son récit premier : la Création, la Chute et la thématique du péché. Nous retrouvons « la double logique de la *translatio* et du péché »¹³⁴ caractérisant la pensée de l'Histoire d'Hugues de saint-Victor dont Robert emploie toute la dynamique pour introduire le Graal.

b) Le Graal et le péché

Le motif du Graal n'apparaît pas du tout dans les chroniques bretonnes et pour cause, son invention est de la plume de Chrétien dans le *Conte du Graal*. Robert l'a donc emprunté à ce roman¹³⁵ en le « christianisant »¹³⁶ complètement afin d'introduire dans l'Histoire bretonne Dieu comme actant principal : cette christianisation s'adossant à la thématique du péché et reposant sur le motif des Tables.

Dans l'*Historia* et le *Brut*, nous l'avons vu, les interventions divines sont de l'ordre du paradigme. Les causes des événements relèvent de Dieu mais aussi de l'homme : ainsi la conspiration et la trahison sont fréquemment à l'origine du désastre national¹³⁷. La fin du royaume arthurien est expliquée, pour Geoffroy de Monmouth, par l'intervention de Fortune associée à la trahison de Mordret¹³⁸.

¹³³ J. Subrenat, *Croisades et pèlerinages Récits, chroniques et voyages en Terre sainte XII^e-XVI^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1997, D. Régner-Bohler (dir.), préface, p. VII.

¹³⁴ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 67.

¹³⁵ Nous avons signalé que la critique n'est pas unanime à relier la trilogie au *Conte du Graal*.

¹³⁶ La plupart des critiques voit ce processus à l'oeuvre à la suite de Chrétien de Troyes. J. Frappier en fait partie et répond de manière détaillée A. Micha qui décèle à l'inverse une « paganisation » du motif déjà engagée par Chrétien, « Du 'Graal trestot découvert' à l'origine de la légende » dans *Romania*, t.74, n°295, 1953, p. 358-375.

¹³⁷ P. Dalton indique que « Wace has also been viewed as substantially improving on "Geoffrey's theme of domestic treachery as the frequent cause of national disaster », « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britannie*: History », art. cit., p. 707.

¹³⁸ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 57-58. C. Croizy-Naquet indique que Fortune « après une courte période de purgatoire » retrouve un nouveau dynamisme, serait-ce sous couvert peu ou prou de la Providence divine Ainsi, dans le *roman de Troie*, Benoît de Sainte-Maure fait intervenir Fortune dans une vision providentialiste qui en fait un moyen de comprendre la réversibilité du sort des cités et des hommes. Cela ne sera pas celle de Guido delle Colonne, dans son *Historia Destructionis Troiae*, entre 1270 et 1287. C. Croizy-Naquet associe la « démythification de Fortune » à une laïcisation et au désenchantement du monde, « Fortune et le sens de l'Histoire... » dans *La question du sens au Moyen Âge Hommage au professeur Armand Strubel*, études réunies par D. Boutet et C. Nicolas, Paris, Champion, 2017, p. 312, 316, 324 et 325.

Dans la trilogie, la force universelle constituant l'élément majeur du destin de la société évoquée et des hommes qui la forment n'est pas Fortune mais le Dieu chrétien. Sous l'éclairage du Graal, le péché est à l'origine de tous les maux et sous ses différentes formes, intervient dans tous les événements. Dieu agit dans l'Histoire et dans la trilogie pour accomplir son œuvre de Rédemption, de salut. Rappelons encore les premiers mots du *Joseph* : « Ce doivent savoir tout pecheor que devant çou que nostre Sire venist en terre, ... »

La nature humaine a été pervertie par le péché dans sa sociabilité même puisque selon saint Augustin « aucune race n'est aussi sujette à la discorde par l'effet du vice, aucune n'est aussi sociable par nature »¹³⁹. La racine des maux qui touchent la société décrite par Robert est dans sa vision théologique de l'Histoire le péché. C'est donc à cette racine qu'il s'agit d'apporter un traitement qui consiste en la Rédemption, le salut, l'acte libérateur de la parole de grâce sur la communauté comme chacun de ses individus. L'homme médiéval a la hantise du salut, « bien explicable dans un monde qui ne manque pas de raisons de craindre. La violence et la cruauté des hommes s'ajoutent aux catastrophes naturelles. Tous ces fléaux attestent la puissance du mal ». Dans le monde visible comme invisible, naturel comme surnaturel, dans un imaginaire bien réel pour lui, combattent Dieu et les démons : « le moindre incident, le moindre écart par rapport à la vie ordinaire, est d'abord tenu pour l'œuvre d'un diable ». À la hantise du salut, s'ajoute celle de la damnation éternelle qui « s'alimente aux récits bibliques sur les derniers jours, à la vue du Christ juge sur les tympanes des églises, au sentiment que le monde vieilli va vers sa fin »¹⁴⁰. L'image de l'enfer marque tous les esprits. Il n'est alors pas anodin (et nous y reviendrons au chapitre 4) que Robert débute l'Histoire bretonne par un conseil des démons atterrés à l'avènement du Rédempteur, scène qui s'inspire en partie d'un épisode de l'*Évangile de Nicodème*, la « Descente du Christ aux Enfers ».

Le péché se manifeste dans le comportement moral de l'homme sous différentes formes. Pour D. Boutet, « l'on ne saurait réduire l'origine des conflits à un modèle unique » mais « [q]uelques soient les modalités narratives de l'ouverture des crises, [...], c'est toujours l'orgueil, le sens du lignage ou une insuffisante maîtrise de soi qui sont les vrais principes générateurs des conflits »¹⁴¹.

Chez Robert de Boron, le péché c'est la luxure mais aussi la colère : « ainsi, la colère du seigneur ruiné par l'intervention du diable au début du merlin » ou encore celle « contre la sœur qui fera oublier à la future mère de Merlin de se signer avant de s'endormir, la

¹³⁹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., livre 12, 28.

¹⁴⁰ P.-Y. Badel, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*, Paris, Bordas, 1969 [1984], p. 35.

¹⁴¹ D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., p. 380.

mettant à la merci du démon » sachant que luxure et colère « sont deux façons pour l'homme de s'abandonner à ses propres passions, de se laisser gouverner par elles, et de se rendre ainsi sourd au commandement divin »¹⁴². C'est avec le péché supposé de la mère de Merlin que commence le deuxième volet. Dans le dernier volet, les épreuves du chevalier gallois sont justifiées par le péché involontaire qu'il commet en provoquant la mort de sa mère lors de son départ pour rejoindre la cour d'Arthur¹⁴³. C'est le péché d'inceste de Mordret avec Guenièvre, l'épouse de son oncle, celui de trahison envers son roi et son pays (en faisant appel aux saxons) et finalement et par-dessus tout, le péché de reniement de la foi chrétienne car « ne en toute le terre de Bretagne ne lait il canter ne messe ne matine » (p. 297), cet enchaînement de fautes qui entraîne le carnage final et le « crépuscule de la chevalerie »¹⁴⁴.

Avec le Graal, Robert introduit la thématique du péché dans l'histoire bretonne et lui donne un ordonnancement chronologique qui « est ainsi soutenu par une démonstration fondée sur un lien de causalité qui associe l'histoire du monde, brutale et décousue, à une histoire linéaire qui lui donne 'sens' et 'mesure' »¹⁴⁵.

La christianisation du Graal se conclut, nous l'avons vu (cf. chapitre I.1) par l'instauration de la Table du Graal. Revoyons le récit selon la perspective du péché : ce qui nous amène à distinguer un processus en trois étapes.

Il y a d'abord l'étape préparatoire avec l'ancrage de l'*estoire* du Graal dans la matière biblique. Dès l'incipit du *Joseph*, Robert souligne combien les démons n'ont pas compris l'annonce pourtant répétée des prophètes de la venue du Christ, l'Incarnation de Dieu ; plus précisément, leur incompréhension du lien de causalité entre le péché des humains condamnés à l'enfer sous leur garde et l'Incarnation, acte libérateur par la rédemption. Répétant la même erreur, les démons ne voient pas que l'histoire du *saint Vaissel* que Jésus a tenu dans ses mains et que son sang a rempli va reproduire à partir du récit fondateur l'action rédemptrice du nouvel Adam.

Il y a ensuite l'entrée en scène proprement dite du Graal dans l'Histoire et le récit. Pour E. Hoepffner, entre le *Conte du Graal* et le *Joseph*, l'« esprit tout différent dans chacune des deux œuvres »¹⁴⁶ se révèle dans la mise en scène du Graal, magnifique chez l'auteur champenois (un graal « d'une richesse inouïe, resplendissant d'or et de pierreries »

¹⁴² M. Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 283.

¹⁴³ Le *Conte du Graal* donnait déjà cette explication au travers des paroles de l'oncle ermite à Perceval (éd. W. Roach, TLF, Genève, 1956, v.6392-95).

¹⁴⁴ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 67. Le critique emploie cette expression en s'inspirant du titre attribué par J. Dufournet à un recueil collectif : *La Mort le roi Artu ou le crépuscule de la chevalerie*, Paris, Champion, 1994.

¹⁴⁵ E. Andrieu, F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 428.

¹⁴⁶ E. Hoepffner, « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », art. cit., p. 93-106 [98 ss].

dans le conte breton), un « humble *vaissel* qui avait servi chez le juif Simon au dernier repas que Jésus prit avec ses disciples » dans la légende chrétienne ; un plat porté par « une jeune femme, somptueusement vêtue, au milieu d'un magnifique cortège » dans le *Conte du Graal*, un vase « apporté par Joseph dans le plus simple appareil et déposé par lui sur la table de la Cène ». Chez Robert de Boron, le vaisseau avec le sang du Christ « n'est autre que la calice de la messe » (v.907-9). Mais il lui donne le nom de Graal emprunté à Chrétien de Troyes plus loin au travers d'une proclamation solennelle devant le peuple réuni (v.2655-9). C'est une « nouveauté dont Robert lui-même sent la hardiesse. C'est pourquoi il l'introduit avec tant de solennité dans son œuvre ».

Il donne ainsi au Graal de Chrétien un sens totalement différent¹⁴⁷, un sens chrétien : celui d'agrèer, c'est-à-dire de distinguer parmi les humains, les élus des pécheurs, conformément à sa nomination solennelle¹⁴⁸ :

Cil qui le volront clamer ne metre non en son essiant le clameront le Graal, qui tant agree et abelist a çaus qui tel sont que en sa compagnie pueent durer

Cette parole de nomination qui qualifie l'objet en même temps qu'il le dénomme (nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la place essentielle de la parole dans la trilogie) sacralise l'objet et lui confère ou reconnaît sa capacité à distinguer les élus des pécheurs, le sacré du profane.

En troisième et dernier lieu, l'introduction du Graal est finalisée par l'instauration de sa Table.

Le péché de luxure est commis dans la communauté rassemblée autour de Joseph (p. 53) :

Une grant piece ala affaires molt bien. Et puis après ala ensi com je vous conterai, que quanqu'il ouvroient et laboroient si aloit tout a mal. Ensi furent une grant piece, tant que il ne porent plus souffrir. Et cele mesaventure de cele meschaance lor avenoit par une maniere de pecié qu'il avoient entr'els commencié, par quoi tot li bien lor faloient. Et cil peciés estoit luxure sans raison que il avoient.

En réponse à la prière de Joseph faite, significativement, à cause du péché commis, la voix divine indique à Joseph qu'il va lui faire une démonstration de la puissance du Saint sang (p. 54) : « Joseph, tu feras une grant seneffiance, et metras mon sanc et ma car en esprouve vers les peceors » ; cette démonstration nécessite d'instaurer la Table du Graal au nom de la Table de la Cène (p. 55) : « El non d'icele table en fai une autre » sur laquelle Bron disposera le poisson qu'il sera allé pêcher et qui représente le Christ suivant une

¹⁴⁷ La critique est unanime pour reconnaître qu'à l'origine, le Graal, notamment chez Chrétien de Troyes, « n'était ni le vase dans lequel aurait été recueilli le sang du Christ, ni un calice symbolisant le vaisseau de la grâce ». Une origine celtique a été particulièrement développée. Voir notamment J.-J. Vincensini, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, op. cit., p. 27.

¹⁴⁸ E. Hoepffner, *ibid.*, p. 98.

symbolique traditionnelle. Fondée au nom de la table de la Cène, c'est-à-dire par la grâce du Christ, la Table du Graal reçoit pour fonction première d' « agréer » les élus en les séparant des pécheurs.

Avec le Graal, Robert donne un nouveau sens à l'Histoire de la Bretagne du VI^e siècle en introduisant la thématique du péché, si lancinante au Moyen Âge et à portée universelle, concernant l'ensemble de la parenté, du lignage humain. Aboutissement de la christianisation du Graal, l'instauration de sa Table en rappel de la Table de la Cène, constitue l'insertion dans la narration du motif des Tables, fondamentalement associée à la thématique du péché.

c) De la Table du Graal à la Table Ronde

À la différence de l'*Historia* et du *Brut*, ce qui est au cœur du récit de la trilogie ne sont pas les actes de prouesse, de bravoure en tournoi ou à la guerre, mais le Graal. La trilogie est l'histoire du Graal et de son service autour de la Table du Graal et de la Table Ronde.

Le motif du Graal concentre toute l'idéologie, tout l'imaginaire que Robert nous semble vouloir transmettre ou interpeler. C'est ce que reliaient également à sa suite les romans graaliens. Dans l'analyse du *Tristan en prose* du point de vue de la réception par cette œuvre des romans en prose antérieurs, C.-A. Coolput consacre son principal chapitre à la quête du Graal qui dans le roman occupe quantitativement une place importante. Mais surtout, selon elle, cette partie constitue « un champ d'investigation privilégié [car] c'est dans la matière du Graal que s'est investi le plus clairement le système idéologique, l'ordre de valeurs défendu par les premiers romans en prose »¹⁴⁹.

Dans l'étude en synchronie de la trilogie, la place capitale occupée par le Graal nous a conduit dans le deuxième chapitre à consacrer un développement important à la *senefiance* du Graal. Il nous semble que cette *senefiance* s'inscrit dans l'Histoire bretonne relatée par Geoffroy de Monmouth et Wace en faisant appel à « la complexité de l'effort collectif vers l'histoire d'une communauté »¹⁵⁰. La quête du Graal est, avant d'être individuelle (comme notre étude l'envisagera par la suite), une aventure communautaire, celle déjà et en premier lieu de la *translatio*, du mouvement qui doit entraîner une communauté hors de son espace d'origine en direction de celui où se réalisera sa libération,

¹⁴⁹ C.-A. Coolput, *Aventures querant et le sens du monde...*, p. 116.

¹⁵⁰ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 146. Le critique reprend une analyse de R. Hartman portant sur les grands principes de composition qu'emploie Villehardouin dans sa chronique de croisade et qui ont peut-être conduit à l'adoption de la prose dans les romans, *La quête et la Croisade, Villhardouin, Clari et le 'Lancelot en prose'*, *op. cit.*, p. 162.

son accomplissement. L'idée de la *translatio* est indissociable du péché, en est la « conséquence indirecte et souterraine »¹⁵¹. L'effort collectif induit par la *senefiance* du Graal conduit donc à l'exode, au cheminement dans le désert des épreuves du monde pour atteindre la Terre promise, la Cité céleste et la vie éternelle libérée du péché et de la mort.

A. Micha relève le sens eschatologique que Robert donne dès le *Joseph* à son écriture avec « la fréquence des futurs dans les ordres distribués aux uns et aux autres [qui] est significative ; tout est tourné vers l'avenir, tout est acheminement vers une communauté humaine épanouie dans la plénitude des accomplissements divins, dans une union finale à Dieu qui est une assumption de l'histoire »¹⁵². J. Frappier conclut son analyse de la trilogie du point de vue de la perspective chevaleresque en comparant le *Joseph* à l'âge biblique, « où Dieu manifeste directement sa volonté et ses desseins », le *Merlin* à l'âge prophétique et le *Perceval* à l'âge évangélique. Il l'interprète donc comme une écriture de l'Histoire, comme « la louange du chevalier Joseph d'Armathie [s'élargissant] en celle de l'institution et de son rôle providentiel dans l'histoire de l'humanité »¹⁵³. Il cite les propos de P. Zumthor selon lequel, dans la trilogie, « [la] chevalerie aura, en tant qu'institution humaine, réalisé les promesses révélées : toute l'histoire sacrée qui précède ne se distingue pas d'elle, elle ne sert qu'à la magnifier »¹⁵⁴. Selon P. Zumthor, « Robert de Boron écrit une œuvre théologique sous forme romanesque, afin d'exprimer sa conception de la chevalerie ». En particulier, avec le *Merlin*, l'écrivain bourguignon « donne une *interprétation* du récit de l'HRB ; il réalise ici ou là ce qui ne s'y trouve qu'à l'état virtuel »¹⁵⁵.

Dans le prolongement du lien christique et historique établi entre la Table de la Cène et la Table du Graal, Robert insère la *tierce* Table et l'Histoire bretonne dans l'Histoire sainte. Au lieu d'être une institution humaine comme dans le *Brut*, l'institution de la Table Ronde dans la trilogie constitue un acte religieux consistant en l'instauration d'un véritable lignage : à partir de la Table du Graal, faite au nom de la Table de la Cène, Robert introduit la Table Ronde au nom de la Trinité et du message de grâce. Le livre du Graal « est finalement celui des trois tables : il rappelle ce qu'a été celle de la cène, ce qu'a été celle du Graal et définit ce que sera la Table Ronde »¹⁵⁶.

L'acte majeur de Joseph comme celui de Merlin consiste en la fondation respectivement, de la Table du Graal et de la Table Ronde. Elles sont à l'image de la Table de la Cène, c'est-à-dire rassemblant autour d'elles les bénéficiaires de la grâce en écartant

¹⁵¹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵² A. Micha (trad.), *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁵³ J. Frappier, *Autour du Graal*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 113. Citation tirée de P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 128-129.

¹⁵⁵ P. Zumthor emploie l'acronyme HRB, *ibid.*, p. 132.

¹⁵⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 150.

les pécheurs. Les élus rassemblés par les Tables forment une communauté réunie non plus par une parenté charnelle, mais par celle de l'Esprit, de l'Amour. Nous y reviendrons par la suite (§ 5.2.2.).

Après avoir auparavant étudié la Table Ronde, l'un des deux motifs importants empruntés au *Brut* par Robert, comme source narrative participant à l'élaboration d'une durée historique, nous voudrions maintenant l'envisager en lien avec la causalité du péché.

Merlin fonde la Table Ronde dans la même logique de grâce, au nom de la Trinité (p. 159) :

« A cele seconde table apelerent cil le vaissel dont cele grasse lor venoit Graal. Et se vous me volés croire, vous establirés le tierce, el non de le Trinité. De ces trois tables senefie la Trinité trois ».

Comme la Table du Graal, la Table Ronde met en œuvre la problématique du péché. Pouvoir s'y asseoir, c'est être agréé, reconnu digne de la grâce divine, faire partie des élus et non pas de pécheurs. Les Tables présentent une double dimension, d'abord collective en permettant la séparation de la société en deux parties, sacrée et profane ; d'autre part, individuelle avec leur unique siège vide qui souligne la dimension individuelle du péché. Le *Joseph* nous donne à voir la punition exemplaire de Moÿs qui prétend indûment à s'asseoir sur le siège vide. De même, dans certains manuscrits du *Merlin*, le baron orgueilleux subit une punition similaire. Quant au *Perceval*, le caractère sacré du siège est démontré au travers de la tentative avortée du chevalier gallois.

Nous avons relevé dans le premier chapitre que Robert donne au thème du péché associé à celui de la Rédemption une fonction narrative essentielle utilisant une modalité particulière, la parole de remémoration. Comme dans le cérémonial eucharistique avec sa formule de remémoration : « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Corinthiens 11 et Luc 22.19), le Graal donne l'occasion d'une remémoration comme lors de sa nomination (p. 57) :

Et cil respondent : « Vous dirés que nous somes a la grasse del Pere et del Fil et del saint Esperit en l'ensagement de la creance Joseph ».

Puis cette remémoration passe par la voix divine, au moment du passage de relais entre Joseph et Hebron (p. 68) :

Et li conte comment Jhesucris vint a toi en le tor et comment t'aporta son vaissel. Et les paroles que il t'aprist quant il parla a toi en le tor, ce sont iceles saintimes paroles que on tient au sacre dou Graal.

De même, quand Merlin instaure la Table Ronde devant le roi Uterpandragon (p. 158-159), puis, lorsqu'il explique au roi Arthur qui vient d'être couronné que la Table Ronde, la mémoire est invoquée (p. 192) :

« fu faite encontre la table Joseph, qui estorée fu de par le Graal, quant il departi les buens des mauvais.

Surtout, comme nous l'avons précédemment relevé (§1.3), le motif des trois Tables avec le *siege a raemplir* traverse la trilogie, le temps, l'Histoire. La place vide à la Table Ronde signifie à la fois celle de la Table de la Cène laissée vide par Judas et celle de la Table du Graal. Les lieux vides aux trois Tables figurent les places laissées libres au Ciel par les anges déchus. Reliés par la *ramembrance* dans le discours prophétique de Merlin, ils donnent l'occasion de rappeler la faute originelle à laquelle participe tout pécheur et d'appeler à l'effacer par la grâce divine.

Enfin, la remémoration par le Roi Pêcheur est particulièrement détaillée lorsque Perceval reçoit enfin la garde du Graal (p. 270) :

Et cil vaissiaus que on apele Graal, saciés que çou est li sans que Joseph recuelli de ses plaies qui decouroient a le terre. Et por çou l'apelons nous Graal que il agree a tous pseudomes et a tous çaus qui en sa compagnie pueent durer ; ne il ne poroit en sa compagnie souffrir peçié.

Ainsi donc, alors que Wace fonde la Table Ronde dans le *Brut* en dehors de toute perspective historique, Robert inscrit dans sa réécriture cette fondation dans une continuité temporelle avec comme origine le temps de la Passion avec la Table de la Cène et la Table du Graal faite en son nom. En reliant les trois Tables, il figure le lien fondamental du péché et en même temps, le message de la grâce, de la *senefiance* du Graal.

En conclusion, Robert effectue son premier écart significatif par rapport à l'*Historia* et au *Brut* en relatant la *demonstrance* du Graal, c'est-à-dire la *geste* de Dieu sur terre au travers de l'*estoire* du *saint Vaissel*. Pour cela, avant d'aborder l'Histoire arthurienne, il prend comme espace-temps d'origine de son récit la Palestine et l'époque de la Passion, Jérusalem et non pas Troie. C'est à partir de cette nouvelle origine qu'il effectue la *translatio* du Graal en gardant par contre la même destination que celle donnée par l'*Historia* et le *Brut* : Avalon. Puis, avec le Graal, Robert confère à son récit une dimension universelle. Le *saint Vaissel* apporte une nouvelle perspective, absente des chroniques sources, celle du péché. Le long du fil du péché, la trilogie donne à voir une Histoire dont le sens est celui de l'économie du salut par la Rédemption au sein de laquelle la Table Ronde de l'Histoire Bretonne, instituée sous le sceau trinitaire, participe à la dynamique narrative. Objet de cette *semblance* de chronique bretonne, la *demonstrance* du Graal prend ainsi place dans un double plan historique, celui des histoires entremêlées des cités céleste

et terrestre.

4.2.2. Des rois terrestres et le prophète du Graal

Chez Geoffroy de Monmouth comme chez Robert Wace, Arthur, le roi exemplaire, est au centre du récit. C'est autour de cette « figure de proue toujours vivante dans l'imaginaire » que Geoffroy « a su produire un récit 'historique' que l'on a cru vrai »¹⁵⁷ et que Wace a « 'vulgarisé' à l'intention du public des cours le destin héroïque d'Arthur »¹⁵⁸.

Robert de Boron réalise son second écart majeur par rapport à l'*Historia* et au *Brut* en mettant dans son récit le roi Arthur « entre parenthèses »¹⁵⁹ et au contraire, en accordant au devin des chroniques, Merlin, un rôle central : « Robert a [...] mis au premier plan le personnage dont dépend cet avenir »¹⁶⁰, l'avenir dont le fondement est préparé dans le *Joseph* et qui sera accompli dans le *Perceval*.

a) Un royaume, trois rois

Contrairement à Geoffroy de Monmouth et à Wace, selon J. Frappier, Robert s'intéresse « infiniment moins au roi qu'à [cette société] dont il est le sommet et le symbole »¹⁶¹. Effectivement, s'il respecte ses chroniques sources en relatant le règne de trois rois bretons : Pandragon, Uterpandragon et Arthur, c'est d'abord pour mettre en lumière les vicissitudes d'un royaume avant de broser différentes figures de roi.

Les vicissitudes d'un royaume

Sur les sept grandes parties que distingue A. Micha dans le *Merlin*¹⁶², après les « enfances » de Merlin et la mission de Merlin auprès de Vertigier, quatre parties sont consacrées à Pandragon (avec la campagne contre le roi saxon Engis et la bataille de Salesbières) et à Uter (avec la fondation de la Table Ronde et la naissance d'Arthur). La dernière partie relate l'avènement d'Arthur.

Comme nous l'avons déjà relevé précédemment, Robert procède par allègement des faits et adoption d'une construction simple. Notamment, à la différence des romans

¹⁵⁷ E. Baumgartner, *La geste du roi Arthur...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵⁹ D. Boutet relève que Chrétien de Troyes passe par la création d'un nouveau royaume, celui du Roi Pêcheur, « moins marqué que celui d'Arthur par l'influence des réalités historiques et des idéaux du temps » pour mettre en lumière les relations difficiles du roi avec le surnaturel à la différence du *Perlesvaus* qui traite ces difficultés « sans mettre Arthur entre parenthèses », *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 234, n.5).

¹⁶⁰ A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 229.

¹⁶¹ J. Frappier ajoute qu'il y a dans la trilogie « bien des indices » montrant « que [Robert de Boron] a obéi à des intentions propres visant exclusivement à glorifier la chevalerie ». Les enjeux feront l'objet de la troisième partie de l'étude, *Autour du Graal*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁶² A. Micha, *ibid.*, p. 143.

arthuriens, les descriptions des batailles sont particulièrement succinctes. Le récit ne magnifie pas les valeurs chevaleresques et courtoises. La trilogie ne met pas en valeur les thèmes et les motifs propres aux romans arthuriens en vers, notamment la prouesse et la chevalerie, la royauté et le don, la courtoisie et la générosité, l'aventure et la merveille.

Dans le *Brut*, par exemple, la dernière bataille que doit mener Uterpandragon contre les saxons fait l'objet d'un long développement¹⁶³. Robert ne fait qu'une brève relation des combats et surtout attribue à Merlin la décision du roi d'aller mener cette bataille décisive malgré la maladie. Alors que ses troupes ont subi de lourdes pertes face aux saxons, qu'il est lui-même malade et contraint de rester alité et que les saxons se renforcent pour lancer un assaut décisif (p. 180) : « si recurent et enforcierent molt », Uterpandragon écoute le conseil de Merlin et décide de livrer bataille en étant allongé sur un brancard. Même pour un épisode si crucial, la description des combats chez Robert reste très succincte. Le roi va au combat, bat l'ennemi et revient (p. 181) :

Lors i ala, et se fist porter en une biere. Et les encontrerent, et se combaterent a aus, et les vainquirent par le confort a lor segnor, et en ocirent a grant plenté. Ensi remest la terre le roi en pais, et conquist ses anemis. Lors repaira a Logres.

Ainsi, Robert « évite le *topos* de l'énumération des chevaliers réunis lors des assemblées du royaume » car « les affrontements humains paraissent ainsi dérisoires au regard de la lutte que se livrent Dieu et le Diable »¹⁶⁴.

L'équilibre thématique du récit doit clairement montrer la main de Dieu à l'œuvre sans le brouillage d'une prouesse humaine même auréolée de spiritualité. La première place doit demeurer celle de Dieu, ou de son grand prophète, Merlin.

La caste chevaleresque qu'il met au cœur du récit, de sa fiction, constitue « plus qu'une corporation ou une confrérie, [...] une institution, un mode de vie et de penser, le reflet d'une civilisation idéalisée »¹⁶⁵. Déjà Chrétien de Troyes avait détourné les lumières de la scène sur les chevaliers plutôt que le roi Arthur¹⁶⁶ dont il présente une figure bien critique, par exemple dans le prologue du *Chevalier au lion*. Et d'ailleurs, comme le précise D. Boutet, « [d'une] manière générale, Dieu s'intéresse moins au roi lui-même qu'à la société dont il a la charge ». Ce n'est pas la sainteté personnelle du roi qui importe mais l'élection, la sainteté de son peuple¹⁶⁷.

¹⁶³ E. Baumgartner, *La geste du roi Arthur...*, op. cit., v.265-354, p. 44-46.

¹⁶⁴ C. Füg-Pierreville, *Le roman de Merlin* en prose, op. cit., p. 71.

¹⁶⁵ J. Flori, « Chevalerie », art. cit., p. 200.

¹⁶⁶ D. Boutet consacre la troisième partie de son ouvrage aux reconstructions de l'imaginaire lié à la royauté, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., p. 317-517.

¹⁶⁷ Dans un chapitre intitulé « Le roi et le surnaturel », D. Boutet, *ibid.*, p. 216.

A. Chauou distingue deux courants dans la conception monarchique au XII^e siècle. Un courant laïc fait du monarque un roi combattant en totale synergie avec l'idéal chevaleresque montant. Le second courant augustinien et grégorien place le roi au-dessus des ordres dans un rôle transcendant la société terrestre¹⁶⁸. Un tel courant est illustré dans la période de l'écriture de la trilogie par le roi Philippe II, surnommé « Auguste », qui règne en France depuis 1179 et dont le pouvoir ne réside pas « dans ses ressources financières et militaires, mais dans le caractère sacré de sa royauté et dans la continuité dynastique. Par le sacre, Philippe est devenu un personnage consacré qui gouverne par la grâce de Dieu »¹⁶⁹.

C'est au premier courant de la conception monarchique qu'appartient « le *Roman de Brut* [qui] colporte [ce] trait caractéristique fondamental de l'idéologie aristocratique et séculière »¹⁷⁰. Robert de Boron s'inscrit dans le second courant en portant son attention plutôt sur la société chevaleresque que sur le roi ; ce qu'il traduit de manière éclatante en modifiant en profondeur l'économie de l'Histoire bretonne au profit de la chevalerie par l'instauration de la Table Ronde sous le règne d'Uter et non pas, comme dans le *Brut*, sous celui d'Arthur.

En effet, dans le *Brut*, le roi Arthur institue la Table Ronde pour éviter les querelles de préséance. Elle est représentative d'un esprit chevaleresque¹⁷¹. De manière cruciale, Robert déplace sous le règne d'Uterpandragon le « document » historique essentiel que constitue l'instauration de la Table Ronde, ce qui fait de sa cour « le véritable centre de gravité spirituel et chevaleresque de ce monde. En ce sens, la souveraineté d'Uter est infiniment supérieure à celle de ses prédécesseurs »¹⁷². Un double éclairage est ainsi apporté à l'Histoire bretonne : la mission de la Table Ronde « est double, mystique, mais aussi politique » en symbolisant « une autorité monarchique forte qui centralise harmonieusement les pouvoirs dévolus aux trois fonctions »¹⁷³. Pour D. Boutet, la Table Ronde instaure « un lien inouï entre le profane et le sacré qui transfigure de façon abrupte le royaume terrestre d'Uter, mais en même temps il réduit celui-ci à n'être qu'une préfiguration de temps à venir qui en accompliront les virtualités »¹⁷⁴. Dans le domaine

¹⁶⁸ A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁶⁹ F. Menant et al., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449...*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁷⁰ A. Chauou, *ibid.*, p. 135.

¹⁷¹ C. Foulon, « Wace » dans *Arthurian literature in The Middle Ages A Collaborative History*, ed. by R. S. Loomis, Oxford, The Clarendon Press, 1959, p. 94-103 [100].

¹⁷² D. Boutet, « De Pandragon et d'Uter à Uterpandragon : mythe, idéologie et construction littéraire dans le *Merlin* de Robert de Boron » dans *Merlin Roman du XIII^e siècle Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 29-40 [34].

¹⁷³ L. Dulac, « L'épreuve du siège vide Esquisse d'une lecture croisée d'un épisode du *Joseph* et du *Merlin* de Robert de Boron » dans *Fils sans père*, D. Hüe (dir.), *op. cit.*, p. 89-102 [100].

¹⁷⁴ D. Boutet, *ibid.*, p. 36.

profane, selon A. Micha, la Table Ronde ouvre la voie à un « humanisme nouveau »¹⁷⁵. Sur le plan du sacré, objet de la plus haute prophétie de Merlin, la *tierce* table fait entrer le royaume breton dans une autre perspective, une autre temporalité : trinitaire, nous l'avons vu (cf. §1.2).

L'intérêt que Robert porte à la société chevaleresque apparaît dans son approche trifonctionnelle telle que la définit G. Dumézil et la décline G. Duby¹⁷⁶.

D. Boutet relève que « la première énonciation complète des vertus royales se trouve dans le *Brut*, au moment où Arthur succède à son père. [...] Arthur, pour résumer, dépasse tous les autres princes en courtoisie, noblesse, vertu et largesse. [...] Si l'on met à part le concept de courtoisie et quelques éléments de provenance ostensiblement augustiniste (l'orgueil et l'humilité), il reste un ensemble qui n'est pas sans évoquer les vertus royales qui se dégagent d'un certain nombre de poèmes généalogiques irlandais »¹⁷⁷.

Dans le *Merlin*, les trois ordres sont explicitement cités dans l'épisode du baron englouti. Avant de s'asseoir lui-même à la place vide de la Table Ronde, le baron orgueilleux recherche des candidats pour tenter l'épreuve et « en avait trouvé plus d'un pour consentir à s'asseoir à sa place, chevaliers, prêtres ou artisans »¹⁷⁸.

La classe des *laboratores* n'intervient que de manière anecdotique dans la trilogie, d'abord dans les récits de métamorphose de Merlin et à la fin du *Perceval*, quand Arthur rentre en Bretagne pour faire justice de la trahison de Mordret et convoque « les barons de tot son païs et les borjois et les citeains » (p. 300).

La classe des religieux est bien plus présente dans la trilogie mais le plus souvent dans un rôle secondaire.

L'ecclésiastique le plus présent dans la trilogie, Blaise, est introduit de manière ironique : « Blaises estoit molt clers et molt sobtils » (p. 102). Néanmoins, son rôle de scribe écrivant sous la dictée de Merlin l'histoire du Graal n'est néanmoins pas dévalorisé¹⁷⁹.

L'instrumentalisation du clergé apparaît particulièrement dans l'épisode du baron aux

¹⁷⁵ A. Micha consacre un chapitre à « L'humanisme nouveau de la Table Ronde », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 105-110.

¹⁷⁶ Voir en particulier l'article de J. Le Goff, « Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale » dans : *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 34^e année, N. 6, 1979. p. 1187-1215. Voir également D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, ch.III « Survivances indo-européennes », p. 249-315.

¹⁷⁷ D. Boutet, *ibid.*, p. 251.

¹⁷⁸ A. Micha (trad.), *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁷⁹ La qualité de clerc est particulièrement mise en valeur par Wace lui-même, le « clerc lisant », *Roman de Rou*, éd. A. J. Holden, Paris, SATF, 1970-73, t.II, v.179-180.

trois morts dans lequel un abbé n'intervient que pour jouer un rôle très limité, celui de simple intermédiaire dans le piège destiné à Merlin. Entre le projet présenté par le baron au roi et sa réalisation, le parallélisme de la syntaxe employée met en lumière la passivité du religieux (p. 149) :

jou [le baron] irai demain a une abeïe, si me ferai malade, et vos envoieai querre par l'abé, et li ferai dire que je sui uns siens moines. Et dira que il ert molt destrois et crient que il ne muire. Et si vous priera l'abés que vos i venés et que vous i amenés vostre devin [...]

cil [le baron] s'en ala en une abeïe, si fist tot ensi com il avoit dit, et envoaia l'abé por le roi querre. Et li rois i ala, et i mena Merlin, et vinrent a l'abeïe. Quant li rois fu en l'abeïe, si ala oïr la messe. Et vint li abés a lui, si pria le roi que il venist veïr un sien malade.

Le clergé n'est convoqué que pour exécuter les actes de liturgie. Même dans l'épisode de l'épée miraculeuse (p. 183-190) où un archevêque apparaît tout au long du récit, son rôle est somme toute également passif puisqu'en dépit du signe de l'élection divine, son autorité n'est pas véritablement reconnue. Il a bien du mal à faire accepter Arthur comme roi et doit accéder à la demande des nobles de retarder à plusieurs reprises son sacre. Néanmoins, à ces nobles, l'archevêque rappelle clairement la supériorité divine et par conséquent celle du sacerdoce (p. 184) :

« Segnor, vous n'estes pas si sage com je volroie. Et tant vos di je bien que rikece ne gentillece [noblesse] n'i vaut nient, se la vertus de Diu n'i est. Et je me fi tant en lui que se il n'estoit nés ne seroit ele ostée dusqu'adont que il l'osteroit. »

C'est de manière évidente la société chevaleresque et ses vicissitudes que Robert de Boron met au cœur du récit.

Dans son *Historia* et ses *Prophetiae*, Geoffroy de Monmouth dépeint un royaume aux prises à des luttes internes incessantes et soumis au péril des complots de toute nature¹⁸⁰. Ordéric Vital mentionne dans son *Histoire ecclésiastique* l'existence des multiples conspirations qui mettent en péril le royaume¹⁸¹. L'histoire de la Bretagne du VI^e siècle que traduit Wace dans son *Brut* est celle d'une société terrestre soumise à de terribles épreuves.

La trilogie, après les enfances du *saint Vaissel* dans le *Joseph* et celles de son prophète dans le *Merlin*, nous fait entrer dans le vif du sujet de l'histoire bretonne avec d'emblée la description d'un royaume confronté à la menace extérieure, l'invasion saxonne, mais surtout à l'incapacité d'un roi, Constant, à vaincre l'ennemi. De cette défaillance royale

¹⁸⁰ P. Damian-Grint cite L. Patterson (« The historiography of romance », *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 13 (1983), p. 1-32 [4]) et M. Fries (« Boethian themes and tragic structure in Geoffrey of Monmouth's *Historia regum Britanniae* », dans *The Arthurian Tradition*, Braswell and Bugge (eds.), p. 29-42 [34]), *The New Historians Of The Twelfth-Century Renaissance Inventing Vernacular Authority*, op. cit., p. 47.

¹⁸¹ P. Dalton, « The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae* », art. cit., p. 696-699.

résultent, au sein du royaume breton, un complot ourdi par un groupe de nobles, l'assassinat du roi légitime et l'arrivée au pouvoir d'un intrigant, Vertigier.

Robert de Boron dénonce ainsi l'état moral d'une société dans laquelle « les hommes, qui n'ont pas encore été touchés par la grâce, s'abandonnent au désespoir impie et [...] le Mal se dissimule même chez les serviteurs de Dieu », soit « une humanité en attente du Graal »¹⁸².

Pour l'historien P. Le Rider, « le rapport de la chevalerie et de la religion [...] constitue le thème majeur des romans du Graal » et ce thème « est perçu dans chacun d'eux de manière très différente ». Dans le *Conte du Graal*, selon lui, « Chrétien a laissé percevoir comme un désaveu de son œuvre antérieure : l'inutilité navrante de l'action chevaleresque »¹⁸³. On pourrait déceler dans les deux premiers volets de la trilogie « une progression, [se dessiner] comme un mouvement ascensionnel [...] qui nous élève de la précarité à une grandeur présente (Uter) et futur (Arthur), des difficultés du peuple breton, mal gouverné par Moine, trahi par Vertigier, à une restauration accomplie par Pandragon, puis à une gloire prometteuse conquise par le père d'Arthur »¹⁸⁴. Mais le *Perceval* rejoignant la vérité historique dépeint malheureusement le déclin et la fin du royaume breton. J. Frappier considère que Robert de Boron associe à une visée théologique l'expression « des désirs obscurs, d'autant plus forts qu'ils étaient à demi-conscients, d'une classe menacée, très fière d'elle-même et toute prête à accueillir le rêve le plus ennoblissant, l'idée que la chevalerie était digne d'accéder par ses voies propres à la vie mystique ». Il identifie cette « revendication mystique d'une classe ou d'une caste » de manière amplifiée dans le *Perlesvaus* et la *Queste del Saint-Graal*¹⁸⁵.

Ainsi, de la société chevaleresque que brossent l'*Historia* et le *Brut*, Robert tire une représentation mettant en lumière les vicissitudes d'un royaume, ses épreuves les plus lourdes qui proviennent plus des luttes internes, des conflits de lignage que des guerres contre les envahisseurs. La menace majeure de cette société s'avère la désunion, la division résultant des ambitions terrestres de sa noblesse.

Des figures de roi

La trilogie s'inscrit dans le chronotope arthurien et reprend l'histoire du lignage royal breton pour brosser des figures de roi. Dans les chroniques bretonnes, Arthur est un roi

¹⁸² T. Delcourt, « De Geoffroi de Monmouth au *Merlin* de Robert de Boron », dans *Merlin Roman du XIII^e siècle Robert de Boron, op. cit.*, p. 7-15 [15].

¹⁸³ P. Le Rider, *Le chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, SEDES, 1978, p. 7-8.

¹⁸⁴ A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron, op. cit.*, p. 144.

¹⁸⁵ J. Frappier, *Autour du Graal, op. cit.*, p. 113-114.

parfait, juste, vaillant et craignant Dieu. Il représente le « sommet de la grandeur humaine »¹⁸⁶ et à ce titre, la plus grande partie du récit lui est consacrée (plus de la moitié dans l'*Historia*, plus du quart dans le *Brut*). Dans la trilogie, c'est surtout son père, Uter, qui bénéficie d'un éclairage important dans le deuxième volet. Arthur n'intervient qu'à la fin de celui-ci, puis dans le *Perceval*.

Comme le montre D. Boutet¹⁸⁷, Robert de Boron fait du règne d'Uter non pas « simplement le dernier de ceux des fils de Constant » mais « un moment privilégié annonciateur de temps nouveaux ». Son choix de faire de son règne le temps de la fondation de la Table Ronde y contribue de manière essentielle comme nous venons de le voir. Mais le portrait qu'en donne Robert est celui d'un roi démontrant certaines des qualités attendues d'un monarque tout en présentant aussi de singulières faiblesses.

C. Füg-Pierreville signale que conformément « à l'idéal augustiniste de souveraineté exprimé dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury ou le *De Institutione Regia* de Jonas d'Orléans, Uter met à profit sa position éminente de chef militaire des Bretons pour inciter ses hommes à se tourner vers Dieu, et devenu roi, il sait distribuer autour de lui ses richesses, manifestant sa largesse, qualité essentielle pour un monarque »¹⁸⁸. Les qualités royales reposent fondamentalement sur la seule foi en Dieu et se traduisent essentiellement par un comportement juste, humble et généreux¹⁸⁹.

Mais Uter, à la différence de son frère Pandragon, montre une importante faiblesse dans le domaine du surnaturel. Selon, D. Boutet, les épisodes au cours desquels Merlin, par ses métamorphoses, s'amuse avec le roi Pandragon à dérouter Uter visent à dévoiler son insuffisance : « une infériorité, peut-être un manque, dans cet univers mental pour lequel la royauté doit avant tout assurer la maîtrise du surnaturel et en canaliser les effets bénéfiques vers le corps social tout entier »¹⁹⁰. Puis, alors qu'il vient de donner l'image d'un homme de guerre victorieux lors de la bataille de Salesbières, Uter, désormais rebaptisé « Uterpandragon », montre ses faiblesses quand il oublie son serment d'édifier un mémorial en l'honneur de son frère, mort au cours de la bataille. Merlin doit lui enjoindre de respecter ce serment (p. 156) :

¹⁸⁶ F. Bogdanow, *ibid.*, p. 70. La critique cite R. W. Hanning (*The Vision of History in Early Britain...*, *op. cit.*, p. 140).

¹⁸⁷ D. Boutet s'appuie d'abord sur le changement des noms opéré par Robert qui par rapport au *Brut*, remplace Constant, Aurèle et Uterpandragon par respectivement Constant, Pandragon et Uter ; puis, après l'assassinat de l'aîné, sur l'exil des deux frères dans à un Orient mythique ; enfin, à la mort de Pandragon, sur la perpétuation de son nom par l'association au nom d'Uter, « De Pandragon et d'Uter à Uterpandragon ... », art. cit., p. 30,31.

¹⁸⁸ C. Füg-Pierreville, *Le roman de Merlin en prose*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁸⁹ D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 169-183.

¹⁹⁰ D. Boutet, « De Pandragon et d'Uter à Uterpandragon ... », art. cit., p. 33.

Et tant que il avint que Uterpandragon fu en son regne, et Merlins parla a lui et li dist : « Que feras tu de Pandragon qui gist en Salebiere? » Et Uterpandragon respont : « Jou en ferai çou que tu volras. » Et Merlins respont : « Tu me juras que tu feroies faire un cimetire. Et je t'ai en covent que jou i ferai tel cose qu'il duerra tant com li siecles duerra. Acuite ton sairement, et jou acuiterai mon creant. »¹⁹¹

Son caractère de « roi terrestre, très terrestre » se manifeste encore lors de l'épisode du siège périlleux. Alors qu'il connaît le caractère sacré de la place vide à la Table Ronde, Uterpandragon cède à l'insistance du baron orgueilleux. Merlin lui reproche d'avoir mal agi en ayant toléré l'épreuve : « si li dist que il avoit mal exploitié de cel leu que il avoit soufert a assaier »¹⁹². « Uter est le type même du souverain aspirant à se rapprocher de Dieu, mais prisonnier de ses faiblesses, en particulier son penchant pour les femmes que l'anecdote de la fausse lettre d'amour remise par Merlin métamorphosé en jeune messenger signale très tôt dans le récit »¹⁹³. Et l'épisode qui met pleinement en lumière sa fragilité en ce domaine et en même temps, les thématiques capitales du péché et de la Rédemption dans la trilogie est encore celui de sa rencontre avec Igerne et de la conception d'Arthur. Robert nous y dépeint le comportement d'un roi pécheur¹⁹⁴. C'est effectivement dans le cadre de la thématique du péché et de sa chaîne de causalité que Robert place cet épisode alors que dans l'*Historia* et le *Brut*, l'acte commis par Uter ne fait l'objet d'aucune teinte religieuse.

Dans la trilogie, il en va bien autrement. Merlin indique au roi qu'il a péché en favorisant cette nuit (p. 177-178) :

Sire, Ulfins est acutiés dou pécié quant il ot tes amors faites de toi et de la roïne. Mais je ne m'en sui mie encore acutiés de çou que je l'aidai a decevoir de l'engien que je fis, et de l'engenrement que cele a dedens li, que ele ne set de qui çou est.

En particulier, il nous semble que la faute de Merlin est mise en exergue par le fait qu'il a commis un acte d'*engin* alors que dans les chroniques, c'est un acte de magie. Merlin use de la capacité d'*engignier* qu'il tient des démons pour tromper Igerne au profit du roi Uter mais c'est la seule et unique occasion. Le terme d'*engin* entre dans les expressions de la tromperie. Robert souligne le contraste entre cet usage unique de la part de son protagoniste en rendant préalablement à cet usage merlinesque le procès d'*engignier* très répétitif dans le texte, puisqu'il y intervient près de quarante fois, essentiellement pour baliser l'ensemble du projet démoniaque pour contrer le plan rédempteur de Dieu.

¹⁹¹ L'érection du mémorial revêt une valeur religieuse : « Et Merlins dit : Tu li juras et je li creantai que nos feroions tel chose qui parroit tant com crestientez durroit » (édition A. Micha, *op. cit.*, §47, 30-32).

¹⁹² *Ibid.*, §51, 4-5.

¹⁹³ C. Füg-Pierreville, *Le roman de Merlin en prose, op. cit.*, p. 80.

¹⁹⁴ Mais il n'est pas chez Robert de Boron le « premier pécheur ». S. Albert étudie les actualisations successives du mythe de *primus peccator* à partir du *Merlin* et de l'adultère d'Uterpandragon dans les romans tels que le *Lancelot* en prose, le *Tristan* en prose et le *Roman Meliadus*, « des mythes pour penser le roi. Lectures de la figure d'Uterpandragon, du Lancelot en prose au Roman de Meliadus », *Questes*, 13 | 2008, p. 24-37. Robert de Boron ne dépeint pas non plus Arthur comme un pécheur. Il le sera dans le *Lancelot* en prose (D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire, op. cit.*, p. 171-178).

Finalement, Merlin obtient l'acquittement pour son péché en obtenant d'Uterpandragon la responsabilité d'Arthur et sa garde par un prudhomme et sa femme, les parents de Keu.

À la fin de sa vie, grâce à Merlin, Uter arrive à *bele fin*. Dans les chroniques sources, il meurt empoisonné. Dans le *Merlin*, alors que l'entourage du roi le croit déjà mort car il ne parle plus depuis trois jours, son fidèle conseiller échange des paroles avec lui et lui annonce que sa fin est prochaine et que son fils Arthur sera roi et accomplira la Table Ronde¹⁹⁵ (p. 182). Ainsi, le sens de l'épisode « est clair : même s'il a péché une fois, Uter peut se racheter par une fin chrétienne »¹⁹⁶.

Quant à Arthur, à la différence de l'*Historia* et du *Brut*, la trilogie lui conserve son prestige mais ne lui donne qu'un rôle très limité sauf à la fin du *Perceval*.

Robert situe son règne dans un cadre prophétique. Son avènement est annoncé comme étant celui du premier roi chrétien d'Angleterre (p. 105). Avant même que ne débute l'Histoire bretonne, Merlin prédit sa renommée dans le long discours qu'il adresse à Blaise pour lui préciser la teneur de sa mission d'écriture (p. 120) :

« Et cil grant travail ne feront devant quart roi. Et cil rois avra non Artus. [...] Et saces que onques vie de roi ne fu si volentiers oïe comme la vie del roi Artu, et de çaus qui a son tans regneront »¹⁹⁷.

Associé au nombre quatre, symbole de la matière (les quatre éléments)¹⁹⁸, le funeste destin d'Arthur semble scellé d'avance. Mais néanmoins, dans les propos qu'il adresse au roi Uterpandragon sur son lit de mort, Merlin lui prédit que son fils, Arthur, aura un destin marqué par un accomplissement extraordinaire, celui de la Table Ronde (p. 181-182) :

« Uterpandragon, tu as faite molt bele fin, se li conscience est tele com le samblance. Et je te di que tes fuis Artus sera ciés del regne après toi, et acompliera la Table Reonde que tu as fondée. »

L'épisode du sacre d'Arthur présente le principal écart avec les chroniques sources.

Dans l'*Historia* et le *Brut*, son avènement n'est qu'une formalité. En raison de son lignage, il accède au trône :

Quant Uther li reis fud finez,
a Estanhenges fud portez ;

¹⁹⁵ P. Zumthor commente en particulier ce passage en y retrouvant « le souvenir de phrases évangéliques qui, diffuses dans la mémoire de l'auteur, se présentaient sous sa plume lorsqu'il écrivait », en l'occurrence l'Évangile de Matthieu (9, 23-25), *Merlin le prophète*, *op. cit.* p. 176.

¹⁹⁶ T. Delcourt, « De Geoffroi de Monmouth au *Merlin* de Robert de Boron », art. cit., p. 14. Le critique renvoie à J.-C. Payen, *Le motif du repentir...*, *op. cit.*, p. 412-413 et 419.

¹⁹⁷ Le texte est similaire dans l'édition d'A. Micha : « Mais je voil bien que tu saiches qu'en grant travail ne seront devant le quart roi, et cil rois a cui tens ce sera cui cil grant travail seront avra non Artus » (§23, l.41).

¹⁹⁸ G. Beaujouan, « Le symbolisme des nombres à l'époque romane » dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 4^e année (n°14), Avril-juin 1961, p. 159-169 [162]. À partir de cette qualification de « quart roi », E. Baumgartner se demande si le règne d'Arthur ne correspondrait pas à « la fusion, signifiée par le nombre parfait 7, du temps du Graal, temps trinitaire, spirituel, fondé sur le chiffre 3, et du temps arthurien, fondé sur le nombre 4, représentant le monde terrestre », E. Baumgartner et N. Andrieux-Reix, *Le « Merlin » en prose Fondations du récit arthurien*, *op. cit.*, p. 38.

iloc dedenz fud enterrez
juste sun frere, lez a lez.
Li evesque s'entremenderent
e li barun s'entrassemblerent :
Artur le fiz Uther manderent,
a Silcestre le coronerent¹⁹⁹.

Dans la trilogie, Merlin conseille aux barons qui n'ont pas réussi à se choisir un roi d'attendre de la part de Dieu une « vraie demostrance » lors de la fête de Noël toute proche (p. 182). Ainsi, l'avènement d'Arthur résulte d'abord d'une élection miraculeuse : « l'épreuve de l'épée à tirer d'une enclume apparue à la Noël [qui] fait [de lui] un souverain prédestiné, élu par Dieu, alors qu'il mérite déjà le trône par son sang »²⁰⁰. Puis il repose sur la reconnaissance des pairs du royaume. Quand les barons lui demandent un nouveau report du sacre, Arthur satisfait à leur demande en ces termes (p. 188-189) :

Et de çou que vous me dites que je soie sire del regne, ce ne puet estre devant que jou aie eü mon sacre et la corone et l'onor de l'empire. Mais le respit que vos me demandés d'endroit le sacre vous donrai molt volentiers. Ne je ne puis avoir grasse se par Diu non et par vous.

L'accès à la royauté d'Arthur résulte d'un double choix, celui « de Dieu, à travers de l'épreuve de l'enclume à laquelle Merlin a contribué en faisant retarder le choix d'un nouveau roi à Noël ; [celui] des barons, dont Arthur parvient peu à peu à se gagner la sympathie ». T. Delcourt fait une lecture politique de cet épisode qui rappelle aux souverains que leur autorité vient de Dieu et que leur pouvoir repose sur « l'accord des grands qui les entourent »²⁰¹.

Cette réécriture de Robert nous paraît mettre en exergue par rapport aux chroniques sources une succession monarchique qui se réalise sur la base d'une parole prophétique et en dehors de tout aspect de lignage. Cet élément nous paraît crucial en raison de l'importance donnée à la question de la parenté et du lignage dans cette période comme en témoignent, nous l'avons vu, l'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut*, comme le révèlent également les termes employés par Robert pour décrire la situation périlleuse du royaume à la mort du roi (p. 182) : « Ensi fina li rois la nuit : et on li fist grant onor a le mort. Ensi laissa Uterpandragon le terre sans oir »²⁰².

Dans la dernière partie du *Perceval*, à la fin de la quête du Graal La représentation d'Arthur connaît un basculement. Après le rappel par Keu de la prophétie de Merlin sur le troisième roi breton, Arthur assume une fonction active dans le récit (p. 273) :

« Quant Artus a oïe ceste parole, si en a molt grant joie, et s'en vint a ses barons et s'en consella de tel cose. Et cascuns li loa endroit soi, et disent que il li aideroient volentiers. Et quant Artus oï que li plus rice home de se terre li looient, si tressali de joie, et fist ses letres

¹⁹⁹ E. Baumgartner, *La geste du roi Athur*, op. cit., v.439-446, p. 50.

²⁰⁰ C. Füg-Pierreville, *Le roman de Merlin* en prose, op. cit., p. 84.

²⁰¹ T. Delcourt, « De Geoffroi de Monmouth au *Merlin* de Robert de Boron », art. cit., p. 14-15.

²⁰² Dans l'édition d'A. Micha : « Et ensi fina Uitiers et le roiaume mes remest sanz oir » (§79, 61).

enseeler et les fist a cinquante mesages porter par tot son païs ».

Mais en redevenant un chef de guerre, il mène le royaume breton à sa perte. Il n'est pas le troisième roi qui accomplira la prophétie car son règne est celui d'un roi terrestre²⁰³. Comme le présentent les premières lignes du *Perceval*, il n'est que *li plus biaux hom et li mielres cevaliers que on seïst* (p. 197). De l'image que lui en donne le *Brut*, Robert en garde une figure de *rex militum*²⁰⁴. Il n'est pas un héros²⁰⁵.

Robert de Boron paraît ainsi appréhender le récit du règne d'Arthur en respectant ses épisodes essentiels comme autant de « documents » historiques jusqu'à la mort en Avalon tant est grande l'aura dont l'entoure une tradition arthurienne déjà solidement établie, tout particulièrement par l'*Historia* et le *Brut*.

En conclusion, à la différence des chroniques sources, dans la lecture interprétative qu'il en fait, Robert privilégie comme objet de son récit le royaume breton et sa société chevaleresque, une société menacée par les divisions internes et les aspirations terrestres.

Il réorganise l'histoire des règnes des trois rois Pandragon, Uter et Arthur, modifie leur temporalité afin de mettre en valeur les moments correspondant au plan divin, en nous brossant des figures de rois terrestres, pouvant posséder certaines des qualités attendues en ce temps mais néanmoins soumis aux errements humains. Il nous montre qu'en dépit de ces faiblesses, en se soumettant aux conseils de Merlin, un roi terrestre peut permettre l'accomplissement de la volonté divine ; dans le cas d'Uterpandragon, avec trois événements essentiels : l'établissement de la Table Ronde, la naissance d'Arthur et une *bele fin*. Sans en présenter une image négative²⁰⁶, Arthur n'a pas la première place dans la trilogie et son règne est surtout marqué par l'avènement du troisième gardien du Graal, Perceval, et la fin du royaume breton.

²⁰³ Concluant une analyse du *Didot-Perceval* portant sur le rôle d'un roi avec le surnaturel, D. Boutet souligne que les relations « avec le surnaturel sont toujours aussi difficiles pour un roi terrestre, mais celui-ci a du moins un rôle actif à jouer, dans le cadre d'une philosophie prophétique de l'Histoire », *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op.cit.*, p. 236.

²⁰⁴ A. Chauou indique que chez Geoffrey et Wace, « l'activité militaire occupe une large place dans l'économie de l'œuvre, au point de devenir prépondérante par rapport à d'autres facettes du personnage d'Arthur ». En particulier pour Geoffrey de Monmouth, « cette activité prend le pas sur l'activité missionnaire », *L'idéologie Plantagenêt*, *op. cit.*, p. 43-44.

²⁰⁵ L. Mathey-Maille, « Le roi Arthur chez Geoffroy de Monmouth et Wace : la naissance du héros », *Arturus rex. Acta conventus Lovaniensis. 1987*, W. Van Hoecke, G. Tournoy et W. Verbeke (éd.), Leuven, Leuven University Press, 1991, p. 222-229.

²⁰⁶ Robert de Boron reste respectueux de son statut royal alors que Chrétien de Troyes est « loin d'idéaliser Arthur comme le fait Geoffroy de Monmouth » et « le présente comme un roi faible, négligeant ses devoirs de roi, et notamment celui de protéger ses vassaux », F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », *art. cit.*, p. 59.

b) Du devin au prophète

Dans l'*Historia*, le personnage de Merlin n'occupe qu'une place réduite en n'apparaissant que dans neuf pages sur les deux cent trente²⁰⁷ même si une section introduite de manière assez artificielle²⁰⁸ rapporte ses prophéties sur le royaume breton. Son « triple aspect de devin, de magicien inventif, de puissant protecteur des rois bretons est déjà défini »²⁰⁹. Mais il n'est qu'un personnage épisodique à l'importance narrative limitée, réduite à « un nom, un message, une voix sans personnalité »²¹⁰.

Pour A. Micha, Robert emploie avec beaucoup de liberté le *Brut* de Wace qu'il modifie pour « mettre le prophète-enchanteur au centre du livre »²¹¹. Notre étude en synchronie de la trilogie nous a permis de distinguer, derrière le personnage de Merlin, une figure biblique de prophète de Dieu. Nous allons étudier de quelles manières les différents aspects du personnage hérités des chroniques sources contribuent à façonner cette figure.

Du premier aspect du personnage défini dans les chroniques bretonnes, celui de devin, Robert en réalise une réelle métamorphose au travers de la conception surnaturelle du personnage, une conception qui lui confère le pouvoir sur le temps.

Par rapport au *Brut*, le poète « choisit, élague, développe », « insère beaucoup de fictions de son cru, et en particulier il imagine la belle scène dramatique du conseil des démons, atterrés à l'avènement du Rédempteur, scène qui s'inspire en partie d'un épisode de l'*Évangile de Nicodème* où l'enfer est bouleversé par l'arrivée de Jésus dans les limbes »²¹². Cette entrée en matière particulièrement surprenante, nous l'avons vu (§1.2), permet d'introduire le long épisode de la naissance et de l'enfance de Merlin. Les critiques justifient cet épisode par la nécessité de « rationaliser » le personnage et d'expliquer ses pouvoirs pour conforter son rôle majeur au plan narratif dans la suite du récit. Il nous semble que la justification est également d'ordre historiographique : Robert confirme et amplifie ainsi un « document » historique.

En effet, dans l'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut*, Merlin est né du viol d'une femme par un démon incubé. À partir de cette donnée, Robert fait de Merlin le produit d'un plan prédéterminé : il devient le fruit d'un projet diabolique destiné à *engignier les homes et les femes* (p. 75). Montrant sa toute puissance, Dieu détourne le plan démoniaque de son but initial en faisant de Merlin non pas un menteur et un trompeur mais à l'inverse, un

²⁰⁷ Malgré cette place narrative faible, P. Zumthor indique que sans s'incarner dans le roman, Merlin y est d'une importance fondamentale par ses prophéties, *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 36.

²⁰⁸ M. Aurell, « Le discrédit de l'incroyable histoire de Geoffroi de Monmouth au XII^e siècle », art. cit., p. 2.

²⁰⁹ C. Füg-Pierreville, *Le roman de Merlin en prose, op. cit.*, p. 20.

²¹⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 167.

²¹¹ A. Micha (trad.), *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle, op. cit.*, p. 9.

²¹² *Ibid.*, p. 10.

messenger de la vérité, un prophète élu comme Merlin l'explique lui-même à Blaise (p. 119) :

et nostre Sire m'a eslit a son service faire que nus ne poroit faire se je non, et nus ne set les choses ensi com je les sai.

P. Zumthor reprend l'avis d'E. Kölbing concernant cet épisode initial du *Merlin* et voit dans la réécriture qu'opère Robert d'un chapitre de l'*Historia* la nécessité pour lui de « prendre comme point de départ le récit de la conception diabolique (à laquelle l'HRB ne fait qu'allusion en passant) de sorte que son texte, loin de contenir des innovations, ne fait que mettre en valeur le fait 'historique' »²¹³. En reprenant ce « fait 'historique' », Robert n'innoverait pas, ne ferait que développer, améliorer un élément figurant dans l'*Historia*. Qu'elle soit qualifiée de « mise en valeur » ou d'innovation, il s'agit de l'extraordinaire transformation du devin des chroniques en un personnage mi homme, mi démon, possédant la connaissance du passé, du présent et de l'avenir. Nous ne reviendrons pas sur les modalités par lesquelles Robert effectue cette transformation (cf. 1.2) en s'inspirant du modèle des prophètes de l'Ancien Testament qui imprègne l'imaginaire de l'homme médiéval au point d'être représenté en bonne place dans les édifices religieux²¹⁴. Merlin devient un prophète de Dieu doté de la connaissance du passé, du présent et de l'avenir. Ses capacités prophétiques sont justifiées d'une part, comme héritage du père démoniaque pour le passé et d'autre part, comme résultant de la grâce divine par le baptême à sa naissance pour le présent et l'avenir. Plus qu'une simple amplification que les historiens, et notamment Wace, ont coutume de faire, ce développement du thème prophétique introduit par l'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut*, et auparavant par l'*Historia* de Nennius, est considérable. Par rapport à l'*Historia*, selon P. Zumthor, la « longue mise en scène de Robert a pour but de tirer de l'évènement un double effet », montrer que l'enfant est promis à « la plus originale et la plus haute vocation qui soit » et « rattacher de façon essentielle cette naissance au mystère de la Rédemption »²¹⁵.

La transformation que Robert opère du personnage de devin des chroniques sources en fait ainsi un prophète de Dieu, médiateur du sens, de la signification des êtres et des

²¹³ P. Zumthor, *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 131, n.1.

²¹⁴ E. Mâle relève que « le symbole et l'histoire se combinent » dans les représentations historiques de l'art religieux en donnant l'exemple de la baie centrale du portail septentrional de la cathédrale de Chartres. Celle-ci montre dix statues de patriarches et de prophètes rangées par ordre chronologique « qui toutes symbolisent ou annoncent Jésus-Christ mais qui toutes, en même temps, racontent l'histoire du monde ». Il indique la présence d'un mystérieux calice « qui apparaît, au commencement de l'histoire, aux mains de Melchisédec, [et] se retrouve dans celles de saint Pierre. Par là, le cycle se trouve clos », *L'art religieux du XIII^e siècle en France: étude sur l'iconographie du Moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris, France, A. Colin, 1948, p. 336.

²¹⁵ A. Micha, *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 139.

choses du monde. Le renouveau que connaît le prophétisme dans cette période ne doit pas être étranger à ce choix.

Le don prophétique de Merlin découle de sa vision totale du temps. Le récit nous en donne de multiples exemples. Dans l'épisode de la tour du roi Vertigier, le combat des deux dragons s'est soldé par la victoire, dans le *Merlin*, du dragon blanc sur le roux pourtant « plus grans et plus hisdeus » avec l'interprétation suivante donnée par Merlin (p. 131) : « Vertigier, li rous dragons senefiera toi, et li blans senefiera les fils Costan. » Le pouvoir de Merlin est bien de voir dans l'avenir, ici, celui proche du royaume breton avec la défaite de l'usurpateur et la victoire du lignage prétendant légitimement à la couronne. Dans l'*Historia* et le *Brut*, le résultat est différent car le dragon roux l'emporte sur le blanc et l'interprétation porte sur un avenir plus lointain avec comme explication, la défaite des bretons et la victoire des saxons. Selon nous, cette différence d'interprétation indique que Robert porte un intérêt aux signes comme moyen d'éclairer les événements pour le présent, celui de la narration.

Quant à sa connaissance du passé, Merlin la démontre par exemple quand il révèle aux envoyés de Vertigier qu'il connaît la raison de leur venue et qu'il sait qu'ils ont reçus du roi et des clercs comploteurs l'ordre de le tuer (p. 117-118). De même, c'est grâce à sa connaissance du passé qu'il peut dévoiler au juge en charge du jugement de sa mère le secret de sa propre naissance : rapportant paroles et faits du passé, il relate la liaison coupable entre le prêtre du village et sa mère adultère (p. 97-98).

Comme le souligne E. Baumgartner, par « le don qu'il a reçu du diable de connaître le passé, par le don qu'il a reçu de Dieu de prophétiser voire d'organiser le futur, Merlin apparaît [...] comme le rassembleur du temps : un être engagé, comme tout être humain, dans le devenir du temps linéaire mais qui peut, à l'instar de Dieu, en avoir aussi une saisie globale »²¹⁶.

Cette transformation du devin des chroniques hypotextes en prophète, ordonnateur et maître du temps, résulte d'une lecture exégétique des chroniques hypotextes. C'est ce que relève P. Zumthor qui attribue à Robert de Boron une « vue en profondeur de l'histoire » constituant « une vérité d'autant moins discutabile [pour lui] qu'elle fonde par ailleurs la valeur doctrinale des livres historiques de l'Ancien Testament ». Ainsi, Robert fait l'exégèse de l'Histoire bretonne et « [ce] travail d'exégèse a pour objet non l'ensemble de la chronique ni même le règne d'Arthur (sinon dans les très grandes lignes), mais le personnage particulier qu'est Merlin, et l'événement précis que sont ses prophéties sur

²¹⁶ E. Baumgartner, « Robert de Boron et l'imaginaire du livre du Graal », art. cit., p. 493.

l'histoire anglo-bretonne – c'est-à-dire le point exact où la trilogie emprunte sa matière à l'histoire objective »²¹⁷.

La deuxième fonction assurée par Merlin dans l'*Historia* et le *Brut* est celle de « puissant protecteur des rois bretons ». Robert transforme cette fonction en celle de médiateur tant au plan du visible que de l'invisible.

Dans la première partie de l'étude, nous avons relevé qu'en projetant au VI^e siècle une vision anachronique de la société féodale du XII^e siècle, Robert accorde dans son récit une place importante au conseil, un élément essentiel du fonctionnement de la société chevaleresque exerçant la fonction de médiation politique²¹⁸. Il nous relate dans la première partie du *Merlin* comment son protagoniste devient le maître du conseil royal sur fond de luttes internes dans lesquelles les familles et les lignages jouent un rôle capital.

Le *Merlin* commence son récit en Bretagne par la relation d'un complot ourdi par des barons en vue d'affermir leur propre pouvoir en soutenant Vertigier, le sénéchal du jeune roi Moine. Robert relate l'enchaînement quasi inéluctable des événements qui suivent l'assassinat du jeune roi (p. 110-111) : l'accession au trône de Vertigier qui fait exécuter les comploteurs, la réaction d'hostilité par « solidarité du lignage »²¹⁹ de leurs parents et amis qui dégénère en une véritable guerre civile, l'appel par Vertigier à l'aide des saxons, sa totale compromission avec le roi saxon Engis dont il épouse la fille, païenne, enfin ses tentatives infructueuses de construction d'une tour pour se protéger de ses ennemis ; ce qui conduit à la recherche et la venue de Merlin. C'est dans une société ainsi marquée par des vicissitudes tant internes qu'externes que Robert fait intervenir son protagoniste.

Dans la suite du récit, trois épisodes dévoilent et soulignent les profonds dysfonctionnements de la société chevaleresque.

Le baron envieux, celui qui subira trois morts, est décrit comme étant « cil si estoit molt engignos et plains de felenie et poestius hom et plains de grant rikece et bien enparentés » (p. 148). Ulcéré du pouvoir de Merlin sur le conseil royal dont il fait partie, il obtient du roi l'accord pour démontrer que celui-ci doit en être exclu car dit-il : « tous li sens que il a vient de diables ». Au lieu de l'affrontement direct, le baron envieux choisit

²¹⁷ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 128.

²¹⁸ A. Chauou souligne l'importance du rôle de *consilium* au sein des relations « ayant valeur d'obligations féodales qui régissent les rapports entre le roi et ses vassaux dans la société du XII^e siècle » et la concurrence dans ce rôle entre la haute noblesse, soutien traditionnel de la monarchie, et les « 'sans grade' issus de la petite noblesse, de la bourgeoisie et du clergé », *L'idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 127 et sq. Dans cette période, le roi de France, Philippe Auguste, « ne s'appuie plus sur les grands princes, mais sur des hommes nouveaux entièrement tributaires de ses largesses. Ces hommes sont parfois des juristes issus des écoles parisiennes », F. Menant et al., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, op. cit., p. 32.

²¹⁹ A. Micha mentionne cet épisode parmi ceux qui, dans le *Merlin*, illustrent l'esprit de caste, les prétentions et les ambitions terrestres des « hauts hommes » fiers de leur lignage, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 135, 136.

de piéger le prophète. Lors d'un conseil, il qualifie hypocritement Merlin d'être « un des plus sages homes del monde ». Puis il tente en changeant d'apparence de pousser le devin à la faute. Merlin « qui bien sot son mauvais cuer » n'est pas dupe : le baron envieux subit finalement la triple mort qu'il prédit.

Dans l'épisode du baron englouti, les barons usent de raisonnements spécieux, se disputent pour s'asseoir sur le siège périlleux en tentant ainsi d'opposer leurs paroles à celle de Merlin. Cet épisode qui figure déjà dans le *Joseph* avec un personnage nommé *Mojys* (ou *Moyse*) n'en est pas une simple répétition mais bénéficie dans le *Merlin* d'enrichissements notables²²⁰. Ainsi, le baron « loin d'être isolé comme *Moyse*, [...] se détache d'un groupe dont l'existence est signalée avant même la fondation de la Table ronde ; celui des seigneurs qui jalourent Merlin [...]. C'est un véritable complot collectif [...] avant que le plus puissant d'entre eux » ne tente lui-même l'épreuve. Le prophète est confronté là à une véritable intrigue de cour destinée à lui faire perdre son pouvoir sur le roi ainsi que sur le conseil royal. Cette opposition montre surtout, sur le plan de l'enjeu du récit, « l'énorme écart qui sépare de telles menées [de] la haute *senefiance* de la Quête du Graal qu'annonce le siège réservé ». Cet épisode donne un exemple particulièrement révélateur des conflits intérieurs qui minent la société bretonne. L. Dulac effectue également une lecture croisée de cet épisode et de celui de *Mojys*, dans le *Joseph*. Dans ses remarques²²¹, elle souligne les liens étroits existants entre ces deux épisodes mais également les différences importantes. Parmi celles-ci, la critique attribue au texte du *Merlin* l'instauration d'« un climat social et politique couvrant tous les aspects de la narration, le traitement de la durée, l'enchaînement des actions, le système des personnages » dans un récit d'une longueur conséquente, suivant scrupuleusement un fil chronologique et délivrant une description détaillée de la société constituant le cadre dans lequel se déroule l'épreuve tentée par le baron. La tentative de celui-ci devient un complot ourdi par un groupe opposé à Merlin et au roi. Contrastant radicalement avec ce que donne à voir l'épisode de *Mojys* dans le *Joseph*, « la pureté désincarnée d'un monde d'ailleurs en constante relation avec le divin », le récit du *Merlin* est lui « englué dans les complications et les embarras d'une vie de cour toute mondaine [où] la communication avec le divin est coupée dès que Merlin est absent ; tout est emporté jusqu'au roi lui-même par le cours ordinaire des calculs et des intrigues surnoises qui menacent le nouvel ordre monarchique établi par le prophète. Certes, la communauté de la Table Ronde, noyau d'une chevalerie

²²⁰ L'épisode est absent dans certains manuscrits du *Merlin* alors que ces mêmes manuscrits en conservent des traces dans leur narration. L. Dulac initie sa réflexion en s'interrogeant sur les motifs de cette absence : suppression d'un doublet ou omission d'un récit déplaisant pour certains publics, « L'épreuve du siège vide... », art. cit. p. 89-102 [89].

²²¹ *Ibid.*, p. 102.

vouée à de nobles ambitions, vient d'être fondée, mais totalement absente de l'action, elle n'est que le témoin immobile de l'épreuve qui signifie l'impuissance radicale de ce monde éloigné de la vraie gloire, dont le baron trompeur est le symbole ».

Le troisième épisode que nous voulons étudier est celui de l'épée merveilleuse à la fin du *Merlin*. C'est parce que les barons ne peuvent s'accorder pour trouver un successeur au roi Uterpandragon que Merlin doit intervenir et suggérer d'attendre la fête toute proche de Noël en invoquant un signe de Dieu (p. 182). De même, lorsque le signe divin est donné, ils n'acceptent ni ce signe d'élection divine, ni la médiation ecclésiastique et repoussent à plusieurs reprises la reconnaissance d'Arthur. À l'archevêque les enjoignant au nom du Seigneur de reconnaître l'élection divine d'Arthur, ils répondent de manière fallacieuse en affirmant qu'ils ne s'opposent pas au choix divin tout en soulignant que ce choix d'un « garçon », d'un roturier les contrarie (p. 186) : « Nous n'i volons mie aler, mais il nous est molt diverse cose que uns garçons est sire de nous ».

Ces trois épisodes montrent les luttes internes à la société décrite par Robert. Après avoir permis au roi Uterpandragon d'assouvir son désir pour Igerne, Merlin atteint la pleine maîtrise du conseil : *fu Merlins molt bien de Uterpandragon et son conseil* (p. 156). En ayant ainsi la pleine autorité sur le conseil royal, le prophète est à même de réaliser le plan divin dans l'Histoire bretonne. Tel est l'enjeu de cette prise de pouvoir. Merlin assume la fonction de conseil des rois bretons dans une démarche qui s'inscrit dans une tradition de prophétie politique que relaient l'*Historia* et le *Brut*, nous l'avons vu²²² et qui se fonde sur l'autorité de saint Augustin²²³. Grâce à son don prophétique et à sa maîtrise du temps, Merlin a le pouvoir de dévoiler les réalités « en devenir ». C'est à ce titre qu'il peut exercer la fonction de conseil. P. Zumthor a bien perçu l'étendue de la transformation du personnage de Merlin réalisée par Robert : « Merlin sera donc ici le prophète de la suprême aventure. Et non seulement il la prédira : de même qu'il avait, auprès d'Aurélius et d'Uter, en quelque sorte mis en train la réalisation de sa prophétie – de même il préparerait de ses propres soins la mise en train de l'aventure : il présiderait à la pacification du royaume breton, à la naissance, puis à l'éducation d'Arthur, fonderait la Table Ronde. Cette dernière a une valeur typique : elle est le plus haut symbole de la chevalerie »²²⁴. Comme prophète de la suprême aventure, Merlin devait pour en organiser l'accomplissement prendre la

²²² Cf. Introduction. Voir également S. Rayne-Michel, « Introduction. La prophétie médiévale : théologie et fiction, politique et langage », *Questes*, 28 | 2014, p. 3-28.

²²³ L. Walters indique que dans *La Cité de Dieu* (livre 17,3), trois types de prophétie sont distinguées : celles qui concernent la Jérusalem terrestre, celles relatives à la Jérusalem céleste et enfin, celles qui concernent les deux en même temps. Pour saint Augustin, la Cité de Dieu fait l'objet des prophéties du troisième type. La critique souligne qu'à partir de cette lecture, un « augustanisme politique » s'est constitué dont en particulier Christine de Pizan s'est fait le porte-parole, « 'Magnifying the Lord' Prophetic Voice in *La Cité des Dames* », *Cahiers de recherches médiévales*, 13 | 2006, p. 239-253 [242-243].

²²⁴ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 128.

maîtrise de l'organe de pouvoir, le conseil royal. Il nous semble significatif qu'ayant obtenu cette maîtrise, Merlin a pu alors donner au roi son « plus haut conseil » (p. 158) : l'institution de la Table Ronde au nom de la Trinité. L'accession du personnage à cette fonction de médiation politique n'avait qu'un seul but, la fondation de la Table Ronde, au cœur du roman, au cœur de la trilogie, au centre de l'Histoire bretonne et de l'Histoire du Graal.

Le domaine du visible, au Moyen Âge, est indissociable du domaine invisible. Le rôle de protecteur de roi ne peut se limiter au domaine terrestre et profane car la royauté présente un caractère sacré et à ce titre, le roi doit assumer un rôle dans le domaine surnaturel. Nous avons déjà cité A. Micha qui place les interventions de Merlin sur le plan « des faits politiques qui mettent en jeu l'avenir du royaume » breton afin que se réalise « celui de l'avenir du Graal, du destin réservé au livre, et surtout du 'lieu vide à accomplir' »²²⁵. Réaliser cet accomplissement merveilleux impose de détenir une capacité d'intermédiaire, de médiateur avec le surnaturel, avec le divin.

L'une des fonctions essentielles du roi est d'entretenir « par sa conduite, des relations très codifiées avec le divin » afin de « neutraliser les puissances du Mal et de canaliser vers la société dont il a la charge les forces bénéfiques »²²⁶. Dans l'*Historia* et dans le *Brut*, comme le souligne D. Boutet, « Arthur maîtrise parfaitement le surnaturel, qu'il soit païen ou chrétien, et connaît une partie de ses secrets »²²⁷. Arthur manifeste « une aptitude remarquable à le dominer »²²⁸. Mais dans la trilogie, aucun des rois, ni Vertigier, ni Pandragon, ni Uter, ni Arthur n'a de pouvoir sur le surnaturel.

Pour découvrir les raisons de l'effondrement systématique de la tour qu'il fait construire, l'usurpateur du royaume breton, Vertigier, doit demander une aide : celle de *preudomes* qui lui avouent tout de suite leur impuissance à « savoir l'oquoison de l'évènement mystérieux et lui conseillent de consulter des clercs car cler se vent maintes coses par force de clergie que nous n'en savons rien, et nel poés savoir se par aus non » (p. 111) ; celle des clercs également qui après de nombreux conciliabules, s'accordent enfin sur une réponse commune : faire rechercher Merlin, l'enfant sans père, le tuer pour asperger de son sang l'emplacement de la tour et ainsi la maintenir érigée (p. 111-114).

Pandragon, Uter et Arthur sont également totalement dépendants de Merlin dans le domaine du surnaturel. Ainsi, bien que connaissant le caractère sacré du Siège périlleux, Uter et Arthur sont incapables de refuser respectivement au baron orgueilleux et à Perceval

²²⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 188.

²²⁶ D. Boutet, *Charlemagne, Arthur et le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 216.

²²⁷ *Ibid.*, p. 241.

²²⁸ A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt*, *op. cit.*, p. 150.

de s'y asseoir. Le motif du siège périlleux met en évidence l'absence de maîtrise du surnaturel. Dans les deux cas, le roi cède à l'insistance à la fois de son entourage et du demandeur. En mettant en œuvre la technique de répétition²²⁹, Robert souligne la faiblesse royale qui dénote d'une absence de discernement d'ordre spirituel. Dans les deux cas, cette faiblesse touchant au domaine surnaturel leur est reprochée, par la voix de Merlin dans le premier cas, par la voix divine dans le second.

Pour Robert de Boron, les rois ont besoin de faire appel à Merlin pour maîtriser le surnaturel. Merlin assume ce rôle comme élu de Dieu. R. W. Hanning interprète les dons surnaturels de Merlin comme une représentation des capacités indispensables à l'exercice du conseil royal²³⁰.

La même logique conduit Chrétien de Troyes, selon A. Chauou, lorsqu'à la différence de l'*Historia* et du *Brut*, celui-ci prolonge les activités de Merlin du règne d'Uterpandragon à celui d'Arthur. De cette manière, « la multiplication de l'intervention du merveilleux [...] fait du tandem Arthur-Merlin la seule instance susceptible de pérenniser l'ordre terrestre. [...] Merlin est donc la face surnaturelle de la souveraineté d'Arthur, le deuxième soutien, aussi important que la Table Ronde (si ce n'est plus), de sa couronne »²³¹. D. Boutet identifie « l'extension chronologique de l'activité de Merlin au règne d'Arthur » comme « le signe d'une mutation », celui d'une situation dans laquelle le roi est impuissant face aux forces surnaturelles et doit donc soit s'adjoindre une aide, soit cesser « périodiquement d'être roi pour devenir un chevalier-pèlerin » : deux solutions opposées et « indéniablement provisoires ». Le critique associe cette « mutation » avec l'apparition du thème du Graal qui « inscrit plus profondément la royauté, et plus particulièrement la souveraineté, dans le surnaturel, tout en consommant la rupture »²³². Ainsi, dans la trilogie, le roi est chargé de veiller « à ce que rien ne vienne troubler la valeur, la gloire, ni, par conséquent, la bonne marche de la Table Ronde dont il a la charge. Il est le régulateur des relations entre la société des chevaliers et le surnaturel, et les prophéties et les conseils de Merlin doivent lui servir de guide [...]. Mais cet accomplissement spirituel se fait en dehors de lui »²³³. L'intervention de Merlin, à la fin du *Merlin*, pour mener à terme la reconnaissance d'Arthur comme successeur d'Uterpandragon malgré l'opposition des barons, puis à deux reprises dans le *Perceval* pour guider le chevalier élu vers le Château

²²⁹ E. Baumgartner, « Les Techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 180-182.

²³⁰ R. W. Hanning, « Inescapable history: Geoffrey of Monmouth's... », art. cit., p. 60.

²³¹ A. Chauou interprète ce choix comme la traduction de « l'idéologie ecclésiastique en matière de souveraineté d'un roi chrétien » car « Merlin constitue ce que la royauté possède de plus étranger à la féodalité », *L'idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 152.

²³² D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., p. 241.

²³³ *Ibid.*, p. 235.

du Graal, confirme la nécessité pour Robert de Boron de pourvoir une médiation du surnaturel au pouvoir royal.

Amplifiant donc considérablement le rôle de protecteur des rois bretons que les chroniques sources donnaient au personnage, Robert fait de Merlin l'intermédiaire, le médiateur au service du roi tant dans le domaine politique que dans celui, invisible mais incontournable dans l'esprit de l'homme médiéval, du surnaturel.

Le troisième et dernier rôle attribué par les chroniques hypotextes à Merlin est celui de « magicien inventif ». Robert fait de Merlin un anti-type²³⁴ du Christ, celui que l'Évangile de saint Jean présente notamment comme le maître des signes, en employant des moments-clés de l'*Historia* et du *Brut* déjà marqués ou qu'il marque lui-même par la merveille.

Ainsi, l'épisode de la tour de Vertigier et de ses deux dragons est dans les chroniques sources déjà marqué du sceau de la merveille. Il joue un rôle essentiel car il initie les activités historiques de Merlin. Ayant convoqué « tous les sages clers de se terre [...] si lor mostra Vertigiers la mervelle ». Les clercs avouent au roi leur ignorance : « Sire, nous n'en savons rien » en lui conseillant de s'adresser à d'autres clercs compétents en astronomie (p. 111-112). Le merveilleux ainsi convoqué relève de la sphère cléricale et rattache cet épisode au « récit à senefiance »²³⁵. Dans ce cas, la merveille liée aux deux dragons permet à Robert de mettre en valeur la première prophétie politique de Merlin qu'il délivre au roi Vertigier (p. 133) : « Ensi dist Merlins la senefiance a Vertigier des deus dragons », cette *senefiance* étant la victoire du lignage du roi assassiné et la mort de l'usurpateur. Cet épisode merveilleux est employé par Robert pour asseoir la légitimité politique de Merlin auprès du roi Vertigier mais également, plus tard, du roi Pandragon. Des membres du conseil de Vertigier lui recommandent d'écouter les conseils du prophète pour combattre les saxons (p. 146) :

Et quant il [Merlin] vint chiés çaus qui avoient esté au consel Vertigier, et quant cil le virent, si en furent molt lié. Et lors coururent dire au roi que Merlins estoit venus. Et quant li rois l'oï dire, si en fu molt liés, et ala encontre lui, et cil qui amoient Merlin li dient : « Merlin, veés ci le roi qui vient encontre vous. » Li rois fist grant joie de Merlin, et l'en mena a son ostel. Et quant il furent entré ens, les gens del consel le roi s'asamblèrent, et disent au roi : « Sire, priés Merlin que il vous die comment vous prendrés cest castel, et que il vous die a quoi la guerre de nous et des Saisnes venra.

²³⁴ A. Micha relève que Robert « offre une biographie poétique [de Merlin] en constant parallèle avec la vie du Christ », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 180-183.

²³⁵ S. Bazin-Tacchela, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 70.

Le deuxième épisode contribuant, selon nous, à façonner le protagoniste en maître des signes est celui de la bataille de Salesbières. Robert fait prophétiser par Merlin l'apparition d'un signe dans le ciel (p. 155) :

Et au tresime, quant li jors sera biaux et clers, si faites gens armer. Et lors verras un dragon vermel qui volera par l'air entre ciel et terre. Quant vous avrés veüe ceste ensagne de ton nom, si te pues combatre seürement que tes gens en avront la victoire.

Ce signe merveilleux donne le signal du début de la bataille, en fixe l'issue victorieuse et signifie également, comme le prophète l'indiquera à Uter, la mort du roi Pandragon. Dans les chroniques hypotextes, la mort de Pandragon ne bénéficie pas du tout d'un tel éclairage.

L'épisode se clôt avec le récit de l'édification du mémorial des pierres géantes en l'honneur de Pandragon au travers duquel de nouveau, est manifesté le pouvoir merveilleux et la supériorité de l'*engin* de Merlin sur la force impuissante des chevaliers.

Nous avons auparavant étudié l'épisode de l'épée merveilleuse pour indiquer que, contrairement aux chroniques sources, la merveille chrétienne met en exergue le caractère d'élection divine d'Arthur. Nous voulons à présent souligner le type « plus spécifique » de merveilleux qui est employé par Robert, celui du « dire des merveilles » qui place Merlin « en position de sujet grammatical ». C'est ainsi le cas dans l'épisode de la triple mort du baron ou dans l'épreuve du lieu vide²³⁶. Nous relevons aussi son emploi particulièrement significatif dans l'épreuve de l'épée. Comme nous l'avons indiqué précédemment, faisant appel à leur confiance, Merlin conseille aux barons de prier Dieu afin d'avoir un signe de sa part lors de la fête de Noël toute proche (p. 182) :

« Segneur, se vous me voliés croire, je vous donrai buen conseil. Vous savés bien que le feste vient u Jhesucrist fu nés. Et priés lui que, si vraiment com il nasqui de la virgne Marie, vous face il tel demostrance que li peules voie et counoisse que par cele eslection vuelliés que il soit rois. Et je vous creant que se vos le faites, que nostre Sire vos en donra vraie demostrance. »

Les barons acceptent le conseil et l'invitent à venir à Noël pour contrôler r ses dires : « li dist que il reviegne au Noël por savoir se ce sera voirs que il lor ensagne ». Ce qui correspond après l'énoncé de la merveille à la deuxième étape, « la composante pragmatique [qui] consiste alors à vérifier la véracité des propos du devin »²³⁷.

Ainsi, Robert de Boron transforme Merlin, le magicien des chroniques bretonnes, en maître des signes. Il assoit le rôle de son protagoniste au sein de la Cour royale par la démonstration des signes merveilleux, du merveilleux chrétien, qu'il manifeste par sa seule parole.

²³⁶ S. Bazin-Tacchela, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 70-71.

²³⁷ *Ibid.*

Au bilan, dans la trilogie, plutôt que les rois bretons, Robert met au devant de la scène Merlin dont il fait un personnage de haute stature en amplifiant considérablement ses trois aspects « de devin, de magicien inventif, de puissant conseiller » pour promouvoir, consolider et protéger les rois du lignage d'Arthur. Le roman est selon P. Zumthor²³⁸ « à la gloire de Merlin, autant sinon plus qu'à celle d'Arthur » et des autres rois bretons.

De l'Histoire bretonne relatée par ses chroniques hypotextes, dans sa lecture exégétique, Robert en retire un récit centré non pas sur le légendaire roi Arthur mais sur le prophète du Graal, Merlin. Les trois volets de la trilogie montrent l'accomplissement de la prophétie du Graal grâce à l'intervention de la parole prophétique de Merlin dans l'Histoire bretonne. Dans cette intervention, la matière bretonne et ses « documents » sont respectés par la réécriture de Robert, seulement « remotivés » pour être insérés dans la perspective d'une théologie de l'Histoire : des figures de rois terrestres peinant face aux vicissitudes d'une société minée par la division, les aspirations charnelles et les conflits de lignage et faisant appel à Merlin, prophète de Dieu, maître du temps et médiateur du politique et du surnaturel.

Ainsi donc, les deux deux écarts significatifs que Robert nous paraît opérer par rapport à ses sources bretonnes découlent de ce que la trilogie s'avère être « le roman de Merlin et du Graal » selon la formule²³⁹ clôturant le *Perceval* : Robert y relate la *demonstrance* du *saint Vaissel* dans l'Histoire bretonne par la *geste* de son prophète.

Au travers du motif du Graal, Dieu devient l'actant principal du récit qui ne rattache plus le royaume breton à l'histoire de l'antique Troie mais à celle de Jérusalem et au temps de la Passion. Avec ce changement d'espace fondateur, Robert confère à son histoire une dimension universelle et instaure dans la trame narrative de la matière bretonne un lien de cohérence essentiel : une chaîne temporelle et sa causalité première du péché figurés par le lignage des trois Tables.

Second écart significatif, le long de cette chaîne, la *geste* du prophète du Graal se développe grâce au motif des Tables en liant et articulant l'Histoire bretonne avec l'Histoire sacrée. Construisant ainsi une économie du salut, Robert rapproche son écriture de celle d'une histoire ecclésiastique et oriente la matière de Bretagne dans le sens d'une théologie de l'Histoire. Partant des « documents » issus des chroniques bretonnes que constituent sa

²³⁸ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 128.

²³⁹ Le manuscrit de Paris se termine de manière différente avec la formule : « Ci fenist le romanz des prophecies Merlin » complétée par la date d'élaboration du manuscrit. Mais quelques lignes avant, les deux manuscrits associent sans ambiguïté de manière étroite Merlin et le Graal comme objet dont le conte a épuisé la narration (Modène l.2670-71 : « Ne Merlin ne del Graal ne parole plus li contes », Paris l.1976-77 : « ne oncques puis de Mellin ne dou Graal ne palla puis li contes », édition de W. Roach, p. 278-279).

conception démoniaque et son pouvoir de divination et en liaison avec le puissant motif du Graal, il donne avec Merlin à la thématique prophétique une amplification considérable, celle que la lecture littérale de la Bible comme nous le verrons et l'imaginaire de l'homme médiéval attribuent aux prophètes de l'Ancien Testament, pour promouvoir une société idéale au sein d'une société terrestre et de ses vicissitudes.

En conclusion de ce chapitre consacré à la trilogie mise en rapport avec la matière de Bretagne, nous pouvons relever que Robert de Boron emprunte à ses chroniques sources, l'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut*, certains aspects importants et structurants, notamment la trame centrale du récit, son cadre formel et modélisant constitué du chronotope arthurien, le schéma de la *translatio (imperii et studii)* et de l'idéal de perfection humaine figuré par la Table Ronde. À partir de la « forgerie » historique²⁴⁰ réalisée par Geoffroy de Monmouth et Robert Wace, il délivre une forme de chronique selon un processus de « fabrication »²⁴¹ de l'histoire fondé sur des matériaux, des « documents » empruntés à l'Histoire profane. Néanmoins, avec l'insertion du Graal et de la causalité première du péché et en donnant à Merlin, prophète de Dieu, le contrôle des événements, il adopte une perspective religieuse, traduit une pensée théologique de l'Histoire et s'écarte résolument de l'*Historia* et du *Brut*, et de leur mode d'écriture de l'Histoire. Ainsi, en employant comme nous l'avons relevé les éléments de la doctrine chrétienne dans leurs aspects historiques (cf. chapitre 1) pour articuler la matière bretonne, selon nous, contrairement à l'appréciation portée par F. Dubost, la lumière du Graal à laquelle Robert expose le royaume breton ne nous paraît pas en effacer les détails importants, ni les zones d'ombre²⁴².

Réécriture de l'Histoire bretonne, la trilogie se donne à lire, à calculer un « sens » nouveau dans les écarts qu'elle présente avec les textes sources. Réalisant un « alliage » des matières profane et sacrée sur un plan temporel comme nous l'avons vu auparavant, elle construit ce nouveau sens par une « remotivation », une « historicisation » des motifs bretons portée par la parole prophétique, notamment du motif de la table Ronde. Sa réécriture se distingue ainsi du « modèle » de l'Histoire profane et semble se rapprocher de celle de l'*historia ecclesiastica* car la *geste* des chevaliers de la Table Ronde est insérée

²⁴⁰ E. Baumgartner emploie ce terme entre guillemets pour qualifier le traitement apporté par Geoffroy de Monmouth et Robert Wace aux événements rapportés, « Passages d'Arthur en Normandie », art. cit., p. 29. L'emploi des guillemets paraît justifié du fait de la connotation péjorative du terme signifiant « fabrication de toutes pièces d'une chose imaginaire ou trompeuse pour les besoins d'une cause » (CNRTL).

²⁴¹ D. Rollo, *Historical Fabrication, Ethnic Fable and French Romance in Twelfth-Century England*, Lexington, French Forum Publishers, 1998 (ch.6,7 et 8 sur le *Roman de Troie*). Voir aussi C. Lucken et M. Séguy, « La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Anges à la terre des Bretons », art. cit., p. 11-12.

²⁴² F. Dubost, « Le conflit des lumières... », art. cit., p. 210-211.

dans l'économie du salut et une vision totalisante de l'Histoire. Cette association n'est pas artificielle, n'est pas un placage idéologique même si un enjeu de ce type peut être sous-jacent. Elle s'inscrit dans l'horizon d'attente du public de cette fin du XII^e et du début du XIII^e siècle avec une œuvre portée par « une idéologie spécifique – qui se perçoit à la fois dans la conception du Temps et de l'Histoire humaine et dans le rôle joué par le Graal en fonction de valeurs religieuses »²⁴³. Autour de la Table Ronde plus que de la Table du Graal, la trilogie donne à lire l'histoire d'une communauté de laïcs, de chevaliers dans le royaume de Bretagne du VI^e siècle, tirillés entre le charnel et le spirituel, en quête du salut, dans un récit sous extrême tension temporelle.

²⁴³ C'est par rapport à cette idéologie que C.-A. Coolput recherche dans le *Tristan en prose* les éléments y montrant « une résistance au système (idéologique et formel) en vigueur dans les premiers romans du Graal en prose », *Aventures querant et le sens du monde...*, *op. cit.*, p. 8-9.

Chapitre 5

Quel « modèle » d'écriture ?

De l'Histoire bretonne que relatent les manuscrits de l'*Historia Regum Britanniae* ou du *Brut* (plus certainement selon la plupart des critiques) qu'il lit pour entreprendre sa réécriture, qu'a pu en conclure Robert de Boron ? Nous pourrions imaginer que sa lecture d'une histoire si exemplaire et d'une fin si dramatique a pu l'amener à s'interroger, comme tout historien, à se demander : pourquoi ? Sa réécriture viserait donc à apporter sa réponse, son interprétation de l'histoire arthurienne¹ : une réponse à laquelle il donne, comme nous venons de le voir, une *semblance* de chronique bretonne orientée dans une perspective théologique de l'Histoire par l'insertion du Graal et son prophète.

Comment caractériser le « modèle » d'écriture qu'il adopte pour formuler sa réponse ? Identifier un modèle, en reprenant la formulation de P. Zumthor, c'est « hasarder » un « thème »². Présentant le *Merlin* dans la plan général de la trilogie, le critique constate qu'« il y a un parallélisme entre les deux histoires qui étaient données à Robert : règnes glorieux, d'Uter et d'Arthur – luttes malheureuses contre les saxons – espoir breton (HRB) ; règne chevaleresque d'Arthur – aventures de la terre gaste – quête du Graal (Chrétien de Troyes et ses continuateurs) ». Ce parallélisme des espoirs est « celui de la libération nationale [...] et celui de la découverte du Graal et de son secret [...] dans la béatitude définitive »³.

¹ Tel est le sens de notre démarche depuis le début de cette partie. En paraphrasant l'analyse de J.-C. Huchet relative au *Roman de l'Estoire dou Graal* vis-à-vis du *Perceval* de Chrétien de Troyes, nous avons émis l'hypothèse que Robert de Boron traduit, dans la trilogie, « la plus fine lecture dont on puisse rêver » de ses chroniques sources et du *Conte du Graal*. Dans notre parcours, nous avons cité plusieurs critiques décelant cette démarche interprétative dans la trilogie : P. Zumthor voit dans le *Merlin* le résultat d'une lecture exégétique de l'*Historia* ; F. Bogdanow étudie la « vision de l'histoire arthurienne de Robert de Boron » ; plus généralement, P. Damian-Grint reconnaît le modèle de l'*enarratio*, c'est-à-dire d'une lecture interprétative, à la base de l'historiographie du XII^e siècle.

² Dans un chapitre intitulé « Nécessaire empirisme », P. Zumthor indique qu'en matière de modélisation des textes médiévaux, « construire un modèle, c'est 'hasarder un thème' ; c'est pratiquer une abduction synthétique à valeur d'hypothèse. C'est susciter entre les circonstances constatables, une relation exprimée en termes qui sont les nôtres, introduisant ainsi notre propre historicité en coin parmi les pièces de l'autre : cette relation assure, à cet horizon lointain, notre présence ; elle nous permet d'y capter, avec notre appareil auditif moderne, les échos de ces voix perdues », *Parler du Moyen Âge, op. cit.*, p. 76. Pour D. Poirion, l'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut* donnent corps à un des trois courants épiques, particulièrement marqués par les « malaises » de la civilisation occidentale, *Résurgences : mythe et littérature à l'âge du symbole (XII^e siècle)*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 47-49.

³ *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 127.

Nous avons précédemment identifié dans la trilogie la thématique centrale de la rédemption (cf. I.1) et un « récit de discours » prenant notamment la forme d'un discours dans le temps (cf. §2.2). Le thème⁴ informant le « modèle » d'écriture de Robert pourrait être celui d'un discours exprimant l'espoir de libération, de rédemption⁵ pour la société chevaleresque. Nous nous proposons d'étudier comment Robert décline cet espoir au travers d'un langage du temps et d'un discours dans lequel il emploie ou plutôt réemploie des structures ressortissant à l'imaginaire⁶ pour relater l'histoire d'une société chevaleresque lancée dans l'aventure du Graal.

5.1. Un langage du temps

La place du temps est importante dans les chroniques bretonnes ainsi que dans le *Conte du Graal*. Selon E. Baumgartner, dans le *Brut*, Wace « di[t] le temps » en allant au-delà des « purs marquages temporels » et en tissant « inévitablement une pesée et une pensée du temps, révélant aussi bien le projet conscient de l'écrivain que le sens plus secret selon lequel il en a dévidé et retordu le fil »⁷. Puis selon elle, le *Conte du Graal* effectue un « renouvellement décisif » avec le motif du Graal qui « réintroduit un embryon de temps chronique qui se forge peu à peu et s'étire du questionnement qu'il induit ». Dans une période où le temps et son emprise imprègnent en profondeur la vie quotidienne et surtout la mentalité de l'homme médiéval, à la suite de Wace et de Chrétien de Troyes, Robert nous paraît mettre en œuvre une thématique⁸ temporelle qui traduit comme nous l'avons relevé, dans la première partie de notre étude, une pensée du temps, un temps correspondant à la notion chrétienne familière à cette époque⁹, un temps au cœur de la *senefiance* du

⁴ À moins que cela ne soit l'inverse comme s'interroge D. Boutet qui identifiant une recherche du sens dans la création littéraire et ses différentes formes dans les années 1100-1250, se demande « si ce n'est pas le contenu thématique qui est mis au service de la forme et non, comme on l'imagine ordinairement, l'inverse » (*Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 226).

⁵ La rédemption libère l'homme de l'emprise du péché. Dans le premier volet de la trilogie, en particulier, A. Micha discerne l'œuvre rédemptrice dans les trois délivrances relatées, celles de Joseph, celle de Vespasien, enfin celle du pèlerin ; cette libération étant exprimée poétiquement par « la belle image du poisson qui se dégage de la prise pour regagner les grandes eaux », « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », *art. cit.*, p. 467-468.

⁶ Nous suivons le fil de l'imaginaire dont nous avons relevé la pertinence dans l'écriture de l'Histoire (cf. Introduction). D. Boutet lui consacre la troisième partie de son étude : *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*

⁷ *Dire et penser le temps au Moyen Âge : frontières de l'histoire et du roman*, *op. cit.*, p. 16.

⁸ C. Galderisi cite J.-J. Vincensini pour lequel un « thème » ou plutôt d'un « niveau thématique » correspondant à « un investissement sémantique abstrait » (*Motifs et thèmes du récit médiéval*, *op. cit.*, p. 60). Ainsi, le thème présente un caractère purement conceptuel qui le rend « entièrement indépendant des propriétés du monde réel », *Diegesis: études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge...*, *op. cit.*, note 43, p. 37.

⁹ Nous avons dans le deuxième chapitre donné les principales caractéristiques de ce temps chrétien que des réflexions philosophiques actuelles redécouvrent. Ainsi pour A. Abbott la perspective bergsonienne ne fait que suivre les traces d'Aristote et de saint Augustin (*Time Matters on Theory and Method*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 221). Voir également N. Elias qui rappelle que les deux principales

Graal¹⁰. J.-R. Valette indique que « le rôle cardinal que joue cette œuvre - le *Joseph* - au regard de la question littéraire du temps doit, une fois de plus, être souligné »¹¹.

Dans la perspective totalisante de l'espace et du temps adoptée par Robert, l'histoire du Graal se développe en suivant le fil du temps et pour reprendre les termes employés par E. Baumgartner, selon « une pesée et une pensée du temps ». La trilogie est atypique, constitue une œuvre charnière caractérisée par une « hybridité de grande ampleur »¹², une hybridité qui pourrait résulter de la tentative qu'elle représente de conjoindre les deux modèles d'Histoire, profane et sacrée, d'élaborer une nouvelle « pesée » ou « pensée »¹³ du temps à partir de celles proposées par les matières bretonne et biblique.

Il nous semble que Robert engage la trilogie dans une dynamique temporelle qui, à la suite de ses chroniques sources et en exploitant encore leur qualité de « document »¹⁴, accordent un poids accru au présent.

5.1.1. A partir de l'immobilité

D. Boutet relève que les romans arthuriens en vers ont comme immobilisé le temps en « hypertrophiant cette phase pacifique [de douze années que Wace instaure dans le temps arthurien] pour mieux développer, approfondir, pérenniser, justifier par ces reprises incessantes des mêmes éléments idéologiques le modèle de société [de] Wace »¹⁵. Le critique précise que la sortie de l'immobilité ne se produit que plus d'un demi-siècle plus tard, après Chrétien de Troyes, avec notamment le *Lancelot en prose*, *La Mort Artu* et surtout, la *Suite-Vulgate* du *Merlin*. Conçue dans la période intermédiaire, la trilogie ne contribue-t-elle pas à ce dynamisme de l'Histoire ?

Dans quel contexte se produit cette sortie de l'immobilité ? Nous avons rappelé dans l'introduction de notre étude, combien le contexte des Croisades a transformé la perspective historiographique. Les œuvres de cette période relatant l'Histoire montrent qu'une évolution de la conscience historique se produit (cf. Introduction). On peut en

théories du temps « présentent le temps comme une donnée naturelle, mais dans un cas il s'agit d'une donnée 'objective', indépendante de la réalité humaine, et dans l'autre d'une simple représentation 'subjective', enracinée dans la nature humaine » (*Du temps*, Paris, Fayard, 1996, p. 10).

¹⁰ Voir notamment, E. Baumgartner, *Le Graal et le temps*, op. cit. Voir également M. Imbs qui étudie le traitement du temps dans deux œuvres afin d'aller au delà du seul aspect de « procédé chronologique » au travers duquel le temps est souvent appréhendé dans les textes, « La journée dans la *Queste* et *La Mort Artu* » dans *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale*, Genève, Slatkine, 1974, p. 279-293.

¹¹ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, op. cit., p. 599.

¹² J.-R. Valette, « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », art. cit.

¹³ L. Mathey-Maille circonscrit autour de trois mots-clés les fonctions de l'historiographie médiévale : célébrer, enseigner, penser le temps, *Écritures du passé, Histoire des ducs de Normandie*, op. cit., p. 257.

¹⁴ La distinction entre l'archive et le document, tous les deux traces du passé, réside dans ce que le second « s'arrime nettement au présent tandis que l'archive en est détachée », F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, E. Anheim and all (dir.), op. cit., p. 13.

¹⁵ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 36.

trouver un récit exemplaire dans la *Gesta Dei per Francos* de Guibert de Nogent¹⁶. L'évolution se produit progressivement et la seconde partie du XII^e siècle, au contact avec les faits, voit « l'émergence d'une conscience historique qui commence à remettre en cause, encore souterrainement, et souvent dans l'angoisse, les vieilles certitudes »¹⁷. P. Zumthor note que le « premier avènement » d'une « conscience historique » s'accompagne d'« un glissement progressif mais rapide, de perspective : on cesse de répéter le passé sans en tirer parti... »¹⁸. J. Le Goff identifie dans cette période et également à partir des Croisades, une évolution de la conception du temps se traduisant par l'invention du futur à côté ou en conflit avec l'avenir salvifique¹⁹. Cette mise en marche du temps, ou plutôt « cette remise en marche de l'histoire, ce redémarrage [n'a] été possible que par l'affleurement de nouvelles attitudes en face du temps, surgies de l'évolution, non plus du temps abstrait des clercs, mais des temps concrets dont le réseau enserrait les hommes de la chrétienté médiévale »²⁰.

Cette sortie de l'immobilité peut aussi être liée à la nouvelle appréhension de l'Histoire que particulièrement, Joachim de Flore a contribué à insuffler dans le milieu clérical. Pour le moine calabrais, « trois temps se répondent. A celui de l'Ancien Testament correspond certes celui que nous vivons ; mais au centre, le temps de la Rédemption, celui du Christ et des premiers Apôtres, fonctionne comme un pivot »²¹. Dans le cadre des enjeux visés par Robert de Boron et de notre troisième partie, nous aborderons plus en détail l'influence du contexte religieux et notamment du joachimisme.

Comment Robert met-il en mouvement le temps dans la trilogie ? Dans son analyse des *Continuations*, de la trilogie de Robert de Boron et de l'ensemble *Lancelot en prose*, *Queste* et *Mort le roi Artu*, E. Baumgartner étudie la manière avec laquelle ces œuvres exploitent le motif du Graal en s'inscrivant dans le modèle historique du *Brut*. Selon elle, ces œuvres se fondent sur une démarche dans laquelle les élucidations « projettent de plus en plus loin sur l'axe du temps une chaîne langagière brisée/ressoudée -...- de questions et

¹⁶ M.-C. Garand, *Guibert de Nogent. Geste de Dieu par les Francs. Histoire de la première croisade*, Turnhout, Brepols, 1998. J. Chaurand met en lumière le souci d'historien de Guibert en matière de vérité des faits relatés, même s'il n'est pas lui-même témoin des événements de la croisade et si « notre moine envisage [sa] besogne pour lui proprement prophétique, puisqu'il s'agit de déceler le dessein de Dieu », « La conception de l'histoire de Guibert de Nogent (1053-1124) » in *Cahiers de civilisation médiévale*, 8^e année (n°31-32), juillet-décembre 1965, p. 381-395 [382]].

¹⁷ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁸ P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 347.

¹⁹ « Le moyen âge entre le futur et l'avenir » dans : *Vingtième Siècle*, revue d'histoire, n°1, janvier 1984. *Histoires de l'avenir*. 1984 au rendez-vous d'Orwell. p. 15-22.

²⁰ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 200.

²¹ D. Hüe, « Au bout de l'histoire : Vincent de Beauvais » dans : *Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, Aix-en-Provence, Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix, 1993, p. 237-257.

de réponses » et sont l'objet des *Continuations* et des premières proses du Graal attribuées à Robert de Boron »²². Or, on peut relever que la trilogie n'accorde qu'une place secondaire à la question de Perceval alors qu'elle attribue une fonction narrative essentielle à la place vide aux deux tables, la Table Ronde et celle du Graal. La dynamique narrative ne repose donc pas sur le motif romanesque de la question mais sur celui historique (car, nous le verrons plus loin, selon la matière biblique, cette place est celle du Christ ou de Judas²³) de la place vide à la table de la Cène figurée par celles de la Table Ronde et de la Table du Graal. C'est bien, comme le reconnaît d'ailleurs E. Baumgartner, Robert de Boron qui a imaginé, « sur le modèle fourni par la chronique, une temporalité parallèle [...] dont le rythme majeur est donné par la succession ternaire/trinitaire des gardiens du Graal »²⁴, plus précisément, nous le soulignons, par un motif associant l'espace et le temps, le siege *a raemplir* (cf. § 1.3).

Nous voudrions préciser que ce rythme, cette scansion assurée particulièrement par le motif des trois Tables est mis en œuvre par Robert au travers d'un dispositif d'articulation du passé, du présent et du futur s'appuyant sur les procédés d'anamnèse et de prophétie. Les trois volets présentent des épisodes dans lesquels ce dispositif opère mais, en la matière, nous porterons particulièrement notre regard sur le *Perceval* qui héritant du *Conte du Graal* une temporalité « hypertrophiée » semble propice pour mettre en lumière cette nouvelle dynamique temporelle.

C'est par exemple, comme nous l'avons précédemment cité, à l'occasion de la tentative manquée de Perceval pour s'asseoir à la place vide de la Table Ronde (p. 205), l'anamnèse qui détaille les événements sur trois périodes : du passé lointain, celui de Joseph et de la remise du Graal par le Christ ; du passé proche, celui d'Arthur et des consignes donnés par Merlin ; enfin, du temps présent, avec la présence physique du Graal et du Roi Pêcheur dans le royaume :

Et saces, rois Artus, que nostre Sire vos fait savoir que icil vaissiaus que nostre Sire douna a Joseph en le prison, saces que il est en cest pais, et est apelés Graaus. Icil Rois Peschiere, si est cheüs en grant maladie et est cheüs en grant enfermeté,

Les déictiques employés indiquent que l'énonciation se place dans le *hic et nunc*, un présent que souligne également particulièrement l'indication d'extrême déchéance physique du Roi Pêcheur. Quant au futur, il est évoqué dans la prophétie annonçant la venue du chevalier qui « ara le pris de le chevalerie del siecle » et posera les questions attendues :

et bien saces que cil rois n'ara jamais garison, ne ne sera il piere rasoldée del liu de le Table Reonde u Percevaus s'asist dusqu'adont que uns cevaliers ait tant fait d'armes et de bontés

²² E. Baumgartner, « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », art. cit., p. 12.

²³ Voir A. Micha, « Sur trois vers du Joseph de Robert de Boron (v. 2785-2787) » dans *Romania*, 75, n°298, 1954, p. 240-243.

²⁴ E. Baumgartner, *ibid.*

et de prouesses de çaus meïisme qui sont assis a cele Table.

Ainsi, le temps n'est pas immobile dans la trilogie mais se développe, se projette en avant dans l'attente du dernier gardien du Graal dont la reconnaissance repose sur l'occupation du siège vide d'abord à la Table du Graal, puis à la Table Ronde : reposant sur le schème attente/accomplissement, la dynamique de l'histoire emprunte un cheminement sur les deux plans à la fois, du profane et du sacré ; un cheminement qui place l'humain dans le flux de l'Histoire, très concrètement par l'association de l'espace et du temps que réalise le siège vide à *raemplir*. En même temps, le dynamisme temporel que Robert met en œuvre emprunte le mode généalogique dont on a vu qu'il suit deux voies, deux lignages : terrestre et divin, profane et sacré.

Le récit s'engage également dans l'Histoire en empruntant un discours dans le temps qui suit un fil chronologique. « La chronologie que se donne le roman en prose à l'imitation du récit historique est donc tout à la fois 'historique' et décalée par rapport au temps de l'histoire » avec un début à la Passion du Christ, « c'est-à-dire au moment d'une double naissance qui est en même temps son acte de naissance, la 'naissance' de Joseph, premier chevalier chrétien et 'l'invention' d'une relique, voire d'un mythe de classe, le Graal »²⁵. Au niveau microstructurel, Robert déroule l'*estoire* du Graal le long d'un jalonnement chronologique mêlant les temporalités profane et sacré comme le fera un peu plus tard Jacques de Voragine, dans la *Légende dorée*, en construisant « une totalité signifiante qui place le temps profane sous la tutelle du temps sacré »²⁶.

Dans la trilogie, le temps profane est subsumé au temps sacré par le service du Graal.

Dans le *Brut*, le couronnement d'Arthur a lieu à la Pentecôte. Robert rejoint ici le *Brut*. Avec une élection successivement reportée à cause des exigences des barons de Noël à la Chandeleur, de la Chandeleur à Pâques, enfin de Pâques à la Pentecôte, ce sont « les temps forts du calendrier christique [qui] sont posés à l'origine du temps arthurien mais c'est la Pentecôte qui consacre définitivement la souveraineté du roi »²⁷.

Dans l'étude indiquée précédemment, E. Baumgartner identifie dans les œuvres en question une *semblance* de chronique reposant notamment sur la chaîne temporelle configurée par le Graal et marquée par des vides, des absences, des réapparitions. Le nom

²⁵ E. Baumgartner, « Les Techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 188.

²⁶ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, E. Anheim and all (dir.), *op. cit.*, p. 16. Voir également A.-J. Surdel, « Temps humain et temps divin dans la *Legenda Aurea* (XIII^e siècle) et dans les mystères dramatiques (XV^e siècle) » dans *Le temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge et à la Renaissance, Actes de colloque (novembre 1984)*, Y. Bellenger (dir.), Nizet, 1986, p. 85-102.

²⁷ P. Walter, *La mémoire du temps...*, *op. cit.*, p. 637.

du Graal et son service quotidien font partie des « prototypes »²⁸ introduits selon E. Hoepffner par Chrétien de Troyes dans le *Conte*. Le service du *saint Vaissel* endosse une valeur pleinement temporelle en raison de sa signification d'un mystère chrétien, soit comme cérémonie eucharistique, soit comme symbole de la mise au tombeau du Christ. Sa répétition quotidienne « a tierce » le fait entrer dans le « lexique »²⁹ du temps de la trilogie. C'est un service confié à la communauté par Jésus lui-même (p. 63) : « nostre Sire vos a esleü a son service faire et a son non essaucier ». Et le déplacement vers l'Occident associe étroitement la communauté au service du Graal (p. 69) :

Si tost com li Rice Peschiere sera saisis del vaissel et de la grasse, si couverra que il voist vers Occident, la u ses cuers li dira. Et la u il s'arestera li covient il que il atende le fil de son fil, et que il ceste grasse et icest vaissel que tu li commanderas a celui le recommant et rende, et quant il sera tans que il le doie avoir.

Même *in absentia*, sans qu'il soit explicitement mentionné dans le récit, l'office du Graal est célébré par la communauté rassemblée autour de Bron, une communauté dont le récit nous a appris par la bouche de l'oncle ermite de Perceval qu'elle est (p. 226) : « en alienes terres vers Occidant [...] en ceste partie la u li solaus avaloit ». Cet office dure jusqu'au jour de la remise du Graal à Perceval (p. 271) :

Et Bron li viels bailla Perceval le vaissel entre ses mains, et del vaissel issi une melodie et une flairors issi precieuse que il lor sambla que il fussent en paradis o les angles.

L'ensemble de la trilogie, y compris l'histoire du royaume breton relatée par le *Merlin* et le *Perceval*, est donc traversé par le jalonnement temporel du service du Graal à la haute valeur spirituelle puisqu'il entre dans le cadre du temps religieux, en particulier monastique³⁰.

La prophétie correspond à une vision totale du temps.

Le second écart significatif opéré par Robert consiste en la remotivation capitale du devin de l'*Historia* et du *Brut*, Merlin, en « prophète de la suprême aventure »³¹. Avec lui, le mode prophétique est placé au cœur de l'imaginaire façonné dans la trilogie : la pensée du Graal est pensée et parole prophétique orientant l'histoire arthurienne vers l'attente messianique du troisième et dernier gardien du Graal.

Le thème prophétique « n'est pas une ficelle d'écrivain [qui] permettrait de relier des aventures disparates et renforcerait ainsi la cohérence des compositions romanesques ». Au delà de cela, C.-A. Coolput reconnaît à la prophétie « des retombées idéologiques

²⁸ E. Hoepffner, « *L'Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 139-150 [146-149].

²⁹ Comme le précise P. Walter, « le temps est avant tout un lexique qui possède un *ordre* interne dont il importe de dégager la cohérence et la *raison* » (*ibid.*, p. 36.)

³⁰ J. Le Goff, « Temps », art. cit., p. 1114.

³¹ Tel que P. Zumthor qualifie Merlin en concluant un exposé détaillé expliquant le choix de Robert de Boron, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 125-128.

importantes » que l'on peut mesurer au travers des données constituées par « [sa] présence ou son absence, le contenu qu'elle véhicule comme la source dont elle émane » et qui « sous-tendent une représentation de la personne humaine et de l'évènement »³². La critique cherchant à préciser le rôle de la prophétie dans la tradition arthurienne en prose souligne qu'avec la trilogie, « la prédiction devient un thème à part entière, qui oriente la structure et le sens de l'œuvre »³³ et favorise l'insertion des évènements relatés « dans un déroulement historique »³⁴.

De la volonté de totaliser le temps, résulte la forme cyclique. J. Frappier reconnaît à Robert de Boron l'emploi novateur de la prophétie pour une écriture cyclique³⁵. Le fil chronologique, nous l'avons vu dans la première partie, prend les formes typologique, cyclique ou trinitaire (cf. §2.2.3). Nous traiterons plus en détail au chapitre suivant la forme typologique en raison de son caractère plus épistémologique que temporel. L'organisation cyclique ou trinitaire de la trilogie participe pleinement à l'articulation du langage du temps mis en œuvre par Robert.

E. Baumgartner fait remonter à l'Antiquité et à Homère la tendance aux récits cycliques et en reconnaît à Robert de Boron « la première formulation explicite »³⁶ dans la littérature de la seconde moitié du XII^e siècle avec la voix divine donnant à Joseph le programme complet de l'histoire (v.3307-9) :

Joseph, il couvient vraiment
Les choses qui commencent
Ont, qu'eles fin aient après.

Cette organisation cyclique sera par la suite au même titre que la prose très fréquente dans la littérature³⁷. Dans la trilogie, certains indices militent pour un cycle trinitaire (d'autres pour un cycle en deux volets. Cf. §2.2.3) : les trois gardiens du Graal, les trois Tables, les trois fils sans père avec Jésus, Arthur et Merlin. Nous avons auparavant relevé combien le motif de la Table Ronde est intimement lié au temps et s'avère en premier lieu et essentiellement d'ordre temporel. En reprenant le motif de la Table Ronde inventé par Wace et en l'associant à la Table du Graal, et par voie de conséquence à celle de la Cène, Robert effectue selon nous un choix crucial privilégiant l'approche historique en faisant appel à la mémoire, à l'imaginaire du lecteur-auditeur au travers du motif trinitaire : Âges successifs du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; triade de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté ; découpage du temps en passé, présent et futur.

³² C.-A. Coolput, *Aventures querant et le sens du monde...*, *op. cit.*, p. 42.

³³ C.-A. Coolput, *ibid* p. 41.

³⁴ C.-A. Coolput effectue ce constat pour la *Quête-Vulgate*, *ibid.*, p. 128.

³⁵ J. Frappier, « La naissance et l'évolution du roman arthurien en prose », *art. cit.*, p. 598-509.

³⁶ E. Baumgartner, « Robert de Boron et l'imaginaire du livre du Graal », *art. cit.*, p. 487.

³⁷ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 107.

A. Micha rappelle un passage « capital en ce qui concerne l'économie du cycle : c'est celui où, après avoir révélé à Blaise qu'il possède le don de connaître le passé et l'avenir, le prophète l'invite à écrire un livre sous sa dictée ». Le clerc n'accepte qu'après que Merlin lui assure que le livre est « placé sous le patronage de la Sainte Trinité »³⁸.

Comme le souligne P. Moran, l'écriture cyclique exige une approche globale alors que « le plus souvent, ces romans [les « hauts livres du Graal »] ont été étudiés de manière isolée »³⁹. Notre démarche qui s'inscrit dans cette exigence nous permettra en faisant le rapport entre la trilogie et ses hypotextes sacrés de voir comment ces derniers contribuent à donner encore plus d'ampleur au langage du temps, notamment au travers de l'ordre cyclique, employé par Robert.

En reliant les motifs du Graal et des trois Tables le long des anamnèses et des prophéties merlinesques, Robert dynamise le temps et l'histoire que Chrétien avait immobilisés et développe sa conception historique⁴⁰ en disséminant dans son récit des marques du temps : de la Palestine à l'époque de la Passion à la Bretagne du VI^e siècle jusqu'au présent de l'écriture. Le fil narratif qu'il noue ainsi mêle au fil du temps chronique de « la doxa historiographique arthurienne »⁴¹ celui du temps de Dieu en prenant une forme cyclique.

C'est dans la scansion du temps chrétien et en même temps, le dévoilement de la vérité que Robert inscrit le temps arthurien. Il « a délibérément modelé la structure de son œuvre sur celle des Écritures »⁴². Le modèle scripturaire est décelable dans la composition du cycle : un début et une fin ; la transposition de l'histoire de l'humanité : entre histoire et Histoire, entre histoire fictionnelle et Histoire du salut⁴³. Le travail de conjonction réalisé par Robert se traduit notamment par une mise en cycle sur le modèle biblique qui reflète une appréhension particulière de la profondeur temporelle avec une périodisation de l'économie du salut⁴⁴.

Loin d'un temps immobilisé, la trilogie constitue un récit qui en effectue le parcours total à partir des origines jusqu'à la fin. A. Micha interprète l'enjeu de l'*Estoire* comme le

³⁸ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 145.

³⁹ P. Moran, « L'herméneutique en contexte cyclique : l'exemple du *cycle Vulgate* », dans *La question du sens au Moyen Âge*, op. cit., p. 218. Le critique souligne la difficulté d'une telle démarche quelle que soit la perspective retenue entre *intentio auctoris*, *intentio operis* et *intentio lectoris*.

⁴⁰ D. Boutet reconnaît dans les inventions temporelles des auteurs mêlant histoire et fiction leurs « conceptions historiques » et le statut qu'ils veulent conférer à leur texte au regard de regard de la réflexion sur la marche du siècle » (*Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 115).

⁴¹ P. Moran, « Mutations du temps romanesque du petit cycle de Robert de Boron au Cycle Vulgate », *Actes du 22^e congrès de la société internationale arthurienne*, D. Hüe, A. Delamaire, C. Ferlampin-Acher, Rennes, 2008, p. 1-14 [2].

⁴² F. Bogdanov, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 53.

⁴³ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, op. cit., p. 579.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 643.

désir du poète d'écrire la « préhistoire du Graal, ses 'enfance' comme le dit joliment Nitzé dans l'introduction de son édition »⁴⁵. On peut appliquer à la trilogie ce que M. Séguy identifie dans l'*Estoire del saint Graal* : un « lourd cahier des charges [...] : rapporter l'origine de la geste arthuro-graaliennne et (sembler) programmer le parcours qu'elle adopte dans les récits qui constituent le reste du cycle » et un « roman de seuil » travaillé par la réécriture des modèles bibliques⁴⁶. Cette écriture des origines revêt l'un des aspects de l'historiographie précédemment détaillés (cf. Introduction) en endossant une composition cyclique où le modèle scripturaire est décelable⁴⁷.

5.1.2. Entre passé et présent

Le « modèle » historiographique découlant de l'*Historia Regum Britanniae* et du *Brut* se caractérise principalement par une conception du temps dans laquelle le présent reconquiert une place importante dans une démarche notamment d'exemplarité. L'intelligence du passé que Robert met en œuvre dans la trilogie en exploite l'intérêt pour refléter son époque également avec une visée d'ordre moral, dans une réécriture des événements bretons en employant un langage du temps dont le mécanisme central repose selon nous sur le procédé des anachronismes et la thématique de l'accomplissement.

Nous avons rappelé, dans la première partie, ce que revêt pour l'essentiel la notion de temps au Moyen Âge, une notion s'inscrivant dans la perspective eschatologique chrétienne qui caractérise cette période⁴⁸. Mais se produit une évolution fondamentale à l'époque de la trilogie : une « attention au présent » faisant l'objet d'« une affirmation croissante »⁴⁹. La focalisation sur le présent, sur le temps de l'écriture, paraît s'opposer à la conception chrétienne « linéaire du temps [où toute] l'histoire du monde, de sa création à sa fin, se [déroule] dans un seul temps »⁵⁰, à la perspective d'un présent coincé dans le sixième et dernier âge, dans la crainte de la venue de l'antéchrist et l'attente de la parousie⁵¹. Alors que la référence à l'Ancien Testament était déjà courant, l'histoire contemporaine semble à partir de la fin du XI^e siècle voir s'accomplir les prophéties bibliques. Analysant deux chroniques de la première croisade, A. Leclercq relève que « [peu] originale en ce début de XII^e siècle, date de rédaction de ces chroniques, la

⁴⁵ A. Micha (trad.), *Le Roman de l'Histoire du Graal*, Paris, Champion, 2007, p. 8.

⁴⁶ M. Séguy, *Le Livre-monde. L'Estoire del saint Graal et le cycle du Lancelot-Graal*, Paris, Champion, 2017, p. 12.

⁴⁷ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, op. cit., p. 579.

⁴⁸ D. Hüe, « Au bout de l'histoire : Vincent de Beauvais », art. cit. Voir également J. Brun, *Philosophie de l'Histoire : les promesses du temps*, Paris, Stock, 1990.

⁴⁹ J. Le Goff, « Temps », art. cit., p. 1121.

⁵⁰ B. Guenée, *Histoire et culture historique...*, op. cit., p. 20.

⁵¹ « Au bout de l'histoire : Vincent de Beauvais », art. cit., p. 241.

référence à l’Ancien et au Nouveau Testament prend là néanmoins un sens particulier : les lieux de l’Histoire sainte sont en effet ceux où les Francs s’aventurent, tandis que deux temporalités qui semblaient auparavant bien distinctes, la fin du XI^e siècle et les temps bibliques, se mêlent désormais ». Semble émerger une « temporalité nouvelle »⁵², entre le temps historique et le temps sacré : « [p]rophétisée par la Bible, l’époque évoquée [...] apparaît donc comme celle d’un haut accomplissement spirituel » avec une focalisation sur le présent, « un présent sacré »⁵³.

Par l’anachronisme, le présent reprend valeur dans l’Histoire.

Robert nous semble dévoiler son intérêt pour une construction mémorielle orientée vers le présent au travers du thème si crucial de la *translatio*. En effet, s’il l’invoque dès le *Joseph*, ne serait-ce pas pour sa dimension historique qui repose sur « le sentiment qui domine à cette époque [...] celui d’une très forte continuité, voire d’une osmose entre le passé et le présent »⁵⁴ ? Surtout, c’est l’emploi de l’anachronisme qui nous paraît refléter cet intérêt nouveau pour le présent en réalisant une sorte de fusion temporelle.

Fréquent dans la littérature du Moyen Âge, l’anachronisme ou la « médiévalisation »⁵⁵ joue un rôle important dans la perspective temporelle développée dans la trilogie.

Pour certains, l’anachronisme reflète un défaut, voire une absence de conscience historique. P. Zumthor indique que le seul point où Robert s’écarte de la chronique est en plaçant Merlin en pleine société féodale⁵⁶. De même, M. Zink relève que le roman de *Merlin* « se sépare de l’histoire » quand il établit « ses quartiers à la cour du roi Arthur », quand il « cesse de revendiquer la vérité référentielle pour se reconnaître fictif et revendiquer la vérité du sens, fondée sur l’autorité du romancier, et ce moment nous avait paru coïncider avec celui de son envahissement par la matière bretonne »⁵⁷. Pour d’autres, l’anachronisme est un choix répondant à des finalités précises. Il constitue un moyen de proposer des modèles⁵⁸, de « créer un monde hybride » traduisant « une réflexion modélisante ». Selon F. Mora-Lebrun, l’anachronisme exprime une certaine conception de « l’altérité du passé »⁵⁹ et participe à la caractérisation d’œuvres ayant la « prétention à

⁵² A. Leclercq, « Temps historique et temps vécu : deux chroniqueurs de la première Croisade face à la prise de Jérusalem », art. cit., p. 77-100 [77].

⁵³ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁴ F. Mora-Lebrun, « *Mètre en romanz* » : *les romans d’antiquité...*, op. cit., p. 245.

⁵⁵ E. Baumgartner relève que l’emploi des anachronismes dans le *Brut* est la norme et que le concept d’anachronisme ne fait guère sens au Moyen Âge, « Le *Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l’histoire », art. cit., p. 27.

⁵⁶ *Merlin le prophète*, op. cit., p. 132.

⁵⁷ M. Zink, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, op. cit., p. 204.

⁵⁸ E. Baumgartner, *La geste du roi Arthur...*, op. cit., p. 20.

⁵⁹ F. Mora-Lebrun, *ibid.*, p. 9.

écrire l'Histoire, histoire du passé, certes, mais d'un passé présenté comme la préhistoire du présent »⁶⁰. En relevant l'importance au temps accordé par Robert de Boron, nous avons précédemment indiqué l'analyse faite par J. Horowitz selon laquelle « le temps réel de l'écrivain qui marque le récit » est exprimé « notamment sémantiquement par des anachronismes »⁶¹. Nous pouvons aussi étendre à la matière bretonne l'appréciation portée par M. Gosman et relayée par D. Boutet sur les anachronismes de la matière antique comme « une transformation (parfois consciente, parfois non) [...] assurant (une partie de) la problématisation de la matière non conforme et qui permettent des lectures à plusieurs niveaux »⁶².

Déjà dans le *Brut*, on peut relever un anachronisme constant dans le récit des batailles et le comportement des personnages. Wace possède une conscience de l'histoire et est parfaitement sensible à l'écoulement du temps. L'anachronisme lui permet de « présenter des modèles pour le temps présent »⁶³.

Nous avons déjà indiqué dans le premier chapitre les nombreux anachronismes figurant dans la trilogie, à commencer par le *Joseph* avec notamment Judas présenté en chambellan, Ponce Pilate en bailli, Joseph en chevalier ainsi qu'un comportement des personnages digne d'une société chevaleresque du XII^e siècle. Puis, dans le *Merlin*, A. Micha relève des « reflets du monde contemporain »⁶⁴. En particulier, le texte comporte des critiques des juges, du prêtre paillard, des aristocrates, des astronomes et délivre une « peinture de cette aristocratie altière »⁶⁵. Pour lui, Robert « traduit l'état d'esprit et l'état des mœurs de son temps ; beaucoup plus que par le comportement de ses personnages, par les habitudes et les valeurs sociales qui régissent leur conduite et apportent une solution à leur rapports - lignage, procès, obligations royales, etc - que par un tableau concret leur civilisation. C'est en ce sens qu'il serait le témoin de son époque »⁶⁶. Toujours dans le *Merlin*, Robert montre sa bonne connaissance du fonctionnement de l'institution de la justice et des subtilités du droit féodal⁶⁷.

L'anachronisme fondateur de l'aventure du Graal est celui qui consiste à faire de Joseph d'Arimathie un chevalier et qui justifie que Pilate l'autorise à prendre le corps du Crucifié en guise de « gueredon » (cf. première partie), un autre anachronisme pour une

⁶⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁶¹ « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron », art. cit., p. 113-122 [114-119].

⁶² *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 25. Le critique cite M. Gosman, « L'Histoire malmenée : l'idéalisation du pouvoir dans les 'romans antiques' », *Bien dire et bien apprendre*, n°10, 1992, p. 52-53.

⁶³ E. Baumgartner, *La geste du roi Arthur...*, op. cit., p. 20.

⁶⁴ Titre du chapitre VI, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 111-138.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁶⁷ S. Bazin-Tacchela, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 20-22.

pratique féodale transportée dans une société du VI^e siècle. Mais le cadre formel de la société chevaleresque du XII^e siècle est déjà celui décrit dans le *Brut*. En l'empruntant à Wace, Robert de Boron transfère en même temps une perspective laïque qu'il renforce même en faisant participer cette chevalerie profane au magistère de la vérité christique au travers du service du Graal⁶⁸.

Insérer l'objet anachronique dans le passé, c'est faire appel à la mémoire du passé révolu non pas seulement comme modèle pour le présent mais pour l'actualiser et lui faire porter avec l'objet considéré une promesse de réalisation pour le présent ou le futur. C'est adresser un rappel (*admonitio*) selon un terme qui désigne tout ce qui fait signe aux hommes dans le monde pour les avertir de se tourner vers Dieu. L'insertion du « graal » et du « chevalier » Joseph d'Arimathie dans le récit de la Passion rend celui-ci actuel et lui confère une signification à valeur temporelle en exploitant le sens spirituel de l'exégèse comme nous le verrons au chapitre suivant. Dans l'imaginaire de l'homme médiéval et dans ce temps des Croisades, l'appel à la mémoire que suscite l'anachronisation peut être rapproché de l'identification du croisé revenant sur les pas du Christ en Palestine telle que le souligne E. Baumgartner et comprenant ce pèlerinage dans une lecture typologique du passé comme un accomplissement⁶⁹.

Par l'anachronisme comme par l'homonymisation ou la remotivation, Robert agit sur la dénomination des choses. Confronté à la « vieille dialectique du même et de l'autre » résultant de l'éloignement du passé que l'historien tente de comprendre et d'identifier, il semble au travers de « cette activité de dénomination par laquelle une science exacte se met en face de son objet [...] se dépayser, se transporter comme par hypothèse dans un autre présent : l'époque qu'il étudie ». P. Ricoeur qualifie un tel « transfert dans un autre présent » à « une espèce d'imagination ; une imagination temporelle, si l'on veut, puisqu'un autre présent est re-présenté, reporté au fond de la 'distance temporelle' – 'autrefois' »⁷⁰.

Le rappel du passé permet de vivifier le présent.

Le procès liturgique que l'*estoire* du Graal donne à suivre participe à la modalité associant le rappel mémoriel à la notion du temps *kairos* (cf. § 2.1.3). Nous avons relevé dans la première partie le caractère dynamique du signe « Graal », sa *senefiance* au plan

⁶⁸ Le cadre et les enjeux d'un tel choix seront analysés dans la dernière partie de notre étude en prenant notamment en compte les éléments d'un récent article de D. Boutet, « Sociologie et idéologie : Les problèmes des 'Hauts Livres du Graal' », art. cit., p. 395-407.

⁶⁹ E. Baumgartner, *Dire et penser le temps au Moyen Âge : frontières de l'histoire et du roman*, op. cit., p. 12-13.

⁷⁰ *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001, p. 35.

temporel que P. Zumthor définit comme la « relation significative posée » entre une histoire humaine et son interprétation au travers de la liturgie du Graal⁷¹. Cet office du Graal, comme relevé précédemment, a été initié directement par Jésus lors de sa rencontre de Joseph dans sa prison et se poursuit tout au long du récit, en arrière-scène, en Northumberland, d'abord sous la conduite de Bron, puis de Perceval. Au centre du cérémonial, le Graal, en tant que relique, a fonction de « présentification »⁷². Afin de faire mieux comprendre la conception profonde du temps religieux au Moyen Âge, P. Walter cite le passage, dans le *Conte du Graal*, où l'ermite s'adresse ainsi à Perceval :

C'est li vendredi aorez,
Li jors que l'en doit aorer
La crois et ses pechiez plorer,
Car hui fu cil en crois pendus
Qui fu trente deniers vendus. (v.6266-70).

L'adverbe « hui », souligne-t-il, indique que « dans le temps de la commémoration, le présent et le passé se confondent, ou plutôt que le temps qui sépare la Passion du Christ du moment (fictif) où parle l'ermite en ce jour du Vendredi Saint est comme aboli car le chrétien participe à une commémoration religieuse en tant qu'acteur et non seulement comme spectateur. Le temps tel que le vit le clerc est donc essentiellement un temps commémoratif qui fait revivre par le geste, le verbe et la liturgie les mystères de la vie du Christ », un temps qui s'inscrit dans le *kairos*, le temps privilégié⁷³.

Le traitement du temps qui donne sa place au présent est réalisé, selon E. Baumgartner, à la suite du *Conte du Graal* et des deux motifs nouveaux des enfances de Perceval et du Graal qui permettent l'invention d' « un passé et un futur du Graal [...] en les liant, simultanément, à l'origine et au devenir du royaume arthurien et de sa chevalerie ». Parmi les tentatives suivantes dont fait partie la trilogie, la critique n'étudie que « la réponse, sinon définitive, du moins la plus élaborée et la plus complexe » apportée par le cycle du *Lancelot-Graal* dans lequel, « le temps présent des aventures de Lancelot etc., est de nouveau perçu [...] comme un entre-temps, c'est-à-dire comme un vrai temps présent, pris entre un passé dont il est l'aboutissement et un futur qu'il annonce »⁷⁴. Mais A. Strubel voit dans le *Joseph* un récit qui « dépasse l'histoire, car elle conçoit la continuité depuis l'Incarnation et la Passion jusqu'à la Bretagne arthurienne selon le principe de répétition et de commémoration de la typologie : l'aventure signifie par le passé qu'elle reproduit, manifestant le dessein divin. Le présent, à l'instar de la liturgie, est

⁷¹ *Essai de poésie médiévale, op. cit.*, p. 360.

⁷² J.-C. Schmitt, « Les reliques et les images », art. cit., p. 287.

⁷³ P. Walter, *La mémoire du temps...*, op. cit., p. 25 et sa note n.57.

⁷⁴ E. Baumgartner, « Temps linéaire, temps circulaire et écriture romanesque (XII^e-XIII^e siècles) », art. cit., p. 422-423.

renouvellement et accomplissement des origines »⁷⁵.

L'importance que l'homme médiéval accorde à la mémoire découle de la conception chrétienne du temps qui, depuis saint Augustin, ne reconnaît d'existence qu'au présent⁷⁶, ce qui entraîne que la mémoire devient le seul véritable lieu de la permanence temporelle comme l'exprime E. Gilson :

Il n'y a que lui [le présent] de réel ; c'est en lui que la pensée rassemble à la fois les débris arrachés au naufrage du passé et les anticipations de l'avenir ; bien plus, c'est dans l'instant qu'elle construit simultanément ce passé et cet avenir, si bien que cette image précaire d'une permanence véritable dressée par la mémoire au-dessus du flux de la matière, se trouve emportée par lui, entraînant avec soi le butin qu'elle voudrait sauver du néant⁷⁷.

Selon F. Herr, « [l]a philosophie de l'histoire et la prophétie historique ne vont pas sans l'expérience d'une grande douleur, d'une profonde inquiétude sur le sens immanent au devenir présent, sur la signification du spectacle qu'offre l'écroulement des grandes puissances »⁷⁸.

En plaçant ainsi son récit en pleine société féodale par l'emploi des anachronismes à l'image de ses chroniques sources et l'appel à la mémoire, Robert ne fait que « médiévaliser » les événements de l'histoire bretonne pour présenter le passé comme modèle au présent.

5.1.3. Entre présent et futur

La trilogie est écriture de l'accomplissement.

Selon P. Walter, « le temps médiéval n'est pas tant conçu comme un *continuum* étale et infini mais bien plutôt comme une série d'échéances et de cycles déterminés par des temps forts marqués par des étapes dans le cours des astres (soleil et lune en particulier) et solennisés dans des fêtes situées à des transitions temporelles importantes. L'*épistémé* temporelle qui se révèle à partir de Philippe de Thaon privilégie une loi de l'échéance qui domine la représentation mentale des notions temporelles ». Cette conception du temps « se traduit esthétiquement par une figuration du temps dans le récit qui procède d'une économie fort semblable »⁷⁹.

⁷⁵ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 259-263.

⁷⁶ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. Jerphagnon (éd.), Paris, Gallimard, La Pléiade, 1998, livre XI, chapitre XIV et chapitre XXI.

⁷⁷ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, tome II, Paris, 1932, p. 184.

⁷⁸ F. Herr, *L'Univers du Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1961 [1970], p. 289.

⁷⁹ P. Walter, *La mémoire du temps...*, *op. cit.*, p. 39-40.

Il nous semble que l'écriture de Robert procède d'une telle vision temporelle, celle de l'accomplissement de l'Histoire, une vision ponctuée par des temps forts, le temps *kairos*, et orientée vers une fin ouverte de l'Histoire.

Dans la trilogie, le lien de causalité première du péché s'illustre par une discontinuité temporelle « dans la prise en compte d'un double temps, céleste et terrestre, qui alimente les commentaires insérés au fil du récit »⁸⁰.

Cette discontinuité peut être interprétée comme le fait P. Haigis dans le cadre du concept de *kairos*, « un concept à visée christologique, d'ordre universellement eschatologique, dominé par le symbole du Royaume de Dieu et par là même relatif à l'histoire et à la société »⁸¹.

On peut relever dans la trilogie la tension existant entre le passé comme modèle simplement exemplaire et celui d'un modèle dynamique car induisant l'avenir. Les écarts significatifs effectués par Robert vis-à-vis de ses chroniques sources, le Graal et Merlin son prophète, se résument en finale selon nous à privilégier la seconde perspective du passé, un passé dynamisé, projeté dans le présent et l'avenir par la problématique du temps accompli. Nous avons vu combien cette dynamique provoque l'enchaînement des événements relatés dans la trilogie jusqu'à l'accomplissement final dans le dernier volet (cf. I.3. Le *Perceval* ou l'accomplissement du Graal). L'aboutissement de l'Histoire est déjà inscrit dans son principe : l'Incarnation et l'œuvre accomplie par Jésus à la Croix dans un temps bien marqué, celui scandé par les trois occurrences débutant le *Joseph* : « En icel tans », celui dont témoigne devant l'empereur romain un pèlerin « qui avoit esté en la terre de Judee en pelerinage au tans que nostre Sire ala par terre » (p. 32). La fin de l'Histoire est également déjà déterminée par l'espace même du récit défini par la *translatio* : celui du monde déclinant, *la u li solaus avaloit*. Selon les dernières paroles du Christ sur la Croix (Évangile de Jean 19.30), « Tout est accompli ». Mais cet accomplissement n'acquerra sa plénitude qu'après avoir pris réalité par la réalisation de toutes les paroles prophétiques des Écritures en leur temps, aux temps marqués « juqu'au temps de la fin » (Daniel 12.4).

Nous avons relevé, au chapitre 2, les nombreuses occurrences du lexème *tans* permettant à Robert de traduire la durée, notamment vis-à-vis de la vie humaine. Certaines de ces occurrences visent à qualifier des temps forts, des moments propices. Ainsi, dans le

⁸⁰ E. Andrieu, F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 428.

⁸¹ P. Haigis et B. Reymond, « La mort : un *kairos* ? », *Études théologiques et religieuses*, vol. tome 84, no. 4, 2009, p. 497-511.

premier volet, la voix divine révèle à Joseph que le temps propice d'explication de la signification du siège vide est arrivé (p. 59) :

Joseph, Joseph, or est venus li tans que tu verras ce que je t'ai dit del siege qui est entre toi et Bron.

Pourtant, cette signification semble avoir déjà été donnée par la voix divine (p. 55) :

Et saces que cil lius senefiera le liu dont Judas s'osta, quant il sot que il m'ot traï. Cil lius ne pora estre aemplis devant ce que li fils qui istra del fil Bron l'emplisse.

C'est qu'il s'agit pour Joseph d'avoir une démonstration visible, une manifestation de la réalité de la parole dite (p. 59) : « or est venus li tans que tu verras ce que je t'ai dit del siege ... » L'importance de ce moment propice au dévoilement du sens justifie la longueur de l'épisode qui se termine par une seconde intervention divine (p. 60) : Lors s'aparut la vois del saint Esperit a Joseph et dist : « Joseph, Joseph, or est venue la senefiance que je te dis quant tu fondas ceste table, et que je te dis que li lius, qui les toi seroit vuis... »

Un autre temps *kairos* correspond à celui où Bron, le Roi Pêcheur, terminera sa mission et passera le relais à son successeur (p. 68) :

Et la u il s'arestera li covient il que il atende le fil de son fil, et que il ceste grasse et icest vaissel que tu li commanderas a celui le recomant et rende, et quant il sera tans que il le doie avoir.

La jonction du *Joseph* avec le *Merlin* est réalisée comme nous l'avons déjà souligné au travers d'une « invraisemblance » temporelle car Robert projette Merlin de l'époque de la Passion au VI^e siècle. Réalisée en association avec l'annonce de l'avènement du premier roi chrétien, un tel écart traduit de la part de Robert une vision théologique de l'Histoire, celle du du temps de l'accomplissement (p. 105) :

En cel contemple dont je vos ai parlé et dont je vos parole encore estoit novelement venue crestientez en Engleterre, n'il n'i avoit encore gaires roi crestiens eüz.

L'accomplissement du Graal coïncidant avec l'avènement du dernier gardien du Graal se réalisera comme présenté par Merlin au roi Uterpandragon au temps de son successeur (p. 161) :

Tant te puis je bien dire que il ne sera raemplis a ton tans [...] Et covenra celui qui emplir le doit qu'il ait esté la u li Graaus sert. Ne cil qui le gardent ne le virent onques acomplir, ne ce ne sera mie a ton tans, ains sera au roi qui après toi venra.

Ce temps de l'accomplissement, au cours du règne d'Arthur, est un moment propice, un moment particulier, un temps *kairos* dont la répétition de l'épisode de punition de Moÿs dans le *Joseph*, du baron orgueilleux dans le *Merlin*, permet de signaler la spécificité.

De manière bien différente, l'annonce de la naissance d'Arthur ne fait pas l'objet d'une présentation de cette nature : il ne correspond pas à un *kairos*. Le temps d'Arthur est qualifié de temps de la bonne chevalerie, donc faisant partie du temps profane (p. 194) : « et parlera on par tout le monde de le buene cevalerie qui a vostre tans sera ». En même

temps, ce règne voit l'accomplissement final de la grande prophétie dans lequel le roi ne prend pas part de manière active, en raison de sa passivité (p. 272) :

Artu, saces que a ton tans est acomplie li plus haute prophetie qui onques avenist. Car li Rois Pesciere est garis, et sont cheü li encantement de le terre de Bretagne. Et Percevaus est sire del Graal par l'avenement de nostre Segnor.

Le temps *kairos* nous semble être également marqué dans la trilogie d'autres manières que par le lexème *tans*. Le temps de l'achèvement de l'écriture est présenté comme un temps propice par Merlin à Blaise juste avant leur départ vers la Bretagne (p. 104-105). Son discours s'inscrit dans le cadre de la *translatio* « vers Occident » dont nous avons rappelé la perspective d'accomplissement des temps.

Ce déplacement a pour objet de rejoindre la communauté du Graal et de faire aboutir l'œuvre d'écriture confiée au clerc :

« Je serai envoie querre vers occidant [...]. Si m'en irai avuec aus, et tu t'en iras en iceles parties u celes gens sont qui ont le vaissel del graal. Et tos jors mais sera ta painne et tes livres retrais [...] Quant tu aras ta painne achievée, et tu seras teus que tu doies estre en lor compagnie, lors assamblera tes livres au sien, si sera bien la cose provée et de ma painne et de la toie. [...] Et quant li doi livre seront assamblé, si i avra un bel livre, et li dui sont une meïsmes cose, fors tant que je ne vuel mie retraire, ne drois n'est ne raisons, les privées paroles de Jhesucrist et de Joseph. »

Le langage du temps que Robert déploie dans la trilogie présente des discontinuités révélatrices d'une double temporalité, profane et sacrée ; cette dernière marquée par des valeurs particulières, des moments remarquables. Dans ses réflexions sur l'écriture de l'Histoire, P. Veyne souligne que la compréhension de l'Histoire correspond à « comprendre l'intrigue », ce qui nécessite selon lui de prendre en considération les « rythmes temporels » car « tout n'est pas possible à tous les moments de l'histoire »⁸². De même, C. Ksiazenicer-Matheron indique que « la conception juive d'une histoire » est marquée par « une temporalité dotée de valeur »⁸³.

Quelle est la fin de l'Histoire dans la trilogie ?

Dans le premier chapitre, nous avons noté que Robert établit un lien entre la *translatio* et la prophétie. Plus qu'un lien, n'est-ce pas la prophétie qui crée la *translatio* ?

La voix du Saint Esprit, dans le *Joseph* (p. 65, 69), inscrit la *translatio* le long d'un fil prophétique qui gagne progressivement en précision.

Le but de la *translatio* n'est au départ que « les plus lointaines parties que il trouvera » (p. 65), là où un héritier d'Alain, recevra la garde du Graal. Puis, ce but est identifié comme les « Vaus d'Avaron » (p. 65). Enfin, la prophétie précise que la

⁸² L'historien prend l'exemple des artistes et de la découverte de nouvelles formes (*Comment on écrit l'histoire, op. cit.*, p. 133).

⁸³ « Vivre la parole : présence et 'contre-présent' dans les textes prophétiques juifs » dans *Prophétismes ou Discours de l'entre-deux voix : francophonies africaines*, L. Kadari, P. Leroux, T. Shango Lokoho, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2015, p. 40.

destination finale verra en même temps au nom de la Trinité, le plein accomplissement prophétique et la fin des temps, soit le déclin du royaume arthurien (p. 69) :

la u ses cuers li dira. Et la u il s'arestera li covient il que il atende le fil de son fil, et que il ceste grasse et icest vaissel que tu li commanderas a celui le recommant et rende, et quant il sera tans que il le doie avoir. Et lors sera acomplie entre vous la senefiance de la Trinité, qui est par trois.

Dans le *Merlin*, le motif de la *translatio* apparaît la première fois au moment où Merlin indique à Blaise qu'il doit accompagner les messagers du roi Vertigier et aller en Occident (p. 104). C'est donc avec ce motif que Robert établit le lien entre l'histoire de Joseph et l'histoire bretonne, entre le Graal et Arthur. Le lien bien entendu est d'ordre géographique en associant à la *translatio* du Graal celles de Merlin et de Blaise, mais il est également d'ordre temporel car il permet de relier les temporalités des deux matières, biblique et bretonne (moyennant un saut de six siècles comme nous l'avons vu) au travers du personnage de Merlin, le prophète, le maître du temps.

La prophétie gagne encore en précision en accueillant les éléments relatifs au livre confié à Blaise. Le *Merlin* comporte une seconde mention de la *translatio* dans le long discours de Merlin au roi Arthur, juste après son intronisation (p. 194). Le discours délivre un énoncé prophétique complet en rappelant notamment l'histoire de Joseph et celle du roi Uterpandragon pour les motifs du Graal et des Tables.

Dans le dernier volet, c'est la voix de l'ermite et oncle de Perceval, lors de leur première rencontre, qui prononce la prophétie en tant que témoin direct. L'épisode est analysé en détail par W. Roach par rapport aux sources romanesques⁸⁴. L'énoncé prophétique est très précis (p. 226) :

Et li preudom respondi : « Biaux niés, saciés que a la çainne, la u nous seyemes, oïmes la vois del saint Esperit qui nos commanda a aler en alienes terres vers Occidant, et si commanda Bron le mien pere que il i venist en ceste partie la u li solaus avaloit. Et si dist la vois que de Alain le Gros naisteroit uns oirs [un héritier] qui le Graal aroit en se baillie, et dist que li Rois Pesciere ne poroit morir dusqu'atant que vos ariés esté a se cort, et quant vous i ariés esté il seroit garis et vous bailleroit sa grasse et son vaissel, et seriés sire del sanc nostre Segnor Jhesucrist.

Et à la fin du *Perceval*, l'histoire s'achève, du moins pour un épisode de l'histoire terrestre, celui du royaume arthurien, par une fin dans le temps : Blaise raconte à Perceval, le Roi Pêcheur, toute l'aventure Artu, « tot, si com il en estoit ravis en Avalon, et comment Gavains estoit ocis, et comment li cevalier de la Table Reonde avoient finé lor tans » (p. 301).

⁸⁴ Le texte des deux versions est similaire (E 632-810, D 606-776). Comme pour le début de la trilogie, ici aussi, cela correspond à un choix de Robert. W. Roach indique que cet épisode contient une matière provenant majoritairement de Robert de Boron, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 182.

D. Boutet souligne l'apport considérable de la *Mort Artu* dans la littérature du Moyen Âge qui « clôt la perspective historique ouverte par les romans d'Antiquité. Avec elle, la *translatio* s'achève dans une impasse : le temps cyclique se bloque au contact du temps chrétien, en ce moment où la colère de Dieu paraît mettre un terme à l'Histoire ». Il explique « cette vision pessimiste de l'Histoire » comme l'aboutissement du « péché inaugural que chacun de ces romans véhiculait »⁸⁵. En particulier, la critique attribuée à Robert de Boron la conception salvifique, temporelle et géographique de la *translatio* qui initie le « glissement décisif qui conduira la fiction romanesque à envisager l'Histoire dans la perspective de la *finis saeculi* » après « Chrétien de Troyes [qui] avait, indirectement ouvert la voie à cette mutation »⁸⁶.

Ce progrès, en particulier, nous le soulignons, est figuré par l'idée de *translatio* qui dans la trilogie est le transfert de la relique la plus sainte qui soit, celle qui a recueilli le Saint Sang, « vers les 'vaus d'Avalon' [ce qui] signifie que le futur royaume d'Arthur est le lieu désigné de l'accomplissement des temps : 'loca simul et tempora' écrivait Hugues... »⁸⁷

La fin historique du royaume arthurien est ainsi donnée comme exemple des vicissitudes terrestres dans une perspective différente de celles brossées par l'*Historia* (une punition divine) et par le *Brut* (la main aveugle de Fortune). L'exégèse scripturaire d'Hugues de saint Victor dont nous définirons plus en détail l'apport dans le chapitre suivant pousse à une lecture littérale de l'Histoire, une lecture littérale des événements aux antipodes d'une vision symbolique de la réalité sensible pour y discerner un dessein divin de « mener les temps à leur accomplissement »⁸⁸.

Robert nous paraît donc traduire une expérience temporelle du monde dans une démarche similaire à celle identifiée par B. Hellemans dans des bibles moralisées datant du début du XIII^e siècle⁸⁹ en mettant en œuvre une « machine du temps »⁹⁰. Avec le motif du Graal et le personnage de Merlin érigé en prophète de Dieu, le poète bourguignon déroule son récit le long d'une double échelle de temps, en suivant deux chaînes temporelles, l'une selon le temps sacré ou mythique, l'autre selon le temps humain. Merlin, en tant qu'auteur dictant l'Histoire bretonne à Blaise, remotive les paroles, les signes, les

⁸⁵ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 170-171.

⁸⁶ D. Boutet, « De la *translatio imperii* à la *Finis saeculi* ... », op. cit., p. 43.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁸⁸ Épître aux Éphésiens 1,10 (Bible TOB).

⁸⁹ B. Hellemans, *La Bible moralisée : une œuvre à part entière. Temporalité, sémiotique et création au XIII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010.

⁹⁰ Pour ce titre, nous nous inspirons de celui de l'ouvrage d'Y. Delègue : *Les machines du sens Fragments d'une sémiologie médiévale Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicols de Lyre*, op. cit.

événements issus des chroniques en les interprétant du point de vue spirituel, selon les thématiques de la rédemption et de la grâce.

En conclusion, dans la réécriture du passé s'inscrivant dans les pas de ses chroniques sources, Robert leur emprunte et développe un langage du temps, un langage prophétique qui suit le fil d'une continuité historique en se focalisant sur le « présent du passé », sur la « mémoire » dans une démarche d'« imagination temporelle ». Le passé n'est pas seulement pris comme exemple mais il est doublement actualisé, par le procédé des anachronismes et par le motif de l'accomplissement, celui des temps propices, des temps *kairoï*. Cette actualisation est régie, organisée par Merlin, le maître du temps, et la structure prophétique du récit. En plaçant l'Histoire bretonne dans le temps de Dieu⁹¹, la trilogie pourrait être rangée parmi les « timides efforts [...] pour valoriser le présent et le futur » qui s'inscrivent selon J. Le Goff entre les deux tendances de l'histoire sacrée et de l'histoire profane⁹². En fournissant un modèle d'articulation et de gestion des temps⁹³ reposant principalement sur le motif des trois Tables, Robert engage une dynamique de l'Histoire mettant en œuvre le schème attente/accomplissement et s'exprimant sous la forme cyclique dans une « présentification » du passé par anachronisation. Au-delà du « brouillage » des frontières, à commencer par le mélange des matières : antique et bretonne⁹⁴ que L. Mathey-Maille identifie dans l'*Historia* et le *Brut*, Robert, nous semble-t-il, réalise une réappropriation du temps dans une perspective eschatologique⁹⁵.

5.2. Un discours de l'incomplétude

Dans notre étude diachronique de la trilogie en rapport à son contexte littéraire et en poursuivant la démarche adoptée⁹⁶ depuis le début de ce chapitre, nous constatons que Robert de Boron procède, après une lecture littérale et tropologique de l'Histoire relatée

⁹¹ La cathédrale de Modène édiflée au XII^e siècle semble exemplaire de cet esprit. Sur l'une de ses portes, la porte nord, au niveau de l'« arc du temps », on peut admirer une sculpture représentant « la légende du roi Arthur ». Pour Émile Mâle, « il faut que l'Église du Moyen Âge ait été singulièrement hospitalière à toutes les formes élevées de la pensée pour avoir accueilli aux portes du sanctuaire les romans de la Table Ronde », *L'art religieux du XII^e siècle en France*, *op. cit.*, p. 268 (cité par M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, *op. cit.*, p. 256).

⁹² J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 199.

⁹³ F. Coste reconnaît dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine « un modèle particulièrement opératoire et efficace d'articulation, de figuration, de gestion des temps (« Histoire entre sources et ressources dans la *Légende dorée* » dans *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge Contraintes génériques, contraintes documentaires*, *op. cit.*, p. 175-186 [186].

⁹⁴ Voir L. Mathey-Maille, « Le Roman de *Brut* de Wace : une œuvre inclassable ? », p. 2.

⁹⁵ Cette vision si optimiste de maîtrise du temps n'est pas celle des historiens modernes. J. Baechler conclut son *Esquisse d'une histoire universelle* par ces propos désabusés : « La nature humaine demeure invariable dans son historicité imprévisible : le même animal admirable et disgracié ne cesse de produire des histoires à la fois imprédictibles et intelligibles. », *Esquisse d'une histoire universelle*, Paris, Fayard, 2002, p. 369.

⁹⁶ Celle qui recherche, sur la base de l'apport des sources en termes de remploi, de référence et d'autorité, les indices d'une construction mémorielle, F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, E. Anheim and all (dir.), *op. cit.*

par ses chroniques sources, à une « construction mémorielle » destinée à dire l'espoir d'une société idéale. Il révèle son attention à « la dialectique entre le temps de l'histoire et le temps du salut qui constitue une des tensions majeures du Moyen Âge central »⁹⁷, lui qui fixe à Joseph, par le truchement de la voix divine, l'horizon de l'échéance finale dès l'aube de l'histoire : « quant il verra de ton vaissel et de tes autres choses qui ont commencement, que eles aient fin » (p. 68).

Dans un esprit en quelque sorte d'urgence temporelle, Robert nous semble employer un langage du temps pour délivrer un discours sur une société chevaleresque libérée, rédimée, en faisant intervenir un imaginaire « agent et créateur d'histoire »⁹⁸. L'analyse de la trilogie que nous venons de réaliser par rapport aux chroniques sources nous a permis de préciser comment Robert utilise Merlin et la parole prophétique pour ordonner le temps de l'Histoire dans une *enarratio* articulant les événements de l'Histoire bretonne avec ceux de l'Histoire divine au rythme des temps d'accomplissement, du *kairos*. Afin d'imposer sa vision eschatologique, son discours nous paraît s'inscrire dans un imaginaire du temps pour relater l'histoire de places vides à *raemplir*, de Tables à compléter, d'une prophétie à accomplir par un lignage céleste et ainsi combler l'espoir de libération, de rédemption d'une société chevaleresque.

5.2.1. Un imaginaire temporel

En matière d'imaginaire dans l'Histoire, A. Burguière cite l'approche de J. Le Goff pour qui l'imaginaire est distinct du symbolique, de l'idéologique et surtout de la représentation à proprement parler : celle-ci en tant qu'abstraction correspond à « toute traduction mentale d'une réalité extérieure perçue » alors que l'imaginaire tout en faisant partie du champ de la représentation « y occupe la partie de la traduction non reproductrice, non simplement transposée en image de l'esprit, mais créatrice, poétique au sens étymologique ». Il s'agit ainsi « de penser dans sa complexité le rôle de l'univers mental dans les processus de transformation qui produisent l'Histoire »⁹⁹. Selon lui, J. Le Goff « accorde un rôle fondateur, pour une compréhension d'ensemble du Moyen Âge, au christianisme comme système d'explication du monde, c'est-à-dire comme idéologie. Il ne s'agit pas évidemment dans son esprit de revenir à la vieille conception romantique ou ecclésiastique du Moyen Âge comme âge de la spiritualité. Si M. Bloch peut être crédité

⁹⁷ Analysant le temps de l'exemplum dans un chapitre consacré à l'espace et le temps, J. Le Goff attribue à cette forme la fonction de « brancher la réalité historique sur l'aventure eschatologique » au travers d'un temps historique « tendu vers un présent de conversion qui doit amorcer l'entrée future dans l'éternité heureuse », *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 102.

⁹⁸ A. Burguière, *L'école des annales. Une histoire intellectuelle*, *op. cit.*, p. 291.

⁹⁹ A. Burguière, *L'école des annales. Une histoire intellectuelle*, *op. cit.*, p. 291.

de son côté d'un apport historiographique irremplaçable, c'est bien pour avoir désenchanté la vision du Moyen Âge... »¹⁰⁰.

Notre attention porte sur les voies empruntées pour figurer l'imaginaire d'une société de chevaliers. Analysant la réécriture troyenne, C. Croizy Naquet voit dans la description des cités telles que Troie « l'image complexe de la société idéale et imaginaire » obtenue par une « remotivation » nécessitant « une adaptation esthétique en phase avec l'époque et les attentes du public ». Ainsi « on ne sort jamais du mythe : événements et lieux sont toujours repris parce qu'ils concourent à penser l'époque présente, à en définir les contours, à en comprendre les rouages et à en proposer des amendements, voire à la projeter dans l'avenir »¹⁰¹.

Son originalité, Robert l'exprime en imposant un nouveau sens dans la matière bretonne par les éléments bibliques comme nous le verrons (Partie III) au travers de la délivrance d'un discours sur les signes du temps et de leur imaginaire fondé sur le calendrier liturgique et le motif du merveilleux.

a) Un calendrier mémoire de l'imaginaire

Nous avons vu la fréquence importante dans la trilogie de la mention des fêtes religieuses (cf. chapitre 2.1). Pour récrire l'Histoire bretonne en lui donnant un nouveau sens par rapport à celui des chroniques sources, Robert s'inscrit dans un « calendrier mémoire de l'imaginaire »¹⁰².

Nous avons relevé dans la première partie de notre étude et notamment, dans l'épisode de la Véronique, le mode de l'imposition du sens qui, selon E. Baumgartner, fait partie des trois modes structuration du récit qu'invente Robert de Boron avec « le mythe de la source inépuisable » et « l'espace-temps du livre »¹⁰³. La critique note qu'à partir du « modèle prestigieux de la Véronique, relique 'attestée', le texte de Robert [l'*Estoire dou Graal*] propose, et de la bouche même du Christ, d'autres équivalents symboliques », ainsi « la croix de la Passion et le saint Sépulcre sont mis en relation avec l'autel [...]. Le suaire est assimilé au corporal, le vaisseau où Joseph a recueilli le sang du Christ, au calice, et la pierre scellée sur le saint Sépulcre à la patène ». La parole christique fait ainsi « passer des objets d'abord neutres, in-signifiants, au statut d'objets symboliques, destinés à perpétuer la trace de son passage au monde ». Le vaisseau reçoit son statut de relique mais sa nomination en Graal n'est pas réalisée par le Christ ; ce qui constitue un décalage

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 292.

¹⁰¹ C. Croizy-Naquet, « Troie et le mythe », art. cit., p. 54.

¹⁰² P. Walter, *La mémoire du temps...*, *op. cit.*, titre de la troisième partie.

¹⁰³ E. Baumgartner, « Robert de Boron et l'imaginaire du livre du Graal », art. cit., p. 488.

« concerté » selon E. Baumgartner pour n'en faire qu'une relique en *semblance* seulement¹⁰⁴. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant.

La critique conclut en indiquant qu'à « l'imitation du Christ et à la suite de Robert de Boron, les ermites et les grands clercs qui relaient la figure de l'écrivain dans les proses du Graal, pourront désormais doter d'un sens arbitraire, mais cohérent en contexte, n'importe quel fragment du monde sensible »¹⁰⁵. Pour procéder à cette imposition du sens, Robert emploie ce langage du temps qui, nous l'avons vu, caractérise la trilogie et en particulier, avec le calendrier liturgique.

Selon P. Walter, l'avènement de la merveille « s'explique partiellement par la notion du Grand Temps bien mis en lumière par G. Dumézil et M. Eliade et qui relie en profondeur le mythe et le calendrier. Comme la fête correspond à un moment de réveil des forces secrètes qui habitent le cosmos, elle apparaît comme un lieu naturel de surgissement du surnaturel, du merveilleux. Elle est le point de contact privilégié entre l'ici et l'ailleurs, entre un temps actuel et un temps originel. La commémoration festive instituée dans les rites n'est pas seulement une sorte de résurrection rituelle et active du passé, mais c'est aussi le moment où le passé peut agir sur le présent en dispensant une influence magique et en permettant la reconduction des événements fondateurs relatés dans les mythes originels »¹⁰⁶. Le calendrier avec son organisation du temps de l'année réglée par la liturgie ouvre ainsi la voie à une fécondation annuelle du présent par le passé, le plus souvent par une manifestation du merveilleux « à certains moments précis du calendrier (solstices, lunaisons, fin d'année, etc) »¹⁰⁷. La mise en correspondance d'actes ou de paroles avec ces fêtes leur confèrent une portée considérable, ce qui explique que « [la] lutte pour la possession du temps et de l'imaginaire qu'il implique se [lise] en filigrane de nombreux textes de la littérature de cette époque »¹⁰⁸.

P. Walter distingue trois genres de motifs merveilleux à orientation calendaire : « a) ceux pour lesquels la fête calendaire constitue le noyau primitif autour duquel le motif a évolué, b) ceux pour lesquels une fête calendaire constitue un apport ultérieur au motif déjà constitué par ailleurs, c) ceux dans lesquels la fête calendaire s'est progressivement effacée pour ne plus apparaître du tout »¹⁰⁹.

¹⁰⁴ E. Baumgartner, *ibid.*, p. 492.

¹⁰⁵ Pour E. Baumgartner, les auteurs du *Lancelot* et de la *Quête* ont mis en œuvre cette modalité sur un plan textuel en dotant « d'une dimension symbolique le pré-texte arthurien », en prenant appui « sur la 'lettre' de la fiction, sur un référent qui n'a d'autre existence que littéraire, pour lui donner un 'surplus de sens' », *ibid.*

¹⁰⁶ P. Walter, *La mémoire du temps...*, *op. cit.*, p. 470.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 483.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 472-473.

Parmi les fêtes chrétiennes, la Pentecôte et son association « à quelque aventure extraordinaire »¹¹⁰ forment un motif topique dans les romans arthuriens. Et comme le rappelle J. Le Goff, le *topos* n'est seulement un instrument rhétorique mais constitue « une vérité religieuse, un *signum* qui révèle la volonté de Dieu »¹¹¹. Dans cette logique, il nous semble que le motif de la Pentecôte représente un *kairos*, un moment propice. En effet, « Pentecôte » vient d'un mot grec signifiant « cinquantième » et marque le cinquantième jour après Pâques, soit sept fois sept jours plus un ; et le chiffre sept comme le souligne P. Walter « connote la perfection et l'accomplissement ultime du temps (les sept jours de la semaine, les sept planètes). Liée à la Pentecôte, la plénitude du septénaire symbolise la perfection de l'idée chevaleresque à travers les sept dons de l'Esprit »¹¹². Avec cette valorisation de la Pentecôte, le critique décèle un enjeu spirituel autour du Graal que Robert instaure à la différence de Chrétien de Troyes¹¹³ en faisant de la Pentecôte « la fête tutélaire de la Table Ronde [qui] institue la convivialité spirituelle de la chevalerie et crée simultanément l'attente du Dernier élu, celui qui mettra fin aux temps chevaleresques »¹¹⁴.

Effectivement, comme l'indique P. Walter, l'association de la fête de Pentecôte au motif de la Table Ronde n'est ni fortuite, ni innocente. Dans la trilogie, il semble révélateur que la toute première mention de la fête intervienne pour l'instauration de la Table Ronde (p. 159-160)¹¹⁵. Merlin fait rassembler tout le royaume, tout son peuple :

Et Merlins respont : « Vous le ferés a Carduel en Gales. Et la, fai assamblar les gens de ton regne encontre toi a Pentecoste [...] Et Merlins s'en ala, et fist faire le table. Et quant vint a le Pentecoste, li rois s'en ala a Carduel en Gales et demanda Merlin comment il avoit exploitié. Et Merlins dist : « Sire, molt bien. » Ensi assambla li peules a Carduel en Gales.

L'instauration de la Table Ronde voit la manifestation de « la convivialité spirituelle de la chevalerie » comme le relève P. Walter et que relate Robert de Boron de manière appuyée en mêlant l'hyperbole et le merveilleux (p. 161) :

Et il li respondent tout : « Oïl voir, si nos mervellons molt comment ce puet estre, car li uns de nos teus i a ne vit onques mais l'autre. Et or nos entramons autant u plus com li fils doit

¹¹⁰ Pour P. Ménard, l'indifférence au temps de Chrétien de Troyes n'est pas incompatible d'une sensibilité certaine au « temps magique des vieux contes d'aventure ou des récits mythiques » et à des « jours critiques » coïncidant avec les grandes fêtes religieuses mais sans automatisme encore de sa part (*De Chrétien de Troyes au Tristan en prose Études sur les romans de la Table Ronde*, Genève, Droz, 1999, p. 98).

¹¹¹ « Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale » dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 34^e année, N°6, 1979. p. 1187-1215 [1188].

¹¹² P. Walter, *La mémoire du temps...*, *op. cit.*, p. 637. Le critique renvoie pour le symbolisme des nombres à J. Ribard, *Le moyen âge : littérature et symbolisme*, Paris, Champion, 1984.

¹¹³ On peut nuancer ce jugement avec la remarque de J. Ribard qui relève que « sans doute plus économe du terme [de *Pentecoste* que l'auteur de la *Quête du Saint Graal*] », dans le *Conte du Graal*, Chrétien de Troyes emploie à deux reprises ce terme « à des moments-clés du déroulement romanesque ». Ainsi, dans ces deux œuvres, le mot *Pentecoste* constitue « tout autre chose qu'une banale notation chronologique », *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Champion, 2001, p. 222-223.

¹¹⁴ P. Walter, *ibid.* Les fêtes religieuses, au départ « simples marqueurs temporels, [...] peuvent parfois se charger d'un sens supplémentaire. Ainsi, chez Jordan Fantosme la mention de la fête de Pâques accompagne toujours un moment-clé dans la progression narrative », L. Mathey-Maille, *Écritures du passé, Histoire des ducs de Normandie*, *op. cit.*, p. 43.

¹¹⁵ *Robert de Boron Merlin*, édition critique par A. Micha, *op. cit.*, §49, l.21.

amer son père. Ne jamais, ce nos samble, ne nos departirons se mors ne nos depart. » Quant li rois les ot ensi parler, si le tint a molt grant merveille, et tot cil qui le virent en furent esbahi.

Le troisième volet de la trilogie commence de manière significative par la fête que le roi Arthur organise à la Pentecôte en l'honneur de Merlin et de la Table Ronde (198-199) :

Tant que Artus se pensa de çou que Merlins li avoit dit, si s'en vint a ses barons et as cevaliers, si lor dist : « Segnor, saciés que il vos covenra tous revenir a le Pentecoste, car jou i volrai le gregnor feste tenir a icel jor que onques nus rois tenist en nule terre. Et si vuel que cascuns de vous amaint se feme avuec lui, car je volrai molt onerer le Table Reonde, que Merlins estora an tans Uterpandragon mon père. Et si volrai asseoir es doze lius les doze pers de ma cort. Si saciés que tot cil qui a ma feste seront et avuec moi volront demourer seront a tous jors de le Table Reonde, et aront si grant franchise par tout la u il venront que cascuns ara pignon u counissance de le Table Reonde ».

La liaison avec le volet précédent, avec le temps d'Uterpandragon, ne peut être plus clairement établie : la Table Ronde est le motif du rassemblement tant sur le plan de la diégèse que de l'Histoire bretonne. C'est le souci premier du roi Arthur « qui molt fu en grant pensée comment il peüst le Table Reonde essaucier ». La fête de Pentecôte n'est pas qu'un simple repère temporel. Le passage comporte cinq occurrences du terme, ce qui ne nous paraît pas à mettre sur le compte d'une maladresse de Robert¹¹⁶. Robert marque ainsi un temps *kairos*.

De manière également révélatrice, dans la suite du *Perceval*, la Pentecôte ne semble plus correspondre qu'à une date traditionnelle, dénuée de toute valeur autre que celle de signifiant, la date habituelle de la réunion de la Table Ronde, comme l'exprime la demoiselle secourue par Perceval (p. 208) : « le rice roi Artu [...] devoit tenir tenir a la Pentecoste le Table Reonde a Carduel ». La dernière mention correspond au tournoi du *Blanc Castel* qui marque la fin et l'échec de la quête du Graal pour les chevaliers de la Table Ronde (p. 257) :

car il sont revenu a ceste Pentecoste de le queste del Graal u il n'ont rien exploitié. Et li rois Artus si tint a ceste Pentecoste la forçor feste que il onques mais tenist.

Au travers du calendrier, Robert crée dans son récit une dialectique des temps, entre ceux fixés par le « comput chronologique banal »¹¹⁷ et ceux soufflés par l'Esprit, du ressort de la volonté divine seule. Indissociablement liée à la fête de Pentecôte par Merlin, le maître du temps, la Table Ronde (et son lieu vide) est mise au bénéfice de la puissante mémoire de l'imaginaire, celui de la première Pentecôte, une mémoire ouvrant la voie à « un vrai

¹¹⁶ Du moins pas dans le cas présent, même si comme « toujours chez Robert de Boron, une intuition initiale assez grandiose est trahie par la maladresse dans l'exécution de détail », J.-C. Payen, « Sur Robert de Boron Joseph v.341 ss. » dans *Le Moyen Âge*, 1965, p. 431.

¹¹⁷ Nous avons cité (cf. §2.1) l'analyse de J. Horowitz selon laquelle les événements de la Trilogie seraient à mesurer sur une triple échelle de temps : celle du « comput chronologique banal », de la progression humaine du temps ; celle à valeur téléologique ; enfin, le temps réel de l'écrivain, « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron », art. cit., p. 114-119. Nous la prolongeons en prenant en compte les notions introduites par P. Walter de temps *kairos* et de calendrier comme mémoire de l'imaginaire.

temps présent »¹¹⁸ au sein du présent profane.

b) Des merveilles en signes des temps

Dans le *Brut*, Wace n'emploie le merveilleux que de façon limitée. Robert fait un choix différent et accorde à la poétique du merveilleux une place importante¹¹⁹. Nous en avons précisé certains aspects dans la première partie de notre étude (cf. I.1 Le Graal et la merveille) en relevant notamment les implications de ce choix en matière de sens et de conception du temps. En faisant de Merlin le médiateur du merveilleux, Robert poursuit sa démarche d'imposition de sens par l'emploi des signes des temps.

Le merveilleux connaît un renouveau au XII^e siècle¹²⁰. Chrétien de Troyes a bien « saisi le goût de son époque pour la littérature de rêve » et il a intégré le merveilleux dans ses œuvres mais au lieu d'un pur émerveillement, il lui a substitué « le sens du mystère et du destin »¹²¹. C. Galderisi souligne la place majeure du merveilleux dans le roman arthurien. Notamment à la différence des formes courtes de la littérature italienne de cette période, cette emploi traduit dans le roman la capacité des motifs du merveilleux « avec leur commutabilité et leur articulation générative [à constituer] sans doute un des moyens esthétiques dont dispose l'auteur arthurien pour conjoindre diverses matières, pour composer des interférences textuelles, mais aussi pour disjoindre des sujets et des matières, en les articulant selon une nouvelle perspective narrative, une nouvelle parole d'aventure »¹²². Il approfondie dans cette optique le passage du merveilleux au miraculeux dans la *Vie des Pères*¹²³.

J. Le Goff définit précisément la nature et les frontières du merveilleux au Moyen Âge en soulignant la porosité de ce concept mais aussi en indiquant la démarche de la pensée chrétienne de rejet du merveilleux ; en simplifiant dit l'historien jusqu'à la caricature, « il n'y a pas de merveilleux chrétien » et le christianisme médiéval « est allergique au merveilleux » qu'il tolère ou qu'il christianise comme Oberon, le nain thaumaturge dans *Huon de Bordeaux* qui attribue à Jésus son pouvoir merveilleux ou comme la coupe magique du Graal¹²⁴. L'historien concède l'existence possible d'un

¹¹⁸ E. Baumgartner, « Temps linéaire, temps circulaire et écriture romanesque (XII^e-XIII^e siècles) », art. cit., p. 422-423.

¹¹⁹ S. Bazin-Tacchella, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 63-88.

¹²⁰ J. le Goff, « Merveilleux » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 711. Pour C. Lecouteux, le XII^e siècle représente même un « point d'aboutissement » du merveilleux avec une littérature alliant les traditions orales et les éléments antiques aux merveilles de l'Orient (*Au-delà du merveilleux. Des croyances du moyen âge*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 1995, notamment chapitre IV).

¹²¹ P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale : VI^e-XIV^e siècles*, op. cit., p. 197.

¹²² C. Galderisi, *Diegesis: études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge...*, op. cit., p. 29.

¹²³ *Ibid.*, p. 77-104.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 29, 30 et 37.

ensemble « merveilleux » dans le Nouveau Testament, l'épisode de la Nativité de Jésus. Pour lui, un tel aspect oriente aux développements gnostiques ou apocryphes, ces derniers ayant selon lui toujours été considéré en même temps que la *doxa*¹²⁵. La christianisation du merveilleux profane correspond alors à une démarche de « rationalisation », d'explication de l'incompréhensible, du mystère de la nature, du monde. P. Walter indique que la différence entre les notions de merveilleux et de miracle « tient moins à la nature des événements qu'à la cause qui les produit »¹²⁶. Se plaçant dans le cas d'une chronique de croisade, C. Croizy-Naquet souligne que si la « teneur de ces miracles peut laisser le lecteur moderne sceptique, [...] elle se comprend chez un auteur chrétien convaincu de l'omniprésence, de l'omniscience et de l'omnipotence inhérentes à la Providence divine »¹²⁷.

Désirant préciser la notion de merveilleux à partir de la perspective anthropologique de M. Meslin, J.-R. Valette propose une compréhension du merveilleux comme renvoyant d'abord au divin, à un ordre religieux et à une interprétation du signe s'ordonnant à l'axe de la croyance¹²⁸ : dans le cas des *Hauts Livres* du Graal, un axe chrétien qui « relève d'une histoire, d'une culture et d'une théologie qui fournissent à la littérature graalienne un indépassable cadre de référence : la sémiologie augustinienne et, à l'extrême pointe de celle-ci, une théologie du miracle reconnaissable à quelques grands traits ». Ainsi, bien qu'ayant en commun avec la démarche anthropologique de M. Meslin une conception du miracle comme signe et une appréhension subjective, J.-R. Valette fait un cas à part du signe graalien qui ne se comprend que par référence à Dieu.

La « rationalisation » du merveilleux reste en particulier fondée sur le « surnaturel de la grâce »¹²⁹ et permet de lui garder une certaine force¹³⁰, Cette force peut notamment jouer comme élément de légitimation car le merveilleux chrétien est « un facteur d'intervention décisif dans le champ politique »¹³¹.

Dans le chapitre 1, notre étude a permis d'établir que le merveilleux dans la trilogie relève essentiellement des emplois « préternaturels », c'est-à-dire des miracles selon un

¹²⁵ M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 39.

¹²⁶ P. Walter, *La mémoire du temps...*, *op. cit.*, p. 477. P. Walter s'appuie sur l'analyse de J. Le Goff dans : *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 17-39.

¹²⁷ « Merveille et miracle dans l'Estoire de la Guerre sainte » dans « *Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees* »..., *op. cit.*, p. 184.

¹²⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 388.

¹²⁹ M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 28.

¹³⁰ Citant A. Jolles (*Formes simples*, trad. franç., Paris, Seuil, 1972, p. 193), J. Le Goff indique que le mariage du merveilleux et de l'histoire est problématique car « [dès] que le conte prend les traits de l'histoire... il perd une part de sa force » (*L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 34).

¹³¹ A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt*, *op. cit.*, p. 150.

vocabulaire pré-scolastique¹³², afin d'exercer une fonction poétique d'« expédient narratif ». En mettant en rapport la trilogie avec ses chroniques sources, il nous semble que parmi les différents aspects du merveilleux chrétien que nous venons de préciser, Robert de Boron privilégie son utilisation comme articulation narrative des événements dans la temporalité sacrée.

L'ancrage de la trilogie, dès les premières lignes du *Joseph*, dans le chronotope biblique pose le fondement de cette perspective temporelle. En rappelant l'Incarnation, Robert place d'emblée son récit dans cette compréhension de l'invisible par le divin, plus précisément par le plan divin car il n'y a de signe, de miracle que pour révéler le déroulement du plan de Dieu¹³³. Les épisodes de merveille qu'il emprunte aux chroniques bretonnes sont portés par le langage du temps qui irrigue la trilogie, un temps de l'accomplissement, un accomplissement qui constitue une des fonctions du merveilleux¹³⁴. J. Le Goff distingue cette fonction du merveilleux comme évasion en citant P. Mabille : « Au-delà de l'agrément, de la curiosité, de toutes les émotions que nous donnent les récits, les contes et les légendes, au-delà du besoin de se distraire, d'oublier, de se procurer des sensations agréables et terrifiantes, le but réel du voyage merveilleux est...l'exploration plus totale de la réalité universelle »¹³⁵.

Dans le *Merlin*, Robert reconstruit l'Histoire bretonne en une *geste* de Dieu orchestrée par le prophète du Graal et accompagnée de signes miraculeux. Nous avons précédemment signalé la différence d'interprétation entre les chroniques bretonnes et la trilogie pour la fin de l'épisode de la tour de Vertigier. Pour Geoffroy de Monmouth et Wace, l'interprétation de la mort du dragon rouge et de la victoire du dragon blanc correspond à une vision purement humaine et pessimiste : les Bretons seront vaincus malgré leur longue résistance ; pour Robert, elle s'inscrit dans le plan divin en préparant l'avènement du roi Arthur et l'accomplissement de la promesse : Vertigier sera vaincu par les enfants du roi Constant, Pandragon et Uter, le futur père d'Arthur.

¹³² Dans la suite de notre étude, nous continuerons d'utiliser indifféremment les termes de « merveilleux » ou de « merveilleux chrétien ». Pour la différence entre « merveille » et « merveilleux », voir : J.-R. Valette, « La merveille et son interprétation dans le *Lancelot propre* », *Revue des langues romanes*. « *Merveilleux et Fantastique au Moyen Âge* », t.100/2, 1996, p. 163-208.

¹³³ J.-R. Valette rappelle que « dans la Bible la notion de miracle présuppose l'action divine dans le déroulement des événements » en précisant que « le *Dictionnaire de théologie catholique* fournit la liste des références augustiniennes explicites à l'intervention spéciale de Dieu dans le fait miraculeux », *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 237-238.

¹³⁴ J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, § VI. Fonctions du merveilleux médiéval, p. 35.

¹³⁵ *Le Miroir du merveilleux*, Paris, Édition de Minuit, 1962.

L'épisode de la bataille de Salesbières et de la mort du roi Pandragon nous donne un autre exemple d'autant plus notable de l'emploi du merveilleux comme signe des temps que dans les chroniques, la mort du roi ne bénéficie aucunement d'un tel éclairage. Dans cet épisode, Robert souligne particulièrement l'aspect temporel du récit (p. 153-156) : Merlin prédit l'attaque des saxons « le nuevime jor de jung » et demande que les troupes bretonnes se rassemblent « a l'entrée de jung a l'entrée de Salibere ». Répondant à leur requête, il annonce au roi Pandragon et à son frère Uter que l'un des deux mourra lors de la bataille. Le moment de la bataille arrive : « Ensi passa li termes et vint li jors ». Les manœuvres préparatoires ordonnées par Merlin se déroulent en deux étapes : pendant la première qui dure « uit jors », toute l'armée se soumet à la confession ; la seconde débute le « nueme » jour par le mouvement d'une partie de l'armée conduite par Uter et s'achève le « tresime » jour par l'attaque des bretons déclenchée lorsqu'apparaît « un dragon vermel qui [vole] par l'air entre ciel et terre ». C'est le roi Pandragon qui meurt dans la bataille et « au quinsime jor », Merlin vient rappeler au nouveau roi, Uter, sa promesse d'ériger un mémorial en l'honneur de son frère et donner la signification du dragon : « Saces que li dragons estoit venus senefier le mort del roi Pandragon, et l'escaucement de Uter ». Ainsi, cet épisode de la victoire contre l'ennemi saxon, de la mort du roi Pandragon et de sa succession par son frère dont le nom change à cette occasion : « Et por cel afaire fu tos dis només Uterpandragon » nous semble correspondre à un temps *kairos* triplement marqué par le signe dans le ciel, l'érection d'un mémorial et le changement de nom du personnage-clé ; un temps totalement régenté par la parole prophétique, de son annonce à son interprétation finale.

En revenant également sur le transport des pierres d'Irlande, la merveille marque particulièrement cet épisode pour mettre en lumière « un repère historique et géographique immanquable, un lieu mémoriel et un symbole identitaire paradoxal apte à favoriser diverses appropriations »¹³⁶. Alors que Geoffroy de Monmouth s'approprie ce mémorial pour la gloire du peuple breton, Robert le fait à la gloire d'une chevalerie idéale en situant l'instauration du lieu mémoriel dans l'accomplissement des temps arthuriens grâce à un travail narratif particulièrement élaboré qui repose, nous l'avons vu, sur le lien avec le motif de la Table Ronde, sur l'initiative divine au travers de celle de Merlin et sur le détournement d'un « document » historique. Ce travail est renforcé par l'association du merveilleux à la fois à la mémoire et au passé avec les pierres géantes et à la Table Ronde, regard vers l'avenir.

¹³⁶ I. Fabry-Tehranchi, « Écrire l'histoire de Stonehenge Narration historique et fiction romanesque (XII^e-XV^e siècle) », art. cit., p. 146.

Dans le *Perceval*, la « rationalisation » du merveilleux opère un changement radical tant les aventures du chevalier gallois issues du *Conte du Graal* et de la première *Continuation* sont enveloppées intimement dans le merveilleux païen. Par exemple, dans le combat de Perceval contre le chevalier aux fées (p. 241) et dans la disparition du roi Arthur (p. 301), la mention d'Avalon, dans les deux cas, fait signe au temps féérique dans lequel se poursuit l'existence de la fée et d'Arthur. Mais ce temps féérique est inséré dans l'histoire du Graal qui est elle scandée par la temporalité chrétienne avec les épisodes merveilleux de la tentative de Perceval de s'asseoir à la place vide de la Table Ronde, des deux scènes du cortège du Graal, des deux interventions de Merlin sous la forme d'abord d'une ombre, puis d'un faucheur, enfin, du rétablissement des choses à l'avènement de Perceval comme gardien du Graal (p. 271) :

Et chaïrent li encantement et derompirent par tot le mont. Et estoit a cel jor meïsmes li rois Artus a le Table Reonde que Merlins fonda, et oïrent un escrois issi grant que il s'en esfreerent molt durement, et li pierre rasolda qui fendi desos Perceval quant il s'assit el liu vuit. Si lor vint a grant merveille, car il ne savoient que ce senefioit.

Ainsi, le merveilleux chrétien permet à Robert de jalonner son récit de signes des temps, ces signes que les chroniques monastiques des XI^e et du XII^e siècles tentent de discerner car dans leur perspective, « [toute] histoire particulière s'inscrit dans l'histoire globale du peuple de Dieu, qui est loin d'être achevée. L'homme spirituel doit scruter avec attention les événements pour y percevoir les signes d'une croissance de l'église et de l'approche de la Parousie »¹³⁷.

S'il reste ainsi un merveilleux païen¹³⁸ dans la trilogie, ses manifestations sont encadrées par les événements de l'histoire du Graal, par le temps du Graal tout en conservant une valeur sémantique résiduelle, indice de l'existence d'une zone ambiguë, intermédiaire entre profane et sacré, que nous étudierons dans la partie suivante.

En conclusion, dans le premier chapitre de notre étude, nous avons jugé que l'aspect prédominant de la merveille chrétienne qu'emploie Robert de Boron relève du domaine non pas psychologique ou ontologique, mais sémiologique¹³⁹ car fondé sur le *semeion*, le signe, comme souvent dans l'Évangile de saint Jean dont les influences sont notables dans la trilogie. Or le signe est chez saint Jean d'abord signe des temps. Ainsi, le merveilleux chrétien chez Robert intervient sous la main de Merlin, médiateur du surnaturel, comme élément structurant de l'imaginaire du temps permettant d'articuler les matières profane et sacrée.

¹³⁷ A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Points, 1975, p. 63.

¹³⁸ Notamment, celui-ci peut passer par le « détour » des évangiles apocryphes comme le souligne J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, op. cit., p. 39.

¹³⁹ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 674 et 695.

5.2.2. Un lignage céleste

Dans l'imaginaire de la trilogie, celui des chevaliers bretons du VI^e siècle et du royaume de Bretagne au miroir de Robert de Boron¹⁴⁰, un imaginaire où se reflètent les terribles vicissitudes d'une société en proie à la désunion, aux luttes en lignage, la réponse qu'apporte Robert s'inscrit dans la perspective augustinienne et eschatologique d'une société chevaleresque rédimée, convertie¹⁴¹ : la Cité céleste en formation dans l'histoire humaine au sein de la Cité terrestre¹⁴², celle qui rassemblera les élus autour du Christ en les faisant *raemplir* les places laissées vides par les anges déchus (cf. I.3. L'accomplissement de l'Histoire).

Pour imposer ce sens, Robert de Boron nous paraît s'appuyer essentiellement sur la « remotivation » du principal motif qu'il emprunte au *Brut*, celui de la Table Ronde. Comment Robert transforme-t-il l'invention de Wace en un motif aussi « puissant »¹⁴³ ? Il nous semble en lui donnant ce caractère sociologique que la critique lui reconnaît et qui repose, selon nous, sur une thématique au cœur des préoccupations de la société féodale comme cela transparaît, notamment, dans l'*Historia* et le *Brut* : celle du lignage. C'est avec la Table Ronde que Robert donne forme à une société chevaleresque idéale, « céleste ».

a) La thématique du lignage

La critique est unanime à attribuer au motif de la Table Ronde une fonction cruciale dans la trilogie et plus largement, dans les romans arthuriens, jusqu'à une fonction revêtant une dimension civilisatrice. Ainsi, pour E. Baumgartner, « la troisième Table est [...] le fondement d'une nouvelle éthique, d'une nouvelle conception de la chevalerie et de sa relation au pouvoir royal »¹⁴⁴. D. Boutet rappelle la symbolique et la fonction de la Table Ronde : « de symbole du pouvoir et de la relation spécifique qui unit le roi à l'univers, la

¹⁴⁰ Nous détournons la formulation de F. Hartog qui au début du dernier chapitre consacré à l'étude des *Histoires* d'Hérodote comme représentation, revient sur la place de la Scythie et des nomades scythes dans l'œuvre de l'historien grec, une place qu'il résume dans cette formule : « Scythes imaginaires, Scythes au miroir d'Hérodote : discours sur l'autre » (*Le miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1981 [2001], p. 460).

¹⁴¹ Selon J.-R. Valette, les *Hauts Livres* du Graal « posent la question de la conversion de la chevalerie » dans le cadre d'une histoire du salut mais en obéissant à deux types de structure théologique, soit d'inspiration typologique pour « si l'on ose dire, la chevalerie [qui] convertit », soit d'ordre tropologique pour la chevalerie qui se convertit (*La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 704-705). La trilogie nous semble appartenir à la seconde catégorie.

¹⁴² S. Rayne-Michel relie le motif de la Table Ronde à la vision de saint Augustin dans la *Cité de Dieu (La Table Ronde et les deux Cités Pour une lecture augustinienne des cycles arthuriens en prose du XIII^e siècle)*, Paris, Champion, 2016).

¹⁴³ Selon T. Delcourt, le motif de la Table Ronde, « appelé à un brillant avenir romanesque, est sans doute la plus puissante création de Robert de Boron », « De Geoffroi de Monmouth au *Merlin* de Robert de Boron », art. cit., p. 15.

¹⁴⁴ E. Baumgartner, *Le « Merlin » en prose Fondations du récit arthurien, op. cit.*, p. 38.

Table est devenue le symbole des liens qui unissent le roi à sa communauté : la société des hommes prend la place de l'univers »¹⁴⁵.

Or, dans la trilogie, « la question de la parenté et du lignage [est] fondamentale ». Ainsi, C. Füg-Pierreville identifie ce motif en arrière-plan de plusieurs des récits du *Merlin* : en premier lieu, ceux des deux personnages de premier plan, Arthur et Merlin, « mythifiés par l'aura surnaturelle qui entoure leur engendrement », celui du cortège funèbre « où chante le prêtre, vrai père de l'enfant enterré (un épisode propre au Merlin) », ceux de l'enfant mort et du juge « qui n'étaient pas les fils de l'homme présenté comme tel ». Ce motif pour la critique transparait « au plan métalittéraire à travers la question de la paternité du roman fictivement attribuée par l'auteur à Merlin lui-même »¹⁴⁶. De même, la trilogie de Robert de Boron joue un rôle tout particulier, selon E. Baumgartner, comme initiateur du schème repris par tous après lui mêlant la chronologie des rois bretons à celle du *Joseph* et d'une écriture tendant « inlassablement à saturer, en amont comme en aval, la tranche de temps qu'il s'est attribuée comme un espace propre » pour délivrer « une histoire de famille(s) ou plus exactement [pour] s'épuise[r] à inventer et à ramifier des arbres généalogiques »¹⁴⁷.

Plus largement, C.-A. Coolput relève que « [les] romans en prose ne se contentent pas de rapporter le passé ; nos auteurs créent toujours un lien entre le héros de l'époque arthurienne et ses ancêtres. D'une façon ou d'une autre, l'évocation des ascendants se confond avec une problématique de la transmission – de savoir ou d'objet »¹⁴⁸. De même, dans un paragraphe consacré au cycle et à la généalogie, E. Baumgartner souligne que le roman en prose « ne fait donc, au XIII^e siècle, que reprendre et projeter dans l'espace arthurien cette quête de l'origine d'un lignage d'une famille, d'un peuple, de l'Occident chrétien, qui hante et informe aussi bien la littérature généalogique [...] que la chanson de geste, que les chroniques de Gaimar, Wace, Benoît, etc...que les romans antiques »¹⁴⁹.

La question du lignage, de la parenté est essentielle dans l'idéologie féodale. Dans le contexte socio-historique que nous aborderons dans la troisième partie de l'étude, nous approfondirons ce que H. Bloch présente ainsi : « [la] prétention de l'aristocratie féodale française à l'hégémonie reposait [...] sur l'affirmation d'un lien ininterrompu au passé. La

¹⁴⁵ D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., p. 335.

¹⁴⁶ Robert de Boron, *Le roman de Merlin* en prose, op. cit., p. 70.

¹⁴⁷ E. Baumgartner, « Les Techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 189.

¹⁴⁸ *Aventures querant et le sens du monde*, op. cit., p. 26.

¹⁴⁹ E. Baumgartner va jusqu'à parler de généalogie de l'écriture en identifiant « une exigence plus ambitieuse encore, portant sur l'origine et la généalogie de l'écriture qui semble travailler en profondeur le texte arthurien en prose et s'y énoncer par la métaphore du Graal », celle de « [p]roduire et ordonner le texte à la semblance d'un lignage », *ibid.*, p. 187-188.

noblesse est, par principe, héritée et ne peut s'acquérir »¹⁵⁰.

b) Le lien d'amour

Comment Robert associe-t-il au motif de la Table Ronde le thème lignagier et avec quel signifié ?

La Table Ronde qui figure dans la chronique de *Brut* est un document, un objet historique dont nous avons auparavant relevé que Robert change le moment de la fondation (cf. 3.2.2), ce qui l'installe d'emblée dans une perspective historique à double titre, d'abord en l'extrayant de la période des fables, des douze années de paix indiquées par Wace, puis en la plaçant dans une continuité temporelle, avec la Table du Graal au temps de la Passion, la Table Ronde au temps d'Uterpandragon, la Table Ronde accomplie au temps d'Arthur. Puis il lui attribue un autre sens que celui du *Brut* par la parole de Merlin¹⁵¹ (p. 159) :

« A cele seconde table apelerent cil le vaissel dont cele grasse lor venoit Graal. Et se vous me volés croire, vous establirés le tierce, el non de le Trinité. De ces trois tables senefie la Trinité trois. Et je vos creant, se vos le faites, il vos en venra grans biens a l'ame et au cors. Et avenront a vostre tans teus choses dont vos vos mervellerés molt. Et se vous le volés faire, je vous en aiderai. Et ce vous creant que se vous le faites, ce sera une des choses dont il sera molt parlé au siecle. Et se vos creés, vos le ferés, et je vous en aiderai. »

Merlin n'institue pas la Table, « la table ronde est instituée, sur l'instigation du prophète »¹⁵². L'autorité royale est pleinement reconnue et doit s'exercer en respectant les principes du concept monarchique. Par contre, c'est bien la parole merlinesque qui fixe la nature de l'institution de la Table, réalisée au nom de la Trinité, en la liant à la seconde Table, celle du Graal, et à la première, la Table de la Cène. Les trois Tables signifient la Trinité. La Table Ronde apportera de grands biens à l'âme et au corps du roi. L'imaginaire temporel du lecteur-auditeur est sollicité : la Table Ronde sera source de merveilles et célèbre dans le monde. Elle sera installée le jour de la Pentecôte à Carduel.

Être mi homme, mi démon, exemple parfait de l'action rédemptrice du Christ, prophète de Dieu, héritier des prophètes de l'Ancien Testament, Merlin est légitime pour fonder la Table Ronde et répondre à l'espoir d'une société chevaleresque menacée : lui dont l'autorité des prophéties transmises par Geoffroy de Monmouth est pleinement reconnue, ce « poète de l'histoire et de l'attente [qui] installe au cœur de la chronique

¹⁵⁰ H. Bloch, *Étymologie et généalogie, Une anthropologie littéraire du Moyen Age français*, traduit par B. Bonne et J.-C. Bonne, Paris, Des Travaux/Seuil, 1989, p. 294.

¹⁵¹ Les versions en prose du *Joseph* connaissent la Table Ronde car précise A. Micha, la translation en prose du *Joseph* est antérieure au *Merlin*, A. Micha, « La Table Ronde chez Robert de Boron et dans la *Queste del Saint Graal* », art. cit., n.1, p. 120.

¹⁵² A. Micha, *ibid.*

l'urgence d'un pressentiment [qui] personnifie temporellement la tension préliminaire au grand évènement »¹⁵³.

Transformée par la parole du prophète en « image tangible de la sainte Trinité », ce qui lui donne un poids incommensurable dans l'imaginaire médiéval, la Table Ronde peut « rassembler l'élite des chevaliers autour de leur roi comme les apôtres autour du Christ et leur confier une mission spirituelle, la quête du Graal »¹⁵⁴.

Mais qu'est-ce qui opère effectivement ce rassemblement ?

Alors qu'à la Table du Graal, c'est le Graal qui distingue les élus des réprouvés, à la Table Ronde, Merlin choisit les cinquante chevaliers qui peuvent y prendre place (p. 159-160) :

« Vous en verrés demain çou que vos n'en cuidastes ja veïr. Jo i eslirai cinquante des plus preudomes de ceste terre. Ne ja puis que il i avront sis n'en volroient retourner en lor païs, ne partir de ci. Lors porés veïr la senefiance del liu vuit et des autres deus tables en la vostre. »

Et c'est encore la parole de Merlin qui ajoute au motif un aspect essentiel : un lieu vide dont la *senefiance* comprend, inclut la *senefiance* des deux autres.

M. Demaules identifie dans la littérature du Graal, sur les plans à la fois du lignage et de l'écriture, une « révocation du principe généalogique » qui résulte de « l'imbrication des principes poétique et généalogique ». Ainsi, « il est significatif que les deux objets fondateurs de la fiction (le Graal et la Table Ronde) organisent la communauté chevaleresque autour de la notion de responsabilité personnelle. Le Graal classe les chevaliers entre élus et réprouvés, indépendamment de la noblesse et de leur lignage, et la Table Ronde privilégie les liens latéraux d'égalité entre vassaux aux dépens de la hiérarchie verticale entre les hommes »¹⁵⁵.

Cette responsabilité personnelle est celle de l'individu acceptant la grâce et s'engageant à une vie fondée sur l'amour de Dieu. La Table Ronde, pour E. Baumgartner, est « [établie] par le devin et par le roi, cimentée par l'amour des chevaliers, signe de l'amour de Merlin et d'Uter, lieu où se manifeste par le 'service' dont il les honore, par les dons qu'il leur distribue, l'amour qu'Uter porte à ces chevaliers »¹⁵⁶.

La *senefiance* du lieu vide comme celle des lieux vides des deux autres Tables serait ainsi le lien d'amour qui unit Dieu et ses élus.

¹⁵³ J. Abed, « La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le *Didot-Perceval* », art. cit., p. 100.

¹⁵⁴ *Le roman de Merlin* en prose, C. Füg-Pierreville éd., op. cit., p. 77.

¹⁵⁵ M. Demaules, « R. Howard Bloch, Étymologie et généalogie, Une anthropologie littéraire du Moyen Age français » dans *Médiévales*, n°20, 1991. Sagas et chroniques du Nord. p. 111-115 [115].

¹⁵⁶ E. Baumgartner, *Le « Merlin » en prose Fondations du récit arthurien*, op. cit., p. 38.

L'institution même de la Table Ronde est fondée sur la thématique de l'amour : le *plus haut conseil* (p. 158) que Merlin donne au roi Uter, celui d'instaurer la Table Ronde est destiné à lui faire obtenir *l'amor de Jhesucrist*.

Nous avons mentionné le parallèle établi par la critique entre la description du rassemblement des élus autour de la Table du Graal comme de la Table Ronde et celle des disciples du Christ réunis pour la Pentecôte (livre des Actes, 2, 1-4). L'effusion de saint Esprit lorsqu'on est assis à la Table du Graal ou à la Table Ronde se manifeste, se concrétise par l'amour qui unit tous les chevaliers (p. 159-160). La fondation de la table Ronde doit se réaliser le jour de la Pentecôte, au temps de son accomplissement, du *kairos*.

La Table Ronde est instaurée sous le sceau trinitaire et à ce titre, fait appel en particulier, nous semble-t-il, à deux thématiques complémentaires. Il y a d'abord celle de « l'image de la Trinité suprême »¹⁵⁷. En tant que *tierce* Table, elle en assume donc la troisième facette, l'*amor*. Il y a ensuite la thématique de la Rédemption. La Table Ronde symbolise et manifeste l'acte de réconciliation entre Dieu et les hommes, rétablit le lien rompu par le péché qui « est rupture dans l'amour que la créature doit au créateur » comme le souligne A. Micha¹⁵⁸.

Au cœur de la Trinité, se fondent l'acte et le message de Rédemption dont la Table Ronde est porteuse : un message de libération, de délivrance du péché. Selon P. Zumthor, « Merlin, à qui donc, par la création de la Table Ronde, on doit la chevalerie idéale, va la lier de façon indissoluble, dans son origine même, au thème de la Rédemption [...] c'est-à-dire l'arrachement, pour Dieu, des âmes humaines à l'attraction du péché, et l'incarnation, douloureusement (ce sont les aventures) conquise (c'est la chevalerie), du Royaume de Dieu parmi les créatures »¹⁵⁹.

L'amour est fondamental dans la Bible et plus particulièrement, dans la théologie de l'Histoire énoncée par saint Augustin qui caractérise les deux Cités, terrestre et céleste, sur le seul critère de l'amour : amour de soi pour la première, amour de Dieu pour la seconde¹⁶⁰. Figurant la Cité céleste en devenir, la Table Ronde réunit les chevaliers qui ont été reconnu comme *preudommes* et sont au bénéfice de l'amour de Dieu pour édifier la société chevaleresque idéale sur le lignage de l'amour, de l'amour du prochain. C'est de « l'amour (*amor*) compris comme désir (*appetitus*), la seule définition qu'Augustin ait donnée de

¹⁵⁷ J.-R. Valette indique que pour Guillaume de Saint-Thierry, cette image trinitaire en l'homme correspond à la mémoire, la pensée et la volonté. Mais comme le rappelle E. Gilson, elle peut aussi correspondre à trois autres formulations : *mens, notitia, amor* ; *memoria sui, intelligentia, voluntas* ; *memoria Dei, intelligentia, amor* (*La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 109).

¹⁵⁸ A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron, op. cit.*, p. 87.

¹⁵⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 131.

¹⁶⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu, Œuvres, op. cit.*, livre 14, 25.

l'amour » que l'on peut tirer « l'amour du prochain (*dilectio proximi*) ». H. Arendt conclut son étude en soulignant que « [dans] tout homme particulier, c'est la même origine qui est aimée [...]. Ainsi le chrétien peut aimer tous les hommes car chacun n'est qu'une occasion, une incitation, et cette occasion chacun peut l'être »¹⁶¹. Elle cite pour terminer saint Augustin : « Peut-il aimer son frère sans aimer l'amour ? Nécessairement il aime l'amour... En aimant l'amour, il aime Dieu »¹⁶².

Unis par ce lien d'amour, les chevaliers élus ont changé de lignage, de parenté et appartiennent désormais au même lignage, celui issu de la Trinité divine.

K. Bougie souligne que les historiens « s'entendent sur le fait que le système parental médiéval, avec ses règles de filiation et d'alliance, connaît deux types principaux de parenté : la parenté charnelle et la parenté spirituelle »¹⁶³. A. Guerreau-Jalabert précise qu'avec le sacrement du baptême, l'Église a subordonné la première parenté à la seconde¹⁶⁴. Comme élément participant à l'élaboration d'une périodisation dans la trilogie, nous avons noté que Robert emploie le motif du lignage en distinguant dès le départ le lignage adamique et de celui du Christ : La première occurrence du terme et du motif intervient au début du *Joseph* au sujet de la descendance d'Adam et Eve (p. 27) et la seconde pour désigner le lignage issu de Bron jusqu'à son descendant qui occupera le siège vide à la Table du Graal (p. 60).

La Table Ronde réunit les chevaliers en dépit de leur lignage, quels que soient les liens de parenté différents. Dans une société féodale où les notions de lignage et de parenté sont fondamentales, ce point est crucial. Nous étudierons le thème de l'amour (qui structure le récit à commencer par l'amour fondateur entre Jésus et Joseph) dans le chapitre suivant

¹⁶¹ H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Deuxième Temps Tierce, 1991, p. 9 et 85.

¹⁶² *Ibid.*, Livre XI, ch. XXVII.

¹⁶³ K. Bougie, *Robert de Boron et l'invention du Saint-Graal*, op. cit., p. 356. Sur ce sujet, elle renvoie à : M. Aurell et C. Gîrbea, « Rapport introductif », *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout, Brepols, p. 7-43. Voir également G. Duby, J. Le Goff (dir.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (1974)*, Rome, École Française, 1977 ; A. Burguière et autres (dir.), *Histoire de la famille*, t.1, Paris, Colin, 1994 ; J. Baschet, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000 ; J.-R. Valette, « Filiation charnelle et adoption filiale : l'imaginaire de la paternité dans la *Queste del Saint Graal* », *L'Imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XII^e-XIV^e siècles)*, Actes du colloque international de Poitiers (12-13 juin 2009), dir. M. Aurell et C. Gîrbea, Turnhout, Brepols, 2010, p. 47-59 ; J. Morsel, *Noblesse, parenté et reproduction sociale à la fin du Moyen Âge*, Paris, Picard, 2017.

¹⁶⁴ A. Guerreau-Jalabert, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente » dans *L'Homme*, 1989, t.29, n°110, p. 69-93 [79]. Voir également « Parenté » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 861-876 ; « Rome et l'Occident médiéval : quelques propositions pour une analyse comparée de deux sociétés à système de parenté complexe » dans *Rome et l'État moderne européen*, dir. J.-P. Genet, Rome, École Française, 2007, p. 197-216 ; A. Guerreau-Jalabert, R. Le Jan, J. Morsel, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté » dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, dir. O. G. Oexle, J.-C. Schmitt, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2003, p. 433-446.

en établissant le rapport entre la trilogie et la matière biblique, en particulier les textes johanniques. Mais dès à présent, ce thème participe, pensons-nous, de manière essentielle à faire jouer au motif de la Table Ronde un rôle essentiel dans la révocation du principe généalogique que H. Bloch reconnaît à la littérature du Graal¹⁶⁵.

L'appartenance à la Table Ronde, au lignage céleste, est symbolisée comme nous l'avons précédemment souligné par un signe extérieur d'appartenance¹⁶⁶ : « pegnon u counissance de le Table Reonde » (ch. 1). Cette connaissance est celle de l'amour de Dieu et de sa grâce.

Élu à la Table Ronde, le chevalier participe au service du Saint sang. Dans son discours adressé au jeune roi Arthur, Merlin prophétise l'arrivée du chevalier qui prendra la suite de Bron et associe la Table Ronde au service du Saint sang (p. 194) :

uns cevaliers qui serra a la Table Reonde ait tant fait d'armes et de cevalerie, en tornois et par querre adventures, que il sera li plus alosés monde [...] Et cil cevaliers ara le sanc Jhesucrist en garde.

Il ne peut y avoir de plus haut service que celui-ci dans la pensée médiévale. Le sang est lié au lignage, à la parenté : admis à la Table Ronde, le chevalier passe du lignage de la chair au lignage du Saint sang¹⁶⁷, de la parenté de chair à la parenté d'amour.

W. Roach identifie, parmi les éléments rapprochant le *Perceval* du *Joseph* sans entrer en conflit avec Chrétien de Troyes ou Wauchier, l'importance accordée au Saint sang : « L'affirmation [...] selon laquelle Perceval sera 'seigneur du sang de notre Seigneur' [...] et que 'notre Sires vos a esleü a son service faire' [...] s'accorde particulièrement bien avec l'emphase sur le Saint sang du *Joseph* (cf. vss. 3056-58) et avec l'idée du 'service du Graal' »¹⁶⁸.

À la suite de la trilogie, les œuvres romanesques ont assimilé et mis en œuvre la même thématique. La fraternité entre les chevaliers de la Table Ronde sera dans les romans du Graal perpétuée : J. Ribard relève qu'« [il] y a une profonde fraternité entre les chevaliers engagés dans la quête [...] ». Cette fraternité va bien au-delà de la classique

¹⁶⁵ H. Bloch voit en particulier dans le *Conte du Graal* un drame du lignage et de la fécondité (*Étymologie et généalogie, Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français, op. cit.*).

¹⁶⁶ H. Bloch indique qu'à partir du XI^e siècle, dans l'aristocratie, la famille prit conscience d'elle-même en tant que « communauté productrice de signes » par la médiation d'activités sémiotiques telles que l'héraldique et la patronymie qui construisent l'unité symbolique de la dynastie en la désignant (M. Demaules, « R. Howard Bloch, *Étymologie et généalogie ...*, op. cit., p. 112). En attribuant ce signe identitaire aux chevaliers de la Table Ronde, Robert de Boron montre que la question de la paternité et de la filiation est fondamentale dans son œuvre.

¹⁶⁷ Nous avons précédemment mentionné que le culte du Saint Sang était associé à l'abbaye de Glastonbury (cf. p. 29).

¹⁶⁸ W. Roach, *The Didot-Perceval, op. cit.*, p. 62.

fraternité d'armes, d'une forme de solidarité propre à la classe chevaleresque. C'est l'expression du lien quasi spirituel qui unit entre eux tous les quêteurs d'idéal, tous les quêteurs de Dieu »¹⁶⁹.

c) Entre la chair et l'Esprit

Néanmoins, l'image que la trilogie donne de la Table Ronde paraît ne pas correspondre avec celle que l'on peut attendre d'un lignage céleste.

La Table Ronde pourtant relève du spirituel. Pour W. Roach, la Table Ronde est au cœur d'une « théologie de la chevalerie du Graal »¹⁷⁰. R. Trachsler distingue chez Robert le projet de « doter la chevalerie d'un but spirituel, [...] l'inviter à accomplir les desseins du Très-Haut en ce monde »¹⁷¹ au travers d'une sorte d'« évangile selon Merlin »¹⁷².

En même temps, la Table Ronde est à la fois terrestre et céleste. P. Zumthor considère la Table Ronde comme « le plus haut symbole de la chevalerie » car lorsque le « siège sera rempli par le chevalier bienheureux, le meilleur chevalier du monde [...] la chevalerie aura, en tant qu'institution humaine, réalisé les promesses révélées »¹⁷³. A. Micha voit dans la Table Ronde une invention proche du mythe qui symbolise un « humanisme nouveau ». Elle exprime « un idéal à mi-chemin entre la chevalerie terrienne et la chevalerie céleste », une « chevalerie de prudhommes... Et l'on sait la riche signification de ce mot où convergent les notions de bravoure, d'équilibre moral et de sagesse éclairée : aussi bien la Table Ronde est-elle le lieu de rencontre d'une élite où règnent la concorde et une vie exemplaire sous le regard de Dieu »¹⁷⁴. Avec « Arthur, son roi idéal, la Table Ronde, son symbole, fondée le jour de la Pentecôte à l'instigation de Merlin, instrument de la volonté divine »¹⁷⁵, selon J. Frappier, la trilogie serait ainsi à la gloire de la caste chevaleresque. E. Baumgartner souligne le paradoxe consistant en ce qu'avec « Arthur [...] s'accomplit dans la fiction la synthèse des valeurs qui peuvent au mieux signifier au XII^e siècle l'excellence d'une civilisation : le triomphe de la foi chrétienne, l'institution, par la force s'il le faut, de la paix, ici la *pax arthuriana*, et l'épanouissement de nouveaux

¹⁶⁹ J. Ribard, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, op. cit., p. 231.

¹⁷⁰ W. Roach, *The Didot-Perceval*, op. cit., p. 139 (cité par J. Frappier, *Autour du Graal*, op. cit., p. 113).

¹⁷¹ Robert de Boron, *Le roman de Merlin* en prose, C. Füg-Pierreville (éd.), op. cit., p. 12.

¹⁷² R. Trachsler, *Merlin l'enchanteur. Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 81-116.

¹⁷³ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 128-129.

¹⁷⁴ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., chapitre V : « L'humanisme nouveau de la Table Ronde », p. 108-109. L'hypothèse d'un « humanisme » peut paraître bien anachronique en cette fin du XII^e siècle. Les notions d'individu, d'humanisme sont à appréhender avec prudence. Voir en particulier, P.-Y. Badel, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*, Paris, Bordas, 1969, p. 221-222.

¹⁷⁵ J. Frappier, *Autour du Graal*, op. cit., p. 112.

codes de vie en société que définit tant bien que mal le terme de courtoisie »¹⁷⁶. C. Gîrbea, quant à elle, relève une transformation du mythe au travers de la légende arthurienne en mettant en perspective le déroulement de l'aventure de Perceval et la différence entre la Table du Graal et la Table Ronde¹⁷⁷.

Effectivement, si la fondation de la Table Ronde est « un acte religieux »¹⁷⁸ avec le parrainage de la Trinité figurant dans le discours de Merlin, en même temps, la formule d'intronisation paraît ambivalente (p. 205-206) :

et bien saces que cil rois n'ara jamais garison, ne ne sera il piere rasoldée del liu de le Table Reonde u Percevaus s'asist dusqu'adont que uns cevaliers ait tant fait d'armes et de bontés et de proueces de çaus meïsme qui sont assis a cele Table. Et quant cil cevaliers sera si essauciés sor tos homes, et ara le pris de le chevalerie del siecle, quant il ara tant fait, si l'asenera Deus a le maison le rice Roi Pescheor. Et lors quant il avra demandé que on en fait et cui on en sert de cel Graal, lors quant il ara çou demandé, si sera li Rois Peschiere garis, et sera li piere rasoldée del liu de le Table Reonde, et charont li encantement qui hui cest jor sont en le terre de Bretagne.

C'est bien le meilleur chevalier qui sera le chevalier élu et dernier gardien du Graal. Le motif de la Table Ronde et du siège vide est d'abord associé au thème de la prouesse, avant de l'être à celui du salut par l'intervention divine qui guidera l'élu vers la maison du Riche Pêcheur.

Par ailleurs, les chevaliers de la Table Ronde ne brillent pas par leur « sainteté ». S'il est « nécessaire, pour mieux pénétrer le sens, de ne pas séparer la table ronde de la table du Graal, dont elle est le reflet »¹⁷⁹, comment peut-on comprendre ce reflet bien imparfait donné par la Table Ronde ? Selon une lecture purement augustinienne, la Table Ronde de Robert de Boron pourrait-elle être condamnée à rester terrestre¹⁸⁰ ?

Pour répondre à cette interrogation, il convient de revenir sur un point fondamental sur lequel repose l'esprit de la Table Ronde, celui de l'ordre de l'accomplissement des deux Tables. A. Micha étudie en détail cet aspect et sa réponse est claire : « l'accomplissement du siège vide à la table du Graal est une condition préalable, sorte d'épreuve éliminatoire, destinée à désigner le héros digne de la table ronde ; c'est la plus haute réussite ». Il n'en découle pas que « l'esprit du *Merlin* » soit « *terrien* » car si « la table ronde est mise au

¹⁷⁶ E. Baumgartner, « Passages d'Arthur en Normandie » dans *Le Roman de Brut entre mythe et histoire*, op. cit., p. 19-33 [19,20].

¹⁷⁷ C. Gîrbea, *La couronne ou l'auréole : royauté terrestre et chevalerie céleste dans la légende arthurienne (XII^e-XIII^e siècles)*, Turhout, Brepols, 2007, p. 372.

¹⁷⁸ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 106-107.

¹⁷⁹ A. Micha, « La Table Ronde chez Robert de Boron et dans la *Quête del Saint Graal* », art. cit., p. 129.

¹⁸⁰ Cela paraît être l'avis de S. Rayne-Michel pour qui « le point de vue de la Cité céleste – celui qu'Augustin travaille à faire acquérir à son lecteur tout au long de *La Cité de Dieu* – se résoud à l'espérance du salut, lequel est personnel et fait fi des institutions constitutives de la cité terrestre ». C'est par rapport au discours « contemplatif » de saint Augustin qu'elle entreprend l'étude ses œuvres choisies en reconnaissant vis-à-vis des « outils spéculatifs fournis par Aristote [...] la grande référence pour la théologie médiévale de l'histoire et pour la pensée politique que reste *La Cité de Dieu* », *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., p. 19, 20 et 26.

sommet, c'est qu'en fait elle résume les deux autres, elle les explique : « Lors porés veïr la senefiance del liu vuit et des autres deus tables en la vostre » dit Merlin à Uterpandragon¹⁸¹.

Par conséquent, dans l'esprit du *Merlin*, Perceval doit s'asseoir à la place vide de la Table du Graal, puis à celle de la Table Ronde car, en revenant dans le siècle, il exerce sa mission de *miles Christi*. Robert de Boron prône un idéal « où s'allient la chevalerie 'terrienne' et la 'céleste' : prouesse, sagesse, sens de la spiritualité sont exigés du héros »¹⁸². Selon cet idéal, « défendre l'Église, ce n'est point vivre en d'inviolables retraites, dans la béatitude (« l'accomplissement de son cœur ») un peu stérile dispensée par le Saint Vaisseau, ni régner sur un petit nombre de reclus, c'est participer à la vie du monde, assumer les devoirs de son état, sans négliger le salut de son âme. La table du Graal, 'senefiance' d'action dans le *Joseph*, signifie dans le *Merlin* la vie contemplative opposée à la vie militante du siècle, représentée par la table ronde : à celle-ci vont les préférences de Robert, parce qu'elle est action vivifiée par un profond sentiment religieux et parce qu'elle exige de plus rares et contradictoires qualités »¹⁸³.

Le continuateur de Robert, l'auteur du *Perceval*, après un début assez cohérent avec le *Merlin* prend une orientation « en contradiction formelle » avec lui en adoptant une issue à l'histoire revêtant un sens mystique alors que la Table Ronde avec les deux autres Tables et leur ordre de présentation reposent sur un sens eschatologique qui « s'oppose nettement avec le sens mystique de la *Queste* »¹⁸⁴.

Les imperfections de la chevalerie de la Table Ronde ne reflètent alors que les difficultés inhérentes à la *peregrinatio* des hommes, à leur cheminement dans le temps de l'histoire du salut tout en avançant dans le temps de l'histoire humaine¹⁸⁵.

Ainsi donc, pour figurer un idéal propre à maîtriser le surnaturel, à briser la chaîne de la causalité première, celle du péché, par l'acte de Rédemption dont témoignent les gardiens du Graal, Robert choisit de remotiver la Table Ronde de Wace. Il transforme l'invention du clerc normand en l'historicisant, en lui imposant un sens nouveau par une mise en perspective historique sur plusieurs plans : la Table Ronde est reliée à la succession des rois bretons, elle est instaurée sous le sceau trinitaire et enfin, surtout, elle fait appel pour la bannir à la thématique lignagière au cœur des préoccupations de la société féodale.

¹⁸¹ A. Micha, « La Table Ronde chez Robert de Boron et dans la *Queste del Saint Graal* », art. cit., p. 122-123.

¹⁸² A. Micha précise les différentes étapes du cheminement de Perceval : bien que dès le départ, il surpasse tous les chevaliers de la Table Ronde, il doit « avoir le prix de la chevalerie du siècle », « surmonter certaines tentations », « se garder de pécher », être « déclaré meilleur chevalier du monde par Urbain », échouer la première fois au château du Graal « parce qu'il n'est ni assez preux, ni assez sage », *ibid.*, n.19, p. 126.

¹⁸³ A. Micha, *ibid.*, p. 124.

¹⁸⁴ À la suite de l'exposé d'A. Micha, P. Zumthor intervient pour souligner cette différence, *ibid.*, p. 133.

¹⁸⁵ J. Fontaine, « Augustin penseur chrétien du temps », art. cit., p. 62.

Instaurée au nom de la Trinité, la Table Ronde et son siège vide signifient l'acte d'amour de Dieu et sa grâce rédemptrice. Elle réunit les individus dans une unité reposant sur le lien de l'amour et la parenté des rachetés, des bénéficiaires de la grâce, non celle de la chair. Elle figure l'idéal d'une société chevaleresque, un idéal de perfection collective qui ne sera atteint que lorsque son siège vide sera occupé, lorsqu'avec la complétude de la Table la prophétie sera accomplie et l'œuvre divine pleinement réalisée.

Tendue vers l'Accomplissement, vers la libération du péché, sous la conduite de Merlin, en qui « sont cautionnés tous les événements [...], pris en charge tous les faits du monde arthurien et du monde réel » car le rôle du prophète est « dans l'exorcisme des peurs, la lutte contre l'anxiété ou la construction des espoirs »¹⁸⁶, l'histoire du Graal est celle de la complétude à réaliser, du siège à *raemplir*, du lien avec le Père rompu par le péché à restaurer.

En conclusion, dans un contexte socio-historique marqué par une royauté en crise¹⁸⁷ et une mutation idéologique de la chevalerie¹⁸⁸, la trilogie offre la description, selon nous, d'une société chevaleresque exemplaire fondée sur un nouveau mythe unificateur, celui de la Table Ronde, et dynamisée par un nouvel idéal du service.

Contrairement aux autres romans du Graal, elle présente une perspective historique car elle n'offre pas une « synthèse de l'univers arthurien [qui] clôt ce monde sur lui-même »¹⁸⁹. Le langage du temps (issu notamment du *Brut*) dont nous avons noté qu'il structure la trilogie, en particulier, le présent qu'il fait ressaisir par son lecteur-auditeur, Robert le déploie pour donner à voir la société idéale en train de se constituer.

Robert sollicite un imaginaire temporel, celui du calendrier liturgique et des signes du merveilleux chrétien, dans lequel la chevalerie terrestre figurée par les chevaliers de la Table Ronde est engagée dans la quête de la *senefiance* du lieu vide : la quête de la plénitude, de la réunion ultime autour du Christ des élus qui, par la voie de la grâce, ont accès au pardon des péchés, à la Rédemption et, par le service chevaleresque, ont atteint la *bele fin*. La nature humaine est pervertie par le péché dans sa sociabilité même puisque selon saint Augustin, « aucune race n'est aussi sujette à la discorde par l'effet du vice,

¹⁸⁶ J. Abed distingue au-delà de ce rôle la fonction « de garantir l'autorité du discours littéraire », une fonction que nous étudierons dans le chapitre suivant, « La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le *Didot-Perceval* », art. cit., p. 103.

¹⁸⁷ D. Boutet distingue derrière les crises relatées dans la littérature de cette époque différentes interrogations : « Les auteurs veulent-ils seulement dénoncer une réalité historique qui les afflige ? donner une leçon morale en se faisant les censeurs des comportements aberrants de la société politique ? Ou bien faut-il supposer une véritable crise de l'idéologie royale, voire une crise du mythe lui-même [...] ? », *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., p. 368.

¹⁸⁸ J. Flori s'interroge sur l'interprétation sociologique des littératures en langue vulgaire dans la constitution du mythe chevaleresque, op. cit., p. 210-212.

¹⁸⁹ M. Zink, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, op. cit., p. 89.

aucune n'est aussi sociable par nature »¹⁹⁰. C'est l'exemplarité christique que le Graal prône tant individuellement que collectivement au travers de la Table Ronde pour une société chevaleresque idéale. Ainsi, l'espoir de libération est réalisé, la libération de la mort, c'est-à-dire du temps, avec l'accès à l'éternité dans la communion retrouvée avec Dieu.

Parmi les motifs et thèmes de la matière de Bretagne ayant valeur d'« armes culturelles dans les mains de la chevalerie »¹⁹¹, le motif de la Table Ronde occupe incontestablement une des premières places avec une extraordinaire force créatrice de l'imaginaire¹⁹².

Par un « langage du temps » fondé sur les thématiques de la prophétie et du temps initiées par l'*Historia* et le *Brut*, Robert réécrit le passé en travaillant le matériau primaire de l'Histoire, le temps, pour réaliser l'amalgame, l'alliage des matières bretonne et biblique. Participant ainsi à ces « nouvelles attitudes » dont J. Le Goff décèle « l'affleurement [...] en face du temps » et qui surgissent « de l'évolution, non du temps abstrait des clercs, mais des temps concrets dont le réseau enserrait les hommes de la chrétienté médiévale »¹⁹³, il place l'homme et le présent dans son histoire car « nous ignorons simplement de quoi demain est fait, ou cette minute qui vient »¹⁹⁴.

Dans son emploi des deux chroniques bretonnes, Robert de Boron met en œuvre une dynamique temporelle s'appuyant de manière déterminante sur un passé « présentifié » par les anachronismes et une rhétorique de l'accomplissement afin de placer la matière de Bretagne, c'est-à-dire les événements et les paroles d'une société humaine, celle du royaume breton au VI^e siècle et de sa caste chevaleresque, au cœur d'une narration du passé au temps présent. C'est de l'intrusion de l'imaginaire de l'histoire bretonne dans la réalité évangélique, et vice-versa (comme nous l'approfondirons dans la dernière partie), qu'il résulte une nouvelle écriture, hybride : de la *fabula* à la *narratio fabulosa*.

En replaçant la durée humaine, celle des généalogies, dans celle de l'humanité, de la Création à la fin des temps, l'histoire du royaume breton et de sa société chevaleresque prend une ampleur considérable en sollicitant un imaginaire où les deux plans, profane et sacré, de la merveille et du miraculeux, de l'idéal humain ou divin apparaissent alternativement sans jamais que l'un occulte totalement l'autre selon une ambivalence

¹⁹⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 12, 28.

¹⁹¹ J.-J. Vincensini, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁹² J. Le Goff donne comme exemple de « la force créatrice de l'Occident médiéval dans le domaine de l'imaginaire », le chevalier médiéval et son esprit chevaleresque, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹³ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁹⁴ D. Hüe, « Au bout de l'histoire : Vincent de Beauvais », *art. cit.*, p. 237-257.

d'ordre temporelle. A l'instar de Jean Froissart¹⁹⁵, près de deux siècles plus tard, Robert nous semble tenter de « comprendre » le réel, ici celui du « fait chevaleresque » et de l'idéologie, du « mythe » qui l'entoure. Cette démarche ne se réduit pas à une compilation mais suit un cheminement, une direction correspondant au thème de la rédemption à la vérité christique qui constitue le « trait d'union » des différents compléments apportés par Robert à l'histoire des événements rapportés sans en gommer l'hétérogénéité fondamentale au réel. Ainsi, la trilogie met en lumière l'administration du dessein divin dont l'accomplissement consiste en la plénitude des temps pour « réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre »¹⁹⁶.

De l'histoire fantasmée du royaume breton à l'époque d'Arthur, roi légendaire, relatée par Geoffroy de Monmouth et traduite par Wace, Robert de Boron fait une lecture littérale et morale pour délivrer une histoire exemplaire, une « utopie »¹⁹⁷ moralisante dans le cadre d'une représentation de la société chevaleresque du XII^e siècle. Il emprunte les voies d'un imaginaire temporel et du sacré pour transformer la Table Ronde du *Brut* en modèle mythique d'une société idéale fondée non sur la parenté de chair mais sur celle de l'amour divin et ainsi conférer à la matière bretonne une « résonance »¹⁹⁸ toute particulière. Avec le Graal restant en permanence « en marge du récit »¹⁹⁹, son récit oscille entre un idéal d'exemplarité se démarquant, tout en s'inspirant, de l'idéologie de courtoisie issue des sources bretonnes pour viser un idéal chrétien provenant de la matière biblique. De l'exégèse notamment au plan tropologique que Robert effectue de ses chroniques sources « à la lumière de sa théologie du Graal »²⁰⁰, il tire une histoire de la Bretagne à l'époque d'Arthur dans laquelle la société exemplaire et idéale doit être façonnée dans l'Histoire, sur un fondement non plus moral mais spirituel. Une autre lecture de l'histoire bretonne du VI^e siècle est ainsi délivrée à la lumière du Graal.

¹⁹⁵ P. Ainsworth consacre un long développement aux chroniques de Jean Froissard qui « constituent bien un sommet » de l'historiographie de cette période, « Conscience littéraire de l'histoire, conscience littéraire de l'espace », art. cit., p. 388-396 [392, 396].

¹⁹⁶ Épître aux Éphésiens 1,10 (Bible TOB).

¹⁹⁷ Nous employons cette notion avec précaution du fait, comme le rappelle M.-L. Ollier dans une étude sur les romans de Chrétien de Troyes, qu'elle n'a été définie qu'au XVI^e siècle avec Thomas More. Elle est donc « comme fiction narrative [...] incompatible avec la position inaugurale du roman arthurien dans notre littérature ». Néanmoins, poursuit-elle « s'il n'est pas un récit utopique, le roman arthurien témoigne en lui-même d'une attitude transgressive », « Utopie et roman arthurien » dans *La forme du sens Textes narratifs des XII^e et XIII^e siècles Études littéraires et linguistiques*, Orléans, Paradigme, 2000.

¹⁹⁸ Pour A. Strubel, chez Robert de Boron, « le double sens marque de rares séquences et n'influe pas sur l'organisation même du récit, mais en définit la résonance », *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 257.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Pour P. Zumthor, « Robert déchiffre ; [...] il fait l'exégèse de l'HRB », *Merlin le prophète*, op. cit., p. 128.

Ainsi, en initiant sa réécriture dans la matière biblique, Robert de Boron change le sens général de l'Histoire bretonne relatée par ses sources profanes : l'*Historia Regum Britanniae*, le *Brut* et le *Conte du Graal*. Son modèle historiographique n'est pas celui que tendent à suivre Geoffroy de Monmouth et Wace, celui hérité de la tradition antique. Les chroniqueurs bretons, si populaires en leur temps, adoptent en effet une perspective profane et donnent une place majeure aux causalités humaines. Leur attention est centrée sur les hommes, les origines et les errements de la nation bretonne. Un roi est au centre de leur récit, le légendaire roi Arthur, érigé en exemple pour toute la chevalerie. C'est que son histoire et celle du royaume breton du VI^e siècle s'avèrent propices à fournir un enseignement moral pour ces hommes du XII^e siècle dont la conscience individuelle et celle du temps présent commencent à s'éveiller.

Délivrant une *semblance* de chronique, Robert conserve de sa lecture littérale, historique de l'*Historia* et du *Brut* le fil chronologique et généalogique, la trame narrative et des matériaux structurants comme en particulier, le schéma de la *translatio (imperii et studii)* et l'idéal de perfection humaine figuré par la Table Ronde. Mais s'écartant résolument de ses chroniques sources pour relater la *geste* de Dieu, il investit les « documents » de la matière bretonne d'autres significations par « homonimisation », par « remotivation ». Sa démarche interprétative est de grande ampleur car il la réalise à la lumière du Graal et de la causalité première du péché et en faisant du devin des chroniques bretonnes, Merlin, le prophète de Dieu, ordonnateur des événements. La prophétie n'est plus seulement à vue humaine comme chez Geoffroy de Monmouth et Wace. Elle s'inscrit dans la perspective augustinienne d'une théologie de l'Histoire.

La ligne de faite du temps que nous avons dégagée dans notre étude en synchronie de la trilogie, nous en avons confirmé la pertinence car la matière bretonne accorde la même attention au paramètre temporel. Nous avons pu alors préciser certaines des modalités de son emploi par Robert de Boron. Le langage du temps dans la trilogie réalise le lien entre « la légende » et le « drame de la Passion » qui selon J. Frappier fait entrer sa réécriture « dans le plan de l'histoire » pour en rapporter « une forme nouvelle »²⁰¹. Avec le Graal, s'ouvre une rencontre possible au temps présent entre l'humain et le divin, entre le profane et le sacré, entre les deux Cités, celle de Dieu et celle du Siècle. Robert envisage cette

²⁰¹ J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 180-181. Voir également du même auteur, *Autour du Graal, op. cit.*, p. 102.

dialectique en termes d'historicité, de conscience historique par une réécriture consistant en de subtils et étroits échanges entre les hypotextes et l'imaginaire de l'auteur et du lecteur, ce qui met en lumière « la complexité des interactions qui jouent entre les textes, du point de vue de la production aussi bien que de la réception »²⁰². Il délivre ainsi une nouvelle forme d'écriture qui restitue à la matière bretonne sa nature historique, réelle ou légendaire en empruntant un langage du temps pour un « chant nouveau » actualisant l'Histoire et transformant l'aventure chevaleresque en aventure humaine.

Sur l'axe syntagmatique, celui du temps, la prophétie dans l'œuvre de Robert de Boron joue un rôle majeur comme dispositif narratif, non pas donneur de sens mais révélateur temporel de l'accomplissement, c'est-à-dire pour nous, de manière primordiale, du sens historique : celui de la Révélation dans la société des hommes. Sous la pleine autorité de Merlin, médiateur du politique et du surnaturel, maître du temps, l'histoire arrive à son terme dans le cadre d'une économie du salut, c'est-à-dire de l'*estoire* du Graal, la *moustrance* du *saint Vaissel*, sa *demoustrance* dans le temps de l'Histoire. Le *saint Vaissel* représente parfaitement le lien entre l'inaccompli et l'accompli, non pas une promesse à déployer dans le temps jusqu'à sa réalisation mais la réalité d'une promesse déjà accomplie dans le passé, à saisir dans le présent avant sa pleine possession dans le futur. C'est la Table Ronde avec son lieu vide qui permet à Robert de relater l'histoire d'une société idéale en quête du salut, à la recherche de l'accomplissement, de la complétude au-delà des épreuves et des conflits du charnel et du spirituel.

Revenant à la « double vérité de l'histoire » que selon P. Zumthor présente la trilogie : un « *visage* (sur le plan de la chronique) et un *sens* (sur l'autre) étant entendu toutefois que, du même événement, visage et sens sont deux *significations* simultanées – d'ailleurs impliquées l'une dans l'autre au point que poser l'une, c'est implicitement exprimer l'autre », nous venons de nous attacher à décrire le visage avec un langage du temps, à en dégager les réalités spirituelles « à découvrir historiquement »²⁰³. Mais les ambiguïtés, les ambivalences de l'histoire du Graal reflètent la difficulté à comprendre l'Histoire, à interpréter le tissu des significations qui la constitue et imposent d'entrer dans son épaisseur, d'en rechercher le *sens* et d'en approcher la vérité. La notion de vérité constitue la seconde ligne de faite précédemment dégagée dans notre étude. Nous allons la suivre en abordant la trilogie sur l'axe paradigmatique des significations. Par sa mise en rapport avec le modèle de l'*Histoire ecclésiastique* au travers de la Bible et des apocryphes,

²⁰² T. Samoyault, *L'intertextualité: mémoire de la littérature*, Paris, A. Colin, 2013, p. 111.

²⁰³ H. de Lubac, *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme*, Collection *Unam Sanctam*, 3, Paris, Les éditions du Cerf, 1938, p. 119.

nous allons voir comment Robert et son prophète, Merlin, nous relatent la *demonstration* de la vérité du Graal.

**Partie III - Sources et modèles historiographiques :
la matière biblique**

Poursuivant notre étude en diachronie de la trilogie dans son contexte littéraire pour rechercher en quoi et comment elle traduit une pensée de l'Histoire, nous allons maintenant la mettre en rapport avec ses sources et ses modèles historiographiques relevant de la Bible, à entendre au « sens large » comme le suggère P. Zumthor, c'est-à-dire en associant aux Écritures canoniques nombre d'apocryphes dont « l'un des plus répandus fut l'*Evangelium Nicomedi* »¹. Nous prêterons une attention particulière aux textes johanniques dont nous avons précédemment souligné à maintes reprises l'influence².

La critique est unanime à relever dans la trilogie la place importante occupée par l'hypotexte biblique³. C'est une évidence pour son premier volet, le *Joseph*, réécriture d'apocryphes chrétiens. Parfois, la critique a seulement relevé une influence de la matière biblique. P. Zumthor établit des parallèles entre la trilogie et l'Histoire sainte en y décelant, comme dans l'*Historia Regum Britanniae*, une influence des Écritures, « non comme une influence mot à mot précise du texte biblique [...], mais comme une sorte de climat littéraire et spirituel, de rhétorique sacrée qu'utilisait Geoffroy »⁴. La trilogie présente à l'évidence un « fond spirituel »⁵ qu'il ne lui paraît pas nécessaire d'explorer particulièrement. On pourrait néanmoins noter comme un regret de sa part. De nombreux

¹ P. Zumthor termine la présentation des « constantes littéraires » du Moyen Âge par la Bible ainsi définie au sens large, une Bible « que Justin, Jérôme, Augustin surtout, Cassiodore, Isidore et d'autres ont tenté d'opposer, puis de superposer, sur le plan littéraire, à tous les modèles fournis par la culture romaine ». Il indique que « dès les XI^e-XII^e siècles, et plus encore au XIII^e siècle, les livres bibliques apocryphes sont tombés dans le domaine des connaissances courantes », *Histoire littéraire de la France médiévale : VI^e-XIV^e siècles*, *op. cit.*, p. 9 et 99.

² Afin d'éviter un point de vue anachronique sur les manifestations de cette influence, nous nous appuyons en particulier sur les interprétations patristiques rassemblées par S. Bouquet (éd.), *L'évangile selon saint Jean expliqué par les Pères*, Paris, éditions Desclée de Brouwer, 1985.

³ De ce fait, la trilogie peut ne pas tomber sous le coup de la mise en garde émise par A. Strubel concernant une vision de la littérature médiévale cachant derrière des termes comme « idéologie », « esprit » ou « mentalité » des interprétations imprégnées religieusement. Ce que dénonce le critique, ce n'est pas la présence du symbole dans le monde intellectuel du Moyen Âge, c'est « l'usage explicatif qu'on en fait » ; ce n'est pas « la réalité ou l'importance de ces spéculations [sur l'univers des signes, la primauté de l'analogie et de la finalité sur la causalité, la prépondérance de l'invisible sur le visible, l'omniprésence, par le symbole, de l'empreinte divine] dans l'esprit des hommes du XII^e siècle, mais la possibilité d'une transposition dans un domaine étranger à la théologie » (« Littérature et pensée symbolique au Moyen Âge (peut-on échapper au 'symbolisme médiéval' ?) » dans *Écritures et modes de pensée au Moyen Âge...*, D. Boutet et L. Harf-Lancner, *op. cit.*, p. 27-45 [30, 32, 33]).

⁴ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 27.

⁵ Quand P. Zumthor cite un passage biblique pour mettre en évidence la similitude du péché d'adultère commis par le roi Uterpandragon avec Igerne avec celui du roi David avec la femme d'Urie, il conclue qu'il s'agit d'incorporer cet épisode dans le « fond spirituel de l'œuvre » (*ibid.*, p. 156).

critiques relèvent la nature « religieuse » du premier volet de la trilogie comme du reste. Consacrant un chapitre entier aux chatoiements religieux dans le *Merlin*, A. Micha l'initie en soulignant que les notions religieuses y tiennent « une grande place, plutôt inattendue dans un roman arthurien »⁶. Pour L. Evdokimova, la christianisation du motif du Graal a consisté à insérer la « légende » arthurienne dans une forme religieuse⁷, au point même de constituer une œuvre religieuse relevant presque de l'hagiographie.

A partir de la trilogie, les romans du Graal combinent, en employant la formule de D. Boutet relative au *Merlin-Huth*, « une exaltation du règne d'Arthur [...] avec des schémas hérités de la Bible » de façon que « l'Histoire arthurienne [devienne], dans la sphère de la fiction, une transposition idéologique de l'Histoire de l'humanité »⁸. Cette formulation nous paraît poser nettement les termes d'une problématique d'ordre historiographique. Nous nous proposons d'identifier, dans la trilogie, les schémas⁹ bibliques que Robert de Boron a mis en œuvre.

Dans le prolongement de la piste de lecture proposée par B. Cerquiglini et que nous avons suivie dans la première partie, celle du savoir du Graal s'inscrivant dans les destinées humaines¹⁰, notre hypothèse d'étude est qu'au-delà de la simple forme, la matière biblique transforme, opère un changement radical du centre de gravité et de la perspective de l'Histoire bretonne. Ce changement semble traduire dans l'œuvre de Robert de Boron, les intenses réflexions d'ordre herméneutique sur les notions de personne et de sacrement qui marquent le XII^e siècle et dont nous allons préciser plus loin les caractéristiques essentielles. La pensée de l'Histoire qu'il met ainsi en œuvre au travers de la christianisation du Graal se traduit en images qui, selon les termes employés par J. Le Goff, font agir et penser les hommes de son temps en donnant à voir d'une certaine manière la dialectique du profane et du sacré et en développant un imaginaire de l'homme et du livre.

Dans une démarche parallèle à celle empruntée pour la matière bretonne, nous entreprendrons d'abord de dégager les principales caractéristiques historiographiques de la matière biblique en la situant dans le cadre de l'historiographie des XII^e-XIII^e siècles tel que précisé dans l'introduction de notre étude. Puis, après avoir, dans la partie précédente, analysé la trilogie sur l'axe syntagmatique du temps, en nous plaçant maintenant sur l'axe

⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin*, *op. cit.*, p. 79.

⁷ Les abrégements et les modifications effectués par Robert sur ses sources apocryphes sont destinés, selon elle, à « manifester sa ressemblance avec une vie de saint, un sermon ou un commentaire d'Évangile », L. Evdokimova, Thèse 1997, *Opposition de la forme-vers et de la forme-prose au XIII^e siècle Étude fondée notamment sur le Joseph (en vers et en prose) de Robert de Boron*, p. 41. Voir également « Vers et prose au début du XIII^e siècle : le Joseph de Robert de Boron » dans *Romania*, t.117, n°467-468, 1999, p. 448-473.

⁸ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 185.

⁹ La définition première de « schéma » est celle de « représentation des constituants fondamentaux d'un objet complexe, incluant les relations fonctionnelles existant entre ces constituants » (CNRTL).

¹⁰ Robert de Boron, *Le roman du Graal*, *op. cit.*, p. 7.

paradigmatique de la vérité dans sa conception chrétienne (cf. § 2.1.3.), nous mettrons en rapport la trilogie avec son hypotexte sacré¹¹ avant enfin, de broser les traits qui nous semblent essentiels du « modèle » d'écriture délivré.

¹¹ Nous nous aiderons en particulier de récents travaux portant sur la place de la Bible dans la littérature médiévale, notamment : *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica, Atti del Convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997*, F. Stella, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2001 ; *The Church and Vernacular Literature in Medieval France*, D. Kullmann (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009 ; *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, V. Ferrer et J.-R. Valette (dir.), Genève, Droz, 2017, notamment pour ses orientations bibliographiques en matière de littérature (p. 763-769) et d'histoire (p. 769-772).

Chapitre 6

Les sources bibliques

Avant de les caractériser du point de vue historiographique, nous allons nous interroger sur ce que représentent la Bible et les textes apocryphes à l'époque de Robert de Boron.

Nous solliciterons l'importante bibliographie existant en la matière¹ pour tenter d'en dégager avec précaution et humilité des aspects pertinents pour notre réflexion, en particulier, vis-à-vis des thématiques du temps et de la vérité si pregnantes dans la trilogie.

6.1. La Bible

Quelle est la place occupée par la Bible à l'époque de l'écriture de la trilogie, dans le monde occidental de la fin du XII^e siècle ? Répondre à cette question présente certaines difficultés du fait que, comme le souligne G. Lobrichon, « l'histoire de la Bible n'est pas celle d'un livre seulement ou de sa réception, de sa lecture et de ses lecteurs, ni même de ses fonctions et usages, mais celle aussi des pérégrinations de sa teneur et de ses contenus dans les codes sociaux »².

6.1.1. La Bible à la fin du XII^e siècle

Pour présenter la Bible, G. Lobrichon commence en indiquant qu'elle est concrètement, « d'abord un objet matériel, un livre ». Mais, avant tout et de manière fondamentale pour comprendre ce qu'elle représente au Moyen Âge, elle « constitue dans

¹ Pour la Bible, en particulier, trois ouvrages sont jugés essentiels pour comprendre sa place dans la civilisation médiévale : *Le Moyen Âge et la Bible*, P. Riché et G. Lobrichon (éd.), Paris, Beauchesne, 1984 ; *The study of the Bible in the Middle Ages*, B. Smalley, Oxford, B. Blackwell, 1952 [1983] ; *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, P.-M. Bogaert (dir.), Turnhout, Brepols, 1991. Une bibliographie sur la Bible au Moyen Âge est délivrée par *La Bible au Moyen Âge. Bibliographie*, A. Vernet avec la collaboration d'A.-M. Genevois, Paris, éditions du CNRS, 1989. Voir également, G. Lobrichon, « Bible » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 103-115 ; P.-M. Bogaert, « La Bible latine, des origines au Moyen âge. Aperçu historique état des questions », *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988 ainsi que J. Berlioz, *Identifier Sources et Citations, L'atelier Du Médiéviste I*, Turnhout, Brepols, 1994. En ce qui concerne les apocryphes, nous nous appuyerons notamment sur : le recueil des textes apocryphes chrétiens édités sous la direction de P. Geoltrain et J.-D. Kaestli, *Écrits apocryphes chrétiens*, I et II, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1997 et 2005 ; sur F. Quéré (éd.), *Évangiles apocryphes*, *op. cit.* ; et sur le point détaillé effectué par J.-C. Picard en ce domaine dans lequel il rappelle la problématique du statut documentaire des apocryphes et les principaux jalons de leur histoire, « L'apocryphe à l'étroit » dans *La fable apocryphe I, Apocrypha Le champ des apocryphes I*, 1990, Paris, Brepols, 1990, p. 69-117 [85-101].

² G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 103.

l'Occident chrétien (sans oublier la communauté juive en ce qui concerne l'Ancien Testament) le Livre par excellence »³, la « Parole de Dieu dans le langage des hommes ». Sa présence, ou du moins celle d'un homélaire, devant le prêtre officiant lors des messes qui ponctuent la vie de l'homme médiéval, manifeste et démontre cette réalité. En gardant en mémoire ce caractère de référence et d'autorité suprêmes, nous emprunterons à G. Lobrichon sa démarche pour chercher à approcher ce que représente le « Livre » dans son contenu, sa diffusion et la connaissance qu'en avaient les contemporains de Robert de Boron. Nous tenterons ensuite de déterminer les usages qu'ils en faisaient.

a) Le Livre, son contenu, sa diffusion

La Bible est le résultat d'un long et complexe processus aux nombreuses étapes⁴. Nous n'en ferons qu'un survol sommaire.

Le Concile de Laodicée, en 360, entérine l'emploi du terme de « canon », un mot grec désignant initialement une « règle », comme liste. Ce « canon » de la Bible⁵ constitue ainsi progressivement la liste officielle des livres saints établie selon principalement deux critères : « la droiture de la transmission » et « la conformité des textes à l'enseignement apostolique ». La liste définitive est clôturée par un texte d'Athanase d'Alexandrie daté de 367⁶ et par cet acte formel, les autorités ecclésiastiques choisissent et fixent un corpus de référence à la foi chrétienne.

Vers l'an 405, après un labeur d'une quinzaine d'années qui l'a conduit à rencontrer en Palestine des docteurs juifs afin de retrouver la *veritas hebraica* par-delà l'héritage grec, Jérôme fait aboutir ses travaux de traduction du grec ou de l'hébreu au latin, travaux qui conduiront à l'établissement de la Vulgate.

Selon leur contenu, différentes Bibles continuent à circuler tout au long du Moyen Âge : les Bibles d'Alcuin, celles de Théodulphe, les *Biblia Parisiensia*, ... La composition

³ J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge comme paradigme de la littérature » dans *Les clefs des textes médiévaux : Pouvoir, savoir et interprétation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 303.

⁴ J. Châtillon souligne que « le mot *Biblia* n'apparaît guère dans la langue médiévale. Le Moyen Âge n'a connu que le mot grec, employé au pluriel, *ta biblia* » et « le féminin singulier, *biblia*, ou *biblia sacra*, n'est venu que tardivement [...] ». Anselme de Cantorbury, à la fin du XI^e siècle, emploie les expressions de *sacra pagina*, *autentica pagina*, *auctoritas divina*, *auctoritas sacra* », « La Bible dans les écoles du XII^e siècle » dans *Le Moyen Âge et la Bible*, P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *op. cit.*, p. 164-165. J. Berlioz rappelle les principales étapes de la Bible latine, de la *vetus latina* aux traductions de saint Jérôme et la Vulgate (*op. cit.*, p. 13-15). Il s'appuie sur les travaux de P.-M. Bogaert, « La Bible latine, des origines au Moyen âge. Aperçu historique état des questions », art. cit., p. 137-159, 276-314. Voir également G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 103-115.

⁵ F. Quéré (éd.), *Évangiles apocryphes*, *op. cit.*, p. 11,12.

⁶ *Ibid.*, p. 13.

effective et uniforme de la Bible n'est imposée qu'à partir de 1546, par le décret *De canonicis Scripturis* émis à l'occasion du Concile de Trente⁷.

B. Guenée indique que les Bibles sont rares dans les « bibliothèques », ce qui fait que « la culture de l'immense majorité des laïcs, et même des clercs, à l'époque carolingienne encore, se nourrit moins de la Bible que du seul psautier »⁸.

C'est dans la seconde moitié du XII^e siècle que se produit « l'explosion [...] des traductions-adaptations de la Bible en langues notamment romanes » qui, selon G. Lobrichon, « suit l'histoire du goût aristocratique et des dévotions patriciennes » et prend la forme d'une Bible glosée⁹. La Bible d'Herman de Valenciennes, datée entre 1140 et 1190, est la première traduction intégrale de la Bible en langue vulgaire. Elle rencontre un grand succès¹⁰. Elle consiste en un poème de sept mille alexandrins qui rapporte des épisodes du Nouveau et de l'Ancien Testament. Le renouveau biblique est aussi associé à sa lecture littéraire et à la diffusion considérable d'une œuvre en latin consacrée à une telle lecture, l'*Historia Scholastica* (avant 1173) de Pierre Le Mangeur (ou *Petrus Comestor*), qui contribue de manière essentielle à la connaissance de la Bible comme nous le verrons plus loin. S'appuyant sur l'*Historia*, deux œuvres majeures en sont issues : d'abord, une œuvre contemporaine, la Bible versifiée en latin, l'*Aurora*, de Pierre Riga, comportant près de quinze mille vers et faisant alterner le récit et le commentaire¹¹ ; puis, un siècle plus tard, la *Bible Historiale* de Guiard des Moulins (1297), une traduction en français assez complète en prose de l'*Historia Scholastica* qui connaît une grande diffusion et, complétée par d'autres traductions, constitue sous le nom de *Bible du XIII^e siècle* la traduction française la plus diffusée avant le XVI^e siècle¹².

Ainsi, dès le début de l'ère chrétienne, la Bible connaît une évolution par étapes tant dans son contenu que dans sa forme et sa diffusion. Il semble essentiel de ne pas l'appréhender avec, comme l'exprime G. Lobrichon, « l'idée fautive d'une histoire presque immobile » : le Livre s'est constitué progressivement en même temps que la Chrétienté.

⁷ M. Hoogvliet, « The Medieval Vernacular Bible in French as a flexible text: selective and discontinuous reading practices » in *Form and Function in the Late Medieval Bible*, E. Poleg and L. Light (eds), Leiden, Brill, 2013, p. 283-306 [284-285]. La liste donnée par Hugues de Saint-Victor dans ses deux ouvrages théoriques (*Art de lire*, *Les Écritures sacrées*) comporte vingt deux livres auxquels il ajoute les décrétales (les décisions du magistère ecclésiastique), G. Dahan, « Les fondements de l'exégèse médiévale » dans *L'Occident médiéval lecteur de l'Écriture*, Cahiers Évangile, supplément n°116, Paris, Éditions du Cerf, p. 64.

⁸ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, p. 31.

⁹ G. Lobrichon, « Bible » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 103-115[112].

¹⁰ M. T. Rachetta, « La Bible d'Herman de Valenciennes et le problème du genre littéraire » dans *Critica del testo*, XVII/1, Università di Roma Sapienza, 2014, p. 53-103 [56].

¹¹ J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge... », art. cit. p. 311.

¹² G. Dahan, *Pierre de Troyes dit Pierre le Mangeur maître du XII^e siècle*, Troyes, Institut universitaire européen Rashi, 2011, p. 27.

Produit d'un long processus de maturation qui n'aboutit à un « canon » effectivement clôturé seulement à la fin du IV^e siècle et une première version latine dans la même période, elle continue encore à évoluer dans la Révélation au travers de son exégèse.... Ainsi, un changement majeur se produit lors de la « renaissance » du XII^e siècle. Les textes sacrés du christianisme sont de plus en plus traduits et diffusés tout en restant néanmoins encore rares jusqu'à l'arrivée de l'imprimerie. L'écriture de la trilogie par Robert de Boron se situe dans cette période de pleine efflorescence de la Bible.

b) Le Livre, sa connaissance

La connaissance de la Bible a dépendu bien entendu de l'évolution de son contenu et de sa diffusion.

Pour G. Lobrichon, prédomine « l'impression d'une 'Bible en miettes' [...] mal dominée tant par les clercs que chez les laïcs »¹³. De même, M. Hoogvliet souligne le caractère fragmenté et très divers sous laquelle la Bible est diffusée et lue, ce dont témoigne « the countless Evangeliaries, single biblical books, Breviaries, Lectionaries, collections of sermons on biblical pericopes, collections of biblical *distinctiones* and *florilegia* »¹⁴.

La situation dans les petits monastères, selon J. Dubois, ne s'améliore qu'au XIV^e siècle seulement, au moment « où se répandirent les bréviaires, apparus au XI^e siècle, et les missels pleinières »¹⁵. Malgré cela, il constate une « imprégnation biblique du monachisme médiéval » telle que le moine « le chantait avec enthousiasme » et « qu'il pouvait recomposer, remanier et compléter sans trahir son esprit ». Pour lui, « la liberté des moines du Moyen Âge les a fait penser et prier avec les Saintes Écritures »¹⁶. Le critique détaille un exemple dans la vision de Saint Girard d'un mélange de liturgie, de la Bible et d'auteurs classiques. Pour cette vision et le livret du pèlerinage de Saint-Fiacre, il dresse le bilan des citations scripturaires et juge que « [l']Écriture, bien connue, est utilisée avec discrétion »¹⁷. De même, E. Pinto-Mathieu donne un exemple « de ce que pouvaient être la connaissance de la Bible et son utilisation dans la littérature laïque au IX^e siècle » : dans le *Liber Manualis*, « Dhuoda est tant nourrie de la Bible qu'elle ne peut écrire sans en retrouver les mots ». Derrière sa présence explicite par des citations (« un cinquième

¹³ G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 114. L'historien reprend la formule employée par H. Martin qui parle d'« une Bible en miettes, ramenée à l'état de fragments banalisées », *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 268.

¹⁴ M. Hoogvliet, « The Medieval Vernacular Bible in French... », art. cit., p. 285.

¹⁵ J. Dubois, « Les moines dans la société du Moyen Âge (950-1350) » dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t.60, n°164, 1974, p. 5-37 [33].

¹⁶ J. Dubois, « Comment les moines du Moyen Âge chantaient et goûtaient les Saintes Écritures » dans *Le Moyen Âge et la Bible*, P. Riché et G. Lobrichon, *op. cit.*, p. 288.

¹⁷ *Ibid.*, p. 289-291. Il donne en particulier l'exemple qui pourrait avoir inspiré le motif de la terre *gaste*, celui de la terre maudite dans les *joca monachorum* (2 Samuel 1.21), p 264-265.

environ »), c'est « la prégnance de la langue biblique » que ce texte révèle¹⁸.

Dans ce paysage assez paradoxal en matière de connaissance des Écritures, G. Lobrichon relève que, depuis le début du XI^e siècle, « les Écritures sacrées ne sont plus l'apanage des lettrés »¹⁹. Il existe désormais « des groupes auparavant réputés ignares et incultes » qui, vers 1015-1030, « s'en réclament haut et fort » : à Montefort en Italie, en Périgord ou en Aquitaine, en Champagne, en Flandre... Selon J.-L. Benoît, également, même si « depuis le pape Alexandre III (1159-1181), les ecclésiastiques réclament qu'on ne se livre plus à la lecture *sine glossa*, sans éclairage interprétatif », il ne faut plus croire « à la légende noire d'une Inquisition médiévale acharnée à détruire tout compagnonnage de la Bible chez les laïcs, par crainte d'une lecture immédiate et incontrôlée »²⁰.

L'efflorescence que connaît la matière sacrée au XII^e siècle va de pair avec le développement particulièrement important de l'exégèse au point de faire de cette période son âge d'or.

Hugues de saint-Victor partage le même souci de *veritas hebraica* que Jérôme. Et ainsi, en matière d'exégèse, « Paris se distingue par son rôle pilote » avec « l'école de Saint-Victor (Hugues, Richard et André), fortement soutenue par Louis VI, [une école qui] a hérité de la Glose, dont elle étend l'ambition, tout en se livrant à la tentative, oubliée depuis le milieu du IX^e siècle, de réinterpréter le monde et la société à travers la Bible »²¹. Cette expansion exégétique se caractérise par une approche littérale, ce qui constitue un changement radical par rapport à l'approche allégorique qui était en vigueur depuis le Haut Moyen Âge²² en inscrivant le sens spirituel (allégorique, tropologique, anagogique) dans

¹⁸ E. Pintho-Mathieu, « La Bible dans le *Liber manualis* de Dhuoda (IX^e siècle) » dans *Bible et littérature*, O. Millet (dir.), Paris Champion, 2003, p. 21-34 [33].

¹⁹ G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 107.

²⁰ J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge », art. cit., p. 18. M. Hoogvliet partage le même point de vue en considérant que le caractère fragmentaire de la Bible médiévale vernaculaire, souvent présenté comme un choix de l'Église pour interdire l'accès des laïcs à la vérité biblique, traduit plutôt la volonté d'élaborer un texte « customized for specific reading practices », « The Medieval Vernacular Bible in French ... », art. cit., p. 284 et 286.

²¹ G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 109.

²² C'est le cas le plus général comme le relève M. Gorman avec les exégètes carolingiens, Bède, Isidore et Theodulf (*The study of the Bible in the early Middle Ages*, Firenze, Sismel, 2007, p. 114) alors que plus tard, au IX^e siècle, Angelomus de Luxeuil « marks the start of a new era in biblical exegesis in the Carolingian period: the commentator is now a self-conscious creator, not a mere excerptor of previous opinions, and relies on his teacher and his own creativity » (p. 161-162). Il privilégie une interprétation littérale (historique, grammaticale, géographique, philologique) comme dans la première récitation du commentaire de la Genèse alors qu'en raison d'un changement d'auditoire, il doit intégrer dans la deuxième récitation la quasi-totalité du commentaire allégorique d'Isidore sur la Genèse (p. 172). De même, il délivre un commentaire des livres des Rois qui est « probably related to the political reality of the time and an increased interest in politics. The origin of the kingdoms of Samuel, Saul, David and Solomon and their battles with their enemies would have been of special interest to men who had just lived through the convulsions which followed the death of Louis the Pious in 840 » (p. 160). M. Gorman indique que ce texte a bénéficié d'une grande popularité au XII^e siècle (p. 220).

la dimension historique²³. G. Dahan constate que si le souci de l'exégèse littérale a constamment existé, il a connu « un accroissement progressif [...], notamment au XIII^e siècle », particulièrement grâce aux réflexions de Hugues de saint Victor pour « fonder l'interprétation spirituelle sur des bases qui ne soient pas arbitraires », d'où « le caractère indispensable d'une exégèse littérale sérieuse »²⁴ opposant à la tripartition de l'exégèse spirituelle (allégorie, tropologie et anagogie) « une tripartition tout aussi complexe pour le sens littéral » : la lettre, le sens et la signification²⁵. La question de la primauté à accorder au sens littéral ou au spirituel²⁶ a fait l'objet de longs débats entre l'École d'Antioche et celle d'Alexandrie et contribué à préciser les domaines respectifs de l'allégorie, de la typologie et de la prophétie²⁷.

Déjà, au IX^e siècle, lors de la renaissance carolingienne, Angelome de Luxeuil indique, dans la préface de son commentaire de l'Hexaméron, qu'il privilégie une lecture historique du texte pour en donner ensuite « une explication spirituelle et morale »²⁸. Dans le même esprit, l'exégèse victorine se poursuit avec Pierre Lombard, Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre, dans les écoles²⁹, puis dans l'Université. C'est dans cette ambiance intellectuelle que sont précisées les règles les plus fondamentales de l'interprétation des textes (correspondances ou « typologies » de l'Ancien et du Nouveau Testament, théorie

²³ Nous avons précisé au chapitre 2 la signification des différents sens distingués par l'exégèse chrétienne. Rappelons que la distinction opérée est différente suivant les auteurs et que nous retiendrons pour sa simplicité celle proposée par Hugues de Saint-Victor avec le sens littéral ou historique (pour ce qui s'est passé) et le sens spirituel ou mystique subdivisé en deux catégories : l'allégorique (regroupant le typologique et l'anagogique) et le moral (ou tropologique). Voir en particulier J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge... », art. cit. Dans son *Didascalicon*, Hugues de Saint-Victor précise que tous les passages des Écritures ne nécessitent pas une interprétation selon toutes les catégories de sens (*L'art de lire Didascalicon, op. cit.*).

²⁴ G. Dahan, « Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge », *Le sens littéral des Écritures*, éd. O.-T. Venard, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 237-262 [239-240].

²⁵ *Ibid.*, p. 248-250. La notion de sens littéral reste une notion complexe. G. Dahan ajoute des exemples d'interprétation où par exemple, Thomas de Chobham intègre la parabole et la métaphore au domaine littéral.

²⁶ Des nuances sont à prendre en compte en raison de la diffusion encore limitée de la Bible et également des différences de lecture opérées par les milieux monastique et scolastique, voir G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval: XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

²⁷ J.-N. Guinot, « La frontière entre allégorie et typologie. École alexandrine, école antiochienne », *Recherches de Science Religieuse*, vol. tome 99, no. 2, 2011, p. 207-228.

²⁸ P. Monat introduit son ouvrage en soulignant que « la 'Renaissance carolingienne' ne fut pas seulement un renouveau de l'étude des belles-lettres : ce fit également une entreprise religieuse qui s'attacha à remettre en honneur l'étude et la méditation de la Bible : le texte en fut révisé par Théodulf ainsi que par Alcuin. Et surtout, sous l'impulsion de ce même Alcuin et de ses élèves, en particulier Rabin Maur, la lecture monastique de l'Écriture se fit selon de nouvelles méthodes » au sein de séances de travail commençant par un *lector* qui présentait aux *auditores* des commentaires des Pères sur un passage scripturaire, se poursuivant avec des *interrogationes* ou *quaestiones* portant sur un point particulier et se terminant par les *responsiones* données par le responsable de la séance, Angelome de Luxeuil, *Commentaire sur la Genèse*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, p. 7, 15-19.

²⁹ B. Guinée souligne que « si les cloîtres préféraient continuer à en sonder le sens moral, les écoles s'attachaient de plus en plus à en étudier le sens littéral », *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval, op. cit.*, p. 31.

des quatre sens de l'Écriture, recours à la lettre) »³⁰. L'exégèse n'est pas réservée aux écoles et concerne également le milieu monastique³¹.

Deux œuvres marquent le paysage théologique de la fin du XII^e siècle : les *Sentences* de Pierre Lombard et l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur. Les *Sentences* « inaugurent une nouvelle forme de théologie » en construisant « une vérité, certes à partir de l'Écriture sainte et des Pères, mais en les agençant dans un ordre propre et nouveau »³². Comme nous l'avons précédemment indiqué, l'*Historia Scholastica* joue un rôle essentiel dans la diffusion et la connaissance de la Bible. Elle résulte de son exégèse directe en vue de fournir un outil facilitant l'approche et la connaissance des Écritures. En raison du lien qu'elle établit entre exégèse et Histoire sainte, nous lui porterons toute notre attention.

C'est avant 1173 que « le prestigieux 'Maître des histoires' », originaire de Troyes et successeur de Pierre Lombard comme chancelier des écoles parisiennes, délivre son œuvre qui connaît un immense succès en donnant à lire une « Bible à l'usage des écoles », une Histoire Sainte complète, en prose, qui mêle le récit et le commentaire. Il est aujourd'hui répertorié plus de huit cents exemplaires de l'*Historia* qui révèle la prodigieuse érudition de l'auteur³³. L'auteur s'en tient à la lettre, c'est-à-dire à l'histoire, sans récuser la lecture allégorique : comme le souligne G. Dahan, son approche exégétique est soucieuse de l'histoire, de « l'établissement de l'*historia* »³⁴. B. Guenée relève que Pierre le Mangeur est champenois comme Rashi, le fameux exégète juif ; qu'il « avait reçu sa première formation à Troyes, où Rashi avait vécu » et sous-entend ainsi une sensibilité au *sensus judaïcus* qu'il partagerait avec son maître, Hugues de saint Victor. L'*Historia scolastica* trouve place dans les bibliothèques à côté de Josèphe, d'Eusèbe et d'Orose et « fut pendant trois siècles un des piliers de la culture historique de l'Occident, continuant à témoigner avec éclat des liens étroits qui avaient uni, au XII^e siècle, théologie, exégèse et histoire »³⁵. Ce succès résulte de l'extrême qualité pédagogique de la présentation de la Bible faite par Pierre le Mangeur dont de très récents travaux ont encore confirmé le fondement

³⁰ G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 10.

³¹ G. Dahan s'interroge sur la spécificité d'une exégèse monastique et penche plutôt vers une distinction chronologique entre les exégèses monastique, urbaine et universitaire. *L'exégèse monastique au Moyen Âge: XI^e-XIV^e siècle*, édité par G. Dahan et A. Noblesse-Rocher, Collection des études augustinienne Série moyen âge et temps modernes, 51, Paris, Inst. d'Études Augustiniennes, 2014, p. 8.

³² O. Boulnois (dir.), *La puissance et son ombre De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994, p. 14.

³³ Devant son surnom à « son extraordinaire capacité à dévorer et digérer les Saintes Ecritures », Pierre le Mangeur délivre avec son *Historia* « une vaste compilation d'histoire biblique ou une chronique universelle, destinée à présenter sous une forme succincte les événements depuis la création jusqu'à l'Ascension du Sauveur ». Tout en suivant l'ordre chronologique, il « a organisé le contenu [...] en suivant l'ordre des livres bibliques », *Petri Comestoris Scolastica Historia : Liber Genesis*, A. Sylwan (éd.), Turnhout, Brepols, 2005, p. IX, X, XI, XIV. Voir également D. Luscombe, « Peter Comestor » dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, K. Walsh et D. Wood (ed.), Oxford, Blackwell, 1985.

³⁴ G. Dahan, *Pierre de Troyes dit Pierre le Mangeur*, op. cit., p. 104-105.

³⁵ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 32.

scripturaire³⁶. Avant tout un « bibliste », il a été particulièrement lié à l'école de Saint-Victor et son influence sur les modes de pensée et d'expression littéraire est sensible dans les travaux de ses élèves³⁷. Par ailleurs, selon T. E. Marston, le successeur de Pierre Lombard a « utilisé des sources théologiques mais aussi séculières. De très nombreux indices montrent qu'il a employé plusieurs versions en hébreu de l'Ancien testament et qu'il possédait une connaissance considérable des auteurs de l'Antiquité. Il a tenté de relier la Bible aux événements contemporains en mentionnant ainsi le siège de Troie et la fondation de Rome »³⁸.

Cependant, la meilleure reconnaissance de la lecture littérale et historique de la Bible n'a connu qu'une popularité limitée et assez brève³⁹. La réussite de l'*Historia scholastica* cachait une « sclérose [...] d'autant plus rapide que, dès le XII^e siècle, la théologie, de scripturaire s'était voulue spéculative. Au moment même où Hugues de Saint-Victor fondait sa théologie sur l'histoire, des maîtres des écoles de Paris et de Laon, se détournant des Écritures, entendaient construire la leur hors du temps, sur la logique et la raison »⁴⁰. Rapidement, si l'*Histoire scolastique* continue à être lue, c'est à titre d'information sur les temps antérieurs au Christ. Pour B. Guenée, de nouveau, « [c]omme jadis les Pères, ce ne fut pas le sens littéral de l'histoire sainte, mais son sens spirituel qui intéressa les théologiens »⁴¹.

Ainsi, la connaissance de la Bible paraît, à la fois, encore très limitée d'une manière générale et très approfondie dans certains milieux cléricaux. À partir du XII^e siècle, parallèlement ou à cause du souci pastoral, sont menées d'intenses réflexions d'ordre exégétique qui sous l'impulsion des Victorins, redonnent pour un temps au sens littéral des Écritures ses lettres de noblesse pour une vision du monde sous le prisme biblique. L'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur, au succès considérable, résulte du formidable enthousiasme suscité par l'étude de la Bible et contribue en retour à sa dynamique.

³⁶ M. J. Clark, *The Making of the Historia scholastica, 1150-1200*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2015.

³⁷ G. Dahan, *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII^e siècle*, G. Dahan (éd.), Turnhout, Brepols, 2013).

³⁸ T. E. Marston, « A thirteenth-century manuscript of Comestor's *Historia Schoalstica* », *The Yale University Library Gazette*, Vol. 30, No. 2 (October 1955), p. 60-63, URL: <http://www.jstor.org/stable/24467827>

³⁹ L'exemple des Bibles moralisées exécutées à l'instigation de Blanche de Castille entre 1220 et 1230 et de la Bible de saint Louis exécutée en 1234 est révélateur de la poursuite d'une lecture morale des Écritures, *Saint Louis*, P.-Y. Le Pogam, Paris, Éditions du patrimoine, Centre des monuments nationaux, 2014, p. 141-151.

⁴⁰ A. Sylwan, *Pétri Comestoris Scholastic Historia*, *op.cit*, p. 32.

⁴¹ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 33.

c) Le Livre, ses usages

Les usages sociaux de la Bible se sont développés lentement, au gré des étapes d'un long processus technique, notamment l'invention du codex au III^e siècle, la création de la minuscule caroline pour faciliter la reproduction des manuscrits sous Charlemagne, la multiplication des aides à la lecture et à l'interprétation à partir du IX^e siècle, l'idée de la Bible de poche et du système des chapitres au début du XIII^e siècle, l'uniformisation du texte entre 1235 et 1280⁴²...

Si le Livre, souligne G. Lobrichon, « a servi de lieu d'identité, [il] fut à la source des connaissances mises en œuvre, [et] intervint au cœur même des processus de la création littéraire au Moyen Âge. Autant d'évidences, bien sûr, qui ancreraient trop facilement l'idée fautive d'une histoire presque immobile, si l'on ne prenait soin d'en rappeler les mutations et les déplacements singuliers »⁴³. En même temps, « les faits et les enjeux montrent clairement la qualité singulière de la Bible : elle est un monument » et poursuit l'historien, « le temps passant, le recueil de la Bible est devenu en Occident, une référence fondamentale, outrepassant son rôle primitif de témoin authentique » tant dans le domaine juridique que ceux de la culture et du fonctionnement même de la société⁴⁴.

Tentons de broser en quelques lignes la nature des usages de la Bible, même s'ils présentent des paradoxes et des contradictions⁴⁵, dans les domaines du droit, de l'édification religieuse et de l'écriture.

Selon F. Menant, le droit canonique s'est fondé sur l'interprétation et la codification des Évangiles et des épîtres, « notamment celles de Paul, [qui] constituaient une sorte de socle moral »⁴⁶. En concurrence avec le droit romain et le droit coutumier, le droit canonique touche à la vie quotidienne tant des clercs que des laïcs. Il « a pour objet de régir le fonctionnement de l'Église, en définissant ses institutions, ses fonctions, le statut des clercs et celui des biens de l'Église, mais aussi d'assurer le bon ordre de la société chrétienne dans son ensemble ». Ceci ne traduit pas, pour G. Lobrichon, une volonté de remplacer toutes les lois par la Loi du Christ comme le souhaitaient les branches zélotes⁴⁷. Néanmoins, l'importance cruciale de cet usage juridique de la Bible doit être soulignée comme constituant l'une des deux « données structurelles » sur lesquelles repose les usages

⁴² G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 104-106.

⁴³ G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, op. cit., p. 28.

⁴⁴ G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 107-108.

⁴⁵ L. Dolezalova, « Mémoriser la Bible au bas Moyen Âge ? Le *Summarium Biblicum* aux frontières de l'intelligibilité », dans *Les usages sociaux de la Bible, XI^e-XV^e siècles*, CEHTL, 3, 2010, Paris, LAMOP (1^{ère} éd. en ligne 2011).

⁴⁶ F. Menant et all., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, op. cit., p. 126-127.

⁴⁷ G. Lobrichon, *ibid.*, p. 107.

des Écritures en Occident latin et participant à la naissance de l'État, entre le XII^e et le XIII^e siècle, « la Bible [étant] l'une des sources principales de l'autorité »⁴⁸.

En matière d'édification religieuse, en raison de sa faible diffusion, de son texte en latin⁴⁹ et paradoxalement, de son caractère sacré, pendant le haut Moyen Âge, l'usage de la Bible est extrêmement limité dans la liturgie. Associé au développement de la prédication, le changement n'intervient d'abord qu'au IX^e siècle, puis au XII^e siècle.

Nous avons précédemment indiqué comment le développement de l'exégèse au XII^e siècle constituait le signe d'une connaissance accrue de la Bible dans des milieux cléricaux. En même temps, ce développement correspond à un accroissement de son emploi pour l'édification des croyants. Dans son analyse sur la Bible au Moyen Âge, l'un des fils conducteurs choisi par G. Lobrichon est celui de l'évolution de l'exégèse qui est « revitalisée » au IX^e siècle pour répondre « à un besoin pédagogique : mère de la prédication, elle doit nourrir l'esprit, former les voix de ceux qui parlent dans les monastères, les cathédrales et les paroisses ». Pour l'historien, ce sont ainsi les nécessités de l'édification du peuple chrétien qui initient « le courant innovateur » de l'exégèse qui « innerve le tissu culturel [et] se joue des frontières politiques » d'Auxerre à Vérone en passant par Laon, Reims, Reichnau, Fulda et Ratisbonne jusqu'à atteindre son plein épanouissement au XII^e siècle avant de perdre tout dynamisme et plonger dans l'anémie après 1340⁵⁰.

Entre temps, après l'impulsion donnée à l'époque carolingienne « avec des rappels de l'importance du prêche et la réaction d'homéliers », la pression hiérarchique se relâche « et ce devoir est considéré comme marginal parmi les charges pastorales des curés »⁵¹. Néanmoins, cet élan même temporaire a pu contribuer à l'évolution de la liturgie traditionnelle qui selon E. Dumoutet, du fait de l'influence de la dévotion à l'Humanité de Christ, a pu prendre « un relief qu'elle n'avait peut-être jamais eu dans le passé » au point de pouvoir parler d'un « printemps de la liturgie »⁵². Rassemblant toutes les interprétations de la Parole de Dieu ainsi traduites par voie cultuelle, Guillaume Durand, le « prince des

⁴⁸ Dans un article consacré à la Bible et l'Histoire (« La Bible en devenir Écritures de l'Histoire » dans *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, op. cit. p. 568), V. Ferrer et J.-R. Valette citent les propos de M. Lauwers, « Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval », *Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales*, éd. M. Lauwers et D. Iognat-Prat, Médiévales, 55 (2008), p. 5-18.

⁴⁹ G. Lobrichon se demande si « la prolifération rapide des écrits en langue vulgaire, particulièrement en Angleterre, en Flandre et dans le nord de l'Aquitaine » n'a pas aggravé « la diglossie des milieux cultivés [...] et avec elle, le statut savant de la Bible », uniquement connue en latin, « Bible », art. cit., p. 107.

⁵⁰ G. Lobrichon, *ibid.*, p. 108-110.

⁵¹ F. Menant et all., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, op. cit., p. 138.

⁵² E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1932, p. 71.

liturgistes », rédige en 1286 son *Rational des Divins Offices*, l'équivalent pour la liturgie romaine des *Sentences* de Pierre Lombard en matière de rites de théologie⁵³.

Pour la prédication, il faut attendre la fin du XII^e siècle pour que se produisent « une transformation et intensification méthodique du 'faire croire' ». Alors, sur la recommandation du pape, Innocent III, « chaque curé doit posséder un recueil d'homélies patristiques, en latin, distribuées selon le calendrier liturgique, [qu']il doit traduire en langue vulgaire »⁵⁴. Ainsi, de manière paradoxale par rapport au statut officiel de la Bible, d'une situation de quasi absence de la liturgie, on passe à celle où les Écritures prennent progressivement une place importante à l'occasion de ce que A. Vauchez qualifie de « tournant pastoral »⁵⁵.

F. Menant souligne qu'à la suite de ce « tournant pastoral », nous aurions « peine à imaginer » la place prise par la prédication dans la vie des hommes des XIII^e-XV^e siècles avec comme « image frappante : les sermons des Mendians [qui] attirent les foules à un point tel que les exigences de ces grands rassemblements modèlent le tissu urbain en y insérant des églises et des 'places à prêcher' suffisamment vastes pour les contenir, et en faisant ouvrir des rues pour faciliter les accès »⁵⁶. Pour les besoins de la prédication, l'exégèse, l'herméneutique du Logos divin conduisent à un déchiffrement de type éthique « mettant en jeu, dans et à travers le processus d'interprétation, la personne morale de l'interprète et son orientation spirituelle, conçue comme ouverture au sens »⁵⁷.

Dans le domaine religieux enfin, nous l'avons relevé dans la première partie (cf. § 2.2.3.d), que le caractère prophétique de la Bible connaît au cours du XII^e siècle une reconnaissance telle qu'à la fin du siècle, « la fonction prophétique, loin de se réduire à une simple prévision de l'avenir, se définit comme élucidation des mystères cachés de la

⁵³ Guillaume Durand fut au XIII^e siècle « un représentant de la haute administration ecclésiastique, de même qu'un intellectuel dont la pensée s'appliqua à l'organisation de l'Église » en lien direct et étroit avec la papauté, *Le sens spirituel de la liturgie. Rational des divins offices Livre IV de la messe*, présenté par C. Barthe, préfacé et traduit par D. Millet-Gérard, Genève, Ad Solem, 2003, p. 417-418 [11]. Voir également pour l'organisation du calendrier liturgique avec, signe d'un fort dynamisme culturel, la constitution progressive d'un sanctoral par rapport au temporel ainsi que le développement de la dévotion eucharistique, F. Menant et all., *Structures dynamiques et religieuses*, op. cit., p. 245-248. A titre d'exemple, le sanctoral clunisien passe d'une quarantaine à plus de 260 fêtes inscrites au XI^e siècle, C. Bonnin-Magne, « Le sanctoral clunisien (X^e-XV^e siècles) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, 10 | 2006, p. 6.

⁵⁴ F. Menant et all., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, op. cit., p. 140.

⁵⁵ A. Vauchez, « Introduction » dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1981.

⁵⁶ F. Menant et all., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, op. cit., p. 137.

⁵⁷ O. Millet et P. de Robert font ainsi intervenir la notion de « lecture infinie » introduite par P. Cesare Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologne, Il Mulino, 1987. Il relève « une expression décisive » de cette notion chez Grégoire le Grand, dans son commentaire d'Ézéchiel (1,19-21), une expression reprise ultérieurement par de nombreux auteurs (*Culture biblique*, Paris, PUF, 2001, p. 238).

révélation et interprétation des ‘signes des temps’ à la lumière de la Parole de Dieu »⁵⁸. Sous l’angle de la prophétie, les clercs s’interrogent sur l’Histoire, « sa périodisation afin de comprendre comment leur époque se situait dans le déroulement du temps qui séparait la Création de la parousie [...] et selon quelle ligne directrice s’ordonnaient les péripéties de l’aventure collective vécue par les hommes »⁵⁹. Dans cette perspective, la Bible revêt une pleine signification historiographique en s’inscrivant dans des schémas que nous précisons au paragraphe suivant.

Dans le domaine de l’écriture, pour les érudits, essentiellement des clercs, la Bible constitue le « Modèle » de l’écriture par excellence, « le modèle de livre total » qui « domine toute la civilisation médiévale »⁶⁰.

La création poétique à partir de la Bible a connu un parcours fluctuant selon les époques. Se penchant sur les paraphrases bibliques, G. Lobrichon décrit ainsi ces fluctuations : « Après la première éclosion des IV^e-VI^e siècles, le monde franc, comme harassé, semble s’assoupir [...]. Et voici qu’entre 780 environ et la fin du IX^e siècle, la poésie biblique connaît un siècle d’or » avant de nouveau « un reflux massif entre le début du X^e siècle et le milieu du XII^e » pour retrouver alors « le filon de la Bible »⁶¹. Alors, avec Geoffroi de Vinsauf et sa *Poetria nova*, le miroir christique en particulier est institué comme modèle littéraire⁶².

Si la Bible est « omniprésente dans la littérature médiévale française », son caractère de « paradigme de la littérature »⁶³ s’exprime concrètement de différentes façons. Elle peut ainsi le manifester « comme source ponctuelle d’idées, d’images et de symboles, soit le plus souvent au titre d’une esthétique générale, qui relève plutôt d’une vision du monde [...]. Qu’il s’agisse de la chanson de geste, de la poésie morale, ou encore du roman, pour ne pas parler des autres genres, cette esthétique tend à colorer partout la représentation de l’humanité qui a succédé à celle de l’Antiquité classique »⁶⁴. J.-L. Benoît rappelle les principales particularités d’ordre poétique de l’Écriture. Donnant l’exemple des *Bibles* de Guiot de Provins et du Seigneur de Berzé, il précise que « la Bible n’est pas loin d’être considérée comme un simple genre littéraire, avec un mélange de respect et de familiarité » et la frontière entre « le texte et le commentaire et même entre le texte sacré et profane,

⁵⁸ A. Vauchez, « Les théologiens face aux prophètes à l’époque des papes d’Avignon et du grand schisme » dans *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVI^e siècle)*, A. Vauchez (dir.), Rome, École française de Rome, ou Paris, diff. De Boccard, 1990, p. 577-578.

⁵⁹ A. Vauchez, « Le prophétisme chrétien de l’Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », art. cit., p. 79.

⁶⁰ R. Dragonetti, *La vie de la lettre au Moyen Âge (Le conte du Graal)*, Paris, Seuil, 1980, p. 41.

⁶¹ G. Lobrichon, « La poésie biblique, instrument théologique Les paraphrases bibliques (XII^e-XIII^e siècles) » dans *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, op. cit., p. 157-158.

⁶² A. Leupin, *Fiction et Incarnation, Littérature et théologie au Moyen Âge*, op. cit., p. 16.

⁶³ J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge... », art. cit.

⁶⁴ O. Millet et P. de Robert, *ibid.*, p. 370.

entre la Bible et la littérature » s'avère poreuse⁶⁵. Par ailleurs, du fait du caractère sacré de la « langue biblique », l'Écriture se voit conféré le statut de modèle poétique indépassable : « la tradition a un sentiment très vif des limites du langage humain lorsqu'il s'agit d'exprimer les mystères divins, et du caractère parfois étrange du style biblique, langage humain que Dieu met au service de leur expression en lui faisant subir des distorsions formelles et sémantiques considérables. Il s'agira donc, dans l'exégèse, de se saisir d'une signification attestée par les mots humains mais qui les excède »⁶⁶.

Tout en présentant, une « rhétorique chrétienne » qui selon Origène, repose sur une simplicité exemplaire et un paradigme de prédication fondé sur des structures syntaxiques brèves, la langue biblique est caractérisée par une certaine complexité sémantique, un caractère intrinsèquement interprétatif. Selon J.-L. Benoît, « l'écrivain médiéval place l'interprétation au centre de son activité d'écriture. Toute œuvre porte une signification plus ou moins cachée »⁶⁷. Le travail d'écriture à partir du texte biblique doit jouer avec son hybridité registrale ainsi que son style « lacunaire »⁶⁸ qui ouvre la voie à tout développement, toute amplification. La fréquentation du texte biblique conduit ainsi à changer son appréhension, moins en lecture continue qu'en recherche de passages précis avec une approche mentale différente de la connaissance, une acceptation de « l'obscurité » comme « part inhérente à la vie quotidienne »⁶⁹. La langue des Écritures, en particulier, se développe dans une narration⁷⁰, la structure d'intelligibilité fondamentale. « Parole de Dieu dans la langue des hommes », elle possède un caractère intrinsèque de « réécriture » instaurant un espace d'expression à l'auteur, à l'*auctor* qui demeure fondamentalement sous la conduite de Dieu⁷¹.

Pour conclure, nous venons de tenter de dégager quelques-uns des aspects les plus significatifs, pour notre recherche, du Livre sacré à la fin du XII^e siècle. Nous nous sommes appuyés sur les très nombreuses études qui lui ont été consacrées. Dans ses usages comme

⁶⁵ J.-L. Benoît, *ibid.*, p. 312.

⁶⁶ O. Millet et P. de Robert, *Culture biblique, op. cit.*, p. 238.

⁶⁷ J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge... », art. cit., p. 312.

⁶⁸ E. Auerbach, *Mimesis La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968, p. 53.

⁶⁹ L. Dolezalova, « Mémoriser la Bible au bas Moyen Âge ? Le *Summarium Biblicum* aux frontières de l'intelligibilité », dans *Les usages sociaux de la Bible, XI^e-XV^e siècles*, CEHTL, 3, 2010, Paris, LAMOP (1^{ère} éd. en ligne 2011), p. 33.

⁷⁰ Partant de la dissymétrie d'ordre culturel et idéologique qui séparent les corpus sémitique et juif d'un côté, gréco-romain de l'autre, V. Ferrer et J.-R. Valette s'appuient notamment sur les analyses de E. Auerbach, R. Alter et O. Millet pour identifier les différences entre les deux écritures qui en sont issues, entre autres : deux réalismes, un « art du premier plan » face à « un art de l'arrière plan » pour la Bible, et finalement, au niveau de celle-ci, « une narrativité fondamentale », « La Bible 'littéraire' » dans *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance, op. cit.*, p. 271.

⁷¹ V. Ferrer et J.-R. Valette, « La Langue de la Bible Les traductions en français » dans *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la renaissance, op. cit.*

dans les domaines de son contenu, de sa diffusion et de sa connaissance, la Bible est encore « en devenir »⁷² au-delà de son incontestable statut d'autorité et de sa contribution déjà fondamentale dans le domaine juridique de la société occidentale médiévale.

Sa première caractéristique est celle d'un texte dynamique, vivant qui, plus de mille ans après les événements de l'Histoire qu'il relate (ou prétend relater) en s'appuyant sur les textes hébraïques, voit son contenu et sa composition encore évoluer.

Le deuxième caractère de la Bible que nous pouvons dégager paraît être celui d'un texte paradoxal. C'est à la fois le « Livre » avec une présence centrale au sein de la vie de la société médiévale dans tous ses aspects et fondamentalement comme lieu d'identité et en même temps, contradictoirement, un ouvrage encore rare et ne bénéficiant, en dehors des milieux d'étude, que d'une connaissance très limitée et fragmentée tant des clercs que des laïcs.

Nous arrivons alors à ce qui revêt une importance cruciale pour notre étude de la trilogie vis-à-vis de ses sources bibliques : les Écritures connaissent au XII^e siècle, dans le cadre de ce que l'on appelle la « renaissance » qui a marqué cette période, un véritable tournant, un « âge d'or ». Ce renouveau s'exprime au plan de leur diffusion avec celle de la première version en roman, d'abord en vers, puis en prose, et également de leur connaissance au travers de nombreux et intenses travaux d'exégèse.

En matière d'usage, les Écritures constituent le fondement de l'ordre juridique de la société occidentale du Moyen Âge. Dans le domaine religieux, en dépit de sa rareté, le retour à la Bible donne sa pleine assise au tournant pastoral du XII^e siècle, notamment dans le domaine de la liturgie. Elle fournit par ailleurs à toute écriture un modèle poétique insurpassable tant la langue du Livre sacré présente des qualités spécifiques. En particulier, grâce à Hugues de saint-Victor et à l'école victorine, dans une vision monastique et pré-scolastique, l'exégèse de la langue biblique redonne plus d'importance à l'un des quatre sens des Écritures, le sens littéral, comme lors de la renaissance carolingienne. Une telle lecture propice à interpréter le monde et son Histoire à l'aune du divin favorise le caractère historiographique de la Bible comme nous allons le voir maintenant.

6.1.2. Les caractéristiques historiographiques de la Bible

Dans le processus dynamique dans lequel se place la Bible depuis le début de la Chrétienté, son statut comme livre d'Histoire a connu également une certaine instabilité. D'ailleurs, finalement, jusqu'à aujourd'hui, le statut historiographique du texte sacré des

⁷² En raison des éléments ainsi rassemblés, il nous semble légitime de généraliser le qualificatif que V. Ferrer et J.-R. Valette emploient dans la seule perspective de la Bible et l'Histoire dans l'article intitulé : « La Bible en devenir Écritures de l'Histoire », art. cit.

chrétiens pose question alors que « le fait est là : ce livre a nourri et inspiré la meilleure part sans doute des créations intellectuelles du Moyen Âge », constate G. Lobrichon, mais « cette réalité se trouve obnubilée par l'héritage encombrant de l'historiographie : elle a été trop longtemps contournée, délaissée par les historiens anxieux de se démarquer des thèmes religieux, livrée aux mains des théologiens qui avaient peu de souci de l'histoire des sociétés d'autrefois »⁷³. P. Gibert également, se plaçant dans un cadre générique, s'interroge sur la place de l'histoire dans la Bible et la qualifie de « témoin oublié de l'histoire de l'histoire »⁷⁴. De son côté aussi, J. Le Goff considère, sans opposer Hérodote et la Bible, qu'« une caractéristique de l'histoire qui sera capitale par la suite est née dans la Bible, et non chez Hérodote : 'Hérodote pouvait être le père de l'histoire ; le sens de l'histoire fut l'invention des Juifs' »⁷⁵.

Pour dégager les principales caractéristiques historiographiques de la Bible, de cette « Bible en devenir », nous allons d'abord voir qu'au XII^e siècle, le statut de la Bible comme livre d'Histoire a pu bénéficier d'une certaine reconnaissance allant bien au-delà du périmètre strict de ses livres historiques⁷⁶.

Puis, nous nous appuyons sur les travaux d'H. Inglebert et sur la notion générale d'« histoire universelle »⁷⁷ que nous croiserons avec certaines interprétations de l'Écriture sainte, notamment des textes johanniques, qui se sont développées au XII^e siècle. Selon l'historien, « le lien entre la Bible et 'l'histoire universelle' ne fut pleinement développé que par les chrétiens » avec l'intégration des concepts théologiques propres au christianisme dans l'héritage hébraïque d'un récit fondé sur trois totalités : chronologique, thématique et généalogique⁷⁸.

a) Une pleine reconnaissance comme livre d'Histoire

B. Guenée souligne le paradoxe existant entre le statut déclaré de la Bible comme « histoire divine », « histoire sacrée », « histoire sainte » ou « l'histoire en un mot » et son emploi effectif en tant que telle : « À qui le tenterait l'influence de la Bible sur les

⁷³ G. Lobrichon, « Bible », art. cit., p. 103.

⁷⁴ P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire...*, op. cit., p. 12.

⁷⁵ J. Le Goff, « Histoire », *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2005, t.II, p. 1649-1650.

⁷⁶ Il s'agit des livres suivants : Josué, Juges, Ruth, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Rois, 2 Rois, 1 Chroniques, 2 Chroniques.

⁷⁷ Dans son essai, H. Inglebert entreprend une réflexion sur les termes d'« histoire universelle » ou d'« histoire globale » qui selon lui, ne constituent que des étiquettes rassemblant « plusieurs idées de réalités différentes ». Aussi, n'emploie-t-il ces termes qu'entre guillemets. Sa réflexion vise à tenter « de comprendre comment et pourquoi, dans des contextes historiques variés, on a pensé des totalités du passé ou du devenir », *Le Monde, l'Histoire Essai sur les histoires universelles*, op. cit., p. 9.

⁷⁸ Ces trois totalités, à l'origine définies dans l'Ancien Testament, ont bénéficié ensuite « des éléments nouveaux de compréhension de 'l'histoire universelle' » apportés par le christianisme, H. Inglebert, *ibid.*, p. 269, 282-286.

historiens apparaîtrait sans doute moins forte et moins constante qu'on ne le croit souvent ». Ainsi, jusqu'au XII^e siècle, il souligne la rareté, dans les œuvres historiques, des citations bibliques ; une rareté notable même dans les textes de Bède et de Rupert de Deutz. Dans son *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, le premier ne dévoile que de manière insignifiante sa connaissance approfondie du livre sacré, notamment démontrée dans un texte de référence pour l'exégèse médiévale, le *De schematibus et tropis scripturae*. Dans les œuvres du second, « les citations bibliques sont rares, purement ornementales, et [il] suit surtout des historiens profanes, comme Salluste »⁷⁹.

L'historien explique cette situation paradoxale par la rareté même d'une Bible complète. D'ailleurs, quand les livres historiques sont connus, c'est surtout une lecture spirituelle qui en est faite avec une primauté accordée par les Pères de l'Église à l'interprétation morale, contrairement à la science juive : d'où l'opposition du *sensus mysticus* et du *sensus judaïcus*.

Nous relevons même l'absence du référent historiographique biblique chez Eusèbe de Césarée qui rapportant l'analyse de Denys d'Alexandrie sur l'*Apocalypse*, ne dit rien sur son caractère historiographique⁸⁰. Malgré les très nombreuses citations bibliques, l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* ne développe pas une véritable interprétation historique des Écritures. G. Bardy rapporte la remarque de Jérôme à propos du commentaire d'Eusèbe sur le prophète Ésaïe : « après avoir promis une interprétation historique, [Eusèbe] propose des sens variés, si bien qu'il a trouvé lui-même chez cet auteur tout autre chose que ce à quoi il s'attendait, et que lorsque l'histoire lui fait défaut, il passe à l'allégorie, sans plus de gêne que s'il s'agissait pour lui d'allier l'eau au feu »⁸¹. Selon S. Morlet, « l'exégèse d'Eusèbe peut varier selon le genre littéraire pratiqué ou plus largement la stratégie recherchée »⁸².

C'est effectivement au XII^e siècle que B. Guenée situe l'attribution à la Bible d'un véritable statut historiographique⁸³ avec, en particulier et concrètement, l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur. Si jusqu'alors l'histoire était « par essence religieuse »,

⁷⁹ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, *ibid.*, p. 29-30.

⁸⁰ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, G. Bardy (trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1955, t.II, p. 204-210.

⁸¹ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, G. Bardy (trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1960, t.IV, p. 59.

⁸² S. Morlet, *Eusèbe de Césarée Histoire ecclésiastique Commentaire Tome I*, *op. cit.*, n.8, p. 3. Il cite (p. 2) l'hypothèse formulée par C. Curti d'une exégèse d'Eusèbe évoluant successivement d'une exégèse spirituelle dans les *Extraits prophétiques* à un équilibre entre exégèse spirituelle et exégèse littérale dans la *Démonstration évangélique* avant d'arriver à une exégèse littérale avec le *Commentaire sur les Psaumes*, « L'esegesi di Eusebio di Cesarea : caratteri e sviluppo » dans *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità, Atti del Convegno tenuto a Catania, Università degli Studi, 27 sett.-2 ott. 1982*, t.I, Roma 1985, p. 459-478.

⁸³ À l'opposé, P.-M. Bogaert présente les différentes raisons qui l'amènent à conclure que selon lui, « le Moyen Âge, plus que toute autre époque, a reconnu à la Bible un rôle de livre d'histoire », *Les Bibles en français Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, P.M. Bogaert (dir.), *op. cit.*, p. 44-45.

ce n'est qu'à partir de cette époque et progressivement que la reconnaissance de la Bible comme livre d'histoire intervient avec « la réforme monastique, la multiplication des écoles, l'enthousiasme que les croisades suscitaient pour les guerres d'Israël et de Juda [qui] favorisaient une meilleure connaissance de la Bible en général, de ses livres historiques en particulier »⁸⁴.

Dans cette reconnaissance de la Bible comme référent historique, Hugues de Saint-Victor joue un rôle essentiel en soulignant l'importance du sens littéral, malgré « la résistance qu'[il rencontre] à vouloir tenir cette réalité fondamentale de l'*historia* avant toute construction théologique »⁸⁵ en rupture avec la démarche courante d'allégorisation⁸⁶ et en traitant ainsi « délibérément la Bible comme une histoire »⁸⁷.

La reconnaissance de la Bible comme livre d'Histoire peut enfin être appréciée dans l'emploi de ses récits historiques pour satisfaire des enjeux politiques. Dans un recueil consacré à saint Louis, Y. Christe présente cinq Bibles conçues à Paris à l'instigation de la mère du roi, Blanche de Castille, des manuscrits qui constituent « une gigantesque banque d'images » mais qui « renseignent surtout ce qu'était la compréhension de la Bible, son interprétation à la cour de France entre 1220 et 1235 »⁸⁸. L'historien décèle dans cette « relecture de la Bible, déjà pratiquée dans les bibles moralisées, [...] une interprétation politique » derrière laquelle « on ne peut qu'imaginer une autorité pouvant faire fi de la bienséance scholastique, celle du roi, plus précisément celle de Blanche de Castille »⁸⁹. Ainsi, comme dans le cas exemplaire de saint Louis⁹⁰, les livres historiques de la Bible ont servi de modèle en termes de relation du pouvoir royal avec le sacré.

Pour B. Lacroix, l'importance « démesurée accordée à des œuvres mineures comme l'*Historia adversus paganos* au V^e siècle et plus tard, au XII^e siècle, à l'*Historia scolastica* vient de ce que ces ouvrages affirment dans leur contenu même que la Bible demeure la maîtresse incontestée et suzeraine de toute historiographie. L'historien qui n'aurait pas ses citations bibliques et qui un jour ou l'autre ne comparerait pas tel personnage, tel évènement de son récit à tel personnage, tel évènement biblique, ne serait pas de son temps »⁹¹. Il cite en exemples Guibert de Nogent qui, dans sa *Gesta Dei per Francos*,

⁸⁴ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 31.

⁸⁵ M.-D. Chenu, *ibid.*, p. 66.

⁸⁶ M.-D. Chenu, *ibid.*, p. 200-202.

⁸⁷ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 196.

⁸⁸ Y. Christe, « Entre le Livre et l'épée La Bible du roi tout en images comme expression d'un idéal politique » dans *Saint Louis*, P.-Y. Le Pogam (dir.), éditions du patrimoine, Centre des monuments nationaux, Paris, 2014, p. 141-151 [147].

⁸⁹ Y. Christe, *ibid.*, p. 151.

⁹⁰ D. Boutet souligne que le règne de saint Louis « marque l'apogée d'une conception ancienne qui fait du roi un modèle de vie chrétienne et un défenseur, un propagateur de la Foi » et aussi « le dernier triomphe », *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., p. 9.

⁹¹ B. Lacroix, *L'historien au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1971, p. 59.

compare la croisade avec les expéditions de Gédéon, Guillaume de Newburg qui, dans son *Historia rerum anglicarum*, justifie les échecs des croisés en établissant des parallèles avec les textes bibliques. Les Écritures fournissent des modèles humains, des explications aux évènements ou des « points de repère » de manière que « l'histoire profane se trouve ainsi absorbée et comme dissoute dans l'histoire 'sacrée' »⁹². Cette compréhension de la Bible se reflète dans des œuvres telles celles d'Henry d'Huttington ou Guillaume de Nogent.

Enfin, l'embellie que connaît le prophétisme au XII^e siècle a pu également contribuer à développer l'emploi des Écritures comme livre d'Histoire⁹³. Son caractère historiographique découlerait d'une perspective théologique de l'Histoire construite sur des interprétations eusébiennes et augustinienne des textes sacrés chrétiens et notamment leur essence prophétique.

Ainsi donc, dans un contexte marqué par les Croisades et le retour en terre Sainte, fondé sur l'exégèse juive et son *sensus judaïcus* et porté par les contributions déterminantes de Hugues de saint Victor et Pierre le Mangeur, un formidable élan se produit au XII^e siècle pour, pendant un temps seulement⁹⁴, ouvrir la voie à un véritable usage historiographique de la Bible.

b) La totalité chronologique

La première caractéristique historiographique des Écritures est d'ordre temporel. Après avoir traité des histoires et des chroniques universelles gréco-romaines, H. Inglebert aborde l'universalité des thèmes développés par la Bible en les situant, en premier lieu, dans la totalité chronologique.

Il rappelle que « pas plus en hébreu qu'en grec ou en latin, il n'existait l'équivalent du terme 'histoire', que ce soit pour désigner un devenir englobant (l'Histoire) ou une discipline avec ses méthodes. Les Hébreux distinguaient un temps qui était passé, un temps présent et un temps qui serait futur, et seules diverses conceptions théologiques unifiaient les trois »⁹⁵. Plus ou moins partagé par d'autres peuples, le premier thème de la Bible hébraïque contribuant pour l'historien à son universalité est ainsi celui de la totalité du

⁹² B. Lacroix, *ibid.*, p. 62.

⁹³ A. Vauchez, « Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du grand schisme » dans Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVI^e siècle), dans *Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII^e-XVIII^e siècle » de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly, 30-31 mai 1998)*, A. Vauchez (dir.), École française de Rome, 1990, p. 577- 580.

⁹⁴ Associant l'importance donnée, dans cette période, à l'exégèse littérale et la lecture historiographique de la Bible, B. Guenée relève qu'au XIII^e siècle « la logique et la théologie intemporelle triomphant dans les écoles et les universités, en détournèrent beaucoup de l'histoire », *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁵ H. Inglebert, *Le Monde, l'Histoire Essai sur les histoires universelles*, *op. cit.*, p. 262.

temps « fondée sur un récit de la création du monde et des humains » qui se distingue selon lui par son traitement historien des récits similaires d'ordre mythologique⁹⁶.

La dimension cruciale de la Bible est ainsi celle de délivrer, par le récit, un modèle de conception globale du temps et de l'univers. Comme le souligne B. Guenée, « les historiens doivent aussi à la lecture de la Bible une de leurs façons d'appréhender le temps »⁹⁷. Le temps est caractérisé par un début et une fin, ce que la conception vétéro-testamentaire met en lumière avec à une extrémité, la Création, et à l'autre, l'accomplissement de la Promesse et la venue du Messie. Ce temps n'est pas que le temps *chronos* des grecs comme nous l'avons rappelé (cf. Partie I, § Le temps chrétien).

La temporalité est traduite dans la Bible par la narration. H. Inglebert distingue dans l'héritage historiographique juif d'abord « un récit depuis les origines selon les critères historiens retenus [...] : la véridicité et la datation possible des faits rapportés »⁹⁸. B. Guenée indique que la contribution de la Bible consiste « en premier lieu, [à] fournir à l'historien le seul récit qu'il ait des premiers temps de l'humanité » et « (surtout dirions-nous) celui de « l'*histoire* en un mot »⁹⁹. À partir de ce récit des origines, l'Ancien Testament délivre une histoire sainte providentielle d'un dieu suprême de tous les peuples et dont la fin serait atteinte « lorsque tous les peuples reconnaîtraient la majesté du dieu d'Israël en venant le vénérer à Jérusalem »¹⁰⁰.

Sur cet héritage, le christianisme apporte dans le récit de l'Histoire trois éléments nouveaux : d'abord et essentiellement, avec l'évènement de l'Incarnation, « une rupture absolue » fondant « une nouvelle interprétation du devenir et du Salut » ; puis, un temps présent combinant deux aspects : « l'attente messianique et l'action ecclésiastique » ; enfin, un devenir « unitaire » présenté au travers de l'expression d'« une même parole de foi [s'exprimant] dans toutes les langues (Pentecôte) »¹⁰¹.

En héritage de sa partie vétéro-testamentaire, la première caractéristique historiographique du texte sacré chrétien réside donc fondamentalement dans son caractère narratif développant la thématique temporelle dans une totalité chronologique. Selon un modèle de conception globale du temps et de l'univers, la Bible réalise à partir d'un récit des Origines un parcours temporel aboutissant à une Fin de l'Histoire en accordant au

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, *ibid.*, p. 31. L'élaboration d'outils pratiques en a découlé avec la création de nombreux instruments de travail comme les divisions et subdivisions des textes ou la confection d'index et de concordances.

⁹⁸ H. Inglebert, *ibid.*, p. 263.

⁹⁹ B. Guenée, *ibid.*, p. 31-32.

¹⁰⁰ H. Inglebert, *ibid.*, p. 267-269.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 283-284.

présent une place à laquelle l'époque de Robert de Boron attribue une consistance toute particulière comme espace ouvert à la contribution de l'homme à l'œuvre de Dieu.

c) La totalité thématique

La deuxième totalité qu'H. Inglebert discerne dans l'héritage hébraïque de la Bible est celle d'une histoire humaine conçue en « une histoire sainte dirigée par une puissance divine suprême », « une histoire sainte providentielle » relatant l'accomplissement du plan de Dieu pour le salut de l'humanité¹⁰², d'une économie fondée sur le Christ et appelant la participation de l'homme.

Par son Incarnation, le Christ réalise « une rupture absolue qui [fonde] une nouvelle interprétation du devenir et du salut »¹⁰³, de l'Histoire dirigée par Dieu.

Comme Parole de Dieu, il intervient dès la Création qui est placée selon l'Évangile de Jean sous le signe de la Trinité. Eusèbe de Césarée débute et fonde son *Histoire ecclésiastique* sur la théologie et l'économie du Christ, c'est-à-dire sa divinité et « l'activité providentielle du Christ comme Logos, à l'œuvre depuis le début de la création »¹⁰⁴. Son Incarnation est annoncée par les prophètes. Il appartient au lignage de David. La Bible finalement vise à apporter des « preuves extrinsèques », des preuves d'autorité constituées par les témoignages de Jésus-Christ lui-même et de ses apôtres¹⁰⁵, des témoignages « non d'un verbe écrit et muet, mais du Verbe incarné et vivant »¹⁰⁶.

Comme Fils de Dieu et fils de l'homme, il est l'artisan de l'œuvre salvifique divine en inscrivant la rédemption, la restauration des hommes dans « une économie progressive [où] l'Ancien et le Nouveau testament rentrent dans un même plan, mais en représentant deux moments successifs », dans une vision de l'Histoire jaugée à l'aune du *xairos*¹⁰⁷. Ainsi, le Christ n'est pas venu abolir la loi, mais l'accomplir en transformant le sens des institutions judaïques, la circoncision, le sabbat, le Temple. La thématique de

¹⁰² H. Inglebert, *Le Monde, l'Histoire Essai sur les histoires universelles*, op. cit., p. 267. Le christianisme s'inscrit dans la perspective d'un plan divin et salvifique en revendiquant la prolongation, l'accomplissement de ce qui ne serait que préfiguré dans l'Ancien Testament. Parmi les Pères de l'Église, saint Augustin a particulièrement théorisé la vision théologique de l'Histoire dans *La Cité de Dieu* à partir du lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament, un lien qui est particulièrement mis en lumière dans l'Évangile de saint Jean. Selon Origène, par exemple, « la continuité de l'ancienne à la nouvelle alliance, [telle est la] structure sur laquelle repose la rédaction de tout le Quatrième évangile », S. Bouquet (trad.), *L'évangile selon Jean expliqué par les Pères*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 153.

¹⁰³ H. Inglebert, *ibid.*, p. 282.

¹⁰⁴ E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'*Histoire ecclésiastique*... », art. cit., n.23, p. 89.

¹⁰⁵ *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, L.-C. Fillion, Paris, Letouzet et Ané, 1899, T.I, p. 2-3.

¹⁰⁶ G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2003, p. 57.

¹⁰⁷ J. Daniélou cite saint Irénée qui le premier, effectue cette interprétation des deux Testaments en y reconnaissant une raison d'ordre pédagogique, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 12-13.

l'accomplissement est au cœur de l'écriture de saint Jean¹⁰⁸. En même temps, le temps de l'accomplissement qu'initie la rupture de l'Incarnation introduit la perspective typologique au cœur de la vision théologique de l'Histoire¹⁰⁹. La lecture typologique distingue la figure christique dans les acteurs de l'Ancienne Alliance. Pour saint Augustin, le prophète Ézéchiel « figure le Christ par David, parce qu'il a pris chair de la race de David »¹¹⁰.

Dans la Bible Fillon, « les quatre biographes du Sauveur signalent à chaque pas, dans leurs récits, les coïncidences providentielles de ses moindres actes avec les figures et les oracles de l'ancienne Alliance. Jésus a réalisé, trait pour trait, le grand idéal messianique des prophètes : telle est la pensée fondamentale sur laquelle tout s'appuie, à laquelle tout est ramené dans saint Matthieu »¹¹¹ dont l'Évangile cite l'Ancien Testament quarante-trois fois. La langue biblique est celle de la prophétie annonciatrice de la Vérité dans l'Histoire.

L'œuvre rédemptrice efface le péché, ce péché qui obsède les hommes et les femmes du Moyen Âge au point que « la conception du temps, l'organisation de l'espace, l'anthropologie, la notion de savoir, l'idée de travail, les rapports avec Dieu, la construction des liens sociaux, l'institution de pratiques rituelles, toute la vie et la vision du monde de l'homme médiéval tournent autour de la présence du péché »¹¹². Comme nous le verrons, la thématique du péché fonde le schéma historiographique biblique de la totalité généalogique.

Le salut vient régler la question du péché qui initie l'histoire humaine et, selon saint Augustin, la Bible est la clé de la signification de l'Histoire car les événements bibliques « understood literally and typologically, tell more about the wellsprings and results of his actions – i.e., about his relationship to God – than do the successes or reverses of political and social existence [...] The history of salvation, in short, liberates man from the tyranny of secular (or imperial) history »¹¹³. Par l'Incarnation, le Christ est établi « au point de jonction entre l'amour et la raison, à la rencontre de la procession des lumières et de leur retour, du créé et de l'incrédé, de la nature et de la surnature, de l'éternité et de l'histoire, [...], Dieu fait homme, 'lumière née de la lumière', et pourtant charnel »¹¹⁴. Par le salut,

¹⁰⁸ M. Windal, étudiant un verset particulier de l'Évangile de Jean (Jn 19, 28), conclut son étude en remarquant que « le motif de la soif est d'ailleurs très présent dans l'Ancien Testament, où il est présenté avec le Salut » et également dans l'Apocalypse comme motif eschatologique et qu'en conséquence, « ces paroles achèvent pratiquement l'Écriture, non pas au sens figuré, mais au sens propre », « 'J'ai soif' l'accomplissement de l'Écriture en Jn 19, 28 », *Revue des sciences religieuses*, 89/1, 2015, p. 25-46 [45].

¹⁰⁹ Voir J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 136.

¹¹⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., livre 18, 34.

¹¹¹ *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, L.-C. Fillion, Paris, Letouzet et Ané, 1899, T.I, p. 2-3.

¹¹² C. Casagrande et S. Vecchio, « Péché », art. cit., p. 877.

¹¹³ R. W. Hanning, *The Vision of History in Early Britain...*, op. cit., p. 34.

¹¹⁴ G. Duby, *Le temps des cathédrales*, op. cit., p. 223-225.

l'homme n'est plus sous la tyrannie de l'Histoire car par le Christ, il passe du temporel à l'éternel.

Ainsi donc, la Bible est centrée sur la Vérité trinitaire du Christ et son Incarnation qui constitue dans l'histoire du salut « un changement qualitatif définitif dans le temps, en sorte que jamais on ne pourra revenir en arrière »¹¹⁵. Ce changement pour l'homme est celui, obtenu par la rédemption, de la victoire sur la mort, de la libération du temps.

Dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, l'œuvre salvifique divine appelle ou plutôt, comprend et nécessite la participation de l'homme.

Dans l'Ancien, à la part de Dieu consistant en l'écriture des Tables de la Loi que Moïse apporte au peuple hébreu en descendant du mont Sinaï, correspond la part des hommes avec une vie respectueuse des commandements de cette Loi et notamment du sabbat. Dans le Nouveau testament, l'œuvre de salut du Christ qui est offre de grâce et de rédemption requiert la réponse des hommes par une vie pieuse dans la foi en l'œuvre déjà accomplie.

Dès le début du Christianisme, la nature de la part de l'homme a été sujet à discussion, notamment par rapport au domaine moral. En son temps, Saint Augustin a contribué à en préciser la nature en s'opposant aux manichéens. S'appuyant sur la transcendance de Dieu, il invoque la supériorité du bien voulu par celui-ci sur le mal nécessairement contingent. Le salut est donc possible et l'homme est appelé à y consentir par la foi et à y collaborer par ses « œuvres ». De même, face au pélagianisme, il précise que l'aide de Dieu reste nécessaire au travers de la grâce, du don gratuit ou gracieux, qui stimule l'homme dans sa nature encore en partie sous l'emprise du mal à suivre la voie du Bien.

La réponse de l'homme à l'offre de salut passe par la connaissance, la foi dans le Credo, notamment l'Incarnation. C'est pour apporter et renforcer cette connaissance, par exemple, que saint Augustin rédige un commentaire de la première épître johannique où il réfute certaines déviations doctrinales, essentiellement d'ordre christologique, notamment le refus d'admettre que Jésus est le Christ et le Fils de Dieu et de reconnaître la réalité de son Incarnation et de sa mort sur la croix ainsi que la valeur propitiatoire de cette Crucifixion¹¹⁶.

Cette connaissance fondamentale, l'évêque d'Hippone en dévoile la cause, l'origine en poursuivant l'exégèse de l'épître : la charité, l'amour de Dieu car l'amour est « l'unique objet de l'Écriture, comme de l'histoire du salut. Elle est la clef de l'Ancien comme du

¹¹⁵ J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 10.

¹¹⁶ *Saint Augustin commente la Première Lettre de saint Jean*, I. de la Potterie et A.-G. Hamman (introduction), Sœurs Carmélites de Mazille (traduction), Paris, éditions Desclée de Brouwer, 1986, p. 9.

Nouveau testament »¹¹⁷. La participation à la vie divine prend place dans la communauté ecclésiale. Saint Augustin accorde au thème de l'Église, lié à l'essence du baptême, « sacrement de la maternité ecclésiale » une place essentielle¹¹⁸.

En conclusion, la totalité thématique dont la Bible est porteuse est celle d'un sens de l'Histoire ; en l'occurrence, la manifestation de l'amour de Dieu pour l'homme au travers de l'économie salut. Cette manifestation est totalement et dynamiquement réalisée dans l'Histoire par son Fils, d'où sa place centrale dans la Bible et la rupture que constitue son Incarnation qui ouvre la voie à l'accomplissement dans le temps historique de sa mission salvifique comme Dieu-Vérité et comme Dieu-Homme.

d) La totalité généalogique

Le troisième thème biblique¹¹⁹, H. Inglebert l'identifie dans les textes vétéro-testamentaires qui présentent « une ethnographie générale [expliquant] comment toute l'humanité descendait de Noé »¹²⁰.

L'historien précise que dans l'Ancien Testament, de même que les totalités chronologique et thématique, la totalité généalogique n'est que potentielle et n'est pas développée « en ethnographie systématique ». Malgré « un système de datation générationnelle et une narration à thématiques théologiques », l'histoire de la Bible hébraïque n'est universelle que d'un point de vue théologique en commençant par Adam et la tour de Babel et se terminant à « la fin des temps, au 'jour du Seigneur', quand les nations monteraient à Jérusalem pour adorer Yahvé » ainsi qu'en reconnaissant l'existence des justes en Israël et parmi les nations pour diffuser la connaissance de la Torah parmi les peuples¹²¹.

Pour définir l'apport du Nouveau Testament, H. Inglebert détaille les longs échanges entre le Judaïsme et l'Hellénisme¹²², puis aboutit à distinguer les nouveautés de

¹¹⁷ Cet amour que Dieu révèle par l'Incarnation de son Fils et sa Crucifixion (Jean 3, 16), c'est ce que la foi dans le Credo doit susciter dans le cœur de l'homme. Comme le prescrit saint Augustin dans ses homélies, « la grâce de la foi doit fleurir en charité ». S'inscrivant dans la tradition ancienne et surtout grecque, il « développe le thème de l'image et de la ressemblance [...]. Ressembler à Dieu consiste à agir comme lui, demeurer dans la charité, participer à la sainteté divine, telle est la vision promise aux enfants de Dieu », I. de la Potterie, *Saint Augustin commente la Première Lettre de saint Jean*, *op.cit.*, p. 17.

¹¹⁸ I. de la Potterie, *ibid.*, p. 18.

¹¹⁹ Alors que les deux précédents thèmes sont partagés par d'autres croyances, religions ou sociétés, celui-ci est pleinement original.

¹²⁰ H. Inglebert, *Le Monde, l'Histoire Essai sur les histoires universelles*, *op. cit.*, p. 269.

¹²¹ H. Inglebert, *ibid.*, p. 270.

¹²² L'historien décrit le dialogue d'une formidable richesse entre ces traditions et ces cultures qui ont forgé la culture européenne. Il faudrait y ajouter également celles d'origine celtique. Ainsi, O. Millet cite les trois sources majeures de la culture européenne : la culture gréco-latine, la Bible judéo-chrétienne et l'héritage celtique, *Bible et littérature*, Paris, Champion, 2003, p. 8.

l'universalité chrétienne, à la fois temporelle (depuis Adam), géographique (visant le monde entier) et ethnographique (concernant tous les peuples), développant « à travers l'idée de mission un universalisme à réaliser dans le temps de l'histoire » pour « réunir les nations dispersées depuis Babel dans une communauté historique présente, l'Église »¹²³. L'universalité géographique et généalogique repose fondamentalement sur la connaissance de la vérité des Écritures réalisée dans le cas de l'universalité juive par la diaspora, la « dispersion » parmi les peuples ; pour l'universalité chrétienne par le prosélytisme, la conversion des hommes¹²⁴.

Celle-ci a comme but la constitution du lignage divin parmi les hommes et comme moyen le témoignage de la Parole.

Le lignage divin

La réalisation du plan divin de salut vise l'humanité entière qui constitue un seul lignage, une seule descendance, celle d'Adam ; une descendance caractérisée par son péché, le péché originel. L'Histoire se résume à la conversion du lignage d'Adam en un lignage divin, celui du Christ, le Nouvel Adam. Elle présente ainsi un double aspect, individuel et collectif.

Saint Augustin a introduit la notion de péché originel qui est « originel, non seulement parce qu'il est à l'origine de l'histoire de l'humanité, mais surtout parce qu'il est à l'origine de la vie de chaque homme, qui naît pécheur avant d'avoir commis aucun péché ». Cette culpabilité originelle traduit « une vision du monde qui tente de concilier la présence du mal avec celle de la divinité » en rendant nécessaire « un cadre doctrinal qui prévoit la rémission du péché grâce à l'incarnation du Christ et à l'action de la grâce »¹²⁵.

Chaque homme est mis au bénéfice de la grâce par la foi et ainsi lavé de son péché. La restauration de sa nature originelle se poursuit alors par l'œuvre en son cœur du saint Esprit. Ainsi, « les libertés et causalités humaine et divine s'entremêlent sans cesse », mais jusqu'au XII^e siècle, tous les événements sont rapportés à Dieu¹²⁶. L'esprit est encore pleinement fidèle à saint Augustin qui accorde à la notion d'*ordo* une valeur générale et fondatrice, en particulier, parce que « la création ne se conçoit pas sans une part de mise en ordre, et l'*ordo* signifie aussi l'économie du salut gouvernée par Dieu »¹²⁷. Pour aider

¹²³ H. Inglebert, *ibid.*, p. 286.

¹²⁴ H. Inglebert, *ibid.*

¹²⁵ C. Casagrande et S. Vecchio, « Péché », art. cit., p. 879-880.

¹²⁶ H. Inglebert, *Le Monde, l'Histoire Essai sur les histoires universelles, op. cit.*, p. 525.

¹²⁷ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché: la notion d'ordre chez Saint Augustin, Paris, Institut d'Études Augustiniennes*, n°174, 2004, p. 18-19.

le pécheur à se convertir et à entrer dans cet ordre général, le Moyen Âge a analysé le péché « comme entité et donc défini sa nature », l'a « disséqué en ses parties, interrogé quant à ses causes, étudié dans ses effets » par le discours de la théologie mais aussi celui de la pastorale ainsi que « dans les images peintes et sculptées à l'intérieur des églises : animaux réels ou imaginaires, maladies immondes et contagieuses... »¹²⁸. Tout est fait pour rappeler à l'homme son état de pécheur et l'inciter ainsi à accepter la grâce divine.

Au plan collectif, la thématique du péché instaure une perspective globale associant la dimension temporelle à celle de l'espace, une perspective dans laquelle s'inscrit le schéma de pensée de la *translatio religionis* (cf. chapitre 4, § La *translatio* vers l'Occident) qui lie la diffusion de l'Évangile jusqu'au bout de la terre à l'idée d'un monde *allant avalant*, celle de « la certitude inébranlable de la ruine du monde qui paraissait vainqueur [...] liée à la connaissance de la justice de Jésus qui est passé, par la croix, de ce monde au Père »¹²⁹. Dans une telle perspective, au Moyen Âge, l'Histoire s'accomplit en parcourant les trois totalités chronologique, théologique et généalogique selon un itinéraire que l'historiographie médiévale représente avec une périodisation selon les six âges augustiniens, la plus courante, ou suivant les quatre empires, de nouveau utilisée en lien avec les débats sur l'Empire romain germanique ainsi qu'un comput débutant avec Adam ou avec l'Incarnation.

Dans l'ordre divin, à la fin de l'Histoire humaine et du temps, l'homme restauré trouvera sa place auprès de Dieu, le Père, dans « l'organisation pacifique du corps » et en recevant « l'ultime [immortalité qui] consistera à ne pas pouvoir mourir » alors que la première immortalité « qu'Adam perdit par le péché, consistait à pouvoir ne pas mourir »¹³⁰.

Le témoignage de l'Écriture

Le moyen pour convertir le lignage d'Adam en lignage divin est l'évangélisation qui consiste dans le témoignage de l'Écriture.

Dans la *Cité de Dieu*, après les dix premiers livres consacrés à répliquer à des polémiques, Saint Augustin entame au livre XI la partie essentielle de son ouvrage par ces mots : « Ce que nous nommons *cité de Dieu*, c'est celle dont l'Écriture rend témoignage ». Témoigner signifie donc à l'aide de la Bible, rendre témoignage de la Cité de Dieu en lisant, au travers de son écriture, l'histoire de son édification au fur et à mesure de la constitution

¹²⁸ C. Casagrande et S. Vecchio, *ibid.*, p. 878.

¹²⁹ J. Giblet, « Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean ...* », art. cit., p. 349.

¹³⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 22, 30.

du lignage divin. Embrassant la totalité chronologique, de la Chute au règne dans la Cité céleste, développant jusqu'à son terme final le thème salvifique, l'écriture révèle sa nature pleinement prophétique.

Saint Augustin, encore, met en exergue la vision historique déployée dans les prophéties scripturaires. Il rappelle notamment la prophétie de Daniel qui « va jusqu'à déterminer par un nombre d'années le temps où Christ devait venir et souffrir [...] et s'est exprimé ainsi : ' Je regardais dans les visions de la nuit, et voici qu'avec les nuées du ciel venait comme un fils d'homme ; il arriva jusqu'à l'Ancien, et on le fit appeler en sa présence. Et il lui fut donné souveraineté, gloire et royauté [...]. Sa souveraineté est une souveraineté éternelle qui ne passera pas, et sa royauté, une royauté qui ne sera jamais détruite' »¹³¹. Ainsi, chez Daniel, « une théologie grandiose de l'histoire montre les empires qui s'édifient, se succèdent et se détruisent, pendant que Dieu établit son règne »¹³².

Au Moyen Âge, nous l'avons mis en lumière dans la première partie, le prophétisme connaît une évolution considérable dans sa dimension historique « dans la pensée et la vie chrétienne »¹³³. Se fondant sur l'étude de la théorie de la connaissance prophétique à différentes époques, J.-P. Torrell présente celle partagée communément entre le XII^e et le XIII^e siècle comme une herméneutique des Écritures¹³⁴. C'est ainsi l'exégèse de l'écriture prophétique de la Bible selon ses différents sens qui permet au prophète de dégager la vérité, le sens des événements passés, présents et à venir. Comment mieux exprimer la vision de l'Histoire élaborée par les Écritures que représenter les prophètes, « les figures les plus extraordinaires de l'Ancien Testament », sur les façades des cathédrales, en les caractérisant plus par leur parole que par leur physionomie en leur mettant en main « des phylactères sur lesquels [sont] écrits quelques versets empruntés à leurs livres »¹³⁵ ?

La religion biblique est « une religion prophétique. Son intelligence se fonde sur une vision. L'homme est à naître. Aucun type de société ne réalise l'être chrétien. La conversion seule opère un changement de vision, non simplement une autre manière de penser, ni une autre idéologie... »¹³⁶. En particulier, lors de la liturgie, en assistant à son déroulement, l'homme médiéval reçoit le témoignage de l'Écriture qui « est faite sous

¹³¹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., livre 18, 34.

¹³² A. Robert et A. Tricot, *Initiation biblique Introduction à l'étude des Saintes Écritures*, Paris, Société de Saint Jean l'évangéliste, 1939, p. 167.

¹³³ A. Vauchez, « Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », art. cit., p. 79.

¹³⁴ J.-P. Torrell, « La conception de la prophétie chez Jean de Roquetaillade » dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Age, Temps modernes* T. 102, N°2. 1990. p. 557-576.

¹³⁵ E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, op. cit., p. 305 et 309.

¹³⁶ P. Gibert, « Le prophétisme biblique », art. cit., p. 23-59 ; J. Chopineau, *Quand le texte devient parole*, op. cit., p. 24.

l'inspiration de Dieu, [...] qui éclaire l'intelligence et illumine le cœur »¹³⁷, qui a pour lui, valeur et effet au temps présent, pour le convertir ou l'édifier, pour être ainsi divinisé par le Verbe qui est « le chemin, la vérité et la vie » (Jean 14,6).

Le thème généalogique semble ainsi permettre de représenter l'universalisme chrétien au plan du temps et de l'espace, au travers de la construction progressive d'une communauté humaine libérée du péché et pleinement restaurée, la Cité de Dieu. Le long de la succession des empires, des royaumes et des hommes, la Bible n'est pas seulement le récit de cette construction. Par sa nature prophétique, le témoignage de l'Écriture, du Verbe, accomplit et réalise effectivement la conversion de ces empires, de ces royaumes, de ces hommes, leur *translatio*, en édifiant un lignage divin, celui du Père, par le témoignage de la connaissance du Fils et l'action du saint Esprit dans les cœurs.

En conclusion, pour définir les caractéristiques historiographiques de la Bible, nous avons commencé par mettre en lumière sa reconnaissance comme livre d'Histoire comme l'un des faits majeurs de la renaissance du XII^e siècle avec une efflorescence de l'usage des Écritures, notamment dans le domaine exégétique, et particulièrement au plan historiographique. Suscitée par des figures telles que Hugues de saint Victor et Pierre le Mangeur, dans un temps où avec les Croisades, l'Histoire du présent emprunte les mêmes voies que l'Histoire passée sur la terre foulée par le Christ, la lecture littérale et l'usage historiographique de la Bible conduisent à distinguer dans l'histoire du monde, une histoire du salut, dans une perspective augustinienne.

Cette perspective s'étend, en matière temporelle, dans une totalité chronologique : telle est la première caractéristique historiographique que le texte scripturaire associe de manière particulièrement étroite avec sa nature fondamentalement narrative. Récit partant des Origines et aboutissant à la Fin des temps, la Bible dégage aussi un présent qui, à l'époque de Robert de Boron, se voit accorder une place qu'elle n'avait pas jusqu'alors, un temps d'attente de la Parousie propice à la contribution de l'homme à l'œuvre de Dieu.

La Bible, comme livre d'Histoire, est ensuite porteuse d'une totalité thématique : celle de la réalisation du plan de salut de l'Homme par Dieu, accompli dans l'Histoire par son Fils avec son Incarnation et sa Passion et par le saint Esprit dans l'âme humaine. Dans ce plan qui consiste dans la manifestation de la Vérité, l'homme doit apporter sa contribution et au XII^e siècle, il cherche à y contribuer en se mettant au bénéfice des sacrements et par des œuvres exemplaires.

¹³⁷ J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge... », art. cit., p. 307.

Enfin, le thème généalogique constitue la troisième caractéristique historiographique de la Bible et englobe les deux premières pour représenter l'universalisme chrétien au plan du temps et de l'espace, au travers de la construction la Cité de Dieu, chère à saint Augustin. Par le témoignage de l'Écriture, du Verbe prophétique, se réalise la conversion du lignage d'Adam en lignage du Nouvel Adam.

Pour conclure, la Bible n'est pas au XII^e siècle un livre figé dans son canon, ni dans sa *doxa*. C'est un texte dynamique, vivant, qui voit son contenu et sa composition encore évoluer. En partie en raison de ce caractère évolutif, c'est également un texte paradoxal car, en dépit d'un statut unique, central et fondamental de Livre sacré, cet ouvrage encore rare ne bénéficie que d'une connaissance très limitée et fragmentée tant des clercs, en général, que des laïcs, à quelques exceptions près.

Fait particulièrement notable pour notre réflexion, après la renaissance carolingienne du IX^e siècle, l'époque de l'écriture de la trilogie est celle de la « renaissance » du XII^e siècle, de l'« âge d'or » de la Bible avec de plus grandes diffusions et surtout une meilleure connaissance avec d'intenses et nombreux travaux d'exégèse. De même, alors qu'au plan juridique, son autorité contribue à la naissance de l'État, l'Écriture alimente un renouveau d'ordre religieux aux plans de l'exégèse, de la prédication comme de la liturgie. Hugues de saint Victor, Pierre le Mangeur doivent être cités parmi les acteurs de ce renouveau, particulièrement le victorin dont la lecture littérale de la Bible, d'un monde et de son histoire à l'aune du divin, favorise le caractère historiographique de la Bible.

Caractérisée par ses trois totalités chronologique, thématique et généalogique, la dimension historique de la Bible est celle du modèle du Livre dans lequel est consignée l'Histoire humaine au travers d'un modèle historiographique mis en lumière par Eusèbe de Césarée et particulièrement saint Augustin. Expression d'une conscience de l'Histoire, ce modèle repose sur la conception d'un plan divin de salut des hommes et se traduit dans un découpage temporel et un sens eschatologique visant à éclairer le cheminement des peuples et des consciences individuelles qui commencent à s'éveiller vers la vérité du Christ.

6.2. Des textes apocryphes

Selon des avis très largement partagés¹³⁸, le premier volet de la trilogie, le *Joseph*,

¹³⁸ Voir notamment M. Zink, Conférence au Collège de France sur le *Joseph d'Armathie*, p. 821-840, et dans *Poésie et conversion au Moyen Âge*, *op. cit.* ; E. Hoepffner, « L'Estoire dou Graal de Robert de Boron », art.

s'inspire directement de textes apocryphes et principalement, de l'*Évangile de Nicodème*, un texte composé en grec au IV^e siècle relatant le procès du Christ, la Passion et la descente aux Enfers. Nous reviendrons sur les influences éventuelles d'autres apocryphes¹³⁹. Avant de broser les principales caractéristiques historiographiques de l'*Évangile de Nicodème*, rappelons ce que l'on entend par « apocryphes » au XII^e siècle.

6.2.1. Les apocryphes au XII^e siècle

Nous pouvons retenir la définition de l'apocryphe formulée par Hugues de Saint-Victor dans le livre IV du *Didascalicon*, une définition inspirée par Isidore de Séville et saint Augustin :

« Il existe, en outre, d'autres volumes appelés *apocryphes*. On les dit *apocryphes*, c'est-à-dire 'secrets', parce qu'ils sont douteux. Leur origine, en effet, est obscure et n'est même pas connue des Pères, à partir desquels est parvenue jusqu'à nous l'autorité des écrits les plus véridiques, et ce, grâce à une succession extrêmement sûre, et tout à fait connue. Même si l'on trouve quelque vérité dans ces apocryphes, le grand nombre d'erreurs qu'ils contiennent leur ôte toute autorité canonique, et on juge à bon droit qu'il ne faut pas se fier aux noms des auteurs qu'on leur attribue. En effet, nombre d'entre eux, sous le nom de prophètes et, pour les plus récents, sous le nom d'apôtres, ne sont qu'une production des hérétiques. L'ensemble, sous le nom d'apocryphes, s'est vu, après un examen sérieux, refuser l'autorité canonique »¹⁴⁰.

Le critère fondamental est la vérité. Un apocryphe est un texte dont on doute de la véracité en raison d'une origine « obscure », imprécise d'après les éléments détenus par les Autorités, les Pères, et d'une transmission le long d'une chaîne non assurée. Un tel texte peut contenir certaines vérités mais aussi de nombreuses erreurs. Néanmoins, comme le souligne E. Bozoky, un texte « 'apocryphe' ne signifie pas nécessairement 'hérétique' ou 'hétérodoxe' » car il peut avoir été rejeté en raison d'un « penchant trop accentué pour le

cit., p. 139-150 ; A. Micha, « L'origine de la Table du Graal et de la Table Ronde chez Robert de Boron », art. cit., note 2, p. 174 ; A. Micha, *Le Roman de l'Histoire du Graal*, op. cit., p. 10-12 ; E. Hoepffner, « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », art. cit., p. 95-96 ; E. Bozoky, « Les apocryphes bibliques » dans *Le Moyen âge et la Bible*, P. Riché et G. Lobrion (éd.), op. cit., p. 429-448 [433, 437] ; L. Evdokimova fait le point des travaux sur le *Joseph*, *Romania* 1999, n.17, p. 451-452 et n.26, p. 453-454 ; R. O'Gorman, *An Edition ...*, 1962, p. 29-30, 33-35, 43-47 ; B. Cerquiglini dans son édition, *Le Roman du Graal, Manuscrit de Modène*, op. cit., p. 10-11 ; J. T. Grimbert, « Testimony and Truth in *Joseph d'Armathie* » dans *Romance Philology*, t.44 (1991), p. 379-401 ; F. Zambon, « *Robert de Boron e i segreti del Graal*, op. cit., p. 115 ; R. W. Hanning, *Arthurian Evangelist ...*, op. cit., p. 355 ; D. Chassé, *Jeux de mémoire : aspects de la mnémotechnie médiévale*, B. Roy et P. Zumthor éd., Montréal, 1985, p. 57-64 ; J. Horowitz relaie l'hypothèse de l'utilisation d'une traduction romane, peut-être partielle, plutôt que la version latine de cet apocryphe, « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron », art. cit. ; cette hypothèse est formulée par D. Crawford, « St Joseph en Britain : Arthurian Romance as History », XIX^e congrès international de la société arthurienne, Toulouse, 25-31 juillet 1999 (n.6, p. 114). La seule version en roman datant de la fin du XII^e siècle est celle d'André de Coutances, F. Laurent, *Plaire et édifier...*, op. cit. Voir aussi L. Lansard, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale*, op. cit., p. 44.

¹³⁹ Dans une étude détaillée visant à établir les liens entre le Graal et l'hérésie, F. Zambon analyse le *Joseph* et conclut qu'« il est incontestable que le roman présente de nombreuses traces de doctrines hérétiques ou qui étaient très populaires chez certaines sectes hérétiques ». Ceci résulte, selon lui, de la connaissance probable par Robert d'apocryphes byzantins et de textes tels que l'*Interrogatio Iohannis* utilisés par les sectes cathares, « Graal et hérésie : le cas du Joseph de Robert de Boron », art. cit., p. 699, 700.

¹⁴⁰ Hugues de saint Victor, *L'art de lire Didascalicon*, op. cit., p. 168-169.

merveilleux, l'extraordinaire, dépassant les limites raisonnables de la conception chrétienne du miracle »¹⁴¹. Alors que le canon biblique, comme nous l'avons indiqué, a été fixé au IV^e siècle par Athanase d'Alexandrie, ce n'est qu'au VI^e siècle que l'inventaire des écrits apocryphes est dressé par le décret dit de Gélase¹⁴². Ce qui caractérise l'apocryphe réside donc dans son appartenance à la sphère séculière disjointe de la sphère ecclésiale et de ses écrits canoniques sachant que selon F. Quéré, on peut distinguer « trois couches d'Apocryphes : les évangiles archaïques, les évangiles-fiction, les évangiles gnostiques »¹⁴³. On peut également partager ces textes selon la période traitée : les proto-évangiles, les évangiles, les post-évangiles. Par ailleurs, il existe des apocryphes vétéro-testamentaires « moins populaires en Occident qu'en Orient »¹⁴⁴.

Quelle place occupent les apocryphes au XII^e siècle ? H. F. Williams souligne le formidable développement, entre le II^e et le V^e siècle, d'œuvres amplifiant la vie du Christ comme l'Évangile de Thomas, le Proto-Évangile, l'Évangile de l'Enfance, l'Évangile du Pseudo-Mathieu, l'Histoire de Joseph d'Arimatee, la Vengeance de notre Seigneur, les Actes de Pilate ou *Évangile de Nicodème*¹⁴⁵. Mais après ces premiers siècles de l'ère chrétienne, le Moyen Âge n'est pas ou plutôt « n'est plus une époque féconde pour la littérature apocryphe ». Néanmoins, leur influence reste importante et peut être évaluée au travers des nombreuses traductions des originaux grecs qui ont réalisées, d'abord vers le latin, puis à partir du XII^e et du XIII^e siècle, de manière considérable, vers la langue vulgaire¹⁴⁶.

Quant aux rôles joués par les apocryphes, E. Bozoky indique que malgré leur mise à l'index, cela « n'a pas empêché leur large diffusion et leur pénétration – directement ou par l'intermédiaire d'autres textes – dans la liturgie, les arts, la littérature ou même les doctrines de l'Église... ». Elle explique la popularité des apocryphes par « la soif du merveilleux qui caractérisait la piété médiévale » ou par l'intérêt apporté aux principaux thèmes (descente aux Enfers, visite des cieux) qui s'accordaient parfaitement avec les préoccupations essentielles des hommes de l'époque ». Leur influence tient également à leur capacité à constituer une source littéraire, ce qui est décelable au niveau des emprunts successifs dont ils ont fait l'objet dans les divers domaines précédemment évoqués. La critique juge qu'ils

¹⁴¹ E. Bozoky, « Les apocryphes bibliques », art. cit., p. 430.

¹⁴² F. Quéré, *Évangiles apocryphes, op. cit.*, p. 13. E. Bozoky (*ibid.*, p. 429) indique qu'une reproduction fac-similé de cette liste figure dans A. Dufourcq, *Étude sur les « Gesta Martyrum » romains. t.IV : Le néo-manichéisme et la légende chrétienne*, Paris, Leroux, 1910, p. 173-175.

¹⁴³ F. Quéré, *ibid.*, p. 14.

¹⁴⁴ E. Bozoky, *ibid.*, p. 432.

¹⁴⁵ H. F. Williams, « Apocryphal Gospels and Arthurian Romance » in *Zeitschrift für romanische Philologie*, 75 (1959), p. 124.

¹⁴⁶ E. Bozoky, *ibid.*, p. 429.

constituent un domaine peu étudié¹⁴⁷, ce que nous soulignons également, notamment en tant que lecture actualisée des Écritures permettant, par exemple, de répondre à des visées d'ordre politique.

Le rôle des apocryphes dans le domaine religieux mérite une attention particulière. On peut y relever une osmose entre textes canoniques et non canoniques. F. Quéré souligne que dans son souci de combattre l'hérésie, l'Église a perçu « le même risque » dans l'hérésie et la « rêverie » alors que « [la] fécondité apocryphe signale, dans ses trahisons apparentes, l'extraordinaire faveur rencontrée par l'Évangile »¹⁴⁸. Le souci de répondre aux interrogations que le texte évangélique laisse en suspens constitue les apocryphes en outil exégétique, complémentaires aux textes canoniques et utiles pour la catéchèse¹⁴⁹. En particulier, cette interprétation apocryphique des Écritures se traduit dans les représentations iconographiques des édifices religieux¹⁵⁰. G. Lobrichon souligne qu'il faut « avouer que les apocryphes ont exercé dans le christianisme médiéval une fonction analogue à celle des hadîts dans les cultures islamiques. L'habile mélange auquel on parvient des écritures canoniques et des apocryphes ne détruit nullement, ne nie jamais la réalité d'un tronc commun, constitué de ce que l'usage chrétien appelle les Testaments, Ancien et Nouveau »¹⁵¹.

Dans le domaine liturgique, l'influence de la littérature apocryphe est également marquante au point de structurer la vie religieuse médiévale : plusieurs fêtes en tirent une origine directe ou indirecte (en particulier, les fêtes de l'Assomption, de l'Immaculée Conception, de la Nativité, de la Présentation au Temple de la Vierge). E. Bozoky souligne que la décision du Concile de Rouen en 650 d'interdire les travaux serviles le dimanche a pu être influencée par le récit apocryphe intitulée *La Lettre du Christ tombée du ciel*¹⁵². R. Gounelle donne l'exemple d'une homélie pour le Vendredi saint transmise par un manuscrit du XVI^e siècle dans laquelle afin de « narrer la passion, le prédicateur a non seulement exploité les évangiles canoniques, mais il a aussi emprunté de nombreux passages [...] de l'Évangile de Nicodème byzantin et à d'autres textes ». Néanmoins, R. Gounelle conclut en précisant que malgré son statut honorable, l'apocryphe « n'était

¹⁴⁷ E. Bozoky, *ibid.*, p. 430, 433-442.

¹⁴⁸ F. Quéré, *Évangiles apocryphes*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁹ L. Lansard, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵⁰ « Oublier les apocryphes équivaldrait à vouer les vitraux de nos cathédrales et les fresques de nos églises romanes au silence » soulignent R. Gounelle et Z. Izydorzcyk, *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A) suivi de La lettre de Pilate à l'empereur Claude*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 9. E. Mâle indique à titre d'exemple que les vitraux qui sont consacrés à saint Jean « comme ceux de Chartres ou de Bourges, ne contiennent pas un seul trait qui ne soient emprunté aux Apocryphes », *L'art religieux au XIII^e siècle en France*, *op. cit.*, p. 546.

¹⁵¹ E. Bozoky, *ibid.*, p. 429.

¹⁵² *Ibid.*, p. 434.

toutefois pas considéré sur le même plan que les récits canoniques de la Passion »¹⁵³. Il transmet « des éclairages sur la vie et sur les croyances des premières communautés de chrétiens » par l’imaginaire, « ici véhicule de création et de réflexion », pour porter des questions exégétiques, dogmatiques et morales¹⁵⁴. On peut ainsi, comme A. Ivanovitch, s’interroger sur l’espace occupé par les apocryphes anciens et modernes comme littérature en marge de la Bible, relégués dans le profane à l’écart du sacré¹⁵⁵ tout en constatant comme le met en exergue une étude récente, que cette production textuelle constitue un couple bien assorti avec les écrits canoniques¹⁵⁶.

En conclusion, un texte apocryphe est un texte considéré comme situé hors du canon, c’est-à-dire hors ou en marge de la vérité divine. Malgré cela, l’apocryphe bénéficie d’une certaine autorité et son emploi est relativement courant dans de nombreux domaines, à commencer par la liturgie, mais également comme espace prolixe d’écriture et de réécriture.

Si la production d’apocryphes est bien moindre que la période précédente, aux XII^e et XIII^e siècles, leur diffusion connaît un développement considérable qu’atteste par exemple le nombre des traductions en roman.

Ceci semble traduire une quête d’ordre herméneutique de l’homme médiéval, son désir de comprendre les mystères divins, de les imaginer, de les mettre en images pour mieux en approcher la signification. Cela paraît également lui fournir une lecture actualisée du texte sacré propice à la prise en compte d’enjeux d’ordre notamment socio-historiques. Il paraît ainsi significatif que les représentations artistiques dans les églises donnent en voir les différentes étapes de la Passion, notamment celle de la descente de la Croix, en s’inspirant à la fois des Évangiles et de textes apocryphes¹⁵⁷.

6.2.2. L’Évangile de Nicodème et ses caractéristiques historiographiques

Cet apocryphe possède une tradition textuelle particulièrement complexe. Il est considéré comme l’un des plus importants en raison de son influence dans la vie religieuse chrétienne en Orient comme en Occident. Il « a en effet été constamment copié et réécrit en fonction de l’évolution des notions théologiques et des attentes diverses du peuple chrétien. C’est ainsi que nous connaissons plus de cinq cents manuscrits de ce texte dans

¹⁵³ R. Gounelle, *Les révisions byzantines de l’Évangile de Nicodème*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 71-72.

¹⁵⁴ R. Gounelle et Zbigniew Izydorczyk, *L’Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate*, *op. cit.*, p. 6-7.

¹⁵⁵ A. Ivanovitch (*Fictions d’apocryphes au XX^e siècle chez Borges, Boulgakov et Saramago. Théorie et parcours*, Thèse 8 décembre 2012, D. Chauvin (dir.), Sorbonne Paris IV) reprend l’orientation dégagée par J. Bottero, *Naissance de Dieu : La Bible et l’historien*, Paris, Gallimard, 1996.

¹⁵⁶ A. Gagné, J.-F. Racine (éd.), *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « L’écriture de la Bible », 2012.

¹⁵⁷ É. Mâle, *L’art religieux du XIII^e siècle en France*, *op. cit.*

les langues anciennes du christianisme (latin, grec, copte, syriaque, araméen palestinien, arménien, géorgien), et que les traductions qui en ont été faites durant le Moyen Âge dans les langues vernaculaires d'Europe sont innombrables... »¹⁵⁸. Selon Alvin E. Ford, trente-huit manuscrits contiennent l'apocryphe en prose et en français¹⁵⁹. À côté de ces nombreuses versions en prose, E. Bozoky identifie trois versions rimées en français¹⁶⁰.

La date de composition de l'*Évangile de Nicodème* fait l'objet d'avis différents ; elle serait située entre les II^e et IV^e siècles, de manière distincte d'ailleurs pour les deux écrits au départ indépendants qui le constituent : les *Acta Pilati* et le *Descendus ad inferos*¹⁶¹. Comme le précise L. Lansard, « la première partie raconte en détail le procès de Jésus devant Pilate, son supplice et sa résurrection parallèlement à l'histoire de Joseph d'Arimathie, tandis que la seconde relate la Descente du Christ aux Enfers »¹⁶².

Il est à souligner que jusqu'au XII^e siècle, le texte est attribué à Pilate et présenté sous l'apparence d'un procès-verbal selon une tradition remontant à Justin et Tertullien (II^e-III^e siècles). Les premiers mots d'introduction affichent clairement ce caractère :

« Au nom de la sainte Trinité, début des Faits et gestes de notre seigneur et sauveur Jésus-Christ trouvés sous l'empereur Théodose le Grand à Jérusalem dans le prétoire de Ponce Pilate, dans les archives publiques »¹⁶³.

C'est ainsi au bénéfice d'une autorité d'ordre juridique qu'un long passage de l'apocryphe est significativement inclus par Grégoire de Tours dans le chapitre introductif à son *Historia Francorum*, ce qui atteste la connaissance et la lecture de ce texte en France au VI^e siècle comme document historique ; statut qu'il conservera au cours des siècles suivants qui l'appréhenderont comme le récit impartial par un non-chrétien des événements centraux de l'histoire du salut. L'attribution de l'apocryphe à Nicodème et l'appellation

¹⁵⁸ R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate*, *op. cit.*, p. 11. La recension latine dite « A » est la plus ancienne et la plus répandue. Par rapport au texte grec, ses modifications les plus importantes portent sur les chapitres XII à XVI. A l'inverse, la recension latine B a modifié le début de l'apocryphe (I-XI), R. Gounelle, *Les révisions byzantines de l'Évangile de Nicodème*, *op. cit.*, p. 7-8. Pour les traductions en français, voir R. O. Gorman, « The Gospel of Nicodemus in the Vernacular Literature of Medieval France » in *The Medieval Gospel of Nicodemus Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Zbigniew Izydorczyk (ed.), Tempe, Arizona, 1997, p. 103-131.

¹⁵⁹ A. E. Ford, *L'Évangile de Nicodème Les versions courtes en ancien français et en prose*, Genève, Droz, 1973, p. 9.

¹⁶⁰ E. Bozoky cite les différentes éditions, « Les apocryphes bibliques », art. cit., n.11, p. 433. Voir également R. O. Gorman, *ibid.*, p. 103-107. En particulier, le critique complète et précise les listes établies par A. E. Ford pour les versions courtes en prose française (p. 108-111).

¹⁶¹ Alvin E. Ford, *ibid.*, p. 12-15 ; E. Bozoky, *ibid.*, p. 431 ; R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A)*, *op. cit.*, p. 13. Selon J. D. Dubois, les *Acta Pilati* étaient au départ un pamphlet anti-chrétien avant d'être paraphrasés dans une perspective chrétienne, *Apocrypha. Le Champ des Apocryphes. 2. La Fable apocryphe*, 2 dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 76, fasc. 1, 1998. Antiquité - Oudheid. p. 218-219.

¹⁶² L. Lansard, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème*, *op. cit.*, p. 32-33.

¹⁶³ R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate*, *op. cit.*, p. 123.

d'« évangile » ne deviennent courantes qu'au XIII^e siècle¹⁶⁴. Son statut intermédiaire « entre le canonique et l'apocryphe » explique qu'il ait une large influence au point d'être « cité ou utilisé dans des chroniques historiques, des traités théologiques, des documents didactiques, des exercices de dévotion, des pratiques et des textes liturgiques, et des compositions littéraires » sans oublier un large emploi dans l'iconographie¹⁶⁵. Son influence, même indirecte, est telle que la doctrine de la descente aux Enfers devient officielle sous Innocent III¹⁶⁶. Il n'est finalement et effectivement considéré comme apocryphe et mis à l'index qu'en 1558, lors de la Contre-réforme¹⁶⁷.

Au plan narratif, comme le détaille L. Lansard¹⁶⁸, l'*Évangile de Nicodème* s'apparente au récit évangélique par sa trame mais aussi par l'usage des citations bibliques, d'images et d'expressions tirées des Évangiles. Adoptant « une tonalité voisine de celle des canoniques », l'apocryphe « s'ancre dans la littérature canonique, confirmant ainsi l'autorité et la portée de celle-ci ». Ainsi, comme les Évangiles, il « est avant tout une catéchèse » et « a pu servir au Moyen Âge d'outil exégétique » par exemple, « pour comprendre Mt 27, 52-53 qui évoque la résurrection de nombreux saints à la mort du Christ et leur apparition à Jérusalem ». Toujours dans cette démarche interprétative des Écritures, la critique poursuit en mentionnant l'existence de manuscrits qui « laissent même entendre qu'on lisait l'histoire du procès de Jésus lors de la liturgie de la Passion, pendant la semaine sainte ». Notre recherche a permis de relever qu'au-delà de cet emploi liturgique annuel, les actes accomplis par Joseph et rapportés par la Bible et l'apocryphe sont cités expressément dans la partie finale de chaque messe dont le déroulement a été progressivement formalisé au cours du haut Moyen Âge en mettant en œuvre une exégèse de la Bible¹⁶⁹.

En particulier, l'*Évangile de Nicodème* se caractérise par le récit de l'apparition de Jésus à Joseph d'Arimatee, récit dont l'influence sur l'instruction religieuse au Moyen âge est des plus grandes selon R. Gounelle, s'agissant « en effet de la première apparition du Christ après sa résurrection (ou de la seconde, lorsqu'on [place] en premier son apparition à Marie) »¹⁷⁰. Une autre caractéristique de l'apocryphe est son style dialogique¹⁷¹ car

¹⁶⁴ R. Gounelle indique qu'avant cette époque, le texte a été attribué comme de très nombreux apocryphes au procureur romain, Pilate, pour conforter un statut de document historique, *ibid.*, p. 21-27.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁶ E. Bozoky, « Les apocryphes bibliques », art. cit., p. 434.

¹⁶⁷ L. Lansard, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème*, op. cit., p. 34.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 35-38.

¹⁶⁹ Ce formalisme liturgique est décrit Guillaume Durand dans le *Rational des Divins Offices, Le sens spirituel de la liturgie...*, op. cit.

¹⁷⁰ R. Gounelle, *L'Évangile de Nicodème...*, op. cit., p. 40.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 88.

« l'objet du texte n'est pas la réalité des événements, mais l'interprétation qu'il faut en donner », d'où le procédé littéraire de l'interrogatoire¹⁷².

A partir des occurrences du terme d'*estoire*, L. Lansard conclut que l'*Évangile de Nicodème* a été reçu non comme un texte sacré mais « comme une histoire, un récit de la Passion du Christ »¹⁷³. Nicodème a un statut pleinement historique : il intervient dans la Bible, seulement dans l'Évangile de saint Jean, à trois reprises dont en particulier, pour un dialogue avec Jésus relatif à la « nouvelle naissance » (chapitre 3) et pour la mise au tombeau du Christ (chapitre 19). Ce statut lui permet de contribuer dans une large mesure aussi à donner un caractère d'authenticité et d'autorité à l'apocryphe au point qu'on en vient à en lui attribuer l'écriture. Concluant une analyse détaillée sur l'existence ou non d'un titre à l'œuvre, Alvin E. Ford relève que, sur les vingt-huit manuscrits, douze emploient dans leur titre le terme « passion » ou « crucifixion » et que « puisque le *Descensus* nous est présenté comme la preuve suprême de la Résurrection et de l'Ascension, force est de conclure que les lecteurs ou les scribes médiévaux pouvaient comprendre toutes ces matières sous une seule rubrique générale : 'Passion' »¹⁷⁴, donc faisant partie intégrante de l'Écriture et de l'Histoire sainte.

Au plan poétique, le nombre important des réécritures de l'apocryphe est révélateur d'une grande malléabilité propice aux remaniements¹⁷⁵. En particulier, le texte subit parfois des amputations qui, comme nous l'avons souligné dans les caractéristiques générales des apocryphes, constituent « un élagage de toutes redondances avec [les évangiles canoniques], afin de ne présenter que les éléments exclusifs à l'apocryphe ». Parmi les exemples donnés, L. Lansard cite celui de la version rimée d'André de Coutances : le poète normand, contemporain de Robert de Boron, omet la première partie de l'apocryphe relatant le procès du Christ devant Pilate en justifiant ce choix par la référence à saint Jean et à la connaissance déjà « inscrite au plus profond du cœur »¹⁷⁶ des événements qui sont omis. Cette omission s'effectue au profit du récit à la descente aux Enfers que les textes canoniques ne font que mentionner¹⁷⁷ et qui constitue un des principaux apports de

¹⁷² *Ibid.*, p. 20.

¹⁷³ L. Lansard, *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁷⁴ A. E. Ford, *L'Évangile de Nicodème Les versions courtes en ancien français et en prose*, *op. cit.*, p. 15-18.

¹⁷⁵ L. Lansard, *ibid.* L'*Évangile de Nicodème* sert également de source, notamment dans le domaine théâtral, dans les grands *Mystères de la Passion*, P. Riché et G. Lobrichon, *Le Moyen Âge et la Bible*, *op. cit.*, p. 438.

¹⁷⁶ L. Lansard, *ibid.*, p. 83,84. Pour le passage cité, voir *Trois versions rimées de l'Évangile de Nicodème, par Chrétien, André de Coutances et un anonyme*, publiées d'après les manuscrits de Florence et de Londres par G. Paris et A. Bos (éd.), Paris, Société des Anciens Textes Français, Firmin-Didot, 1885, p. 76.

¹⁷⁷ L. Lansard indique que cet épisode n'est pas mentionné dans les textes canoniques « à l'exception, peut-être, de la première épître de Pierre », *ibid.*, p. 33. R. Gounelle énumère les différents versets bibliques annonçant la descente du Christ en enfer et précise que « pour le théologien, le fondement biblique de la

l'apocryphe à l'Histoire sainte.

Écriture donc foncièrement intertextuelle, l'*Évangile de Nicodème* offre un cadre particulièrement ouvert à une « régénération » perpétuelle et à des ajustements selon les procédés de remaniement typique du Moyen Âge (*amplificatio* et *abbreviatio*). La grande majorité de ses réécritures ajoute à la structure du récit originel un récit supplémentaire. Celui-ci peut être un chapitre, une œuvre différente ou encore un supra-récit à partir duquel les réécritures ultérieures se développent¹⁷⁸.

Ainsi, l'*Évangile de Nicodème* occupe une place bien à part au sein des apocryphes chrétiens en raison de sa très grande popularité attestée par le nombre des manuscrits qui le contiennent mais également en tant que document historique, comme procès-verbal du procès de Jésus et du récit de sa Passion. Il se caractérise par ailleurs par une intertextualité prononcée et la capacité à être façonné en fonction de l'interprétation et des visées retenues par l'auteur. Plus que pour tout autre apocryphe, comme le souligne R. Gounelle, le rapport de cette œuvre avec les Évangiles ne doit pas être pensé en termes de concurrence¹⁷⁹ : pour les contemporains de Robert de Boron, cet apocryphe dont le rejet du canon aura lieu bien plus tard présente un caractère « scripturaire » et appartient de droit à la vérité de l'Histoire. Tout particulièrement, l'importance de cet apocryphe repose sur l'amplification du personnage de Joseph d'Arimatee, acteur et témoin direct de la Passion et de la Résurrection du Christ, une amplification appuyée sur le récit de la descente aux Enfers et rendue effective et vivante dans l'imaginaire de l'homme médiéval par les commémorations du calendrier liturgique.

En conclusion, se pencher sur la Bible, sur les Écritures sacrées du christianisme au Moyen Âge, en Occident, c'est interroger le pan majeur et central de la vie de la société de ce temps, l'« écriture d'une vérité absolue »¹⁸⁰, le « Modèle » porteur de l'autorité suprême.

représentation de l'enfer par l'*Évangile de Nicodème* paraît ne pas devoir mériter discussion, et ce d'autant plus que la plupart des versets que nous venons d'invoquer sont cités au fil du récit par le narrateur », « L'enfer selon l'*Évangile de Nicodème* » dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg, 2006, t.86/3, p. 313-333 [317].

¹⁷⁸ Ainsi, L. Lansard relève dans la version en prose courte récénsion C un chapitre additionnel (un 28^e chapitre), spécifique à cette version, qui en évoquant le découpage de l'Histoire en six âges « souligne la profondeur de la perspective temporelle dans laquelle elle [cette version] insère le texte en le replaçant dans la linéarité temporelle de l'histoire universelle [...] Il s'agit là d'une des premières modélisations d'un dispositif pouvant servir l'art de la mémoire », *De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème*, op. cit., p. 85 et 87.

¹⁷⁹ R. Gounelle, *L'Évangile de Nicodème...*, op. cit., p. 19.

¹⁸⁰ Selon Alain de Lille, cité par A. Leupin dans le cadre de ses réflexions en matière d'écriture, *Fiction et Incarnation, Littérature et théologie au Moyen Âge*, op. cit., p. 140.

Malgré ce statut emblématique, nous avons pu voir que la Bible, depuis le début de l'ère chrétienne, s'est forgée par étapes dans un processus vivant, au gré du dévoilement de sa Vérité par les Pères de l'Église et des décisions dogmatiques. Au XII^e siècle, ce processus est encore en cours et la Bible reste « en devenir » tant dans son contenu, sa composition que même sa diffusion et sa connaissance. Ce n'est en effet pas le moindre des paradoxes qu'un « Livre » structurant de manière si essentielle la vie d'une société entière ne soit diffusé qu'en de rares exemplaires et effectivement lu et connu que de quelques-uns, des clercs surtout. Mais, au moment de l'écriture de la trilogie par Robert de Boron, à la fin de la « renaissance » du XII^e siècle, la Bible franchit une étape majeure de son histoire en suscitant un extraordinaire bouillonnement de travaux exégétiques, de traductions en langue vulgaire et en prose, d'écritures en tous genres, en particulier pour la pastorale ou la liturgie. Les Écritures renforcent également leur rôle comme fondement de l'ordre juridique de la société occidentale médiévale à laquelle, en même temps, parallèlement mais aussi conjointement (nous le verrons plus loin), l'importance redonnée par Hugues de saint Victor au sens littéral de la Bible fournit une perspective théologique de son Histoire conforme aux enseignements augustinien. C'est qu'en effet, en ce XII^e siècle, le modèle de la Bible retrouve véritablement sa qualité d'Histoire sacrée dans laquelle se distingue dans le cours des événements du monde l'économie du salut, sa réalisation effective dans l'histoire du lignage humain par la manifestation de la vérité dans l'espace-temps de la Création, soit selon trois totalités : chronologique, thématique et généalogique.

Dans cette perspective totalisante, cette lecture nouvelle ou renouvelée de la Bible favorise une démarche d'ordre herméneutique sollicitant de la part du lecteur un raisonnement philosophique¹⁸¹. Comme nous l'avons montré, les œuvres dites « apocryphes » constituent un champ privilégié au-delà de la question de l'hérésie qui est d'ordre théologique, à une telle démarche : ne possèdent-elles pas « un mystérieux pouvoir d'évocation ? N'imagine-t-on pas, à entendre leur nom, qu'une révélation insoupçonnée, jadis tenue secrète, est enfin amenée à la lumière ? »¹⁸². Cela explique sans doute l'extrême popularité au Moyen Âge dont ces œuvres bénéficient en raison, semble-t-il, d'une écriture propice à l'imaginaire, s'inscrivant aux frontières d'un texte sacré dont le cadre n'est défini que progressivement au fur et à mesure des décisions conciliaires. En limite ou en marge de la *doxa*, le texte non canonique a pu jouer un rôle majeur en la complétant, en réalisant avec elle un « habile mélange » pour revendiquer une signification vraie sans en avoir la

¹⁸¹ Voir S. Morlet, chap.4, « La philosophie, introduction au christianisme », en particulier, la place de la philosophie dans l'histoire de la vérité, *Christianisme et philosophie Les premières confrontations (I^{er}-VI^e siècle)*, Paris, Librairie Générale Française, 2014, p. 103-128.

¹⁸² R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate*, *op. cit.*, p. 5.

caution officielle, pour offrir un espace propice au « saut herméneutique »¹⁸³. Le caractère historiographique des apocryphes est directement lié à cette reconnaissance implicite comme écriture de l'Histoire permettant de combler les vides, de reproduire les mystères christiques et ainsi faire œuvre utile tout en cédant à l'attrait du merveilleux.

L'*Évangile de Nicodème* fait partie des apocryphes les plus populaires. Son autorité est pleinement reconnue comme récit de l'histoire Sainte apportant notamment des précisions sur la descente en Enfer et le rôle de Joseph d'Arimathie. Appartenant à une longue tradition de glose poétique des textes sacrés, il constitue de part ses caractéristiques narratives une source proluxe au développement littéraire en dévoilant ainsi, de manière exemplaire, certaines des richesses d'une écriture de l'apocryphicité, du « Continent Apocryphe »¹⁸⁴. Selon la formulation employée par F. Quéré, les apocryphes, « quitte à détonner un peu » permettent leur exploration par l'imaginaire, en faisant preuve de ce que l'on appellerait aujourd'hui, de la créativité¹⁸⁵. On peut ainsi comprendre pourquoi Robert de Boron, comme nous allons le voir au chapitre suivant, choisit cette apocryphe pour s'engager dans l'imaginaire de la vérité, celle qui « relève d'un champ plus large et surtout plus significatif que celui de la seule vérité historique »¹⁸⁶ afin de créer et fabriquer l'histoire du Graal.

¹⁸³ G. Dahan propose ce terme pour qualifier les processus sémantiques à l'œuvre dans la pensée médiévale, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles*, op. cit., p. 299, 441-445 ou *Lire la Bible au Moyen Âge : Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009, p. 233-242.

¹⁸⁴ C. Herrenschmidt et F. Schmidt introduisent un ouvrage consacré aux travaux de J.C. Picard en rappelant comment celui-ci définissait le Continent Apocryphe, en particulier comme « un voyage » effectué par l'auteur et le lecteur portés par l'imagination, comme une « terre méconnue » aux limites à découvrir. Cette découverte passe par un changement de paradigme transformant l'apocryphe en « tradition mémoriale » ou de « matière apocryphe » et lui reconnaissant une « variance » semblable à celle des mythes, J.C. Picard, *Le Continent Apocryphe : Essai sur les littératures juive et chrétienne*, Turnhout, Brepols, 1999, p. xviii-xxiii.

¹⁸⁵ F. Quéré, *Évangiles apocryphes*, op. cit., p. 16.

¹⁸⁶ P. Gibert, *La vérité*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle cité, 2016, p. 67.

Chapitre 7

La trilogie, une *historia ecclesiastica* ?

Dans la première partie de notre étude, dans une approche synchronique de la trilogie, nous avons noté que Robert procède à « l'inviscération » du Graal dans l'Histoire sainte. Dans la deuxième partie, engageant une démarche diachronique, nous avons mis en rapport la trilogie avec la matière bretonne et identifié un récit élaboré en *semblance* de chronique bretonne au travers d'une écriture manifestant les interventions de la transcendance avec le Graal et son prophète, Merlin, et d'une thématique temporelle mêlant les temps profane et sacré.

Poursuivant notre analyse diachronique, nous venons de caractériser les sources bibliques de la trilogie qui s'avèrent particulièrement propices à induire une perspective historico-religieuse. Il s'agit maintenant pour nous de voir si pour réaliser « une transposition idéologique de l'histoire de l'Humanité »¹ selon la formulation de D. Boutet par laquelle nous avons initié notre réflexion dans cette troisième partie, Robert adopte effectivement cette perspective, c'est-à-dire emploie le modèle prévalent en la matière, celui de l'*historia ecclesiastica* dont nous avons dégagé les principaux aspects dans l'introduction de notre étude. Nous rechercherons dans la trilogie l'empreinte historiographique de son hypotexte biblique, celle du « modèle » inauguré par Eusèbe de Césarée à partir des trois totalités caractérisant l'Histoire sacrée. Comme nous l'avons fait auparavant dans la mise en rapport de la trilogie avec ses sources bretonnes, maintenant en rapport avec les sources scripturaires, nous allons tenter d'identifier si Robert de Boron effectue une construction mémorielle à partir de ces sources en termes de emploi, de référence et d'autorité² pour « fabriquer » l'Histoire de la Bretagne du VI^e siècle dans une perspective d'ordre historico-théologique.

Nous adopterons une démarche distincte et complémentaire de celle jusqu'à présent empruntée. Au lieu d'une lecture de la trilogie réalisée selon la thématique du temps, nous choisissons maintenant de réaliser cette lecture selon la thématique de la vérité, de la vérité chrétienne au cœur de la matière biblique. Faisant partie des *Hauts Livres* du Graal, la

¹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 185.

² F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, E. Anheim and all (dir.), *op. cit.*

trilogie peut être rattachée à la « production littéraire fondée sur la *senefiance* »³. Les « faits et les choses observables n'ont de valeur qu'en ce qu'ils constituent des points de passage, des ponts entre l'observateur et une réalité plus haute, non observable directement. [...] la *senefiance* médiévale se [faisant] sur le mode de la convergence, chaque signe renvoyant en dernière analyse au signifié ultime. Celui qui n'est signe que de lui-même : Dieu »⁴. Au fondement des discours de *senefiance*, interviennent les différents sens de l'Écriture dont nous avons déjà signalé la place essentielle au sein de la trilogie⁵.

Comme Eusèbe le précise dans son *Historia ecclesiastica* après avoir distingué entre la théologie du Christ et son économie⁶, cette économie est « l'ensemble de ses manifestations terrestres »⁷, c'est-à-dire « l'activité providentielle du Christ comme Logos, à l'œuvre depuis le début de la création ». L'Histoire n'est ainsi que « la continuation de l'œuvre rédemptrice du Christ, elle n'est que l'épisode central d'une histoire du salut »⁸.

Rechercher dans la trilogie le modèle de l'*Historia ecclesiastica* consistera donc à y distinguer l'écriture d'une économie du salut⁹ en précisant la forme que donne Robert de Boron au thème du salut¹⁰. En d'autres termes, comme nous l'avons précédemment souligné, il s'agit de voir de quelles manières sa réécriture confère un sens spirituel à la réalité historique¹¹.

Nous effectuerons cette recherche en approchant la trilogie suivant les trois perspectives, les trois totalités caractérisant la matière biblique : chronologique, thématique

³ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 27.

⁴ P. Moran, « L'herméneutique en contexte cyclique... », *art. cit.*, p. 215.

⁵ Nous nous appuyons particulièrement sur leurs définitions telles que les rappelle J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 358-386.

⁶ L'*Historia ecclesiastica* vise à décrire « l'économie et la théologie du Christ » selon une distinction essentielle que rappelle G. Bardy : « La théologie s'oppose à l'économie ; celle-ci s'occupe de l'élément humain dans la Christ, celle-là de son élément divin ». Il précise également que la « théologie du Verbe divin » concerne « sa nature » et « son existence auprès du Père ». En latin, le terme d'économie est traduit par *dispositio*, *dispensatio*, *administratio*, Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, *op. cit.*, t.I, n.7, p. 5 et 6 ; n.4, p. 4.

⁷ *Ibid.*, tome IV, p. 103. Voir également J. H. Newman qui précise que « les Pères de l'Église et les théologiens désignent par ces noms (économie, dispensation) le plan de gouvernement divin de la Providence dans l'ordre du salut, et l'ensemble des secours dispensés aux hommes pour les conduire à leurs fins surnaturelles (Du Pré de Saint-Maur) », *Apologia Pro vita sua ou Histoire de mes opinions personnelles*, L. Michelin-Delimosges (trad.), Paris Desclée de Brouwer, 1967, p. 150.

⁸ E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'Histoire ecclésiastique », *art. cit.*, n.23, p. 89. Nous nous référerons sur ce sujet en particulier sur les analyses de J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, *op. cit.* ; O. Cullman, *Le salut dans l'histoire, L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, M. Kohler (trad.), Neuchâtel, éditions Delachaux et Niestlé, 1966 ; du même auteur, *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel/Paris, éditions Delachaux et Niestlé, 1966.

⁹ Nous nous appuyons notamment sur les travaux de J.-R. Valette qui, en prenant en considération les *Hauts Livres* du Graal, a dégagé et présenté les différents aspects liés à l'Histoire du salut et à son économie, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, Quatrième partie, p. 563-708.

¹⁰ Par exemple, pour A. Micha, la trilogie transmet une « sotériologie », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 94.

¹¹ Nous avons déjà cité H. de Lubac, (*Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme*, *op. cit.*, p. 119) : « Dieu agit dans l'histoire, Dieu se révèle par l'histoire. Bien plus, Dieu s'insère dans l'histoire, lui conférant ainsi une consécration religieuse qui oblige de le prendre au sérieux. Les réalités historiques ont donc une profondeur, elles sont à comprendre spirituellement...et en revanche les réalités spirituelles apparaissent en devenir, elles sont à comprendre historiquement ».

et généalogique. Pour renforcer notre grille d'analyse, nous ferons intervenir la notion d'ordre qui est étroitement reliée à celle d'économie du salut, selon saint Augustin¹², nous l'avons précédemment rappelé (cf. §.6.1.2). Cette notion permet de déployer la thématique chrétienne de la vérité¹³ qui joue un rôle structurant si essentiel dans la trilogie (cf. conclusion partie I). En particulier, comme le distingue A.-I. Bouton-Touboulic, « l'ordre est à la fois ce par quoi Dieu dirige toutes choses et ce dont le respect en cette vie mène à Dieu ». L'action divine ordonnatrice, l'*ordinatio*, est avant tout un ordre pénal mais également un ordre dynamique, l'*ordo temporum* d'une histoire eschatologique, fondé sur les mystères de la grâce et de la providence, l'*ordo occultus*. De l'autre côté, le rapport ordonné au monde, la *relatio* avec Dieu, repose sur le respect de trois ordres : éthique, politique et épistémologique¹⁴.

Dans la première partie, l'analyse en synchronie de la trilogie nous a conduit à identifier, à la suite d'A. Strubel, dans le lignage des gardiens du Graal une articulation du récit sur le temps partant d'une « recreation » du passé pour induire un sens typologique que délivrent aussi d'autres *Hauts Livres* du Graal. Et nous avons suivi un fil syntagmatique, celui des « Écritures du Graal », en focalisant notre regard sur le *saint Vessel*.

Dans cette troisième partie, nous approfondirons l'emploi de la typologie qui constitue un des principaux aspects des textes johanniques¹⁵ en empruntant une approche paradigmatique, pour nous intéresser aux trois protagonistes de la trilogie comme « ministres du Graal »¹⁶. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe donne à voir « l'épiphanie dans la chair du Logos, fils de Dieu, comme point culminant de son action en tant que ministre de Dieu, dans l'histoire »¹⁷. Analysant la conception augustinienne de l'ordre, A.-I. Bouton Touboulic précise que selon l'évêque d'Hippone, « celui qui use bien

¹² Nous avons précédemment rappelé (cf. § 6.1.2) que « la création ne se conçoit pas sans une part de mise en ordre, et l'*ordo* signifie aussi l'économie du salut gouvernée par Dieu », A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 18-19.

¹³ Pour saint Augustin, rien n'échappe à l'ordre : « omnis ordo a Deo est », *De uer. relig.* 41,77 et *Retract.* 1,13,8.

¹⁴ A.-I. Bouton Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* et leur réception chez saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, 45 (1999), p. 295-334 [323].

¹⁵ Voir par exemple, C. Veyrard-Cosme qui fait référence à des travaux d'Alcuin mettant en lumière le recours à la méthode typologique dans l'Évangile de Jean, « Typologie et hagiographie en prose carolingienne : mode de pensée et réécriture. Étude de la *Vita Willibrordi*, de la *Vita Vedasti* et de la *Vita Richarii* d'Alcuin », *Écriture et mode de pensée au Moyen Âge (VIII^e-XV^e siècles)*, Études rassemblées par D. Boutet et L. Harf-Lancner, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1993, p. 161-162.

¹⁶ Nous empruntons cette expression à J.-R. Valette qui l'emploie pour désigner les clercs et non-clercs intervenant dans les « liturgies du Graal », « Le Graal et le silence de l'Église », art. cit., p. 271. Au début du *Joseph*, Robert de Boron mentionne le rôle des « menistres de sainte Eglise » (v.169).

¹⁷ Eusèbe situe précisément cette épiphanie dans le cadre géopolitique de la « monarchie » romaine et à la naissance de l'Église, « Canon chronologiques et Histoire ecclésiastique », art. cit., p. 81-82, O. Andrei (trad. S. Morlet).

du pouvoir (« qui bene potestate utitur ») est ministre de Dieu »¹⁸. Notre analyse consistera ainsi à lire la trilogie au travers du parcours de Joseph, ministre de l'amour, Merlin comme ministre de la connaissance et Perceval pour devenir ministre de la paix.

7.1. Joseph, le ministre de l'amour

Nous porterons particulièrement notre attention sur le premier volet de la trilogie car pour de nombreux critiques¹⁹, le *Joseph* revêt les aspects d'une histoire du salut.

Le récit est construit selon E. Hoppfner à partir des éléments judéo-chrétiens puisés dans la Bible provenant de l'histoire des premières communautés chrétiennes à l'époque du christianisme primitif, des éléments qui « fournissent [à Robert de Boron] des noms et des faits »²⁰. De même, selon M. Zink, c'est de la matière tirée d'apocryphes, et principalement de l'*Évangile de Nicodème* (*Acta Pilati, Cura Sanitatis Tiberii*) et de la *Vindicta Salvatoris*, que Robert de Boron emploie pour écrire le *Joseph* qui n'est finalement qu'« une version française, parmi beaucoup d'autres, de ces textes apocryphes malgré les modifications qu'il y introduit »²¹. En nous appuyant notamment sur les analyses du *Joseph* effectuées par A. Micha et M. Séguy²², nous allons mettre en rapport celui-ci avec la matière biblique²³.

En particulier, A. Micha reconnaît dans le premier volet de la trilogie la théologie de l'Évangile de Jean, une théologie que « résume » le « symbole du Graal » et un art de la *conjointure*²⁴. Dans notre analyse en synchronie de la trilogie (cf. §1.1), nous avons relevé qu'avec le *Joseph*, la situation d'énonciation est celle d'un discours inaugural moral et religieux fondé sur la thématique du péché. Nous chercherons donc à déterminer si cette « version française » de l'apocryphe constitue une réécriture édifiante inscrivant la théologie du Graal dans une *conjointure* épousant le modèle de l'*Historia ecclesiastica*, un modèle

¹⁸ A.-I. Bouton Touboullic, *ibid.*, p. 314.

¹⁹ Selon M. Zink, par exemple, le *Joseph* délivre la « première histoire du salut par le Graal » et que « sa méditation trinitaire a un sens plus radical [qu'une « dérive romanesque »], et son projet est fondamentalement d'écrire l'histoire de la rédemption, ou de décrire la rédemption inscrite dans l'histoire », « *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron », art. cit.

²⁰ E. Hoepffner, « L'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 139-150 [145].

²¹ M. Zink, « *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron », <https://www.college-de-france.fr/site/michel-zink/course-2000-2001.htm>, p. 824-825.

²² A. Micha, « 'Matière' et 'sens' dans l'*Estoire dou Graal* », art. cit. ; M. Séguy, « Faire sens, faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron » dans « *Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees* »..., *op. cit.*, p. 563-581.

²³ Concernant l'*Évangile de Nicodème*, nous emploierons la traduction de sa version latine dite « A », la plus commune. Voir en particulier le résumé établi par Zbigniew Izydorzycy (*The Medieval Gospel of Nicodemus Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, *op. cit.*, p. 4-6) et la traduction de l'unique manuscrit du X^e siècle – un des plus anciens – de la récension latine A (R. Gounelle et Zbigniew Izydorzycy, *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate*, *op. cit.*). En cas de besoin, nous ferons aussi appel aux versions rimées éditées par G. Paris et A. Bos (*Trois versions rimées de l'Évangile de Nicodème par Chrétien, André de Coutances et un anonyme*, Paris, Firmin Didot, 1885).

²⁴ A. Micha, « 'Matière' et 'sens' dans l'*Estoire dou Graal* », art. cit., p. 473-474.

dans lequel Eusèbe raconte l'histoire des apôtres avant de délivrer le récit de l'époque post-apostolique jusqu'à son propre temps²⁵.

Constatant qu'après le *Conte du Graal*, « les continuateurs reprennent l'aventure et l'orientent progressivement vers une *senefiance* d'abord historique [...] puis proche de la typologie telle que la définissent les théologiens pour les sacrements », A. Strubel s'interroge sur le rapport entre écriture romanesque et écriture allégorique et se penche notamment sur la trilogie de Robert de Boron. Selon lui, « l'*estoire* dépasse l'histoire car elle conçoit la continuité depuis l'Incarnation et la Passion jusqu'à la Bretagne arthurienne selon le principe de répétition et de commémoration de la typologie : l'aventure signifie par le passé qu'elle reproduit, manifestant le dessein divin. Le présent, à l'instar de la liturgie, est renouvellement et accomplissement des origines ». Le critique intitule son analyse du *Joseph* : « la senefiance à travers le temps »²⁶. La typologie, ou l'allégorie, peut être définie sommairement au travers de la définition du triple avènement du Christ « qui oblige à distinguer pareillement un triple sens mystique » avec « le premier avènement, 'humble et caché', sur notre terre, [qui] opère l'œuvre rédemptrice, qui se poursuit dans l'Église et ses sacrements : c'est l'objet de l'allégorie proprement dite »²⁷.

Nous formulons l'hypothèse que la trilogie précède la *Queste* en réussissant l'alliage entre la typologie et la tropologie, mais sans induire un double sens romanesque²⁸. Pour cela, nous allons voir que dans le *Joseph*, Robert façonne son protagoniste en ministre de l'amour au travers des trois parties identifiées par E. Hoepffner²⁹ : avec dans la première (v.1 à 960) l'invention d'un nouvel apôtre, dans la deuxième (v.961 à 2356) la préparation d'un apostolat et enfin, dans la troisième partie (v.2357 à la fin) l'invention d'un nouveau Moïse.

²⁵ L'histoire des apôtres fait l'objet du livre II et d'une partie du livre III, jusqu'à III, 31, 6. Puis commence le récit de ce qu'Eusèbe appelle les « successions des saints apôtres ». Les trois derniers livres (VIII à X) sont consacrés à l'histoire contemporaine, S. Morlet, « Écrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit.

²⁶ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 259-260.

²⁷ H. de Lubac, *Exégèse médiévale...*, op. cit., I, 2, (vol.2), p. 624. Cité par J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 383.

²⁸ A. Strubel, *ibid*, p. 270.

²⁹ Nous adopterons ce découpage et prendrons nos références dans la version versifiée du *Joseph* pour la suite de notre étude dans ce chapitre afin de faciliter la prise en compte des remarques d'E. Hoepffner et de W. A. Nitze. Nous ferons appel au texte en prose éditée par B. Cerquiglini en tant que de besoin. Il est à noter que W. A. Nitze décompose le roman en quatre parties en faisant du récit de la visite de Jésus à Joseph une partie à part entière, *Robert de Boron, L'Estoire dou Graal*, op. cit., p. X. Le critique souligne que plus que la Bible (Lc 23, 50 ; Mt 27,57 ; Mc 15,43 ; Jn 19,38), c'est l'*Évangile de Nicodème* et sa première partie, la *Gesta Pilati*, qui sert de matière, « Messire Robert de Boron, enquête et mise au point », art. cit., p. 120.

7.1.1. Un nouvel apôtre

Les critiques passent rapidement sur cette première partie³⁰. Pourtant, nous allons y relever les changements essentiels introduits par Robert de Boron pour situer son récit dans le plan divin du salut en inventant un nouvel apôtre, Joseph.

a) Une introduction dans l'Histoire du salut

Dans la première partie du *Joseph* identifiée par E. Hoepffner, nous distinguons une section initiale (v.1 à 400) qui précède la réécriture proprement dite de l'*Évangile de Nicodème* et qui nous introduit dans l'Histoire du salut au travers d'un prologue doctrinal et d'un incipit au cœur de la Passion.

Alors que l'apocryphe commence son récit après seulement quelques mots d'introduction³¹, Robert initie l'*estoire* du Graal en commençant par un prologue (dans le texte en vers, jusqu'au vers 148 ; dans celui en prose, jusqu'au moment où le narrateur indique (p. 18) : « Por çou me covient a guencir... »). J. Frappier ne mentionne pas ce prologue dans les différences notables avec l'*Évangile de Nicodème* ; A. Micha, non plus³². Ce n'est qu'un « résumé de l'Histoire sainte » pour W. A. Nitze³³. Or, dans ce prologue, Robert insère son rapport d'évènements du passé dans le chronotope sacré en exposant le projet divin de salut et son évènement central, l'Incarnation, sa préparation et sa manifestation.

Robert effectue un véritable développement d'ordre doctrinal pour exposer le credo salvifique. Dans la première partie (cf. §I.1), nous avons reconnu dans l'introduction du *Joseph* un exorde dans l'Histoire sacrée où Robert associe intimement l'espace et le temps : « En icel tans... En icel terre... ». Ces éléments du contexte de l'Incarnation sont tirés du livre de la Genèse et du récit de la naissance de la vierge Marie, fille de Joachim et d'Anne, issu de l'*Évangile de l'enfance* du Pseudo-Matthieu³⁴. Le lecteur/auditeur identifie bien le

³⁰ Pour E. Hoepffner, « Robert ne raconte rien de plus que ce qu'il avait pu trouver dans des récits apocryphes chrétiens », « *L'Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 141.

³¹ Il donne seulement, en quelques lignes introductives, des précisions d'ordre temporel ainsi que sur l'objet du texte et son auteur, R. Gounelle et Zbigniew Izydorzyc, *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate*, op. cit., p. 123-124. La version traduite et rimée de Chrétien est très proche de la récension latine alors que les deux autres s'en distinguent en présentant comme le *Joseph*, un prologue doctrinal. Celle de l'anonyme, en seulement trente vers, introduit l'apocryphe en exposant son contexte : le Seigneur arrêté à tort, mis à mort, ressuscité pour briser les portes de l'Enfer et envoyer ses disciples évangéliser le monde, monté au ciel, et en précisant son but : fortifier la foi (p. 130-140).

³² A. Micha, « 'Matiere' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit.

³³ Robert de Boron, *Le roman de l'estoire dou Graal*, op. cit., p.X. Voir également, W. A. Nitze, « Messire Robert de Boron enquête et mise au point », art. cit., p. 120.

³⁴ Selon M. Zink, *Littératures de la France médiévale*, op. cit., p. 824-825. A. Micha fait plutôt référence au *Protévangile* de Jacques (*Le Roman de l'Histoire du Graal*, op. cit., p. 10). Nous reviendrons sur la place accordée par Robert de Boron à la vierge Marie.

contexte spatio-temporel dans lequel s'inscrit le roman grâce à sa connaissance générale de la Bible et des écrits apocryphes.

Le salut des hommes est au cœur du récit qui s'adresse dès les premiers mots à l'ensemble de l'humanité pécheresse : « Savoir doivent tout pecheur / Et li petit et li meneur... » (v.1-2) ; une humanité qui, avant la venue du Christ, quel que soit son rang : « Et roi et prince et duc et conte, [...] / Tout prophete, toute autre gent, / Boen et mauveis communement » (v.12, 17, 18), devait subir les tourments de l'enfer. Dans cet environnement textuellement familier, Robert énonce le projet divin de salut (v.81-88). Notre analyse en synchronie et du point de vue poétique l'a précédemment mis en lumière quand nous avons identifié dans le *Joseph* une trame historique fondée sur les thématiques du péché, de la *translatio* vers Occident et du lignage des chevaliers du Graal (cf. §1.1.). Est clairement énoncé le dessein divin qui vise à répondre au péché originel d'Adam et Ève, transmis à toute leur descendance et soumettant celle-ci à la captivité en Enfer, par le rachat auprès des démons et la libération de cette prison infernale.

Le verbe employé, « convenoit », indique précisément à la fois l'idée d'obligation, de nécessité mais aussi celle d'adéquation³⁵. Dans le plan divin, au moment choisi, il fallait que soit réalisé le rachat du peuple issu d'Adam et Ève. C'est l'ensemble des créatures humaines que Dieu englobe dans son plan de salut, « le pueple que il fait avoit » (v.81), sa création, son œuvre : Jésus est venu « sauver L'uevre son père et delivrer De la puissance l'Ennemi » (v.105-106). Nous avons, dans les parties précédentes, relevé la mention répétée de l'*anemi* et l'antagonisme des forces du Bien et des forces du Mal (cf. §1.1 La thématique du péché et §1.2. La figure d'antéchrist). Ainsi se traduit la vision chrétienne de l'Histoire de Robert, une Histoire où avant l'épisode de la tentation d'Adam et Ève par le serpent, comme le relate et l'explique saint Augustin, se produit la chute des mauvais anges³⁶.

En exposant ainsi dans ce prologue le plan divin du salut, Robert s'inscrit dans le modèle eusébien. En effet, Eusèbe initie son *Historia ecclesiastica* par un prologue doctrinal de grande ampleur, couvrant quatre chapitres. E. Prinzivalli souligne que « le développement proprement historique, avec l'histoire du Christ comme homme » ne commence qu'avec le chapitre cinq du premier livre³⁷. L'introduction de l'*Histoire* « représente le commencement véritable et la part principale de la narration, ou pour mieux dire son *sensus plenior*, et [dans laquelle] il ramène l'histoire des chrétiens au vouloir divin, à travers l'exposé de la double nature [...] du Christ qui, comme Logos et Sagesse

³⁵ En emploi impersonnel, idée d'adéquation à une obligation, à une nécessité, idée d'obligation ou de nécessité, Dictionnaire du moyen français.

³⁶ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 11, 9-14 et livre 12, 1-2.

³⁷ E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'Histoire ecclésiastique », art. cit., p. 91.

préexistante, est la seconde cause de l'univers avec le Père, et comme homme, est l'artisan du Salut ». Le prologue eusébien répond à une exigence épistémologique « puisqu'elle fait dépendre les chrétiens et leur histoire d'un plan établi par Dieu *ab origine* et réalisé par l'intermédiaire du Logos »³⁸.

Ainsi, dans ce qui peut paraître une digression comme pourrait l'indiquer l'intervention du narrateur à la fin du prologue : *Des or meis me couvient guenchir* (v. 149), cette introduction doctrinale joue, à l'image du prologue eusébien, un rôle essentiel en situant le récit dans le cadre général de l'économie du salut. Dans un prologue construit, à partir de la Genèse et d'apocryphes, Robert délivre un discours sous forme de récit où le « je » du narrateur s'adresse au « nous » de l'ensemble des hommes pécheurs, un discours qui nous le verrons sera repris tout au long du roman. Comme dans le modèle eusébien, ce prologue a pour fonction d'inscrire le récit dans la *dispentatio* du salut, une économie placée dans le temps de l'Histoire.

Nous avons relevé dans la première partie l'insistance avec laquelle Robert souligne l'évènement de l'Incarnation en le reliant aux thématiques de la prophétie et de l'enfer.

Dès l'entrée en matière du *Joseph*, Robert invoque l'évènement fondamental de l'Incarnation (v.1-10). L'Incarnation du Fils de Dieu est soulignée par le recours au polyptote pour le verbe « venir ». Elle est associée à la figure du Christ en Serviteur souffrant qui a très tôt fondé la confession de foi en Jésus mort et ressuscité des premiers chrétiens et qui résulte d'une interprétation du texte d'Ésaïe 53³⁹. Il est d'ailleurs notable que le prophète soit nommément cité peu après (v.16).

L'Incarnation est ensuite mentionnée à plusieurs reprises sous forme de paraphrase, d'abord aux vers 29 et 30 : « Et qu'il en terre descendist / Et nostre humeinne char preïst » ; aux vers 97 et 98 : « Diex voust que ses fiuz char preïst / De la Virge et de li naschit » ; aux vers 101 à 104 : « Cil Sires, qui humanité / Prist en la Virge, humilité / Nous mostra grant, quant il venir / Daigna en terre morir » ; aux vers 136 à 139 ; enfin aux vers 141 à 144. A. Micha le souligne : « le prologue s'ouvre sur le mystère de l'Incarnation et tout au long de l'œuvre, dans des développements catéchisants [...] ce motif est répété avec insistance »⁴⁰. L'Incarnation est l'élément-clé du plan divin de salut car elle ouvre la voie au rachat de l'humanité. Elle est indissociable de la Passion comme l'exprime l'incipit du roman avec une formulation d'une extrême concision (v.7-8) : « Que Diex son fil envoieiroit Ça jus aval, et soufferroit ». Robert précise comment le plan de rédemption doit

³⁸ E. Prinzivalli, *ibid.*, p. 90.

³⁹ B. Dupuy, « Le 'Juste souffrant' d'Isaïe 53 », *Pardès*, 2002/1, vol.32-33, p. 250-259 [256].

⁴⁰ A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 468.

être mis en œuvre (v.89-93). L'Incarnation du Fils de Dieu et sa Passion visent à racheter l'homme, prisonnier de l'Ennemi du fait du péché d'Adam et Ève. En donnant sa vie à la Croix en guise de rançon, Christ opère ce rachat et ainsi libère l'homme.

Ici aussi, nous reconnaissons dans l'emploi du motif de l'Incarnation l'adoption par Robert d'une démarche similaire à celle d'Eusèbe dans son *Historia* où celui-ci se distingue des chroniqueurs qui l'ont précédé et débutaient leur récit aux origines de l'humanité⁴¹. Selon E. Prinzivalli, la première des trois modifications essentielles apportées par l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe est d'adopter comme point de départ, l'Incarnation, et non l'origine de l'histoire.⁴²

Un autre thème commun avec le modèle eusébien est celui de la prophétie. Robert relate la préparation de l'Incarnation par les prophètes (v.3-6) : « Que devant ce que Jhesus Criz / Venist en terre, par les diz / Fist des prophetes annoncer / Sa venue en terre... Dans l'*Historia ecclesiastica*, après un « résumé sommaire au sujet de la préexistence et de la divinité » du Christ, Eusèbe relate comment « le nom de Jésus et celui de Christ ont été autrefois connus et honorés par les divins prophètes » (Livre Ier, chapitre III) et présente l'aboutissement de la préparation des nations de la terre depuis la Chute dans la manifestation du Sauveur, du Dieu Verbe⁴³.

Après l'évènement majeur de l'Incarnation qui a scindé l'Histoire en un avant et un après, « la venue du Christ parmi les morts apparaît comme un élément fondamental de l'histoire du salut, qui n'aurait pas été complète sans elle ». C'est ainsi « le but ultime de l'Incarnation » qui est réalisé avec « la délivrance d'Adam et de tous ses enfants sans exception (...) du monde des morts »⁴⁴. Le thème de l'enfer qui apparaît dès les premières lignes du prologue (v.17 à 20) du *Joseph* est directement associé à l'œuvre du salut. Nous avons dans notre approche synchronique relevé le lien de causalité que le récit scandé par

⁴¹ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, G. Bardy, *op. cit.*, t.IV, p. 78.

⁴² Les deux autres modifications sont le « réajustement » du temps impérial avec la chronologie chrétienne et « une vision complètement historiographique, interprétative, c'est-à-dire une reconstruction du 'fait' historique ». Il s'agit de recomposer le matériau historique « en un sens global » en appliquant comme « critère ultime de sélection pour la mémoire historique [...] : l'utilité de l'histoire ». Par ailleurs, la critique place la « révolution » du genre chronographique opérée par Eusèbe « tant en ce qui concerne l'appréciation du temps historique que quant à la sélection, la présentation de la matière, les critères narratifs, en y comprenant ici la présence massive d'*excerpta* ». Elle dégage les éléments structurels de cette *Histoire* afin d'en préciser le genre littéraire dans une époque qui tend « à fondre ensemble des inspirations et des styles issus de divers genres littéraires », « Le genre historiographique de l'Histoire ecclésiastique », *art. cit.*, p. 83-111 [88-89].

⁴³ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique Livres I-IV*, G. Bardy, *op. cit.*, p. 12-13. De même, J. Sirinelli relève « l'ingéniosité et la minutie extrêmes avec lesquelles [Eusèbe] commente la moindre allusion contenue dans les prédictions pour lui trouver une correspondance dans l'histoire. C'est que la vérité d'ensemble du christianisme est liée à la vérité des prophéties ». Celles-ci assument ainsi un rôle pédagogique, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*, Thèse de doctorat, Paris, Protat Frères, 1961, p. 370, 371.

⁴⁴ R. Gounelle, *ibid.*, p. 84.

une déictique temporelle établit entre la damnation en enfer, l'Incarnation et la Rédemption (cf. §I.1. Un exorde dans le cadre référentiel de l'Histoire sainte). Grâce au rachat opéré par le Christ, le peuple emprisonné peut bénéficier de la rédemption et être « gité » hors d'enfer (v.83). Ce qui à nos yeux peut n'apparaître que comme un élément pittoresque de croyance religieuse comme le constate A. Micha⁴⁵ constitue pour l'homme médiéval une réalité inscrite dans une chaîne de causalité pleinement historique : la manifestation de l'œuvre de salut par la délivrance de la mort qui a été introduite par le péché originel.

Ce que notre approche diachronique permet de mettre en exergue, c'est la constitution par Robert d'un fil historiographique structurant qu'il va dérouler dans la réécriture de l'*Évangile de Nicodème* dont l'extrême popularité repose sur le récit de la descente aux Enfers jusqu'à l'introduction de son deuxième volet, le *Merlin*.

Ainsi, avec un prologue sous forme de récit doctrinal inspiré par la Bible et des apocryphes, Robert de Boron fait bien plus qu'un « résumé de l'Histoire sainte »⁴⁶. Il installe son écriture dans les traces de l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée en situant son récit dans la vision cosmologique chrétienne d'un Dieu intervenant dans le monde et l'Histoire humaine avec l'Incarnation de son Fils, *Jhesus Criz*, venu sur terre pour « saver l'uevre du père » et réaliser l'œuvre de rédemption. Comme dans l'*Historia ecclesiastica* également, son discours doctrinaire chrétien fait appel à la thématique prophétique par laquelle se révèle le plan salvifique, c'est-à-dire les manifestations de la Providence, à commencer par l'acte libérateur de l'emprise du diable. La venue du Fils de Dieu sur terre que nous avons appréhendé dans notre approche poétique et en synchronie du *Joseph* en terme narratif traduit ainsi une perspective historiographique, un jalon crucial du plan divin de rédemption préparé par les annonces prophétiques. Le récit établit un lien de causalité entre l'Incarnation, la Rédemption et la libération de l'enfer, celle-ci en tant que manifestation, démonstration de la réalité de l'acte libérateur accompli par le Christ. Ainsi Robert dégage la chaîne de causalité sur laquelle il fait reposer l'histoire du salut, son *estoire* du Graal. Dans ce prologue, Robert amorce la prise en compte des trois totalités de l'Histoire sainte et montre sa capacité à « transmettre en un texte vernaculaire les mystères les plus profonds de l'histoire humaine »⁴⁷.

Après un prologue doctrinal, Robert débute effectivement⁴⁸ l'histoire du Graal par

⁴⁵ A. Micha (trad.), *Le Roman de l'Histoire du Graal*, op. cit., n.1, p. 67.

⁴⁶ W.A. Nitze, Robert de Boron, *Le roman de l'estoire dou Graal*, op. cit., p. X.

⁴⁷ R. T. Pickens analyse de manière détaillée la construction de l'exorde *a insinuatione* qu'effectue Robert de Boron, une construction qui selon lui, permet de « présenter toute la vérité sous la forme d'un poème agréable », p. 27.

⁴⁸ Le début est clairement marqué par le narrateur qui annonce (v.149.150) : « Des or mes me convient guenchir, A ma matere revenir ». Nous reviendrons sur la signification de ce « guenchissement ».

un incipit placé au cœur de la Passion (v.149 à 400) où il choisit de réécrire la vie de Jésus relatée par les évangiles canoniques, principalement celui de saint Jean, en deux épisodes centrés sur la Passion : son baptême et sa trahison par Judas.

Le premier épisode que Robert réécrit est celui du baptême de Jésus qui lui donne l'occasion d'effectuer un développement doctrinal (v.149 à 192) sur les sacrements du baptême et de la confession.

Robert n'est plus sur le plan doctrinal général du prologue, mais sur un plan pratique ; ce qui le conduit à introduire anachroniquement l'Église dans ce temps de la Passion (V.165-170) pour en souligner le rôle essentiel attribué par Dieu lui-même dans la délivrance des sacrements. Le sacrement du baptême donne le salut (v.160), c'est-à-dire accomplit une fois pour toutes la libération des griffes de l'enfer. Robert mentionne la libération de tous ceux qui y étaient enfermés depuis plus de cinq mille ans, avant la descente du Christ (v.175), une durée qui résulte de nombreux calculs dans le cadre du comput chrétien et que mentionne également l'*Évangile de Nicodème*. Le sacrement de la confession est présenté comme une autre forme de baptême (v.185) en raison de son pouvoir d'absoudre du péché. Selon la *doxa* théologique, il renouvelle l'acte libérateur dans la vie du baptisé. L'attention portée à la « fragilité » humaine « trop enclineuse » au péché semble traduire une appréhension attentive à l'homme et à sa conversion personnelle conforme à une Histoire ecclésiastique aux accents plus augustinien⁴⁹. Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* mentionne l'importance des sacrements dans la réalisation progressive du plan de Dieu même si, en son temps, la doctrine en matière de sacramentalité n'était pas encore formalisée⁵⁰.

Dans le cadre du dessin divin de salut défini dans le prologue, le récit du baptême de Jésus permet ainsi à Robert de réécrire cet épisode évangélique en l'actualisant par la mention de l'Église et des sacrements du baptême et de la confession comme moyen de libérer de l'Enfer les hommes si faibles face au péché. Au travers de ces éléments doctrinaux, Robert donne au récit une couleur générique, celle de l'Histoire ecclésiastique.

Le deuxième récit des Évangiles que Robert reprend est celui de la trahison de Judas avec une réécriture en petites touches de l'Histoire sainte dans laquelle il insinue le personnage de Joseph d'Arimathie, et à la fin de l'épisode, un objet, un *vessel* qui s'avèrera le Graal. En accordant « son attention à Judas, type du traître opposé au fidèle Joseph »⁵¹,

⁴⁹ Cf. Introduction avec les visions providentialistes différentes entre Eusèbe et Orose d'une part, Augustin de l'autre. Voir également, M. Aurell, « L'historiographie ecclésiastique en Occident (IV^e-XII^e siècles) : Providence, type, exemple », art. cit.

⁵⁰ Voir notamment, les deux livres (VIII et IX) consacrés aux événements contemporains par Eusèbe.

⁵¹ A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 466.

il initie la construction en contrepoint de son protagoniste, Joseph (v.193-389).

La présentation du personnage de Judas est réalisée par une prolepse qui le constitue en archétype de l'homme dont la volonté est orientée vers le mal (v.209-212). Ainsi, Robert initie dans son récit la dialectique des volontés opposant le vouloir divin qui s'exprime, nous l'avons souligné précédemment, au cœur de l'Histoire ecclésiastique et le vouloir humain. Puis il fait intervenir Judas conformément aux Évangiles dans l'épisode du parfum répandu sur Jésus par Marie Madeleine, dans celui de sa rencontre avec le sanhédrin, puis dans la scène où Jésus le désigne comme celui qui va le trahir et enfin, quand il fait arrêter son maître. Il est l'actant principal de ces différents épisodes qui s'enchaînent jusqu'à aboutir à l'arrestation de Jésus. Cette réécriture de l'hypotexte biblique, et en particulier de l'Évangile de saint Jean, montre le souci de Robert de dévoiler la causalité des événements.

L'épisode du parfum est significatif en la matière car le récit rapporté par les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc présentent quelques différences avec celui de l'Évangile de saint Jean⁵². Celui-ci diffère des deux autres sur plusieurs points⁵³ dont le plus important est qu'il est seul à dévoiler la véritable raison de la protestation de Judas : « il disait cela, non qu'il se mît en peine des pauvres, mais parce qu'il était voleur et que, tenant la bourse, il prenait ce qu'on y mettait » (saint Jean 12,6). L'épisode du parfum ne sert ainsi qu'à mettre en lumière l'âpreté au gain que Judas partage avec tous les chambellans (v.231-234) : « A ce tens teu coustume avoient Li chambrelein que il prenoient La disme de quanque on donnoit A leurs seigneurs, et leur estoit ». Robert décrit comment cette cupidité entraîne Judas à trahir son maître. Il regrette la perte de la rente sur le parfum répandue par Marie et pense au moyen de la récupérer (v.256-260). Pour cela, il se rend auprès des chefs juifs et propose de leur vendre Jésus (v.289-296). Cette cupidité est la cause des

⁵² Les trois Évangiles partagent en commun un récit comportant deux volets : d'abord, une femme qui entre dans la salle où Jésus et ses disciples mangent et verse le contenu d'« un vase d'albâtre plein d'un parfum de grand prix » sur le maître ; puis, une protestation émise contre le gaspillage d'un parfum dont la vente aurait pu aider les pauvres.

⁵³ Chez saint Jean, la femme est Marie, la sœur de Marthe et de Lazare (celui que Jésus a ressuscité des morts) alors qu'elle reste anonyme. Elle essuie les pieds de Jésus avec ses cheveux alors que dans les deux autres Évangiles, c'est la tête. L'Évangile de Jean seul mentionne que la maison est remplie de l'odeur du parfum. C'est Judas qui seul proteste chez saint Jean (12, 4 ss.) alors que cette protestation est celle des disciples sans distinction dans l'Évangile de Matthieu (26, 6 ss.), de « quelques-uns » chez saint Marc (14, 3 ss.).

événements qui vont suivre⁵⁴. Robert dégage ainsi toute une chaîne de causalité, une *causarum series* « enserrée par l'ordre » selon saint Augustin⁵⁵.

Dans la succession des événements que relate Robert, l'épisode du lavement des pieds est le seul épisode où Judas n'intervient pas (v.331-374). Nous y reviendrons à la fin de cette partie. Puis vient le récit de l'arrestation de Jésus qui s'inspire en grande partie des Évangiles⁵⁶. De manière différente, l'arrestation n'a pas lieu dans le jardin de Gethsémani mais dans la maison de Simon, dans la salle où Jésus et ses disciples se réunissent, ce qui permet de mettre en situation le *veissel* « ou Criz feisoit son sacrement » (v.396) pour qu'une des personnes participant à l'arrestation le dérobe.

Pour introduire l'*estoire* du Graal, Robert réécrit la matière biblique en entrelaçant la narration des paroles et des actes de Judas, l'apôtre défaillant, jusqu'à sa trahison finale avec l'insinuation du personnage de Joseph d'Arimatee. Le *vessel* qui deviendra le Graal apparaît à la fin de l'incipit. Dans cette réécriture, en particulier de l'Évangile de saint Jean, il montre son souci de dévoiler la causalité des actes qui se produisent, une causalité qui s'origine dans le cœur de l'homme : dans le cas de Judas, sa trahison résulte d'une volonté corrompue par la cupidité. Restant fidèle en grande partie aux « documents » de son hypotexte biblique, sa réécriture repose sur deux épisodes fondamentaux : celui du baptême de Jésus, de l'acte libérateur du salut et de sa réalisation par les sacrements sous la responsabilité de l'Église intervenant comme dans une *Histoire ecclésiastique* pour remédier à la fragilité humaine face au péché ; puis celui de la trahison de Judas et de la place qu'il laisse vide à la Table de la Cène. Mettant en œuvre la notion d'ordre si chère à saint Augustin⁵⁷, Robert porte son attention à la causalité des événements, des actes, à la déceler dans le cheminement qui amène Judas à trahir son maître. En insinuant, en contrepoint de l'apôtre défaillant, un chevalier anonyme qui aime Jésus, il initie la dialectique des volontés qu'il va développer dans la suite de l'*estoire* : celle de Dieu qui constitue le fil conducteur du modèle eusébien et celle des hommes.

⁵⁴ Robert ne reprend pas l'explication de l'acte de Marie que Jésus donne lui-même à Judas (Jean 12.7,8) : « Mais Jésus dit : Laisse-la garder ce parfum pour le jour de ma sépulture. Vous avez toujours les pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'avez pas toujours ». L'Évangile de Matthieu ajoute (26, 13) : « En vérité, je vous le dis, partout où cette bonne nouvelle sera prêchée dans le monde entier, on racontera aussi en mémoire de cette femme ce qu'elle a fait ». L'acte de Marie pour la sépulture de Jésus récompensée par la bénédiction de son auteur par *remembrance* a pu servir de modèle à Robert pour l'acte de Joseph à la Croix et à la mise au tombeau avec la bénédiction par Jésus : « Saches que jameis sacremenz Feiz n'i ert, que ramembrez De toi n'i soit » (v.887-9).

⁵⁵ La conception augustinienne du destin comme *series* et comme *ordo causarum* découle d'une optique stoïcienne où « la *series* représente une succession de causes reliées entre elle pour produire l'évènement. Et cette *causarum series* est enserrée par l'ordre », A.-I. Bouton Touboulic, « Les valeurs d'ordo chez saint Augustin », art. cit., p. 325.

⁵⁶ Dans l'Évangile de Nicodème, Jésus n'est pas arrêté mais convoqué.

⁵⁷ Saint Augustin, « L'ordre », *op. cit.*, n.2, p. 122.

b) Un récit de la Passion

Commence maintenant un récit que Robert construit à partir de la matière de l'*Évangile de Nicodème*, précisément des *Acta Pilati*, pour délivrer une réécriture organisée autour de son protagoniste, Joseph, et du *vessel*, tous deux introduits par insinuation dans la partie précédente. Il relate ainsi le procès, la crucifixion de Jésus, la descente de la Croix et la descente aux Enfers (v.401 à 620).

Robert condense⁵⁸ extrêmement le récit du procès de Jésus, une trentaine de vers (v.401 à 432) pour le réduire à la dénonciation d'une injustice.

Dans les douze premiers vers, Robert reprend à l'apocryphe la tentative infructueuse des chefs juifs pour trouver un motif valable de condamnation de Jésus. Celui-ci aurait pu obtenir sa libération « s'il s'en voustist partir ainsi » (v.408)⁵⁹. La décision revenant à Pilate, celui-ci montre malheureusement sa faiblesse et cède à la demande pourtant sans fondement des chefs juifs, ce que Robert dénonce comme un vice fréquent dans la justice humaine⁶⁰ (v.409-410). Selon A. Micha, le personnage de Pilate que Robert dépeint « n'est nullement le criminel poussé au noir que représentent tant de textes inspirés des apocryphes »⁶¹. Robert poursuit en indiquant que Jésus, désireux d'accomplir le plan salvifique rappelé dans le prologue (v.101-108), ne s'oppose pas à la décision du procureur romain et confronté aux chefs juifs, accepte de « souffrir leur enreidie » (v.411-412). Développant la thématique de la justice⁶², Robert ajoute la demande de Pilate adressée aux chefs juifs pour que ceux-ci reconnaissent la pleine responsabilité de la condamnation d'un innocent selon lui. L'opposition de la volonté du procureur romain et de celle des chefs juifs est mis en exergue (v.416-420). Enfin, Robert termine sa très courte relation du procès en reprenant à l'apocryphe la scène où Pilate se lave les mains⁶³. Il est fidèle avec son hypotexte en reprenant au discours indirect ce que l'Évangile de Matthieu donne au discours direct (Évangile de Matthieu 27, 25) mais en soulignant le caractère inique du jugement prononcé : Jésus est le « juste c'on a tort jugeoit » (v.432).

⁵⁸ M. Goulet répertorie les différents procédés employés en hagiographie. S'appuyant sur les études de G. Genette, elle définit la condensation parmi les techniques de réduction qui repense, reconstruit et reformule d'une manière globale l'hypotexte, *Écriture et réécritures hagiographiques Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 130-131.

⁵⁹ Cf. Évangile de Jean 10 ;18 : « Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre ; tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père ».

⁶⁰ Le texte en prose omet cette précision (p. 22) : « Mais la foibletés de la justice et çou que il n'avoit pas pooir contre les Juis, si le covint a sofrir ».

⁶¹ A. Micha (trad.), *Le Roman de l'Histoire du Graal*, op. cit., p. 11.

⁶² Pour une approche des différents aspects que revêt la notion de justice au Moyen Âge, voir par exemple : A.-I. Bouton-Touboullic, *L'amour de la justice de la Septante à Thomas d'Aquin*, Pessac, Ausonius Publications, 2017.

⁶³ R. Gounelle indique que la scène où Pilate se lave les mains n'apparaît que dans l'Évangile de Matthieu (27, 24-25), R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate*, op. cit.

Ainsi, Robert reprend le premier document fourni par l'*Évangile de Nicodème*, le procès-verbal du jugement de Jésus, en le réduisant aux éléments qui lui permettent de souligner la profonde injustice de la condamnation de Jésus. Il met en lumière un défaut de justice, un désordre dans l'ordre institué par Dieu au travers de l'autorité politique : « [l']*ordinatio Dei* reste hors de cause, tandis que seule l'*administratis actio* peut être incriminée »⁶⁴. S'adossant à l'autorité de l'Histoire sainte, il poursuit l'insinuation du motif du Graal au cœur du récit même de la Passion.

Alors que l'apocryphe relate longuement la Crucifixion et ne consacre que quelques lignes à la descente de la Croix, c'est exactement l'inverse dans le *Joseph*.

Robert ne fait qu'une allusion à la crucifixion et à la mort de Jésus (v.436-439). Mais ce passage sous silence n'est pas exceptionnel, ni surprenant⁶⁵. Par contre, il amplifie dans une grande mesure le récit de la descente du corps du Crucifié pour développer le rôle de Joseph d'Arimathie.

L'épisode de la descente de la Croix (v.433 à 592) commence par la demande de Joseph à Pilate pour disposer du corps du Crucifié, puis se poursuit par la descente du corps de la croix par Joseph et Nicodème et enfin par sa mise au tombeau. L'apocryphe rapporte en quelques lignes seulement ces événements⁶⁶, les évangiles canoniques seulement quelques versets (Matthieu 27, 57-60 ; Marc 15, 42-47 ; Luc 23,50-56 ; Jean 19, 38-42). Seul saint Jean fait intervenir Nicodème et mentionne l'embaumement du corps. Seul saint Matthieu indique que le tombeau est celui que Joseph a prévu pour lui-même.

Robert innove dans cet épisode sur deux points : le personnage de Joseph qui au lieu d'apparaître *in media res* comme dans son hypotexte biblique s'y révèle après avoir fait auparavant l'objet d'une insinuation dans le récit ; le *vessel* qui n'existe pas dans l'apocryphe et qui a été également insinué dans l'histoire par Robert y reçoit sa qualité de sacrement.

Robert amplifie considérablement la matière sacrée. Pour A. Micha, il donne « plus de vie à la scène, très sèche [...], où Joseph demande le corps à Pilate et à celle où il se présente aux gardes de la croix »⁶⁷. En particulier, le « guerredon » du corps du Crucifié que sollicite le chevalier en récompense de son service fait l'objet d'un échange qui

⁶⁴ A.-I. Bouton Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* et leur réception chez saint Augustin », art. cit., p. 314.

⁶⁵ Au chapitre précédent, nous avons indiqué que le contemporain de Robert, André de Coutances, déjà, se fondant sur la connaissance commune des épisodes de la Passion, omet le récit du procès et commence sa réécriture avec les événements qui ont suivi la Crucifixion, R. O'Gorman, « *The Gospel of Nicodemus in the Vernacular Literature of Medieval France* », art. cit., p. 104. M. Zink relève que « Robert de Boron procède de la même manière qu'André de Coutances, jusque dans le détail (comme celle d'André, son entrée en matière est tirée du côté de la Vierge [...]) », « *Joseph d'Arimathie* de Robert de Boron », art. cit., p. 827.

⁶⁶ R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate*, *op. cit.*, p. 159.

⁶⁷ A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 466.

souligne la différence d'appréciation entre des deux interlocuteurs sur l'importance de la demande. Pilate « mout se merveilla Quant si petit don demanda » et accepte sans aucune difficulté (v.463-4). Le portrait du protagoniste s'affine et se renforce autour du motif de l'amour car c'est celui-ci qui donne toute sa valeur au corps que Joseph sollicite. La demande à Pilate nécessite même d'être réitérée (v.439-472, v.473-511) car les gardes au pied de la Croix refusent de donner le corps à Joseph. L'amplification opérée par Robert porte particulièrement sur la descente de la Croix où il décrit de manière pathétique l'attitude de Joseph, pleurant de pitié au pied du Crucifié (v.473-477), puis la descente du corps de Jésus et la préparation pour la mise au tombeau (v.551-580). Les gestes scrupuleusement décrits, anticipant le cérémonial liturgique à venir, soulignent tout l'amour du chevalier pour le Crucifié.

L'ensemble de cet épisode met en lumière le lien de causalité qui relie les actes et les discours des personnages : Joseph justifie sa demande à Pilate par son service de chevalier auprès de lui et la récompense qui en découle pour obtenir le corps de Jésus (v.442-8) ; Pilate donne à Joseph le vessel car il ne veut pas qu'on l'accuse d'avoir gardé quelque chose ayant appartenu à Jésus (v.515-518) ; Joseph va chercher le vessel parce que voyant le sang couler des plaies de Jésus, il veut y recueillir ce sang et éviter ainsi que celui-ci ne fende la pierre comme au pied de la croix (v.555-568).

Nous pouvons remarquer que sur la double insinuation par laquelle Robert a commencé son récit, celles d'un chevalier et d'un *vessel*, aboutit ici par le dévoilement successif du chevalier, dans ce passage, et du *vessel* plus loin. Le chevalier et le *vessel*, pouvons-nous dire, contribuent mutuellement à ce dévoilement : l'insinuation du chevalier aboutit par la « révélation » de son nom au moment où il reçoit le *vessel* de la part de Pilate, au moment même où Joseph révèle son amour jusqu'alors caché pour Jésus en demandant le corps du Crucifié à Pilate dans un dialogue inspiré du dialogue entre Jésus et Pierre de l'Évangile de saint Jean (21.15-17). Le récit de la descente du corps de la Croix (p. 24-25) met en scène, nous l'avons relevé (cf. § I.1. L'insertion narrative du Graal) un cheminement intellectuel dans un procès de conversion ; l'insinuation du *vessel* se poursuit avec son dévoilement comme sacrement en recevant, entre les mains de Joseph, le sang du Crucifié.

Robert fait ainsi appel de manière profonde à l'imaginaire et à la mémoire du lecteur-auditeur et tout particulièrement à celui associé à la représentation de la Crucifixion de Jésus. Très répandue dans cette période, elle montre, avant l'écriture du *Joseph*, le sang sortant de la blessure infligée au Christ par le soldat romain comme relaté par les Évangiles et recueilli dans une coupe. L'imaginaire de l'homme médiéval connaît donc ce fait, cette

« réalité » qui est particulièrement figurée par la personne de Joseph d'Arimathie et que Robert développe avec le Graal. Nous avons résumé le « trajet » du *vessel* dans le récit comme « un passage de main en main ». Il aboutit dans les mains de Joseph pour servir de coupe recueillant le sang du Crucifié. Selon J. T. Grimberg, la première partie est constitué en « document attestant l'authenticité du *vessel* comme relique du Christ »⁶⁸ ainsi que, selon M. Ségué, à initier « une succession de transmissions » de ce *vessel* de la table de la Cène à la prison de Joseph⁶⁹.

Alors qu'il ne fait qu'une allusion à la Crucifixion, à la différence de son hypotexte apocryphe, Robert amplifie considérablement le récit de la Descente de la Croix.

Cette amplification vise à mettre en exergue l'amour du chevalier, Joseph, pour Jésus. Relatant l'enchaînement des événements en les reliant par un lien de causalité, Robert fait aboutir l'insinuation du protagoniste au dévoilement de son nom effectué par l'association à ses actes. Ce dévoilement est réalisé grâce au *vessel* qui, après être passé de la main de son voleur à celle de Pilate, est remis par celui-ci à Joseph et au travers d'un dialogue qu'il instaure entre les deux interlocuteurs. L'insinuation du *vessel*, c'est-à-dire son dévoilement progressif, se poursuit en recevant le sang du Crucifié par le geste d'amour de Joseph au pied de la Croix.

Après la descente de la Croix, Robert fait le choix de relater la descente du Christ aux Enfers (v.593-620). La croyance au Moyen Âge en cet événement est profonde avec comme principale source l'*Évangile de Nicodème*. Alvin E. Ford fait le point sur l'évolution de cette croyance à partir de sa constitution probable au tout début du christianisme, « avec sa forme essentielle [acquise] au cours du II^e siècle, c'est-à-dire peu après la composition des derniers livres canoniques » jusqu'à son officialisation au XIII^e siècle⁷⁰. En faisant ce choix, Robert procède à un changement essentiel, à la fois d'ordre chronologique et thématique.

Du point de vue chronologique, il rétablit le déroulement temporel des événements.

En effet, après avoir relaté la descente de la Croix, l'*Évangile de Nicodème* poursuit l'histoire de Joseph avec son emprisonnement par les juifs et la découverte de sa disparition au bout de trois jours, puis relate très longuement l'épisode aux Enfers⁷¹. Or, comme il en témoigne plus loin dans le récit, Joseph disparaît de sa prison parce qu'il en est libéré par Jésus, après sa résurrection et sa descente aux Enfers. Sa libération est historiquement

⁶⁸ J. T. Grimberg, « Testimony and "Truth" in *Joseph d'Arimathie* », art. cit., p. 381.

⁶⁹ M. Ségué, « Faire sens, faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron » dans « *Furent les merveilles pruvees et les aventures trueves* »..., op. cit., p. 563-581 [570].

⁷⁰ A. E. Ford, *L'Évangile de Nicodème Les versions courtes en ancien français et en prose*, op. cit., p. 14-15.

⁷¹ R. Gounelle et Z. Izydorzcyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate*, op. cit., p. 11.

datée. Chronologiquement, le récit de cette descente doit donc prendre place après celle de la Croix. C'est ce rétablissement de l'ordre chronologique que Robert opère en interrompant l'histoire de Joseph (v.591-2) : « Et Joseph d'ilec se tourna Et en sa meison s'en ala » pour le reprendre après le récit de la descente aux Enfers.

Du point de vue thématique, Robert réduit le très long développement que l'apocryphe consacre à la descente aux Enfers⁷² à seulement une trentaine de vers pour n'en faire que l'argument décisif de l'épisode essentiel de la libération de Joseph.

Dès le début du *Joseph*, Robert accorde une grande importance au thème de l'enfer. Il le mentionne clairement dès l'incipit : par Jésus « serunt sauvé, / Dou pouvoir l'Anemi gité ». Il rappelle aussi que la libération du péché, du pouvoir de l'Ennemi est opérée par Jésus sur tous ceux qui sont morts avant son avènement (v.83-84) et que cette libération est fondée sur la Rédemption, le rachat accompli par Jésus à la Croix (v.89-108). Comme effet immédiat, les prisonniers de l'Enfer depuis 5500 ans ou plus ont été libérés (v.161,162 et 175-177). L'intertexte apocryphe affleure ici dans l'écriture de Robert : l'*Évangile de Nicodème* fait intervenir deux frères, Carinus et Leucius, qui, parmi les nombreux autres ressuscités, témoignent de leur libération de l'Enfer après 5500 ans de détention. Robert actualise la signification de l'évènement par l'ajout des éléments dogmatiques relatifs aux sacrements du baptême et de la confession qui « présentifient » et perpétuent l'acte libérateur accompli par Jésus et sa Passion (v.153-192).

Dans sa réécriture, Robert réduit la descente aux Enfers à la portion congrue. Dans les dix premiers vers de cette réécriture, il convoque l'imaginaire de l'homme médiéval (v.593-602). Dans cet imaginaire, les illustrations stéréotypées de la descente aux Enfers présentent généralement deux aspects de la mission du Christ dans le monde infernal : « le triomphe du Fils de Dieu sur le diable et ses acolytes [...] et le salut qu'il a apporté aux morts (le Christ tire vers lui Adam, et, souvent, Ève, hors du tombeau) »⁷³. Robert présente fidèlement ces deux aspects de la mission du Christ comme « sires » et comme « prophetes ». Ce qu'il ajoute, c'est un germe pour l'avenir en étendant la conséquence du salut opéré sur le couple adamique à leur « progénie ». Sa perspective est celle de la totalité généalogique de l'économie salvifique.

Les dix-huit vers restants de sa réécriture, Robert les consacre à souligner la vérité de la Résurrection (v.603-614) : « c'est chose certaine » que « Jhesus, li fiuz sainte Marie »

⁷² R. Gounelle relève que dix chapitres sont consacrés au témoignage de deux ressuscités, les fils de Siméon, Leucius et Carinus, *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A)*, *ibid.*, p. 79.

⁷³ *L'Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A)*, R. Gounelle et Zbigniew Izydorczyk, *op. cit.*, p. 46.

est passé « de mort a vie ». Sont invoqués les témoignages visuels de Marie-Madeleine, des apôtres, des disciples qui (v.615-620).

Robert résume ainsi la réalité de l'évènement que constitue la descente du Christ aux Enfers : la manifestation de la victoire sur la mort, la libération des damnés. C'est sur ce fondement que la libération à venir de Joseph repose puisqu'apparaissant à Joseph dans sa prison, Jésus vient de revenir des Enfers et peut donc se présenter comme le Fils de Dieu envoyé sur terre « pour sauver les pecheurs de dampnement et dou grant infernal tourment » (v.742-744). Pour M. Zink, en passant sous silence la descente aux Enfers que relate son hypotexte apocryphe, Robert « délimite [ce silence] et dont il [en] fait la source du récit »⁷⁴. Le « silence » qu'opère Robert de Boron, poursuit le critique, « modifie la révélation du Christ à Joseph dans sa prison. Elle n'a plus pour objet la descente aux enfers, mais le Graal, ou plus exactement la vocation de Joseph à être le gardien du saint *veissel*. Le silence sur la descente aux enfers va de pair avec l'apparition du Graal ». Ainsi, « le silence du récit porte sur la descente du Christ aux enfers et sur l'arrachement de l'homme au pouvoir du diable »⁷⁵, ce qui établit un lien thématique avec la libération à venir de Joseph.

En relatant la descente aux Enfers après la descente de la Croix et la Mise au tombeau, Robert ne fait pas que rétablir l'ordre chronologique des évènements. Il les ordonne en les reliant thématiquement, en distinguant dans ces évènements une répétition (un de ses schèmes favoris, nous le verrons), une typologie : Jésus dans son tombeau, les âmes emprisonnées dans l'Enfer, Joseph enfermé dans une prison plongée dans l'obscurité. Le parallèle entre cette prison, les Enfers et le sépulcre du Christ a été souligné par de nombreux critiques⁷⁶.

En insérant, à la différence de l'apocryphe, la descente aux Enfers dans le fil chronologique du récit, Robert montre son attention pour la temporalité, pour le déroulement du plan divin dans le temps. Il rétablit l'*ordo temporum* de l'Histoire sainte,

⁷⁴ Ce « silence » du texte « est le lieu de la foi » puisque son omission repose sur la connaissance que le lecteur/auditeur est censé en avoir. De la comparaison des débuts du *Joseph* et du *Merlin*, le critique arrive à la conclusion que celui-ci provient d'une « bifurcation » opérée à partir du vers 88 du *Joseph* et qui lui permet de proposer un des deux passages « les plus importants et les plus explicites qui traitent du veissel » : la visite du Christ dans la prison de Joseph M. Zink, « *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron », art. cit., p. 828, 834.

⁷⁵ Le critique fait reposer cet arrachement sur « la foi qui porte le récit [et qui] est celle dans l'absolution que confèrent les deux sacrements étroitement liés du baptême et de la pénitence », *ibid.*, p. 832. Le choix de Robert de Boron de passer sous silence cet épisode est d'autant plus crucial qu'encore une fois, comme le souligne E. Mâle, « entre toutes les légendes qui se groupent autour de la Passion de Jésus-Christ, c'est sans contredit celle de la Descente aux Limbes qui eut la plus belle fortune. C'est aussi la plus grandiose. », *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, *op. cit.*, p. 419. Ce silence ne pouvait que susciter auprès des lecteurs ou auditeurs une forte attente pour le récit en charge de le combler : la visite de Jésus et le don du Graal.

⁷⁶ R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème...*, *op. cit.*, p. 66-67. A. Combes relève que le récit relate la propre « mise au tombeau » du protagoniste et sa « résurrection », « *Du Brut au Merlin...* », art. cit., p. 4. Voir également L. Lansard, *De Nicodème à Gamaliel...*, *op. cit.*, p. 254-255.

un ordre à la fois chronologique et thématique où le thème de l'enfer occupe une place centrale dans l'économie du salut en lien de causalité avec les thèmes de l'Incarnation et de la Rédemption. L'entrelacement avec l'histoire de Joseph participe aussi de la dynamique du récit : le « silence » de la descente aux Enfers suspend le dévoilement du personnage qui ne reprendra qu'avec le Christ, le libérateur.

Ainsi, avec ce récit de la Passion, Robert réalise une « suture »⁷⁷ entre matière évangélique et matière du Graal en suivant un ordre appartenant aux domaines de la justice et de l'amour. Du long récit du procès de Jésus relaté dans l'*Évangile de Nicodème*, Robert ne garde que le strict minimum pour mettre en lumière le thème de la justice en soulignant la condamnation injuste de Jésus. Des quelques mots rapportant dans l'apocryphe l'intervention de Joseph auprès de Pilate, la descente du corps du Crucifié et sa mise au tombeau, Robert effectue une réécriture réalisant une considérable amplification pour mettre en valeur le service d'amour accompli par Joseph et mettre ainsi fin à l'insinuation relative au chevalier. L'autre insinuation portant sur le *vessel*, débutée au moment même de l'arrestation de Jésus, se prolonge en enrichissant le motif d'un aspect crucial : il contient désormais le sang du Crucifié et accompagne le corps du Crucifié dans son tombeau pour attendre, comme lui, la poursuite de l'Histoire.

c) Une intronisation apostolique

Robert, comme l'apocryphe⁷⁸, poursuit son récit avec l'emprisonnement de Joseph d'Arimathie mais en effectuant deux modifications majeurs (v.621-960) : une amplification considérable de la visite de Jésus au prisonnier, une libération différée.

Cette amplification vise à transformer le discret personnage historique⁷⁹, une transformation dans laquelle nous reconnaissons une intronisation apostolique sur le modèle de l'*Historia ecclesiastica* effectuée en deux étapes au travers d'un dialogue entre

⁷⁷ M. Séguéy décèle dans le *Joseph* une « suture » entre le discours doctrinaire chrétien et le récit romanesque : une suture qui s'opère sans difficulté, puisque les éléments narratifs intégrés au discours dogmatique chrétien (trahison de Judas, crucifixion, mise au sépulcre par Joseph d'Arimathie) lui appartiennent de fait en droit », d'autant plus aisément, ajoutons-nous, qu'il s'agit dans les deux cas de matière historique. La critique précise la nature du procédé discursif employé par le narrateur depuis les premiers vers du récit consistant à absorber la diégèse « au fur et à mesure de sa progression [...] dans le récit fondateur du christianisme que les personnages délivrent tour à tour », « Faire sens faire souche », art. cit., p. 573.

⁷⁸ L'*Évangile de Nicodème ou Les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A)*, R. Gounelle et Zbigniew Izydorezyk, *op. cit.*, p. 161 à 165 et ss. Voir également A.-C. Baudouin qui effectue une étude détaillée des chapitres des *Acta Pilati* relatifs à Joseph « pour formuler des hypothèses sur le sens et sur la figure de Joseph d'Arimathie qui y est mis en scène », notamment en se situant par rapport « à d'autres épisodes de la tradition juive ou chrétienne » et « aux autres figures majeures du premier christianisme », « Joseph d'Arimathie, premier témoin du Ressuscité, protobaptisé, nouveau Noé : Étude des chapitres 12 à 16 des *Actes de Pilate* » dans *Apocrypha 28*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 85-122 [87].

⁷⁹ Pour M. Séguéy, à partir notamment de cet épisode, la réécriture de Robert transforme Joseph en « nouvel évangéliste », « Faire sens faire souche », art. cit., p. 571.

Jésus et Joseph visant en premier lieu (v.707-850), à dégager la figure d'un croyant idéal et en second lieu, à l'attribution d'une mission pour réaliser « la transmission en acte » du dogme chrétien.

À la différence de l'apocryphe⁸⁰, Robert simplifie le récit des événements et, à la suite de son introduction dans le récit de la Passion, donne au personnage de Joseph, une figure d'homme juste, une « figure de croyant idéal »⁸¹. Derrière les aspects dogmatiques et liturgiques que relèvent souvent les critiques, nous voudrions souligner le caractère d'humanité que Robert semble vouloir mettre en valeur dans une démarche d'ordre à la fois typologie et tropologique où la thématique de l'amour tient la place centrale.

Dans ce but, il ne reprend pas les récits rétrospectifs de son hypotexte apocryphe et préfère relater la concertation entre les chefs juifs et les gardes en charge de la surveillance du tombeau pour concevoir un plan destiné à justifier la disparition du corps de Jésus (v.621-706) : ce plan nécessite l'arrestation et la mort de Nicodème et Joseph. Si le premier, averti du danger, réussit à fuir, le second est arrêté et emprisonné. Sa réécriture souligne la duplicité et la tendance au mal des chefs juifs.

En contraste, face à cette opposition, Robert présente Joseph en martyr⁸². Auparavant déjà, là où l'apocryphe tend à en faire une figure archétypale, celle de Joseph, le douzième fils de Jacob, voire celle de Jésus⁸³, Robert semble s'inspirer des modèles narratifs extraits du genre hagiographique. En particulier, pour accroître son exemplarité, il lui donne une figure humaine, individualisée. Nous avons vu qu'au départ, sans être nommé, il est décrit par ces sentiments : opposé aux juifs, en colère à la mort de Jésus, modeste dans sa requête à Pilate, conscient de l'adversité en prévoyant le refus des gardes de lui laisser le corps du Crucifié et pleurant au pied de la Croix. Face aux chefs juifs, il est prêt à mourir pour Jésus

⁸⁰ L'apocryphe se décompose en trois temps et trois récits rétrospectifs : d'abord, celui où les chefs juifs irrités par l'attitude et les actes de Nicodème et Joseph font emprisonner ce dernier ; puis, ils apprennent la disparition du corps de Jésus et de Joseph et reçoivent, comme premier récit rétrospectif, le témoignage des gardes du tombeau ; ensuite, trois galiléens arrivent et leur apportent un témoignage de l'Ascension de Jésus (c'est le deuxième récit rétrospectif) ; enfin, ayant appris que Joseph se trouve à Arimathée, les chefs juifs le font revenir Joseph à Jérusalem où celui-ci leur rend également témoignage de la résurrection de Jésus, de sa visite dans la prison, de sa libération et de la contrainte de rester quarante jours avant de sortir de sa maison à Arimathée (c'est le troisième récit rétrospectif). L'apocryphe délivre un récit profondément marqué par la tension de la foi : il s'agit de croire en la réalité de la Résurrection, dans le « signe » divin qu'elle représente comme s'interrogent à deux reprises les chefs juifs, A.-C. Baudouin, « Joseph d'Arimathie, premier témoin du Ressuscité, protobaptisé, nouveau Noé... », art. cit., p. 89, 171, 178.

⁸¹ R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate*, op. cit., p. 66-67.

⁸² A. Jolles détaille les quatre phases du martyr chrétien : persécution, opposition, résistance et victoire finale, *Formes simples*, op. cit., p. 41.

⁸³ A.-C. Baudouin indique que « le fait que Joseph soit enfermé dans un endroit si curieusement désigné peut faire penser au λάκκος dans lequel est jété Joseph le fils de Jacob (Gn 37,24) – mais ici il n'est pas question d'un endroit creusé dans le sol – ou au tombeau de Jésus dans la mesure où, ici comme là, la garde est montée devant la porte scellée (cf. Mt 27,66) », « Joseph d'Arimathie, premier témoin du Ressuscité, protobaptisé, nouveau Noé... », art. cit., p. 90.

(v.693-4) et après avoir été cruellement maltraité, on l'emprisonne « ou plus parfont de la meison Qui estoit horrible et obscure, Toute feite de pierre dure » (v.702-4).

C'est l'amour qui permet la relation de Jésus à Joseph en étant la cause de sa visite (v.714). Jésus commence presque toutes ses interventions en appelant Joseph (v.731) : « Joseph, or ne t'esmaie pas ». Ses premiers mots sont d'abord pour lui promettre le salut (v.732-4) et lui en rappeler le contenu du message (v.739-778). Cet épisode fondamental introduit « la révélation particulière où se fonde tout : le sacerdoce de Joseph, la vocation de sa lignée, la doctrine du Graal dans ce qu'elle a d'essentiel. C'est la parole divine qui, en ce point précis, s'adresse impérativement à l'homme, et donne vie au mystère »⁸⁴. Robert passe ainsi « insensiblement de l'ordre eschatologique à l'ordre tropologique »⁸⁵ en instaurant un dialogue entre le Ressuscité et celui qui a mis son corps dans le sépulcre et qui, maintenant, le voit vivant et écoute sa parole.

Le dialogue entre Jésus et Joseph commence par la mise en perspective du message du salut par rapport au lignage issu d'Adam et Eve. Robert établit un parallélisme entre le bois de l'arbre de la connaissance dans le jardin d'Eden qui porta la pomme du péché et celui de la Croix, un parallélisme d'ordre typologique selon les mots mêmes prononcés par Jésus lors de sa visite à Joseph, dans sa prison⁸⁶ en lui demandant de croire à sa parole (v.739-740) : « Joseph, dist Diex, enten a moi, Ce que je te direi si croi ». Et cette parole est la suivante (v.745-752) : « Je vins en terre mort souffrir, En la crouiz finer et morir, Pour l'uevre men père sauver Qu'Adans avoit feite dampner Par la pomme que il menja, Qu'Eve sa fame li donna Par le conseil de l'Ennemi, Qu'ele plus tost que Dieu creï ». Par cette démarche typologique, Robert instaure la dualité⁸⁷ entre la foi en Dieu et celle en la parole du Démon. Le dialogue entre Jésus et Joseph montre le cheminement du chevalier vers la conversion, l'acceptation de croire la parole divine qui ne se produit que lorsque Jésus lui présente le vessel (v.863-4) : « Et il tantost s'agenouilla, Nostre Seigneur en mercia ».

La conversion de Joseph est sanctionnée par le *guerredon* du Graal. Nous avons auparavant étudié ce motif en le reliant à la qualité de chevalier du personnage. Or dans la perspective générique d'une *Historia ecclesiastica*, ce motif revêt une force considérable

⁸⁴ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 122.

⁸⁵ Comme le note M. Zink pour qui « les romans du Graal ne sont pas un complément plus ou moins hétérodoxe de la révélation chrétienne. Ils sont la mise en récit, parfaitement orthodoxe, du mouvement de la pénitence », « *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron », art. cit., p. 832.

⁸⁶ Le texte versifié n'établit pas ce parallélisme (v.745-752) : « Je vins en terre mort souffrir, En la crouiz finer et morir, Pour l'uevre men père sauver Qu'Adans avoit feite dampner Par la pomme que il menja, Qu'Eve sa fame li donna Par le conseil de l'Ennemi, Qu'ele plus tost que Dieu creï ».

⁸⁷ En matière de théorie dualiste, E. Bozoky résume celle exposée par « le seul livre apocryphe composé par les hérétiques dualistes de cette époque (entre le X^e et le XII^e siècle) », l'*Interrogatio Johannis*, et cite parmi les éléments essentiels de cette théorie : le bois de la Croix constitué du bois de l'arbre du Paradis, la chute des anges déchus, le rôle démoniaque de Moïse, « Les apocryphes bibliques », art. cit., p. 447.

car en faisant appel à l'hypotexte biblique, il peut être relié au *guerredon* du salut, celui du Fils de Dieu, mort pour le salut de tous les hommes par la volonté divine et comme expression de l'amour de Dieu (Évangile de saint Jean 3.16). Le récit introduit d'ailleurs le *guerredon* du Graal dans ce contexte thématique de l'amour (v.828) : « Je suis as boens, li boen sunt mien », puis une spécifique sur l'amour entre lui et Joseph (v.841-844) : « Tu m'as amé celeement, Et je toi tout certainement. Nostre amour en apert venra Et chaucuns savoir la pourra ». À l'épisode où Robert met en lumière l'amour de Joseph pour le Crucifié répond celui où en retour, il souligne l'amour de Jésus pour Joseph. Nous retrouverons à plusieurs reprises ce procédé rhétorique de répétition et de symétrie dans la trilogie. Il met en exergue dans le cas présent au delà la thématique de l'amour, de l'amour de Dieu, la notion d'*ordo amoris* de l'évêque d'Hippone⁸⁸ dont nous pourrions suivre la manifestation tout au long du *Joseph*.

En général, les récits de théophanie revêtent un caractère particulièrement important que traduisent « tous les éléments appartenant classiquement à la théophanie biblique : tonnerre, éclairs, nuée épaisse, tremblement de terre, feu et fumée,.. » car toute théophanie « est une 'descente' dans le monde des hommes de ce Dieu dont justice et droit forme la base du trône »⁸⁹. Dans le cas de notre récit, également, si Jésus apparaît à Joseph par amour pour lui, il intervient aussi pour manifester sa justice car il promet à ceux qui verront le Graal qu'ils seront au bénéfice de la grâce, c'est-à-dire en particulier de ne pouvoir être jugés à tort ou dépossédés de leur droit (v.925-928). Jésus termine sa visite auprès de Joseph par une dernière déclaration (v.939-960) dans laquelle se manifeste encore la relation d'amour qui les unit. Il lui recommande de se confier à la Trinité et à la Vierge, l'encourage, bien qu'il demeure dans l'obscurité de sa prison, à ne pas avoir peur car sa délivrance sera miraculeuse (annonce prophétique) et le rassure parce qu'il aura tous les jours le conseil du Saint-Esprit.

En s'inspirant du genre hagiographique, Robert construit dans un récit de dialogues une figure humaine pour son protagoniste. Du personnage historique accomplissant un acte de renom mais sans être réellement identifié, il fait un croyant exemplaire, à l'exemplarité caractérisée par l'*ordo amoris*, l'amour qui le relie à son Seigneur, celui dont il a descendu le corps de la Croix et qu'il a mis au tombeau, maintenant celui qui l'appelle par son nom et lui donne un gage extraordinaire de cet amour : un *vessel* empli de son sang.

⁸⁸ A.-I. Bouton Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* chez saint Augustin », art. cit., p. 315-316.

⁸⁹ J. Chopineau, *Quand le texte devient parole*, op. cit., p. 78 et 79.

Dans l'apocryphe, Joseph décrit aux chefs juifs comment Jésus est venu dans sa prison et l'a libéré⁹⁰ : celui-ci lui a montré son tombeau vide, puis il a miraculeusement suspendu les murs de sa prison dans les airs, ce qui a permis à Joseph d'en sortir et de partir. Le récit n'est destiné qu'à compléter les autres témoignages sur la résurrection de Jésus que comporte l'*Évangile de Nicodème*. Chez Robert (v.707-960), l'épisode aboutit à la conversion exemplaire du protagoniste car « très développé, [...] au centre d'une scène indépendante, mise directement sous les yeux du lecteur, ce colloque [entre Jésus et Joseph] établit dans ses prérogatives futures le héros du roman »⁹¹.

En premier lieu, cette conversion fait appel à une démarche herméneutique. L'apparition de Jésus est accompagnée d'une lumière éclatante⁹² dans l'apocryphe comme dans le *Joseph* (v.717-722).

Mais dans l'apocryphe, cette lumière surnaturelle ne participe pas à la narration, tandis que chez Robert, elle entraîne une démarche d'ordre herméneutique : Joseph s'interroge sur son origine tout en étant rempli du saint Esprit et en déclarant sa foi en Dieu (v.727-730) : Et dist : « Sires Diex touspuissanz, / Dont vient ceste clartez si granz ? / Je croi si bien vous et vo non / Qu'ele ne vient se de vous non ». Poursuivant sa démarche herméneutique, alors que dans l'*Évangile de Nicodème*, Jésus se fait reconnaître de Joseph en lui faisant visiter, à sa demande, le tombeau vide, chez Robert, cette reconnaissance passe par un long dialogue de près de deux cents vers (v.731-928) entre Jésus et Joseph. Aux interrogations, au doute de celui-ci, Jésus répond en rappelant le plan de Dieu pour le salut des hommes et son accomplissement par sa Crucifixion (v.774-777). Jésus suscite ainsi chez Joseph la remémoration de l'évènement dans un récit mêlant le récit évangélique et le récit apocryphe (v.779-790). À la démonstration d'ordre physique, matériel, de l'apocryphe, Robert substitue une révélation d'ordre littéral, scripturaire qui vient compléter, actualiser l'énoncé général du plan divin du salut figurant dans le prologue (v.89-148). On y reconnaît le même fil conducteur avec des formulations quasi identiques : Jésus est venu pour sauver l'œuvre de son Père à la suite de la Chute où après avoir mangé

⁹⁰ R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate*, *op. cit.*, p. 176-178.

⁹¹ A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », *art. cit.*, p. 465.

⁹² Aidée par la grâce de Dieu, l'âme du croyant est éclairée par la lumière du Christ, le « maître intérieur » et peut ainsi, avoir accès à tout le savoir nécessaire à son salut en contemplant « par l'esprit, c'est-à-dire par l'intellect et la raison » ce que rend présent en elle la lumière intérieure de la vérité et qui l'emplit de joie, « Le Maître », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, collection Bibliothèque de la Pléiade, 1998, p. 403. Pour E. Hoepffner, « [l]a donnée de la lumière éblouissante émanant d'un objet sacré ou merveilleux est une donnée banale, sans valeur en soi ». Dans la partie « discussion », M. Imbs rappelle que la lumière représente la présence de Dieu (cf. thème biblique des théophanies). Nous avons précédemment cité A. Michel qui remarque dans les textes du Graal la « connexion nécessaire entre la lumière et la vérité », « Vérité, véracité », *art. cit.*, col.2679-2680.

la pomme, Adam et Ève sont chassés du paradis. Les actualisations découlent de l'évènement de la Crucifixion : le terme « crouiz » est répété cinq fois (v.746, 773, 786, 837, 901) tout comme celui de « sans » (v.776, 853, 868, 898, 907,). Elles historicisent le discours doctrinal du prologue.

La séquence herméneutique aboutit aux interrogations finales de Joseph sur l'identité du visiteur (v.779-790) : est-il celui qui « qui prist char en la Virge precieuse », celui qui été trahi par Judas, celui qui a été crucifié, enfin celui qu'il a mis au tombeau et dont les juifs lui réclament le corps ? Et à la réponse de foi que Jésus fait (v.791-793) : « Je suis icil tout vraiment / Croi le.../ Croi le... ».

Du dialogue qui s'instaure entre Jésus et Joseph (v.795-850), ressort essentiellement la relation d'amour qui les lie et dont procède le service confié au chevalier : la garde du *vessel* qui manifeste cet amour de manière éclatante (v.843-850) :

Nostre amour en apert venra
Et chaucuns savoir la pourra.
Mais ele sera mout nuisanz
As mauveis Juïs mescreanz.
En ten pouoir l'enseigne aras
De ma mort et la garderas,
Et cil l'averunt a garder
A cui tu la voudras donner.

Cet amour divin est une connaissance à laquelle Joseph demande à Jésus d'accéder pleinement (v.891-892) : « Par foi ! dist Joseph, je nou sai ; / Dites le moi, si le sarai ». On peut reconnaître la théologie de l'*Imago Dei* sur laquelle nous reviendrons plus loin (§ 8.2.2).

Clôturant cet épisode, Robert dévoile le signe manifestant la conversion de son protagoniste, le signe qui témoignera de l'amour divin partagé. Jésus confie à Joseph « l'enseigne » de sa mort.

La parole de consécration précède le geste, la remise du *vessel*. En le lui remettant dans un geste solennel, Jésus l'accompagne d'un discours d'exégèse. Le *vessel* ne sera confié qu'à trois personnes qui le garderont au nom de la Trinité. Il représente le salut des pécheurs en récompense de leurs efforts et de leur repentance tandis que pour Joseph lui-même, en récompense des ses « soudees ». Ainsi, Jésus lui-même instaure le nouveau service comme une « représentation » de son repas chez Simon, le jeudi (v.893 et ss.). Le texte reprend les termes du rite eucharistique⁹³ avant de donner une signification des différents objets participant à la liturgie en les mettant en rapport avec la mise au tombeau.

⁹³ Le manuscrit de Modène ne les reprend pas. De nombreux critiques comme L. Evdokimova identifient là l'emploi par Robert d'un traité d'Honorius Augustodunensis, sa *Gemma animae* « qui contient une explication du sens symbolique de la messe », art. cit., p. 451. La critique indique l'objection de F. Zambon (*Robert de Boron e i segreti del Graal*, Firenze, Olschki, 1984, p. 34).

Étroitement associé au vaisseau ainsi qu'au lieu vide, le motif du poisson vient souligner le caractère christique de l'épisode⁹⁴. Le service du Graal est d'ordre liturgique, c'est-à-dire de l'ordre du geste et de la parole. Jésus lui explique ce que signifie l'autel (le sépulcre), le corporal (le linceul), le calice (le vaisseau) et la patène (la pierre du tombeau). Il établit la correspondance entre la chose et sa *senefiance* pour instaurer une *remembrance* (v.914-916) :

Ice doiz tu savoir touz dis,
Ces choses sunt senefiance
Qu'en fera de toi remembrance.

Dans son discours d'instauration du service, l'efficacité de la parole est mise en exergue (v.917-924) : « Cil qui ces paroles pourrunt / Apenre et qui les retenrunt / As genz serunt plus vertueus, / A dieu assez plus gratieus ».

Ainsi, de manière bien différente de l'apocryphe et pour donner « sa pleine signification » au roman⁹⁵, Robert relate la visite de Jésus à son ami, Joseph, pour mener à terme la transformation du personnage historique de Joseph en acteur de l'Histoire, en un nouvel apôtre. Avec la rencontre avec Jésus, De celui qui, selon les évangiles canoniques, n'intervient que pour descendre et mettre au tombeau le Crucifié, de celui qui, selon l'*Évangile de Nicodème*, a rencontré et été libéré par le Ressuscité, il fait celui qui a agi par amour de Dieu au point de recueillir son Sang au pied de la Croix et qui est jugé digne de participer, par la parole même du Christ, à l'économie du salut. Avec une conversion, véritable formation du Christ en lui⁹⁶, qui le fait devenir le premier gardien du « guerredon » de Dieu, Joseph met en lumière la conjonction de l'*ordinatio* et de la *relatio* dans le plan divin qui procède d'une démarche herméneutique résumée dans un acte liturgique de *demonstrance* associant la *senefiance* de la mort de Jésus à la *remembrance* de l'acte accompli par Joseph⁹⁷.

Ainsi, avec un prologue à la manière de l'historiographie eusébiennne, Robert délivre un récit de fondation en s'inscrivant dans l'Histoire du salut par la réécriture de trois

⁹⁴ Saint Augustin explicite la signification du nom symbolique du Christ en lien avec un poème de la sybille d'Erythrée, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 18, 23.

⁹⁵ Selon W. A. Nitze, L'importance de l'épisode de la visite de Jésus à Joseph dans sa prison est telle dans la trame narrative que W. A. Nitze l'érige en partie à part entière du roman qui « lui donne sa pleine signification », *Robert de Boron, Le Roman de l'Estoire dou Graal*, *op. cit.*, p. X.

⁹⁶ Selon A. Noblesse-Rocher, la parole prophétique provoque « l'enfantement du Christ », son incarnation, dans chaque chrétien. Introduisant cet ouvrage, G. Dahan précise que « le thème de la 'formation du Christ en nous' est plus qu'une allégorie d'un thème spirituel. Il est dans l'œuvre de Guerric la traduction tropologique d'un lieu théologique, celui de la restauration de l'image de Dieu (*imago Dei*) en l'homme », *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerric abbé d'Igny (XII^e siècle)*, *op. cit.*, p. 244.

⁹⁷ M. Séguéy caractérise le mode opératoire mis en œuvre par Robert de Boron dans le *Joseph* par « deux ancrages fondateurs » : la *remembrance* et la *demonstrance*, « Faire sens faire souche », *art. cit.*, p. 569.

« documents » historiques empruntés à l'*Évangile de Nicodème*, plus précisément à son premier volet, les *Acta Pilati* : le procès et la Passion du Christ, l'histoire de Joseph d'Arimathie, la descente du Christ aux Enfers. En respectant dans ses grandes lignes la trame de son hypotexte, Robert place sa réécriture sous le sceau de l'autorité des Écritures et rend vraisemblable la considérable amplification qu'il réalise du personnage historique de Joseph.

Au bout de ces près de mille vers centrés sur Jésus, cette amplification permet de suivre en même temps que l'insinuation du héros son cheminement de conversion : d'un personnage sans identité à celui qui porte un nom, celui d'un acteur de l'Histoire sainte, puis à celui dont le nom est prononcé par Dieu, qui est converti par Jésus lui-même et intronisé comme un nouvel apôtre, ministre de l'amour. À ce titre, recevant de Jésus-Christ le *vessel* qu'il a lui-même rempli du sang du Crucifié, il reçoit en même temps la mission d'accomplir une liturgie destinée à transmettre la *senefiance de sa mort*, c'est-à-dire l'amour de Dieu, et à le remémorer au travers du service du *vessel*. Ainsi, l'amour est à l'origine d'un service à réaliser jusqu'à la fin des temps, d'une béatitude de l' élu qui manifeste la plénitude de la vérité et à l'origine d'un lignage divin, celui des trois chevaliers qui auront la garde du *vessel*. Par l'intronisation apostolique de son protagoniste, Robert amorce l'inscription de l'*estoire* dans les trois totalités de l'historiographie biblique, notamment celle d'ordre thématique fondée sur l'amour et celle d'ordre généalogique avec le lignage du Graal.

7.1.2 La préparation d'un apostolat

Nous abordons maintenant dans le *Joseph*, selon l'analyse effectuée par E. Hoepffner, la deuxième partie qui s'étend du v.961 au v.2356. Robert y effectue une réécriture du second texte dont est constitué le plus souvent l'*Évangile de Nicodème* : la *Vindicta Salvatoris*⁹⁸.

Selon E. Hoepffner, cette partie délivre un récit demeurant « sur le sol de l'histoire, mais d'une histoire plus profane » car construit à partir de textes apocryphes « bien connus et souvent cités » ainsi que « prises pour des sources historiques réelles », même l'épisode de la Véronique malgré son caractère miraculeux. A. Micha note que Robert s'inspire, mais de manière très succincte, d'une *Vengeance de la mort du Sauveur*⁹⁹. W. A. Nitze relève que

⁹⁸ La *Vengeance Notre Seigneur* résulte de l'association de trois textes indépendants à l'origine : le récit d'une guérison, la *Cura sanitatis Tiberii* ou *La Mission de Volusian*, un récit de la vengeance, la *Vindicta Salvatoris* et celui de la fin de Pilate, la *Mors Pilati* ou *La Punition de Pilate*, *La Vengeance de Notre-Seigneur*, A. E. Ford (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993, p. 6.

⁹⁹ A. Micha, « L'origine de la Table du Graal et de la Table Ronde chez Robert de Boron », art. cit., n.2, p. 174. Plus précisément, l'hypotexte serait la *Chanson de la Vengeance de Notre Seigneur* de la fin du XII^e siècle, A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 461.

le poète bourguignon « développe l'idée, suggérée dans la *Vindicta Salvatoris*, que Vespasien se venge des Juifs en délivrant Joseph de la prison dans laquelle le Graal l'avait maintenu en vie ».

Cette partie, la plus longue, est souvent ignorée, ou du moins suscite moins d'attention que les deux autres de la part de la critique qui la juge de peu d'utilité par rapport à l'histoire du Graal¹⁰⁰. À l'opposé mais sans le développer, P. Zumthor considère que cette partie prépare la mise en place « l'économie du mystère »¹⁰¹.

Prolongeant cette orientation, en mettant en rapport cette partie avec son principal hypotexte, la *Vindicta Salvatoris*¹⁰², nous nous proposons d'y voir la mise en place de l'économie du salut, celle de transmission de la vérité selon le modèle de l'*Historia ecclesiastica* car « l'histoire de l'Église n'est pas autre chose que celle de la préservation, contre les distorsions hérétiques, de la doctrine originelle de Jésus transmise par les apôtres »¹⁰³. De ce fait, Robert relate la préparation de l'apostolat de son protagoniste au travers de trois épisodes dont l'objet respectif est le témoignage de la vérité, le signe miraculeux de la Véronique et dans la dernière section où il réapparaît, le début du ministère de Joseph.

a) Le témoignage de la vérité

En procédant à une étude détaillée de la deuxième partie, J. T. Grimberg estime que l'organisation de sa matière par Robert « shows that the concern with the discovery and transmission of truth determines to some extent the overall structure of the romance and pervades the entire middle section, which has long been ignored by scholars »¹⁰⁴. Dans la première partie, Robert relate « how Jesus was crucified for proclaiming the truth, how Joseph d'Armatie was imprisoned [...] for subscribing to that truth, and how he was rewarded by Jesus who [...] gave him the Grail to nourish him and to be used eventually as an instrument of divine revelation ». La troisième partie délivre l'histoire d'une communauté vivant dans un pays éloigné une existence ascétique conduite par le *saint Vaissel* « to carry the divine truth to other parts of the world ».

¹⁰⁰ J. T. Grimberg relève cette relative ignorance en citant R.O'Gorman (1986 :457), P. Le Gentil (1959 :251) et E. Hoepffner (1951 :141) et indique que même A. Micha « who proposed to show the *sen* of the Joseph emerged from Robert's treatment of various possible sources in the first and second parts of the poem, overlooked the very special structural and thematic aspects of the second part », « Testimony and "Truth" in *Joseph d'Armatie* », *Romance Philology*; May 1, 1991; 44, 4, p. 379-401 [381].

¹⁰¹ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰² Voir par exemple, A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit. Voir également l'introduction à sa traduction du roman : *Le Roman de l'Histoire du Graal*, *op. cit.*, p. 16. Il peut s'agir également d'une réécriture de la *Cura Sanitatis Tiberii* avec le personnage de Vespasien à la place de Tibère.

¹⁰³ S. Morlet, « Écrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 13.

¹⁰⁴ J. T. Grimberg, « Testimony and "Truth" in *Joseph d'Armatie* », art. cit., p. 380.

Quelle vérité est ainsi transmise ? C'est celle de la vérité du Dieu-Homme avec le témoignage des événements de la vie de Jésus (v.971-4) : Au tens que Jhesus Criz ala / Par terre et sen non preecha, / Quit mout de miracles fesoit / Car il bien feire les pouoit.

Produisant un effet de « ressassement »¹⁰⁵, les trois témoignages qui sont relatés rappellent les événements de la Passion : celui du pèlerin (v.1047-1062), de Pilate (v.1333-1350) et celui de Véronique (v.1591-1614). Le troisième est le plus long, le plus détaillé avec un récit constitué d'une suite d'actions et d'images pathétiques.

Robert débute sa réécriture de la *Vindicta Salvatoris* par le témoignage d'un pèlerin qui revient à Rome après avoir assisté à Jérusalem aux événements de la Passion, un témoignage qu'il donne à trois reprises : à son hôte (v.961-1084), à l'empereur (v.1111-1121) et à ses conseillers (v.1149-1162). En procédant ainsi, il se distingue de son hypotexte¹⁰⁶.

Par ce choix, Robert subordonne le thème de la guérison à celui du témoignage et introduit la thématique du témoignage de la vérité qu'il prolongera et amplifiera dans le reste de la trilogie (cf. § II.1 La trilogie et la vérité). Le récit souligne avec insistance l'importance du témoignage vrai. Le pèlerin accepte d'être emprisonné pendant qu'une enquête serait menée en Palestine sur les faits qu'il a rapportés et d'avoir la tête tranchée si cette enquête conclut à un mensonge de sa part (v.1170-7). Puis, l'empereur envoie en Judée une personne de confiance car « il voloit la chose savoir / Et enquerre trestout le voir » (v.1223-4). Celui-ci reçoit trois dépositions confirmant le témoignage du pèlerin, celles de Pilate, des juifs et de Véronique.

En développant cette thématique de la transmission de la vérité, de la Vérité de l'Histoire, la vérité de l'œuvre accomplie par Jésus, Robert se conforme à l'*Historia*

¹⁰⁵ M. Séguéy considère que ce procédé qui permet de structurer la progression du récit présente deux limites : « l'impression de ressassement » et le « risque d'enrayement de la mécanique narrative », « Faire sens faire souche », art. cit., p. 574.

¹⁰⁶ Voir par exemple, le texte des manuscrits C, *La Vengeance de Nostre-Seigneur*, A. E. Ford (ed.), *op. cit.*, p. 40, l.13-21. Les familles D et E, avec également objet miraculeux détenu par Véronique une peinture, présentent le même scénario. La famille F commence directement par l'épisode de Véronique et non pas une peinture, mais un linge utilisé pour essuyer la sueur de Jésus sur le chemin de Golgotha. Et c'est l'apôtre Pierre qui, à Rome, informe l'empereur dont le frère, Vespasien, est gravement malade, des événements de la Passion et lui conseille d'aller chercher Véronique à Jérusalem pour guérir Vespasien. La famille H, de la fin du XV^e siècle, délivre un récit particulièrement romancé. Les familles G et I, avec leur unique manuscrit (respectivement du XIV^e et du XIII^e) reposent comme le *Joseph* sur le motif du témoignage. Dans le premier cas, l'influence du *Joseph* est notable avec en particulier, l'intervention du saint Graal (cf. Liste des concordances entre les deux textes figurant en appendice 4, p. 211-212). C'est un vagabond qui joue le rôle de témoin auprès d'abord des envoyés de l'empereur, puis de celui-ci au sujet des miracles accomplis par Jésus et de l'existence d'un linge miraculeux. Dans le second cas, le témoin est Nathan, un personnage qui vient de Palestine pour apporter le tribut dû à l'empereur. Il arrive chez le roi d'Aquitaine, Titus, affecté d'un chancre incurable au visage. À la condition de le guérir, Nathan pourra reprendre la route. Avouant son impuissance, il témoigne des miracles accomplis par Jésus pour guérir les maladies mais également en ressuscitant lui-même après sa Crucifixion. Convaincu par ce témoignage, Titus demande à être baptisé, est guéri et décide d'aller venger la mort de Jésus.

ecclesiastica qui place en son cœur la mission d'évangélisation confiée aux disciples du Christ qui sont envoyés vers les nations pour annoncer le salut. Transmettre, c'est témoigner de ce que l'on a vu avec les yeux de la foi. Si le Graal est absent du deuxième tiers du récit, « les notions de transmission et d'attestation sont présents car le sujet de l'authenticité prend la forme d'une enquête conduite en deux étapes » qui, toutes les deux, suivent une « chaîne de preuves [...] longue et élaborée »¹⁰⁷.

Comme son modèle eusébien, le *Joseph* donne la place centrale au témoignage de la vérité, la vérité du plan salvifique de Dieu ; un témoignage qui s'inscrit dans la totalité thématique de l'Histoire biblique. Robert, en récrivant son hypotexte, la *Vindicta Salvatoris*, situe ainsi la guérison de Vespasien, cet épisode historique aux yeux de l'homme médiéval dans la lumière de la vérité chrétienne.

b) Le signe miraculeux de la Véronique

A. Combes attribue au *Joseph* « un trait générique 'scripturaire' » qui s'illustre notamment par un « trait miraculeux » en relation avec les prodiges accomplis par le Christ ou par son précieux auxiliaire, le Graal »¹⁰⁸ : six occurrences du terme dans le *Joseph* y apparaissent (v.973, 977, 1035, 1147, 1149, 1191). Dans l'apocryphe comme dans le *Joseph*, le pouvoir miraculeux de la Véronique est mis en exergue mais avec deux différences notables.

La première différence avec l'apocryphe réside dans le traitement herméneutique qu'effectue Robert de ces apparitions car pour lui, la Véronique est un signe. Alors que les termes d'« ymage » ou de *semblance* sont utilisés dans certains manuscrits de l'apocryphe pour désigner l'objet miraculeux, aucun lien n'y est établi avec l'effet qu'il produit par la seule vision ou par le toucher (famille F)¹⁰⁹. Pour sa part, comme nous l'avons mis en lumière dans le premier chapitre, le récit de Robert fait reposer la vertu de la Véronique sur la notion de *semblance*, induit une démarche herméneutique à partir de la *senefiance* de l'objet en faisant relever le miracle relaté du domaine sémiologique plutôt que psychologique ou ontologique (cf. ch. I, « Le graal et la merveille »)¹¹⁰. Ainsi est introduit le métalangage analytique de la *semblance*, de la *senefiance* et de la *demonstrance* que Robert va déployer dans le reste de la trilogie. La guérison est miraculeuse ; le linge sanctifie, rend « sain » par la seule volonté divine (v1682-4) : Vespasien sort de la chambre dans laquelle il était emmuré et « n'avoit unques la char eüe Si sainne cum adonques l'eut,

¹⁰⁷ J. T. Grimberg, « Testimony and "Truth" in *Joseph d'Armathie* », art. cit., p. 381.

¹⁰⁸ A. Combes, « Du *Brut* au *Merlin*... », art. cit. p. 4.

¹⁰⁹ C'est le cas des manuscrits des familles C, D, *La Vengeance de Nostre Seigneur*, A. E. Ford (ed.), *op. cit.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 84-85.

Car Notre Seigneur ainsi pleut ». Dans sa prédilection pour la répétition, lorsque Joseph sortira de sa prison comme Vespasien sort ici de la tour dans laquelle il est enfermé, Robert emploiera la même formulation pour décrire la survie miraculeuse du prisonnier (v.2260-2) : « Li Juif esbaubi en furent ; Commencent soi a merveillier, Quant le voient sein et entier ».

La légende de la Véronique connaît au XII^e siècle un grand développement¹¹¹. En s'y appuyant, Robert convoque un des événements à la fois étonnants et magnifiques de l'Histoire sainte¹¹². En l'utilisant et en « motivant » son caractère merveilleux par un discours de *senefiance*, Robert nous semble non pas « mettre en concurrence »¹¹³ la Véronique avec le Graal mais plutôt exploiter la dynamique de la première et son statut officiel de relique et sacrement pour introduire le second et nouveau venu dans l'Histoire. Dans cette réécriture de l'épisode de la Véronique issu de l'apocryphe, Robert met à l'épreuve le discours de *senefiance*, inspiré par celui de l'exégèse et des quatre sens des Écritures, et légitimer le « discours du Graal » (cf. § 2.2.2.). Les origines du nom de « Véronique »¹¹⁴ peuvent également avoir contribué à la mise en parallèle des deux motifs de la Véronique et du Graal sur le plan des significations de la vérité portée par un signe, une « icône ». Cette première différence d'approche de l'apocryphe pour l'épisode de la Véronique permet d'engager la réécriture de Robert dans l'ordre épistémologique en constituant la *semblance* de Jésus en *demonstrance* de la vérité.

La seconde différence dans la réécriture opérée par Robert de l'épisode de la Véronique relève du domaine de la réception de la *semblance*.

Dans la *Cura Sanitatis Tiberii*, la Véronique provoque tremblement et adoration ou alors chute, peur, larmes et adoration (familles C, D, E), la chute des statues païennes sur son passage, la diffusion d'un parfum et d'une éclatante lumière (famille F)¹¹⁵. Dans le *Joseph*, Robert limite les effets provoqués par la *semblance* à des réactions révérencieuses.

¹¹¹ Voir J.-M. Sansterre, « Variations d'une légende et genèse d'un culte entre la Jérusalem des origines, Rome et l'Occident, Quelques jalons de l'histoire de Véronique et de la *Veronica* jusqu'à la fin du XIII^e siècle » dans *Passages : Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2013, p. 217-231.

¹¹² Expliquant la lecture littérale des Écritures effectuée par Origène, notamment pour les événements extraordinaires tels que « l'histoire d'Abraham, la femme de Lot changée en statue de sel, les dix plaies d'Égypte, le passage du Jourdain, ... », H. de Lubac cite une de ses formulations : « histoire à la fois étonnante en son récit et magnifique par son sens », *Histoire et Esprit L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 95-96.

¹¹³ Dans une étude sur le *Joseph* destinée à montrer que cette œuvre « n'apparaît nullement comme une météorite tombée on ne sait où », M. Zink préconise que l'apport effectuée par Robert soit recherchée « à travers les modifications qu'il fait subir à l'*Évangile de Nicodème*, à travers le raccord entre ce texte et la *Vindicta Salvatoris*, à travers les glissements qu'il opère de façon à introduire le Graal, à travers la concurrence entre la Sainte Face et le Graal », M. Zink, « *Joseph d'Arimatee* de Robert de Boron », art. cit., p. 825.

¹¹⁴ Voir par exemple A. E. Ford, *La Vengeance Notre Seigneur*, 1984, *op. cit.*, p. 8-9.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.46, l.184-186.

Cela se produit à deux reprises : devant les messagers de l'empereur (v.1580-1587), puis devant l'empereur lui-même qui s'incline trois fois devant le linge miraculeux (v.1669). La *semblance* impose de manière irrépréhensible à celui qui est mis en sa présence une attitude manifestant la reconnaissance de son autorité. Les *Acta Pilati* relatent de telles réactions révérencieuses dans la présence de Jésus, le roi des rois. La thématique de la royauté divine est centrale dans la Bible (cf. § 6.1.2.) et « l'affirmation de la royauté du Christ » donne également sa perspective d'ensemble à l'*Évangile de Nicodème*¹¹⁶. Robert souligne la stricte identité entre Jésus et sa *semblance* : la Véronique partage le même statut d'autorité royale et exerce la même *vertu* en provoquant révérence et guérison.

Dans *La Vengeance de notre Seigneur*, la guérison du malade comme dans le *Joseph* est suivie par l'expédition punitive contre la ville déicide¹¹⁷. Mais Robert se distingue de son hypotexte¹¹⁸ en plaçant sa réécriture dans le cadre de la thématique de l'autorité divine.

Dans le *Joseph*, Vespasien, après sa guérison, explique sa décision d'aller à Jérusalem par le désir de venger la mort de son « seigneur droiturier » (v.1736), de celui qui détient un pouvoir bien supérieur à celui de tout autre (v.1722-1732), y compris rois et empereurs. Vespasien reconnaît à Jésus de posséder la royauté suprême : une déclaration qu'il renouvelle lorsqu'il s'adresse aux chefs juifs pour exiger d'eux de connaître le sort fait à Jésus (v.1790-4) : « Vaspasyens ha demandé Que il unt dou prophete fait : Savoir le vieut tout entreseit, Plus estoit sires que ses peres Ne rois ne dus ne empereres ». Or c'est parce que ces chefs juifs rejettent la royauté de Jésus-Christ (v.1800-8) qu'ils ont voulu sa mort et qu'ils ont pris l'entière responsabilité de le faire mourir devant le refus de Pilate de juger (v.1855-1866). En les faisant mourir, Vespasien ne fait qu'exercer la justice. La mort de Jésus, le roi des Rois, appelle celle de tous les coupables comme l'explique Vespasien à ceux qui s'étonnent de la cruauté de la punition (v.1899-1904) : « Meis mout durement s'esmaierent. Pourquoi ce fesoit demanderent ; Il dist : 'Pour la mort de Jhesu, Qui si

¹¹⁶ Une perspective dessinée par l'auteur dès la première partie, R. Gounelle et Z. Izydorzcyk, *L'Évangile de Nicodème...*, op. cit., p. 58-59, 65-66.

¹¹⁷ A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 461.

¹¹⁸ Le motif de la vengeance dans l'apocryphe, s'il est de l'ordre de la justice, n'est pas explicitement rapporté au domaine de la justice divine. L'empereur désire récompenser Véronique d'avoir accompli le miracle de la guérison et lui offre de choisir ce qu'elle veut dans tout son empire, « excepté Rome qui est chief de [son] empire ». Cette récompense, ce « guerredon », Véronique prie l'empereur de l'octroyer à un autre disciple, Clément, en des termes qui inscrivent ce don dans une chaîne christique : « Sire, j'en remercie Dieu et vous et sy vous prie que ce que vous me voulés donner, que vous donnés a Climent qui est disciple de Jhesu Crist et je me suy donnee a lui ». Clément ne demande qu'une seule chose à l'empereur : que lui-même se convertisse ainsi que tout le peuple après lui. L'empereur consacre alors Clément en apôtre avec mission d'évangéliser l'empire et déclare que lui et son peuple ne se feront baptiser qu'après être allé à Jérusalem « pour venger la mort de Jhesu Crist car il prist mort a tort et sans cause », A. E. Ford, *La Vengeance de Notre-Seigneur... The Version of Japheth*, op. cit., p. 83-85.

vilment demenez fu. Ou tout vif le me renderez, Ou tuit vileinement morrez' »¹¹⁹. De même, c'est en faisant appel à la justice et à la toute puissance divine que Vespasien, devant la prison de Joseph, envisage avec confiance le sort de celui qui a été injustement emprisonné et battu par les juifs pour la cause de Jésus (v.2003-2011) : « Car je sai bien qu'il n'est nus hon Qui le peüst feire s'il non, Et bien voi que c'est veritez Que pour lui fu il emmurez, Et voirs est que donnez li fu, Et pour lui l'avez-vous batu. Je ne quit mie ne ne sent Que Jhesus si vileinement L'eüst cilec leissié morir ». Enfin, une fois Joseph libéré, Vespasien termine d'exercer « tel justice comme lui plot a faire » (p. 51)¹²⁰.

Par le signe miraculeux de la Véronique, Robert donne ainsi à lire dans sa réécriture de la *Vindicta Salvatoris* la manifestation dans l'Histoire de la justice divine, celle d'un Christ en majesté¹²¹.

Dans sa réécriture, Robert élargit la portée de l'épisode de la Véronique. Celui-ci ne relate pas seulement l'histoire de la guérison du fils de l'empereur romain. Placé dans le contexte du plan divin du salut, la Véronique en est un signe, un miracle ouvrant l'accès à la *senefiance* et à la *demostrance* de la Vérité. Et cet épisode constitue ainsi une étape de l'économie divine, de la manifestation de la royauté divine, de l'autorité suprême de Dieu, de sa justice ; une étape préparatoire à celle de pleine libération symbolisée et réalisée par le Graal.

c) Une libération, le début du ministère

Après sa guérison, Vespasien et son père, l'empereur, se rendent en Palestine et y rencontrent Pilate, puis les chefs juifs qui reconnaissent leur pleine responsabilité dans la condamnation et la mort de Jésus (v.1749-1998). Leur punition est terrible jusqu'au moment où l'un d'eux révèle l'emplacement de la prison de Joseph et ouvre ainsi la voie à sa libération (v.1999-2356).

¹¹⁹ L'auteur de la mise en prose a dû juger l'exigence de rendre Jésus vivant exagérée car il la remplace par celle de rendre son corps : « Et quant la gent le virent, si s'en mervellierent molt de çou que il faisoit tel justice d'aus, et li demandoient por quoi ii faisoit ce, et il dist por çou que il avoient ocis Jhesucrist, et que tous les couvenra morir d'itel mort, u il li rendroient le cors Jhesucrist » (p. 45).

¹²⁰ Le texte versifié n'emploie pas le terme de justice (v.2285-6) : « Vaspasyens a un seul mot Fist des Juïs ce que lui plot ». Néanmoins, dans ce contexte qui accorde à l'autorité divine la place centrale, l'expression « ce que lui plot » est à relier à la volonté de Dieu, à l'économie du salut, à son *ordinatio* avec les jalons de la création de l'homme (v.2144), l'Incarnation (v.27, v.761), la descente aux Enfers (v.604).

¹²¹ Selon E. Delaruelle, la représentation des trois Personnes au cours du Moyen Âge a évolué, notamment des Christs en majesté « comme justes juges et comme maîtres du monde » au « Christ intime au cœur, introduisant par son Eucharistie au mystère de sa Passion ». C'est dans ce contexte évolutif qu'il situe son étude d'une miniature représentant les empereurs Vespasien et Titus dans un manuscrit du XI^e siècle, le Ms. Lat. 5.058 aux folios 2 v^o-3, E. Delaruelle, « Une miniature de Moissac et la 'Majestas Domini' » dans *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, T.68, n^o34-35, 1956. p. 153-163 [157].

À la différence de l'apocryphe où la libération miraculeuse de Joseph est seulement d'ordre physique (avec une prison suspendue dans les airs par quatre anges) et conduit seulement à ajouter un nouveau témoignage sur la résurrection de Jésus aux autres témoignages que le récit comporte, Robert fait de cet événement libérateur l'aboutissement d'un temps de formation pour le protagoniste et le début de son ministère de Dieu en lui donnant un caractère miraculeux par la surimpression d'images bibliques¹²².

Joseph n'est pas libéré par Jésus mais reste en prison. Il est gardé en vie par le Graal malgré un emprisonnement de quarante ans. Robert attribue à cette pause temporelle une signification, celle d'un temps de formation, en associant typologiquement son protagoniste aux figures de Jésus et de Moïse.

Joseph est encore vivant au bout de quarante ans de prison sans eau, ni nourriture. Le chiffre de quarante provient de l'apocryphe où il concerne le temps d'attente de quarante jours auquel Jésus astreint Joseph : celui-ci ne peut se manifester aux autres qu'après son Ascension. Ce chiffre a surtout une connotation biblique en faisant référence aux quarante jours de tentation de Jésus au désert, aux quarante années d'errance dans le désert de Moïse et du peuple élu qui n'a pu survivre que grâce à la manne divine. Ainsi, Robert emploie un procédé courant de l'écriture hagiographique¹²³ en mettant en œuvre une démarche typologique. En particulier, la figure de Moïse qu'il va ensuite développer dans la suite du roman lui permet d'établir le temps d'emprisonnement de Joseph comme un temps de formation, à l'image des quarante ans passés par le futur libérateur du peuple hébreu au pays de Madian (Exode 2.15 à 4 ; Actes 7.30)¹²⁴ et par le peuple hébreu dans le désert (Nombres 14). Joseph survit en bénéficiant du même secours divin que le peuple élu dans le désert. La puissance du miracle dont il fait l'objet met en lumière son élection. A. Micha justifie cette réécriture de Robert en la plaçant dans la continuité d'une œuvre « centrée autour du personnage de Joseph » où pour « s'imposer à la troupe des fidèles, il a fallu qu'au lieu

¹²² A. Micha remarque que « le goût des correspondances, et même des 'surimpressions' d'images est tout à fait dans l'esprit et dans la manière de Robert », « Sur trois vers du *Joseph* de Robert de Boron (v. 2785-2787) », art. cit., p. 242.

¹²³ Voir par exemple, M. de Certeau, « Hagiographie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 15 octobre 2019. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/hagiographie/>. L'hagiographie au XII^e siècle est « assez pauvre » : le genre « semble tomber dans une demi-défaveur » à cause de l'incrédulité du public alors que « l'intérêt du public se porte sur certaines légendes pieuses, en particulier celles qui constituent le cycle de la Vierge et dont une bonne part provient d'apocryphes comme l'*Evangelium Infantiae* » (P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale : VI^e-XIV^e siècles*, op. cit., p. 136-137). L'hagiographie est en général constituée de trois couches « comportant chacune ses propres *topi* : biographiques (formées moins de peintures directes que d'anecdotes parfois fictives, mais considérées comme révélatrices), moralisantes [...] et merveilleuses (récits de miracles, recherchés surtout pour les problèmes ontologiques qu'ils sont censés poser). »¹²³ La *Translatio*, récit d'un transfert de reliques, est un des quatre sous-genres de l'hagiographie.

¹²⁴ Voir M. Harl, « Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens » dans *Revue des Études Grecques*, t.80, fasc.379-383, Janvier-décembre 1967. p. 407-412.

d'être délivré dans la nuit même qui suit le sabbat ; il subit une longue captivité, il fit lui-même l'épreuve de l'infinie puissance de Dieu, source de la foi qui va l'animer »¹²⁵.

Formé comme l'a été Moïse dans sa période de pleine solitude, Joseph connaît le nom de Vespasien sans l'avoir jamais vu parce qu'il a été enseigné pendant ces quarante ans d'emprisonnement par le Graal, c'est-à-dire par le Saint Esprit à qui Jésus l'a confié avant de le quitter (v.959-960) : « Li Seinz Espriz o toi sera, Qui touz jours te conseillera »¹²⁶. Converti par Jésus et ayant reçu avec le Graal l'accès à la connaissance de la vérité¹²⁷, Joseph reste seul dans sa prison plongée de nouveau dans l'obscurité représentative des ténèbres du monde éloigné de Dieu. Mais la présence du Graal l'a nourri physiquement et spirituellement¹²⁸ pendant quarante ans au point qu'à l'arrivée de Vespasien dans la geôle, comme le souligne la répétition verbale, celui-ci ne peut que voir non pas encore le prisonnier, non pas seulement une lumière, mais la présence d'une lumière (v.2029-2034). Au travers de cette épreuve de l'emprisonnement, c'est son statut de témoin de la résurrection qui est entériné comme il l'exprime lui-même en invoquant le *saint Vaissel* (v.2441-5) : « Sire, tout ausi vraiment / Come vif vous vi, mort ensemment, / Si cumme après la mort te vi / Vivant a moi paller aussi / En la tour ou fui emmurez ».

Comme le souligne A. Micha, la libération de Joseph fait suite à celle du pèlerin (qui avait accepté la prison en attendant le retour des envoyés de l'empereur à Jérusalem et la confirmation de son témoignage) et à celle de Vespasien « exclu du monde des vivants par sa lèpre ». Le récit présente des correspondances telles que « l'image des murs et des ténèbres prend valeur quasi symbolique ». Par cette suite de délivrances, Robert « rend sensible l'œuvre du Sauveur », la Rédemption : « le lecteur découvre d'évidentes analogies entre les ténèbres du sépulcre et celles des chartres et celles des âmes, entre les parois qui enserrent ces reclus et celles que Jésus a brisées pour s'élever dans la lumière de la Résurrection libératrice »¹²⁹. En particulier, ces correspondances lient par analogie les situations de Jésus et Joseph, l'un libéré de son sépulcre pour retrouver le Ciel avant le Retour, l'autre pour exercer un ministère après ce temps de formation, d' « enfantement du Christ »¹³⁰ en lui.

¹²⁵ A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 461.

¹²⁶ Cf. Évangile de Jean 14.16, 14.26, 15.26, 16.7.

¹²⁷ Nous avons précédemment rappelé comment la notion de connaissance est à appréhender en lien avec celle de l'homme, image de Dieu, R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, Paris, Letouzey & Ané, 1967.

¹²⁸ Relevant dans la théologie exposée par Robert de Boron « de grandes ressemblances avec celle de Jean », A. Micha cite les versets johanniques relatifs à la chair de Jésus comme nourriture et son sang comme breuvage (Évangile de Jean 6.22), l'Esprit saint comme enseignant (14.26, 16.5-15), Jésus la lumière (1.8-9, 3.19), *ibid.*, p. 473.

¹²⁹ *ibid.*, p. 468-469.

¹³⁰ A. Noblesse-Rocher, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerric abbé d'Igny (XII^e siècle)*, op.cit, p. 209-220.

En choisissant de maintenir son protagoniste enfermé pendant quarante ans, contrairement à son hypotexte apocryphe, Robert poursuit le processus initié avec son intronisation comme nouvel apôtre pour en faire un acteur de l'économie divine. Employant une écriture typologique, il façonne Joseph en anti-type de Moïse : son emprisonnement est similaire aux quarante années d'exil de son modèle avant son retour auprès de son peuple en Egypte. Mais il bénéficie du *vessel*, c'est-à-dire du saint Esprit pour être nourri physiquement et spirituellement pendant cette longue captivité.

Après ce temps de formation, vient celui de la libération et du début du ministère. Au lieu d'être libéré par Jésus, le Fils de Dieu, comme dans l'apocryphe, Joseph l'est par le fils de l'empereur romain, Vespasien. La critique s'est peu interrogée sur cette modification opérée par Robert. En faisant de Vespasien l'instrument de cette libération, Robert nous semble donner à la libération de Joseph une pleine signification d'ordre historiographique en l'insérant dans la thématique du témoignage de la vérité et de sa *demonstrance* qui structure, on l'a vu, cette partie. Au temps voulu par Dieu, Joseph est libéré pour exercer sa fonction de ministre de Dieu en manifestant son pouvoir de sagesse.

Vespasien a été guéri par la Véronique, une guérison du corps. Il lui reste à recevoir la guérison de l'âme. La libération de Joseph entre dans l'économie divine du salut. Elle correspond à la réalisation de son premier acte d'apôtre : la conversion de Vespasien au moment, au temps voulu par Dieu. Nous avons souligné combien la trilogie donne à lire une expérience du temps, ouvre une autre *series temporum* en inventant le Graal selon D. Boutet¹³¹. En particulier, nous avons remarqué que Robert de Boron marque le début de l'*estoire* par les déictiques « en icel tans », puis jalonne son récit par les occurrences de « tans » (cf. § 2.1. La trilogie et le temps). Significativement, la partie que nous étudions et qui prépare Joseph à sa mission d'apôtre commence par le même marquage temporel que la première partie : pour celle-ci, « Au tens que Diex par terre ala » (v.193) suivi de « A ce tens teu coustume avoient Li chambrelein que il prenoient... » (v.231) ; pour celle-là, « Au tens que Jhesus Criz ala » (v.971) accompagné de « Au tens que je vous ei conté Que li pelerins eut esté... » (v.987-8). Ainsi, « l'enfantement du Christ » en Joseph dont Robert relate le déroulement se réalise dans le temps chrétien, « le temps qui enfante »¹³². La libération de Joseph se produit au temps privilégié, à son *kairos*.

Pour convertir son libérateur, Vespasien, Robert réalise la *mostrance* du signe par la parole d'enseignement.

¹³¹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 65.

¹³² A. Vauchez, *Fin du monde et signes des temps...*, *op. cit.*, p. 353.

Du Joseph qui semblait bien hésitant dans sa connaissance du Christ, il advient au bout de ses quarante années d'emprisonnement et d'enseignement à la lumière du Graal un personnage qui affirme que « tout certainement le sai » (v.2072) et prêche de manière détaillée et approfondie (v.2083-2216). Joseph convertit ainsi d'abord son visiteur et libérateur, Vespasien (v.2217-2234), puis sa famille et tous ceux qui croient en la Trinité (v.2296-2300) et en Jésus (v.2329-2338). Sa foi est désormais solide comme il le déclare à Hebron et Enygeus (v.2321-2328) : « ce n'est pas a moi Meis au Seigneur en cui je croi,... Et des ore meis en avant Devons tout estre en lui créant ». Et c'est par la foi fondée sur l'amour de Dieu qu'il exhorte ceux qui l'écoutent à le suivre en abandonnant leurs biens et leurs terres (v.2345-2350) : « Se vous me voulez Croire, pas ci ne demourez ; Ainçois leirez vos heritages, Vos terres et vos hesberages Et en eissil nous en iruns ; Tout ce pour amour Dieu feruns. » A. Micha souligne combien la foi, « vertu théologique par excellence » est mise en lumière par le *Joseph*¹³³. Cette foi manifeste la réalité de l'action divine dans le cœur humain, en constitue un sacrement selon Hugues de saint Victor.

Le dialogue entre Joseph et Vespasien est construit sur le modèle de celui entre Jésus et l'aveugle de naissance (Évangile de Jean 9). À l'interrogation qu'adresse Vespasien à Joseph pour connaître l'auteur de sa guérison (v.2059-2062) correspond celle de l'aveugle guéri à Jésus (Jean 9.36) : « Qui est-il, Seigneur, afin que je croie en lui ? ». À cette question, à l'image des réponses de Jésus (Jean 9.37, 39, 41), Robert apporte par la bouche de son protagoniste une réponse sous la forme d'un long discours délivrant le kérygme chrétien, la vérité de l'histoire du salut (v.2083-2216). Il délivre « un discours de rappel des moments-clés de l'Histoire sainte et des lignes de force du dogme chrétien » qui développe, comme le relève M. Séguy, celui de Jésus lors de sa visite à Joseph¹³⁴. Ce discours dogmatique présente de nombreuses notions théologiques révélant la connaissance approfondie de Robert de Boron en la matière, sur des points faisant l'objet d'intenses débats à son époque, notamment celui des anges déchus (v.2091-2138) pour expliquer la création de l'homme (v.2139-2158) suivie de sa Chute (v.2159 et ss.)¹³⁵. Nous avons indiqué dans la première partie combien ce point assume une fonction narrative essentielle en évoquant les sièges laissés vides au ciel par les anges déchus que les hommes sont destinés à occuper à leur place et en initiant ainsi la dynamique du siège vide *a raemplir* à la Table du Graal que Joseph instituera plus loin. Nous avons indiqué qu'un lien

¹³³ A. Micha, « matière et sens... », art. cit., p. 471.

¹³⁴ M. Séguy, « Faire sens, faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 570.

¹³⁵ Cette idée est « peu orthodoxe, mais n'a rien que de très banal » souligne A. Micha qui relève que « cette idée que la création de l'homme est la conséquence de la chute des anges et que Dieu aurait formé l'homme pour compenser la perte des anges en le logeant dans le Paradis désormais vide » se trouve par exemple dans le *Lucidaire* d'Honorius Augustodunensis, *Le Roman de l'Histoire du Graal*, op. cit., n.15, p. 68.

de *ramembrance* relie les sièges vides des trois Tables, celui du souvenir de la place laissée vide à la Table de la Cène du fait du départ et de la trahison de Judas. Par la parole d'enseignement de Joseph, immédiatement, Vespasien se convertit, une conversion exprimée par sa déclaration de foi en la Trinité (v.2217-2224), puis par la reconnaissance de souveraineté suprême du Christ (v.2235-8). Enfin, la conversion de Vespasien se manifeste par le changement de son comportement vis-à-vis des responsables de la mort de Jésus : au lieu de vouloir « touz ces Juïs destruire » (v.1887) en les faisant mourir de manière cruelle (v.1891-1896), il leur fait grâce en les condamnant à l'exil (v.2285-2292) ou à l'esclavage (v.2301-2306). Pour ceux qui se convertissent, abandonnent leurs biens par amour de Dieu (v.2350) et rejoignent Joseph, à la demande celui-ci, Vespasien leur pardonne par amour pour Joseph (v.2355-6) et pour Jésus (v.2357-8) : « ainsi venja La mort Jhesu, qu'il mout ama ». Ainsi s'établit le lien entre la morale, la tropologie et la justice¹³⁶.

Ainsi, Robert poursuit le dévoilement du mystère du salut révélé lors de l'épisode crucial de la visite de Jésus dans la prison de Joseph. Au bout d'une longue captivité, nourri matériellement et spirituellement par le *saint Vaissel*, celui-ci est devenu l'apôtre de « Jhesu, le roi omnipotent », du Royaume de Dieu sur terre, dont la libération est liée à un fait historique, la venue de Titus à Jérusalem¹³⁷. Il accomplit son premier acte apostolique par la conversion du fils de l'empereur et au-delà de lui, d'un empire entier¹³⁸ en transmettant l'enseignement de la vérité et partageant l'amour de Dieu. Cette libération miraculeuse, différente de celle de l'apocryphe, est celle de la prison du temps : Joseph survit sans nourriture, ni eau pendant quarante ans¹³⁹. Par cette démonstration de la puissance divine, Robert donne à son protagoniste le statut de ministre de Dieu, d'apôtre que ses quarante années en prison ont préparé à transmettre la connaissance du Graal, c'est-à-dire à donner l'accès à la lumière de la connaissance (cf. Nombres 12.6). C'est enfin en entrelaçant l'histoire de Joseph avec l'Histoire et l'acte de justice divine punissant la mort du Christ par la main du fils de l'empereur romain que Robert accroit considérablement la

¹³⁶ Comme le souligne J. Chaurand : « plutôt qu'à la morale telle qu'on l'entend aujourd'hui, il faudrait penser à la 'justice' au sens biblique lorsqu'il est question de tropologie médiévale », « La conception de l'histoire de Guibert de Nogent (1053-1124) », art. cit., n.6, p. 383.

¹³⁷ A. Micha relève cet élément sans en faire un indice d'ordre historiographique, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 462.

¹³⁸ Les explicit des manuscrits des familles C mettent en exergue la démonstration de la gloire divine « aus ampereors et aus princes du siecle », p. 50. Selon A. E. Ford, la *Cura sanitates Tiberii*, le *Vindicta Salvatoris* et la *Mors Pilati*, sans jamais avoir été insérés dans la *doxa*, étaient tacitement approuvés et même encouragés car délivrant un récit conforme au message de l'Église : à travers la guérison miraculeuse de l'empereur par la Sainte Véronique, « the conversion of the Roman Empire to Christianity and the concomitant punishment of those traditionally held responsible for the Crucifixion », *La Vengeance Nostre Seigneur*, op. cit., p. 1.

¹³⁹ La qualité nourricière du Graal n'est qu'abordée dans le *Joseph* alors qu'elle sera soulignée dans la *Queste*, P. Walter, *Album du Graal*, op. cit., p. 43-50.

portée historique du personnage, bien au-delà de ce que les Évangiles canoniques et les apocryphes énoncent.

Dans cette partie peu abordée par la critique car ne traitant pas directement du Graal, Robert donne à suivre l'itinéraire de préparation de son protagoniste à son ministère car, après l'introduction de l'*estoire* du Graal, « tout le reste de cette histoire sacrée [n'est] que le désenveloppement, l'évolution homogène de ce message premier – qui reste ouvert à l'origine du drame comme l'Évangile au berceau de l'Église et de toute son histoire dogmatique à venir »¹⁴⁰. C'est ainsi comme une étape-clé de ce « désenveloppement », de l'*ordinatio* divin dans l'Histoire que nous avons lu ce récit qui entrelace l'histoire de Joseph avec une réécriture de la *Vindicta Salvatoris*, qui réalise l'alliage de deux matières « historiques » pour faire de la libération du protagoniste, au lieu d'un aboutissement comme dans l'*Évangile de Nicodème*, le point de départ d'un ministère pour un homme transformé. Cette libération est miraculeuse comme dans l'apocryphe, mais avec un miracle d'une autre nature révélant l'omniscience et l'omnipotence d'un Dieu maître de l'Histoire.

Le Graal n'est pas absent dans cette partie car il est à l'œuvre dans la prison de Joseph pour préparer celui-ci à sa mission. Cette préparation concerne le domaine du signe, de l'herméneutique. Robert poursuit sa démarche d'amplification du personnage de Joseph dépeint par l'*Évangile de Nicodème* en développant la thématique du témoignage de la vérité sur le plan de l'Histoire. Du témoin de la Résurrection et de l'apôtre en puissance, il fait un apôtre, un sacrement de la foi, et à ce titre, lui attribue la mission de réaliser sa première conversion, celle de son libérateur, Vespasien, le fils de l'empereur. Poursuivant l'insinuation du Graal, Robert exploite la matière historique dans un récit chargé « des mystères divins, et une Plénitude du Signe »¹⁴¹ pour introduire avec le miracle de la Véronique le métalangage de la *semblance* et de la *senefiance*, c'est-à-dire le langage biblique, qui sera indispensable à élever le *saint Vaissel* au rang de sacrement par le discours du Graal (cf. Première partie).

7.1.3. Un nouveau Moïse

D'une longueur similaire au précédent, cette troisième et dernière partie pour E. Hoepffner comprend les vers 2357 à 3514¹⁴². À la différence des deux autres, elle ne

¹⁴⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁴¹ A. Combes et A. Bertin, *Écritures du Graal (XII^e-XIII^e siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 54.

¹⁴² Les derniers vers (v.3481-3514) correspondent au programme rédactionnel de Robert. À la différence d'E. Hoepffner, W. A. Nitze distingue une quatrième partie du v. 2257 à 3514.

provient pas d'un hypotexte apocryphe, mais relève de l'invention de Robert¹⁴³ qui a pu laisser libre cours à son imagination en puisant néanmoins pour sa réécriture dans des sources essentiellement scripturaires, mais aussi profanes. Au-delà du jugement sévère porté par E. Hoepffner¹⁴⁴, nous nous proposons de voir si, à la suite des deux précédentes parties, Robert ne poursuit ici son écriture dans un modèle historiographique, celui d'une *Historia ecclesiastica*, en particulier, en y mettant en œuvre la forme typologique que notre analyse en synchronie de la trilogie nous a permis de distinguer, à la suite de nombreux critiques.

Dans un chapitre relatif au temps, au récit et à l'Histoire dans la dernière partie de son étude sur les *Hauts Livres* du Graal, J.-R. Valette relève que l'*Estoire del Saint Graal* « qui s'offre comme une amplification du *Joseph* » présente des motifs qui pourrait la rattacher à « une spiritualité de l'Exode »¹⁴⁵. Prolongeant cette analyse, nous allons voir si cet esprit n'irrigue pas la dernière partie du *Joseph* car au travers de chacune des six *desmostances* du Graal, des interventions de la voix divine qui constituent une des particularités de son écriture¹⁴⁶, Robert nous paraît compléter la figure de Joseph en anti-type de Moïse, l'ami de Dieu et le « stratège de Dieu »¹⁴⁷.

a) L'ami de Dieu

Après l'avoir fait entrer dans l'Histoire, à la fois sainte et profane, au travers de sa libération et de son premier acte d'apôtre convertissant Vespasien, le fils de l'empereur romain, Robert façonne, nous semble-t-il, la stature de Joseph en anti-type de Moïse, en « nouveau Moïse, conducteur de son peuple dans le désert »¹⁴⁸. La première *demonstration* du Graal révèle sa qualité de confident de Dieu et sa charge de guide d'un nouveau peuple

¹⁴³ Selon E. Hoepffner, après les deux premiers tiers du *Joseph* et un récit « jusque-là solidement encadré par ses textes », Robert « abandonne l'histoire pour entrer dans le domaine de l'invention et de la fantaisie ». Il y relève des incohérences, des contradictions, une langue confuse renforçant le caractère énigmatique du Graal, « *L'Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., art. cit., p. 144.

¹⁴⁴ E. Hoepffner dénie à cette dernière partie le caractère historique des deux premières et ne lui concède qu'une fonction didactique, « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », art. cit., p. 97. Ses traits dominants sont selon lui « confusion et incohérence » alors que jusque là « Robert pouvait s'appuyer sur des textes pseudo-historiques ». Et poursuit le critique, l'auteur « perd pied au milieu de ses inventions », « *L'Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 143-144.

¹⁴⁵ J.-R. Valette suggère qu'une étude soit entreprise pour élargir ce constat aux *estoires*, ou du moins à « nombre d'entre eux », *La Pensée du Graal*, op. cit., n.142, p. 639.

¹⁴⁶ Comme le relève W. Roach dans son analyse du *Perceval*, *The Didot-Perceval*, op. cit., p. 35,36, et 39.

¹⁴⁷ Selon S. Morlet, « toute l'entreprise d'Eusèbe vise ainsi à montrer que le véritable acteur de l'histoire est la Providence. C'est elle qui 'conduit par la main' l'apôtre Pierre pour que, tel un 'stratège de Dieu, muni des armes divines', il apporte à Rome la parole salvatrice », « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 11.

¹⁴⁸ A. Micha emploie ce qualificatif dans un résumé du *Joseph*, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 324. Pour W. A. Nitze, si Robert fait intervenir un personnage nommé « Moïse », c'est en référence au Moïse de la Bible symbolisant l'ancienne Loi et pour placer ainsi Joseph en acteur de la nouvelle Loi avec « le rôle nouveau de porte-parole de la Nouvelle Alliance », « Messire Robert de Boron : enquête et mise au point », art. cit., p. 124.

élu.

Au Moyen Âge, la figure de Moïse tient une place de haute importance¹⁴⁹. Convoquant cette figure illustre, Robert fait de son protagoniste le confident de Dieu ayant le privilège de l'invoquer directement¹⁵⁰ comme le met en lumière la première *demonstration* divine.

Pour introduire cette première *demonstration* du Graal, Robert place son récit dans une situation qui fait directement référence à l'Ancien Testament par l'intervention de deux nouveaux personnages, Enygeus, la sœur de Joseph et son époux, Hebron (v.2307-2310). En utilisant ce nom, Robert convoque l'intertexte vétérotestamentaire¹⁵¹, met en œuvre une « mécanique de la motivation »¹⁵². Puis il relate la constitution d'une communauté qui, selon les ordres de Joseph, accepte d'abandonner leurs biens et de le suivre pour s'installer « en lointennes terres » (v.2363), ce qui fait référence à l'Exode du peuple hébreu dans le désert, après la fuite d'Égypte. Enfin, Robert relate qu'après une longue période de pleine suffisance, malgré tous les efforts produits, même en labourant les terres jour et nuit, la famine touche toute la communauté en raison du péché de luxure qui sévit en elle. Refusant de le reconnaître, celle-ci expose sa plainte à Hebron qui la rapporte à Joseph (v.2371-

¹⁴⁹ La figure de Moïse est populaire au Moyen Âge. Elle est bien représentée dans les églises et les cathédrales, Selon E. Mâle, « Moïse est après Joseph [le patriarche] une des figures les plus caractéristiques de Jésus-Christ », *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, op. cit., p. 303. La libération de son tombeau en Terre sainte fait partie des enjeux guidant les Croisés comme l'indiquent les paroles d'une chanson de croisade : « Allons conquérir la tombe de Moïse Sur le mont Sinaï. Ne la laissons pas aux sarrasins, Ainsi que la verge dont Il s'est servi pour fendre la mer Rouge. Son peuple le suivait, Pharaon les poursuivait, Mais il fut vaincu par les siens », « *Chevalier, mult estes gariz...* », *Croisades et pèlerinages Récits, chroniques et voyages en terre sainte XII^e-XVI^e siècle*, D. Régner-Bohler (éd.), Paris, Robert Laffont, 1997, p. 5.

¹⁵⁰ Robert a pu utiliser la figure d'apôtre brossée dans les Actes apocryphes. R. Brunet distingue les cinq « traits les plus saillants » de cette figure établie sur le modèle du prophète Élie : l'invocation fréquente à Dieu, le privilège rare « d'entendre Dieu directement et non par l'intermédiaire des anges », le pouvoir de faire des miracles, la qualité de « prophète du désert et de la continence » et celle de maître spirituel, « La figure d'Élie comme modèle et contre-modèle dans la construction de la figure des apôtres » dans *La littérature apocryphe chrétienne et les Écritures juives*, R. Gounelle et B. Meunier, Publications de l'Institut romand des sciences bibliques, 7, Zèbre : Prahins, 2015, p. 279-292 [283].

¹⁵¹ Selon W.A. Nitze, Robert connaissait sa Bible et ainsi donnait à Hebron, « un des gardiens de l'Arche d'alliance (Nb 3,31), le rôle nouveau de porte-parole de la Nouvelle Alliance, pour l'envoyer convertir la Grande-Bretagne ». De même, la figure de Moys renvoie « probablement, au Moïse de l'ancienne loi que le *Joseph* remplace par la Loi nouvelle ». Le critique relève, par ailleurs, l'hypothèse d'une origine celtique pour le personnage de Bron, « Messire Robert de Boron, enquête et mise au point », art. cit., p. 124-125. P. Le Gentil indique que sur Bron ou Hebron, Robert de Boron semble avoir eu en tête le livre des Nombres où Hebron, fils de Kohath, est un des servants de l'Arche de l'Alliance. Mais il a aussi probablement utilisé la forme alternative de Bron en référence aux légendes galloises de Brân le Blessé, célèbre pour son hospitalité et son pied blessé, *The Work of Robert de Boron and the Didot Perceval*, op. cit., p. 255. Selon J. Horowitz, « il n'est pas inintéressant de noter le rapprochement fait par Zumthor entre Bron et Hebron, un des gardiens de l'arche d'alliance de la maison de Levi, Nombres III,19 », « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron », art. cit., n.7, p. 114. Voir également A. Micha pour qui les gardiens du Graal sont assimilables à la famille des Levi, gardiens de l'Arche de l'Alliance.

¹⁵² A. Combes décrit une « mécanique de la motivation » dans *l'Estoire del saint Graal* qui au travers de l'attribution d'un nom propre transforme le terme en « désignateur, embrayant directement sur la réalité, du moins celle que constitue l'intersection des croyances partagées d'une communauté », A. Combes et A. Bertin, *Écritures du Graal (XII^e-XIII^e siècle)*, op. cit., p. 88-89.

2420) qui invoque alors le Graal parce que ses gens « faute unt de peïn et de viande » (v.2456). Cette situation rappelle celle où, avant même d'entrer dans le désert du Sinaï, le peuple hébreu murmure contre Moïse et Aaron, son frère, pour se plaindre de la faim lors de l'épisode qui relate les miracles de la manne et des cailles et conduit à l'instauration du sabbat (Exode 16)¹⁵³.

Mais si Robert convoque la figure de Moïse, c'est pour l'accomplir dans la perspective de la Nouvelle alliance.

En effet, Joseph est bien dans une situation similaire à celle rencontrée par Moïse mais le récit présente une différence notable avec le texte de l'Exode en décrivant son état d'esprit avant qu'il ne consulte le *vessel* : un « cuer loial, fin et entier » avec lequel il prie Dieu de le guider dans cette circonstance, sa crainte et sa tristesse d'avoir éventuellement commis quelque faute (v.2421-8) et enfin, son engagement à dire la vérité (v.2429-30) : « Puis dist : Hebron, je le sarei, Et se le sai, jou vous direi ». De son côté, le texte biblique est lapidaire et s'il dévoile un peu de la psychologie du personnage, c'est en négatif. Ainsi, quand le peuple assoiffé vient à lui pour se plaindre avec véhémence, Moïse le rapporte à Dieu en montrant son impatience (Exode 17.4) : Moïse cria à l'Eternel en disant : « Que ferai-je pour ce peuple ? Encore un peu, et ils me lapideront ». Le portrait que brosse Robert de son protagoniste dévoile donc un cœur sensible, un cœur « nouveau »¹⁵⁴, renouvelé par l'amour de Dieu que le « guerredon » du Graal a récompensé.

Par ailleurs, à la différence de l'Ancien testament, pour se mettre en présence de Dieu et l'invoquer, le seul sacrifice que présente Joseph est celui qu'il remémore : celui du sang du Fils de Dieu versé à la Croix, comme il l'exprime dans son invocation (v.2447-2453) :

Et la, sire, me commandates,
Quant vous ce veissel m'apportates,
Toutes les foiz que je vourroie
Secors de vous, que je venroie
Devant ce veissel precieus
Ou est vostres sans glorieus,
Ainsi vous pri je et requier...

Enfin, Robert confie à son protagoniste une mission doctrinale et prophétique.

Dès le début, la principale tâche qu'entreprend Joseph est de transmettre à sa communauté de « boens enseignemenz », ce qu'« il feire bien le savoit » (v.2366, 8). C'est sa responsabilité première vis-à-vis d'elle avant celle de lui commander de « labourer » (v.2369). Cette mission doctrinale, la voix divine en souligne l'importance en terminant son intervention par la condition à remplir pour pouvoir s'asseoir à la Table du Graal : la foi

¹⁵³ Pour A. Micha, c'est l'hypotexte de l'Ancien Testament qui est convoqué avec plus précisément le « chapitre de l'Exode, XVI, où les Hébreux se nourrissent de la manne céleste et la Terre gaste est inspirée du livre de Jérémie, 12 », « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 325.

¹⁵⁴ Ezéchiel 36.26.

dans la Trinité « si cum apris l'avoie et dist » et dans l'enseignement de celui par la bouche duquel Dieu parle (v.2545-9). On reconnaît ici le motif distinctif de la figure mosaïque, du prophète avec lequel Dieu parle « bouche à bouche »¹⁵⁵. Quant à la mission prophétique, c'est ce à quoi se résume l'instauration du service du Graal qu'avait annoncé Jésus lors de sa visite dans la prison de Joseph ; un service qui est à accomplir dorénavant et jusqu'à ce que le lieu vide à la Table soit rempli (v.2531-6). Conduisant ce service, Joseph est ainsi érigé en médiateur de la grâce.

Initiant une partie où il ne récrit plus mais invente, Robert met en œuvre une écriture typologique en faisant appel à l'hypotexte vétérotestamentaire et avec la première *demonstrance* du vessel, institue son protagoniste, Joseph, en anti-type de Moïse, en un « nouveau Moïse », confident de Dieu et médiateur de sa grâce. Accomplissant la figure mosaïque par l'offre de l'Alliance nouvelle, de l'amour transmis par « l'Évangile du Verbe éternel qui s'est fait chair »¹⁵⁶, il fait ainsi entrer son protagoniste et le Graal dans l'économie du salut.

L'*Historia ecclesiastica* délivre l'histoire d'« un peuple, rassemblé en une seule Église, tendant vers son salut »¹⁵⁷. S'inscrivant dans ce modèle, la première *demonstrance* du Graal que relate Robert confère à son protagoniste l'autorité de Dieu, le roi tout puissant¹⁵⁸, sur un nouveau peuple élu, séparé des pécheurs (v.2595-2600) :

Ainsi ha Joseph perceü
Les pecheurs et conneü ;
Ce fu par le demoustrement
De Dieu le roi omnipotent.
Par ce fu li veissiaus amez
Et premièrement esprouvez.

Pour cela, il emploie une démarche typologique en convoquant le type de l'Arche d'alliance et en faisant du Graal son anti-type.

¹⁵⁵ J.-P. Sonnet remarque « combien la problématique de l'inspiration soutient l'intrigue mosaïque, entre le livre de l'Exode et celui du Deutéronome » avec en particulier, un des « éléments constitutifs de l'inspiration prophétique – celui de la mise de l'oracle sur la 'bouche' (*peh*) du prophète », « De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l'inspiration », *Recherches de Science Religieuse*, 2005/4 (Tome 93), p. 517-531 [529].

¹⁵⁶ Ce qu'est l'Évangile de Jean représente pour saint Augustin. M.-F. Berrouard fonde la prédilection de l'évêque d'Hippone sa christologie « si ferme et si complète », *Œuvres de saint Augustin 71 Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁷ B. Lacroix, *L'historien au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 30. E. Prinzivalli remarque que si le titre d'*Historia ecclesiastica* peut être traduit par « Histoire de l'Église », Eusèbe emploie rarement le terme « Église » dans le sens théologique d'Église universelle mais plus fréquemment celui au pluriel d'Églises, « c'est-à-dire l'aspect concret des communautés de fidèles dispersés en divers lieux ». De même, il mentionne le plus souvent les « chrétiens » comme « un peuple unique (ἕθνος), bien qu'il soit différent de tout autre peuple, puisque étranger à une nationalité particulière et répandu sur toute la terre », « Le genre historiographique de l'*Histoire ecclésiastique* », *art. cit.*, p. 84.

¹⁵⁸ Le texte de la version en prose emploie, au lieu du « demoustrement de Dieu le roi omnipotent », une formulation plus simple : « Ensi counut Joseph par le commandement de Diu les peceors » (p. 56).

La figure de l'Arche d'alliance est sollicitée derrière le motif du Graal par les conditions dans lesquelles, dans cette troisième partie de l'*estoire*, Robert narre sa présence et son utilisation. Alors que dans la première partie, à la suite de son insertion thématique et narrative, le *vessel* appartient à la Nouvelle alliance, invoqué par un nouveau Moïse avec la participation d'un Hebron, il prend ici résolument une connotation vététotestamentaire.

W.A. Nitze considère que le *Joseph* présente la Nouvelle alliance au travers des personnages d'Hebron et de Moysés et du Graal comme « coupe de la nouvelle alliance »¹⁵⁹ en s'appuyant sur l'analyse de Bruce qui a noté que « la substitution du Christ à l'Arche d'alliance est développée dans une comparaison élaborée »¹⁶⁰. Cette comparaison, selon nous, fait du Graal l'anti-type de l'Arche de l'Ancien Testament.

Dans la première partie, on l'a vu, le Graal est introduit comme la coupe utilisée par Jésus pour le cérémonial eucharistique (v.395-396). Puis, l'épisode fondateur de l'apparition de Jésus dans la prison de Joseph bénéficie d'un traitement narratif particulier avec l'instauration d'une liturgie du Graal. Dans la deuxième partie du *Joseph* marquée par la thématique du témoignage de vérité, nous avons remarqué l'apport de l'épisode de la Véronique dans le processus d'insinuation du Graal au plan de la notion de *semblance*. En particulier, comme le *vessel*, la Véronique est associée à l'acte de *remembrance* (v.1507-8, 1531-2). Robert poursuit ainsi la démarche herméneutique qu'il a engagé comme nous l'avons relevé depuis le début du *Joseph*, une démarche reposant sur un traitement du signe dans lequel il opère par déplacement, substitution des différents termes de son métalangage : *senefiance*, *semblance*, ...¹⁶¹ Après avoir traité, dans les précédentes parties, des relations entre *senefiance*, *remembrance* et *semblance*, il aborde maintenant le cas de la *demonstrance* dans cette dernière partie dont c'est le thème comme l'indique M. Séguéy après avoir identifié pour la première partie celui de la *remembrance*¹⁶². Restant dans le domaine liturgique tel que l'a déterminé l'épisode de la visite de Jésus dans la prison, Robert adopte une approche à la fois typologique et tropologique au travers de la notion de sacrement.

Placé comme l'Arche d'alliance, dans la situation de sanctionner le péché, le *saint Vaissel* dans sa première *demonstrance* démontre l'écart existant entre l'Ancienne et la Nouvelle alliance.

¹⁵⁹ W. A. Nitze cite les paroles de Jésus instaurant la sainte Cène (Évangile de Luc 20.22) : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est répandu pour vous », « Messire Robert de Boron, enquête et mise au point », art. cit., p. 124-5.

¹⁶⁰ L'analyse de Bruce se fonde sur l'épître aux Hébreux (ch.9), *Evolution*, II, 133.

¹⁶¹ A. Combes et A. Bertin, *Écritures du Graal (XII^e-XIII^e siècle)*, *op. cit.*, p. 122-123.

¹⁶² M. Séguéy, « Faire sens faire souche », art. cit..

Comme Moïse, Joseph reçoit un « signe » : « voici quel sera pour toi le signe que c'est moi qui t'envoie : quand tu auras fait sortir d'Égypte le peuple, vous rendrez un culte à Dieu sur cette montagne » (Exode 3.12). Ce signe dans la trilogie est le Graal et son culte, le service du Graal. Dans les deux cas, le signe est d'ordre liturgique. L'intervention divine longue de près de quatre-vingt dix vers (v.2466-2554) prescrit en détail les éléments de cette liturgie fondée sur le vessel (v.2468-2472) : C'iert en senefiance grant : / Ten veissel o mon sanc penras, / En espreuve le meteras / Vers les pecheurs en apert, / Le veissel tout a descouvert¹⁶³. Ce discours dense et chargé de symbolisme introduit les éléments fondamentaux de l'Histoire du Graal : la Table faite au nom de celle du repas chez Simon, le vessel placé au milieu de la Table, le linge posé sur le vessel, le poisson péché¹⁶⁴ par Hebron posé sur la Table en face du vessel, Joseph assis à la place de Jésus, Hebron assis à sa droite et s'écartant pour laisser une place vide (celle de Judas) qui ne sera occupée que par un descendant d'Enygeus et Hebron. Il se termine par les conditions à remplir pour pouvoir s'asseoir à la Table car le Graal vise à distinguer le peuple élu : la foi en « la benoite Trinité » qui est « la sainte unité » avec l'observation de tous les préceptes qui en découlent (v.2543-2546).

Ici réside la différence entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance : l'unité d'un peuple fondée sur la foi. Si comme le souligne M. Séguy, Joseph distingue, avec le Graal et à sa Table, le peuple élu¹⁶⁵, cette distinction s'effectue selon la loi de grâce, c'est-à-dire de la foi dans l'œuvre du salut¹⁶⁶. C'est ce que Robert enseigne au travers du récit qui succède à la *demonstrance* et qui s'organise en un exercice dialectique comportant deux phases : une démonstrative, l'autre explicative.

Dans la phase démonstrative (v.2555-2600), à l'appel de Joseph, répondent et s'assoient à la Table ceux qui satisfont aux conditions de foi et d'obéissance. Au travers du dialogue instauré entre Petrus et les pécheurs, on comprend que l'indice révélateur du péché est l'absence de sensation chez les pécheurs qui n'ont pas ressenti la douceur de la grâce éprouvée par les élus (v.2580-2584).

¹⁶³ W. A. Nitze relève dans l'expression du « veissel tout a descouvert » l'un des deux traits communs à Robert de Boron et Chrétien de Troyes avec l'expression « riche pêcheur ». Il énumère dans l'ordre chronologique les passages similaires à partir du *Conte du Graal*, dans le *Joseph*, la *Première Continuation* (ms T et E) et dans la *Queste* en notant une « progression de Chrétien à Robert vers la *Queste* plus mystique [...] perceptible, avec une insistance grandissante sur *en apert* ou *apertement* », « Messire Robert de Boron enquête et mise au point », art. cit., n.11, p. 123.

¹⁶⁴ Le motif du poisson peut aussi être relié à la pêche miraculeuse que seul l'Évangile de saint relate (Jean 21, - et ss.).

¹⁶⁵ M. Séguy, « Faire sens faire souche », art. cit.

¹⁶⁶ A. Micha précise que l'enseignement du Joseph permet de comprendre que la grâce est « conformément à la doctrine augustinienne, don gratuit » au travers « d'une élection divine, d'une sorte de prédestination, et nullement par des mérites dont elle serait la légitime récompense » et nécessite « la fidélité » à celle-ci par une vie exemplaire, « 'matiere' et 'sen' dans l'Estoire dou Graal », art. cit., p. 473.

La phase explicative est celle qui aboutit à la nomination du Graal (v.2601 à 2686) dans un processus de nomination « motivée »¹⁶⁷. Robert y donne la parole aux pécheurs qui interrogent les élus sur l'évènement qui vient de se dérouler (v.2603-2678). Il est remarquable que cet épisode crucial qui aboutit à la nomination du Graal résulte d'un processus dialogique dans lequel ce sont les gens du « dehors » qui amènent « ceus dedenz » à formaliser et exprimer leur foi. À l'interrogation des pécheurs sur la nature de la grâce, ses effets et son auteur, les élus et Petrus répondent que leurs cœurs éprouvent des délices et une joie surnaturelles, que l'auteur en est Jésus « Qui Joseph sauva en prison, Ou il estoit mis sanz reison » (v.2621-2). Quand les pécheurs demandent quelle est la nature du vessel, ils leur répondent que c'est celle qui effectue la séparation d'avec les pécheurs qui ne peuvent demeurer en sa présence et recevoir l'amour comme cela vient de se produire (v.2623-2638). Enfin, lorsque les pécheurs avant de s'éloigner interrogent les élus pour savoir ce qu'ils pourront rapporter à ceux qui les interrogeront sur leur départ de la communauté et comment se nomme le *veissel* « qui tant vous agree », on leur dit de répondre que ceux qui sont restés, ce sont ceux qui ont été fidèles à la grâce de la Trinité et affermis en la foi de Joseph et par ailleurs, que le vessel se nomme le Graal « Car nus le Graal verra Ce croi je, qu'il ne li agree » (v.2660-1). Ainsi la nature et le nom du Graal sont définis par ce qu'il fait : selon un enseignement respectant la *doxa*, « la façon dont le *Saint Vaissel* intervient dans la fiction permet donc d'appréhender l'action de la grâce »¹⁶⁸.

Par la première *demostrance*, Joseph écarte les pécheurs grâce au signe donné par Dieu, par l'épreuve de la « demoustrament de Dieu, le roi omnipotent » (v.2595-2597). Cette scène est souvent comparée à l'épisode de la Pentecôte. Mais il nous semble qu'elle peut aussi l'être avec celui de Moïse et du serpent d'airain. Au Moyen Âge, Moïse est le plus fréquemment représenté comme celui qui à la tête du peuple hébreu, dans le désert du Sinaï, sauve de la mort les hébreux mordus par des serpents vénimeux dans le désert¹⁶⁹. Sont sauvés seulement ceux qui tournent leur regard vers le serpent d'airain (Exode). Si à plusieurs reprises, au cours des errances du peuple hébreu dans le désert, Moïse accomplit des actes de séparation des pécheurs du reste de la communauté, ces actes constituent des actes de discipline alors que celui figuré par le serpent d'airain n'est pas de la même nature et constitue un type du salut christique qui est pleinement accompli par la Croix. De

¹⁶⁷ A. Bertin décèle dans l'univers chrétien du *Joseph* une « nomination motivée » avec par exemple, Joseph appelant Vespasien par son nom sans le connaître ou les nominations du Graal et du Roi Pêcheur, A. Combes et A. Bertin, *Écritures du Graal (XII^e-XIII^e siècle)*, op. cit., p. 82-85.

¹⁶⁸ En employant une formulation utilisée par J.-R. Valette dans son analyse, au sein de la *Queste del Saint Graal*, des manifestations du Graal en lien avec le déploiement des trois libertés de l'élus, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 141.

¹⁶⁹ Parmi les traits de l'histoire de Moïse où les Pères pressentaient Jésus-Christ, « les sculpteurs n'en ont guère retenu qu'un seul : l'érection du serpent d'airain. Tous lui mettent à la main une colonne portant à son sommet un dragon ailé », *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, op. cit., p. 303.

manière similaire au Serpent d'airain, le Graal comme « signe offert, à voir et à recevoir » (cf. § 2.2.) signifie l'offre du salut, de la grâce divine, ne constitue pas un acte de discipline mais nécessite un choix car à l'instar de la Parole, le discours du Graal « n'est pas simplement enseignement philosophique abstrait mais invitation à agir, à calquer sa conduite sur le modèle qu'elle propose »¹⁷⁰.

Robert fait ainsi appel à la préfiguration mosaïque pour constituer la Table du Graal en post-figuration et signe de la grâce. Obéissant aux instructions données par la voix divine, Joseph fait assoir ceux qui satisfont aux exigences de foi et de respect des préceptes. Dans cette « mise en scène » liturgique, sur la Table établie au nom de celle de la Cène, « le Graal ne constitue pas seulement un récipient producteur de nourriture mais un révélateur des sentiments intérieurs »¹⁷¹ et permet ainsi de séparer de manière merveilleuse les élus des pécheurs. La communauté réunie par Joseph avait été préservée de la vengeance de Vespasien en rassemblant tous ceux qui adhèrent à la foi en Jésus-Christ et en la Trinité (v.2296-2300). Joseph avait mis en garde contre une adhésion mensongère seulement guidée par la peur de mourir (v.2340-2342). La *demonstration* du Graal met à part les élus afin qu'ils demeurent dans la grâce tandis que les pécheurs en ont perdu le bénéfice (v.2580-4).

Nous l'avons relevé dans notre étude en synchronie de la trilogie que le peuple élu ne constitue qu'un seul lignage (cf. §I.1). Avec la première *demonstration* du Graal, l'institution du service du Graal permet de rassembler le peuple élu comme la voix divine le commande à deux reprises à Joseph : « Et quant tu tout ce fait aras Tout ten puele apeler fera » (v.2513-4), « Quant tout ce fait ainsi aras, Ten pueple a toi apeleras » (v.2357-8). Le nouveau peuple élu est celui du lignage de la foi, le Graal agrée celui qui porte la vérité inscrite sur le cœur.

Robert fait de Joseph le guide d'un nouveau peuple élu car il est choisi par Dieu pour le séparer des pécheurs, le libérer et le conduire au Paradis, « dans un bon et vaste pays, dans un pays découlant de lait et de miel » (Exode 3.8) en traversant un désert, étape préparatoire à la réalisation de la mission qui lui est dévolue. L'insinuation du *vessel* aboutit à la pleine révélation de sa nature de Graal selon un processus à la fois typologique comme anti-type de l'Arche d'alliance et tropologique comme sacrement qui « agrée », sacrement de la grâce. Le processus de « remotivation », de sacralisation du mot profane de

¹⁷⁰ G. Dahan souligne l'importance de comprendre ce que représente la Parole dans la démarche d'exégèse confessante « comme l'est l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge : l'un des présupposés de cette exégèse est que l'Écriture sainte contient la Parole de Dieu ». De ce fait, cette exégèse explique le message et la prédication transmet cette explication nécessaire pour inviter chacun à l'action, à une application dans sa conduite, « Exégèse et prédication au Moyen Âge Hommage au P. L.-J. Bataillon, o.p. », Paris, Vrin, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 2011/3, T.95, p. 557-579 [558].

¹⁷¹ H. Bloch, *Étymologie et généalogie...*, op. cit., p. 300.

« graal »¹⁷² atteint ainsi son but grâce au lien forme/sens, signe/vertu permise par la typologie. Joseph est le ministre de Dieu, non pas des ordonnances de sa Loi mais de sa Parole de grâce transmise par l'intermédiaire du Graal, du signe sacramentel de la Nouvelle alliance qui a remplacé celui de l'ancienne. Il accomplit le miracle de la transformation des cœurs par l'enseignement de la vérité qui conduit à réaliser l'élection de la communauté du Graal, à faire l'unité d'un peuple.

En conclusion, avec la première *demonstration* du vessel, dans la dernière partie du *Joseph* où il invente au lieu de faire acte de réécriture comme dans les précédentes parties, Robert institue en employant une démarche typologique son protagoniste, Joseph, en anti-type de Moïse, en un « nouveau Moïse », confident de Dieu et guide d'un nouveau peuple élu.

Son statut de confident de Dieu repose sur l'amour car depuis la visite de Jésus dans sa prison, Joseph est l'apôtre de l'amour de Dieu, médiateur de sa grâce, ministre avec le Graal dans l'économie du salut. Puis, au travers de la figure mosaïque, Robert fait de Joseph le guide d'un nouveau peuple élu. À l'ami de Dieu, Moïse, et à l'Arche d'alliance, il fait correspondre Joseph et le *saint Vaisseau*. Ainsi, Joseph accomplit la figure du prophète de l'ancienne Alliance en assumant le témoignage de la vérité tandis que le *vessel*, d'abord insinué et enfin nommé Graal, accomplit la figure de l'Arche en devenant sacrement de la grâce. Dans une écriture à la fois typologique et tropologique, Robert attribue à son protagoniste et à son Graal la *vertu* d'opérer le renouvellement des cœurs et de les réunir par le lien de l'amour.

Robert interprète et réécrit ainsi l'histoire de Joseph, celle si populaire en son temps relatée par l'*Évangile de Nicodème*, pour en faire une véritable étape dans l'économie divine du salut : après la conversion d'un empire, à l'image du peuple hébreu partant à la conquête de Canaan, l'histoire d'un peuple participant à l'économie du salut au travers d'un service liturgique où le Graal, signe visible et terrestre de la réalité invisible et céleste de la communion avec le Christ, distingue les élus des pécheurs et anticipe ainsi la séparation que réalisera le Jugement dernier.

b) Un « stratège de Dieu »

Nouvelle Arche associée à un nouveau peuple élu, le Graal confère à la communauté rassemblée autour de lui et de son gardien le rôle d'Église. Or selon H. Inglebert, celle-ci doit permettre « la révélation de la vérité éternelle de Dieu [se dévoilant] dans le temps de

¹⁷² L'origine du mot a fait et continue de faire l'objet de nombreuses spéculations. Voir par exemple l'article de M. Roques suivi d'une discussion, « Le nom du Graal » dans *Les romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles, Actes du colloque de Strasbourg, 29 mars- 3 avril 1954*, Paris, Éditions du CNRS, 1956, p. 5-14.

l'histoire humaine. L'histoire chrétienne du salut [combine] deux aspects : l'attente messianique et l'action ecclésiastique »¹⁷³. Au sein du peuple du Graal, nous allons voir que la deuxième et la troisième *demonstrances* permettent à Joseph d'y instaurer l'attente messianique tandis qu'avec les trois dernières, il en organise l'action ecclésiastique.

L'attente messianique

La deuxième et la troisième *demonstrances* aboutissent respectivement à la disparition d'un faux disciple et à la révélation de la *senefiance* du lieu vide (v.2687 à 2842). Elles demandent à être interpréter conjointement pour en dégager la démarche entreprise par Robert de Boron visant à manifester la loi de grâce.

Selon saint Jean (1.17), « la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ ». La grâce divine est indispensable pour aider un peuple « chétif » à suivre Christ, tel est l'enseignement apporté par Robert selon une théologie ressemblant à celle de saint Jean d'après A. Micha¹⁷⁴.

Sollicité expressément par sa communauté pour accepter qu'un personnage nommé Moysés¹⁷⁵ qui présente toute l'apparence de la sagesse puisse s'asseoir à la place vide de la Table du Graal (v.2687-2706), Joseph invoque pour la deuxième fois le Graal et la voix divine lui répond en indiquant que le temps est venu de dévoiler la signification du siège vide et en l'autorisant à proposer au faux disciple d'y prendre place. La tentative se solde par la punition de celui-ci : il « fu fonduz maintenant en terre ». Ensuite, à la demande des élus transmise par Petrus, Joseph sollicite pour la troisième fois le Graal pour connaître le sort du faux disciple. La réponse divine consiste à donner la signification du lieu vide liée à l'attente du *tiers hom*, le petit-fils d'Hebron ainsi que la raison de la condamnation de Moysés.

La clé d'interprétation de ces deux *demonstrances* nous semble résider dans le nom que Robert attribue au faux disciple.

Si la critique est unanime à reconnaître l'intertexte biblique dans cet épisode¹⁷⁶, rares sont les interprétations : W. A. Nitze l'explique comme un appel à la figure de Moïse « de

¹⁷³ H. Inglebert, *Le Monde, l'Histoire Essai sur les histoires universelles*, op. cit., p. 283.

¹⁷⁴ A. Micha, « 'Matiere' et 'sen'... », art. cit., p. 473.

¹⁷⁵ Nous emploierons cette forme lorsque nous citerons le texte en vers édité par W. A. Nitze et la forme de « Moÿs » quand il s'agira des citations du texte en prose édité par B. Cerquiglini.

¹⁷⁶ Pour A. Micha, par exemple, la punition du faux disciple est « un souvenir du supplice de Dathan et d'Abiron engloutis en terre (Nombres, XVI, 31) comme Heinzel l'a déjà signalé », *De la chanson de geste au roman. Études de littérature médiévale offertes par ses amis, élèves et collègues*, Genève, Droz, 1976, p. 174-177. S'appuyant sur l'étude d'E. Kennedy (« Pourquoi Moÿse ? », *Cahiers de recherches médiévales*, 5|1998, J.-R. Valette indique que le nom de Moÿs « pouvait servir de révélateur » d'une démarche d'ordre typologique dans le *Joseph* avec de nombreux parallèles entre celui-ci et le récit des *Nombres*, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 653-654.

l'ancienne loi que le *Joseph* remplace par la Loi nouvelle »¹⁷⁷. Mais E. Kennedy estime qu'un tel choix « ne s'insère pas facilement dans le cadre habituel des parallèles bibliques utilisées dans le reste du *Joseph* pour structurer l'œuvre », que c'est un choix « déconcertant » que, selon elle, « les successeurs de Robert ont tenté de traiter [...] dans leur réécriture de l'histoire du Graal »¹⁷⁸.

Comme nous l'avons fait jusqu'à présent, nous voulons prolonger l'interprétation formulée par W. A. Nitze en poursuivant, avec cet épisode, la lecture de la dernière partie du *Joseph* comme la construction de la figure d'un « nouveau Moïse » à laquelle ces deux *demonstrances* contribuent, nous semble-t-il, en manifestant pleinement une facette de la figure du personnage, celle de l'autorité, que la première *demonstration* a commencé à constituer.

À la suite de la disparition du faux disciple, Joseph est interrogé par les élus effrayés sur « que Moïse est devenu ». Dans l'hypotexte vétérotestamentaire, en assistant à la punition inouïe de Qoré, Datan et Abiram qui ont mis en cause l'autorité de Moïse, le peuple hébreu effrayé s'enfuit. Mais le lendemain, il murmure « contre Moïse et Aaron en disant : C'est vous qui avez fait mourir le peuple de l'Eternel » (Nombres 17.6). Il ne s'interroge pas sur le sort des malheureux. Il n'interprète pas cet événement comme une punition divine de la revendication d'autorité car il partage aussi cette revendication en rejetant l'autorité de Moïse. De même, si les élus du Graal ne s'opposent pas ouvertement à Joseph, leur interrogation sur le sort de Moïse n'en révèle pas moins un doute sur le jugement opéré par le Graal et son gardien sur quelqu'un dont ils ont défendu clairement la requête « hisnelement » en soulignant « Qu'avec nous en soit parçonniers / Car nous le vouluns volentiers » (v.2737-2738). La même thématique du refus d'autorité fonde les deux récits : à la différence du récit dans le livre des Nombres où l'autorité de Moïse est manifestée par la punition immédiate du peuple rebelle, dans la trilogie, celle de Joseph l'est au travers de la *senefiance* du lieu vide. Celle-ci instaure l'attente du troisième gardien qui « symbolise le Christ de la dernière venue »¹⁷⁹, l'attente de la Parousie et du jugement de la fin des Temps (v.2781-2784) : « Et cil lius rempliz ne seroit / Devant le jour dou Jugement, / Qu'encor attendent toute gent ; Que cist lius empliz ne sera ... » On reconnaît ici le schème théologique « Ancienne Loi / Nouvelle Loi »¹⁸⁰, avec non pas l'opposition de l'Ancien Testament et du Nouveau, mais l'accomplissement de l'Ancien par le Nouveau

¹⁷⁷ W. A. Nitze, « Messire Robert de Boron, enquête et mise au point », art. cit., p. 124.

¹⁷⁸ E. Kennedy, *ibid.*, p. 1.

¹⁷⁹ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 635.

¹⁸⁰ Ce mode d'inscription pourrait être rapproché du premier mode que J.-R. Valette identifie dans la *Queste del Saint Graal*, celui par mention de la Nouvelle Loi et mention implicite de l'Ancienne (les deux autres modes étant celui par vision ou mise en scène allégorique et celui par opposition de deux chevaleries : *terriene* et *celestie*), *ibid.*, p. 656-660.

que nous semble figurer le motif de l'attente souligné par la triple répétition du lieu à remplir ou emplir (cf. §2).

Mais ce que la deuxième et troisième *demonstrances* dévoilent de surcroît dans la figure de Joseph, c'est que son autorité repose sur sa qualité de « maître spirituel ». Nous avons relevé auparavant que sa tâche première est l'enseignement de la vérité divine en tant que prophète qui s'adresse à Dieu « bouche à bouche ».

En ayant reçu le Graal, Joseph, le chevalier que Jésus aime et qui aime Jésus, reçoit le moyen que, dans le temps de la grâce, aucun ministre de Dieu ne détient (nous reviendrons sur ce point en abordant la question des écarts avec le modèle biblique), celui d'opérer la distinction entre les bons et les méchants. S'en remettant non pas à son propre jugement mais à celui du Graal, persuadé que « s'il n'est boens, [Moysés] s'engignera / Et tout premiers le comparra » (v.2749-2750), il laisse le *saint Vaissel*, dans sa deuxième *demonstration*, faire « veraie demostrance de Moÿs » (p. 59).

Quant à la troisième *demonstration* du Graal, elle montre que Joseph est doté de la capacité d'interpréter la parole divine, de la relayer clairement et de dévoiler la réalité des êtres, de leur cœur et de leur volonté car « apertement dist / Quanqu'il oï de Jhesu Crist / Et la chose comment ele est » (v.2835-7). Le dévoilement de la *senefiance* du lieu vide consiste en l'explication de la disparition du faux disciple : son désir de tromper et de faire honte à la communauté du Graal ainsi que sa jalousie ont conduit à son châtement (v.2806) : « Or en ha reçut sen louier ». Il s'agit donc d'un acte de justice divine opéré à titre exemplaire par le Graal et traduisant l'acte de séparation réalisée par la vérité christique. Nous avons auparavant relevé que la première *demonstration* du Graal pouvait être lue en rapport avec l'épisode du serpent d'airain dans le récit de l'Exode. Saint Jean fait également référence à cet épisode pour indiquer que (Jean 3.18-19) : « Celui qui croit en lui [Jésus] n'est pas jugé ; mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et voici le jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont aimé les ténèbres plus que la lumière, parce que les hommes ont aimé les ténèbres plus que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises ».

Ainsi, avec la deuxième et la troisième *demonstration* du Graal, la voix divine dévoile la *senefiance* du lieu vide à la Table du Graal. Confrontée à une difficulté d'ordre morale, le peuple du Graal est conduit à reconnaître l'autorité de son conducteur, Joseph. Robert démontre la loi de grâce, celle qui associe au jugement du présent celui de la fin des Temps et celle qui se fonde sur l'enseignement de la Vérité. Il poursuit ainsi le « désenveloppement » du message fondé dans la première partie en s'inscrivant dans l'ordre pénal de l'économie du salut. Le peuple du Graal doit attendre le troisième homme

qui viendra occuper le siège vide à la table du Graal, siège qui « ne sera définitivement rempli qu'au jour du Jugement dernier, à la consommation des siècles »¹⁸¹. Robert s'adresse ainsi au peuple élu qui réunit des hommes reconnaissant leur faiblesse et leur péché, acceptant par la foi l'enseignement de la vérité et recevant la grâce.

L'action ecclésiastique

Au travers des trois dernières *demonstrances* du *saint Vaissel*, c'est l'organisation de l'action « ecclésiastique » du peuple du Graal que Joseph va définir et entièrement orienter dans la perspective de la venue du *tiers hom* vers la préparation au départ, puis le départ en mission.

La préparation au départ consiste après avoir identifié l'élu, celui dont le fils sera le *tiers hom*, à en assurer la formation et en faire connaître l'autorité. C'est l'objet respectivement de la quatrième *demonstrance* du Graal qui conduit à l'élection d'Alain, le douzième fils d'Hebron et Enygeus (v.2843 à 3000) et de la cinquième *demonstrance* (v.3001 à 3190).

L'objet de la quatrième *demonstrance* concerne la demande reçue par Joseph de la part d'Enygeus et d'Hebron pour avoir des consignes concernant leur douze enfants. Comme pour la première *desmostrance*, Joseph invoque le Graal en s'adressant à Dieu, le roi omnipotent (v.2880) pour obtenir *moustrance* et *senefiance* (v.2885-6) : « Feites m'en aucune moustrance, S'il vous pleist, et senefiance ». Un ange lui apporte la réponse divine (v.2888-2910) qui ordonne que ces enfants soient « atourné / Au service Dieu et mené » (v.2893-4) et que celui d'entre eux qui décidera de rester célibataire soit leur chef et présenté à Joseph. Respectant cette injonction, les douze fils sont enseignés « a la loi De Dieu garder et meintener » (v.2920-1) ; onze d'entre eux se marient « selonc la viez loi, Tout sanz orgueil et sanz bofoi, En la fourme de sainte Eglise » et adoptent une vie respectueuse des règles que Joseph leur enseigne (v.2951-2956).

La cinquième *demonstrance* du Graal présente un intérêt majeur pour la suite de l'*estoire* du Graal. Dans un long discours, assez confus¹⁸² (v.3008-3146), la voix divine détermine la nature de l'enseignement à donner à l'élu, énonce les promesses qui en découlent et un certain nombre de recommandations. Ce discours est fondé sur la

¹⁸¹ Tel est l'un des éléments de la conclusion que propose A. Micha dans un article où il s'interroge sur un « des passages obscurs et parfois contradictoires » que comportent le *Joseph*, les vers 2785-2787 : [Et] tu meïsmes l'empliroies Adonc quant tu raporteroies La souvenance de ta mort. La compréhension de « ta mort » amène le critique à s'interroger : s'agit-il de la mort de Joseph ou celle de Jésus ? Le siège à *emplir*, est-ce celui de Jésus ou celui de Judas ?, « Sur trois vers du *Joseph* de Robert de Boron (v. 2785-2787) », art. cit., p. 242.

¹⁸² Voir W. A. Nitze, « Messire Robert de Boron... », art. cit., p. 124.

remembrance des événements de la Passion et aboutit à rappeler le don obtenu¹⁸³ par le lignage de Joseph et tous ceux qui sauront ces événements ou voudront les apprendre (v.3035-8). Les promesses sont au bénéfice du neveu de Joseph comme de tous ceux qui l'accompagneront : celles de « l'amour et la vie » et de la plénitude du cœur qui découleront du service de mémoire du Graal, de son « remembrement » (v.3041, 3054). Ceux qui feront le bien recevront grâce, bienfaits et leur droit sera protégé (v.3047-3052). Suivent des mises en garde contre les dangers encourus dont il conviendra de se protéger par la foi dans ce que le Graal contient (v.3055-3060), surtout des tentations de la chair et du péché (v.3077-3080). Puis, Jésus engage le neveu de Joseph à un devoir de transmission, de témoignage, de « parler » de lui pour son plus grand bénéfice (v.3081-3090).

Mais surtout, Jésus lui adresse la prophétie qu'il engendrera un enfant mâle qui aura la garde du Graal (v.3091-5) et fixe un rapport d'autorité dans la communauté du Graal. Avec la formule d'insistance par laquelle elle commence (v.3096) : « Enseurquetout n'oublie mie », la fin de l'intervention divine marque l'importance de l'étape qui s'appête à être franchie dans l'économie du salut. Jésus rappelle à Alein qu'il aura la garde de ses frères et de ses sœurs (v.3098-9) ; ce que Joseph, avant de prier le Graal, avait déjà annoncé à son neveu (v.2987-2994). Ce qu'il confirme après l'intervention divine, en demandant à Bron et Enygeus de confier à Alein « la seignourie de leur mein / Seur leurs filles, seur leur enfanz, / Uns et autres, petitz et granz » (v.3184-6). On peut déceler ici l'intertexte biblique¹⁸⁴ et la figure typique des douze fils de Jacob dont le plus jeune, Joseph, voit dans un rêve son élection divine qui lui confère autorité sur ses onze frères (Genèse 37). Au contraire du *Joseph*, dans le référent scripturaire, les onze frères, jaloux, refusent cette élection, ce qui semble retarder la réalisation effective de l'ordre divin. Robert constitue donc cet épisode d'élection en anti-type avec son accomplissement dans le cadre de l'ordre divin¹⁸⁵, de la plénitude du corps du Christ¹⁸⁶ afin qu'avec Alain comme conducteur, le plan divin puisse se poursuivre dans la cadre prophétique fixé. Cette cinquième *demonstrance* marque une étape-clé dans l'économie du salut : Jésus termine son

¹⁸³ Il s'agit du don de la vie éternelle (v.829-832).

¹⁸⁴ A. Micha voit plutôt dans ces douze fils une référence aux douze apôtres, *Le Roman de l'Histoire du Graal*, op. cit., n.24, p. 69.

¹⁸⁵ A.-I. Bouton Touboulic précise que selon saint Augustin, dans sa création des êtres, « Dieu les a en effet 'ordonnés' à une certaine place en leur confiant une 'mesure' (*modus*) d'être. La créature raisonnable doit elle-même répondre à cette destination en conservant son rang », « Les valeurs de l'*ordo* chez saint Augustin, art. cit., p. 303.

¹⁸⁶ Dans la tradition des Pères de l'Église, notamment Origène, « la plénitude du corps du Christ [...] se réalisera seulement quand tous les sauvés seront au paradis » car « il manque encore la pleine soumission de son corps », L. F. Ladaria, « Fin de l'homme et fin des temps » dans *L'homme et son salut*, t.II, op. cit., p. 437-438.

intervention par l'injonction à partir vers l'Occident « es plus lointains lius que pourra » pour témoigner de l'Évangile en tous lieux (v.3091-3106).

Comme premier volet de l'action « ecclésiastique » du peuple du Graal, Joseph assure sa préparation au départ sur la base des directives données par la voix divine dans la quatrième et cinquième *demostrances*. Il procède à la désignation de l'élu, Alein, celui dont sera issu le *tiers hom* et à sa préparation. Cette préparation comporte d'abord un enseignement fondé sur la *remembrance* de la Passion et des actes accomplis par Joseph et sur le don de la vie éternelle accordé au lignage de Joseph et à tous ceux qui reçoivent l'enseignement évangélique. Elle repose aussi sur l'attribution à l'élu de la garde de ses frères et sœurs. Aboutissant à la conversion d'Alein et à la reconnaissance de son autorité dans sa famille, cette préparation du peuple du Graal s'inscrit dans l'ordre divin.

La sixième et dernière *demostrance* organise le départ en mission du peuple du Graal (v.3191 à 3460). La voix divine définit, dès les premiers mots, le cadre et l'horizon de son intervention. Le cadre est celui de l'économie du salut, c'est-à-dire de l'*ordinatio* et de la *relatio* (v.3295) : « Ma volenté te convient feire, L'amour de moi et toi retreire ». L'horizon est celui de la fin des temps (v.3307-3309) : Joseph, il couvient vraiment / Les choses qui commencement / Ont qu'eles fin aient après.

C'est un horizon eschatologique vers lequel Robert engage son récit dans cette dernière étape de l'*estoire* du Graal en Orient en revenant à la thématique de l'enfer avec laquelle il l'avait initié. Alors que jusqu'à présent Joseph se plaçait sous l'autorité du « roi omnipotent », Joseph invoque maintenant « Jhesu le roi de paradis, Qui d'enfer touz nous racheta A message esleü vous ha » (v.3200-2). Robert clôt ainsi sa réécriture en revenant sur le « silence » de l'*Évangile de Nicodème* sur lequel il la fonde : le récit de la descente aux Enfers qui se clôt lui même par l'entrée dans le paradis¹⁸⁷.

Sur le plan de l'*ordinatio*, la volonté divine commande à Joseph de transmettre la garde du Graal à Hebron.

Si Petrus est resté, c'est parce que « Diex le vouloit » (v.3030). Si Joseph doit quitter sa charge, c'est qu' « il convient vraiment Les choses qui commencement Ont qu'eles aient après » (v.3307-9). Si Hebron a péché le poisson pour la Table du Graal, « ce fu sa volenté » (v.3312). Si Hebron succède à Joseph, c'est parce que « Diex vieut et einssi le devise Que il ten veissel avera Et après toi le gardera » (v.3316-8). Enfin, la voix divine

¹⁸⁷ R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate*, *op. cit.*, p. 80.

ordonne la transmission de la charge (v.3338-3340) : « Commanderas li le veissel, Qu'il le gart des or en avant ; N'i mespreigne ne tant ne quant ». Cette transmission appartient à la fois au domaine de l'autorité et à celui de la grâce comme l'exprime la formule d'intronisation (v.3349-3350) : « Ainsi couvenra la chose estre, Tu l'en feras seigneur et meistre » et comme le confirme l'attestation du peuple qui n'assiste pourtant pas à la cérémonie (v.3428-3430) : « Car il seurent qu'il eut baillé Sa grâce et son commandement, Ne savoient pas bien comment ». La transmission du Graal constitue en elle-même un parfait accomplissement (v.3379-3382) de la volonté de Dieu en inscrivant ainsi la succession des gardiens du Graal dans l'ordre de sa justice.

Robert emploie de nouveau une écriture typologique pour souligner ce thème de l'autorité. Il convoque le texte de l'Exode au moment où, à la fin de l'errance dans le désert, avant de mourir, Moïse reçoit les dernières instructions divines et transfère à Josué sa responsabilité de conduite des douze tribus du peuple hébreu pour faire la conquête de Canaan (Deutéronome 31-34). Dans le texte vétérotestamentaire, Moïse s'adresse à tout Israël pour consacrer Josué dans sa charge (Deutéronome 31.7-8) et à sa mort, tout le peuple hébreu reconnaît son autorité « et se conformèrent aux ordres que l'Éternel avait donnés à Moïse » (Deutéronome 34.9).

Dans le *Joseph*, la transmission de la garde du Graal ne s'effectue pas devant toute la communauté mais devant un seul témoin digne de foi, Petrus, un personnage que la critique associe souvent à l'apôtre Pierre, premier évêque de l'Église¹⁸⁸. Le récit, par la voix de l'ange, lui confie explicitement la responsabilité de témoin et de rapporteur des paroles qui vont lui être confiées en justifiant ainsi sa présence (v.3303)¹⁸⁹. Comme entre Moïse et Josué, le transfert d'autorité entre Joseph et Hebron doit avoir lieu en présence de témoin pour qu'il soit reconnu en tant que tel. Cette reconnaissance est essentielle car sur elle se fonde l'injonction divine au départ en mission.

La figure typique du peuple arrivant à la fin de l'exode et s'engageant dans la conquête du pays de Canaan, Robert l'accomplit avec celle de l'Église s'engageant dans la réalisation du mandat missionnaire évangélique (Évangile de saint Matthieu 28.19-20) : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit ». Reliant explicitement l'Occident au déclin du monde (v.3351-2) : « Ausi cum li monz va avant Et touz jours en amenuisant », soit à la fin des Temps, cette dernière *demonstrance* fixe à la

¹⁸⁸ Selon la déclaration de Jésus (Évangile de Matthieu 16.18).

¹⁸⁹ Dans la version en prose, la présence de Petrus est aussi justifiée par le témoignage qu'il pourra faire sur le transfert de la garde du Graal de Joseph à Hebron (p. 69) : « Quant tu li avras cel vaissel baillié et rendu et commandée la grasse et tu en seras dessaisis, lors s'en ira Petrus et dira que il en a veü saisi le rice Roi Pescheor. Et çou est la cose por quoi il remest dusqu'a demain ».

translatio du peuple du Graal l'objectif de réaliser la complétude chronologique. Par ailleurs, alors que lors de sa visite à Joseph dans la prison, Jésus indiquait que les trois gardiens du Graal recevaient cette charge au nom de la Trinité (p. 7), la voix divine associe l'avènement du troisième gardien à l'accomplissement de la *senefiance* et à la *demonstrance* de la Trinité (v.3371-4), c'est-à-dire à la promesse de l'aboutissement du plan divin de salut, d'atteindre la totalité thématique. Enfin, l'accomplissement à venir concernera le domaine généalogique puisque l'avènement du *tiers hom* dont « Fera Jhesu Criz sen vouloir » (v.3376) et qui occupera le lieu vide à la Table du Graal signifiera la complétude du lignage des élus, des disciples issus de toutes les nations.

En employant ainsi une écriture typologique, Robert donne à la succession entre Joseph et Hebron la place essentielle que l'*Historia ecclesiastica* accorde, nous l'avons dit (cf. Introduction) à la succession apostolique, notamment pour garantir la transmission de la vérité et lutter contre les hérésies¹⁹⁰. Cette succession fait suite à l'intronisation dont Joseph a bénéficié de la bouche même de Jésus dans la première partie. C'est ainsi le modèle eusébien qui a pu inspirer Robert pour conférer à ces deux cérémonies le statut de jalon dans l'Histoire du Graal.

Sur le plan de la *relatio*, cette dernière *demonstrance* poursuit et fait aboutir le fil thématique de l'amour de Dieu, de la relation que Dieu veut établir (ou rétablir) avec les hommes, initié comme nous l'avons relevé au début de l'*estoire*.

Dans le cadre de leur succession, la voix divine enjoint à Joseph d'apporter plusieurs enseignements à Hebron, et principalement celui sur l'amour entre Jésus et lui-même, un motif doublement invoqué (v.3296, 3319-3322), la seconde fois en l'associant à la remémoration de la visite de Jésus dans la prison, quand celui-ci a prononcé pour Joseph les paroles sacrées, consolantes et précieuses (v.3323-3336). Pour Robert, la succession des gardiens du Graal est fondée sur la transmission du vessel et de ces paroles sacrées, des paroles dont il relate dans la suite du récit que Joseph les confie effectivement à Hebron d'abord oralement, puis par écrit (v.3411-3420). En accordant ainsi une telle place à la parole divine, il ne semble que reprendre un autre des principaux aspects de l'*Historia ecclesiastica* où « la discussion autour des Écritures saintes occupe une place privilégiée »¹⁹¹.

Le récit se clôt de manière significative par un dernier acte de la *relatio* entre Dieu et son ami (v.3434-3460). Ce n'est pas Joseph qui invoque le Graal pour cette dernière

¹⁹⁰ S. Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 6-7.

¹⁹¹ Selon S. Morlet, « Eusèbe traite régulièrement du Canon des Écritures » ; ce qu'il relève principalement dans le livre III mais également dans les I et II, *ibid.*, p. 7-8.

demonstrance. Celle-ci a lieu à l'initiative de Dieu « qui tout savoit Comment la chose aller doit » (v.3289-3290) et envoie un ange s'avérant être Jésus pour reconforter Joseph, son ami, dans ces derniers instants. Dans sa *demonstrance*, Jésus assure à Joseph qu'il parviendra à la parfaite béatitude réservée aux justes, c'est-à-dire la vie éternelle, lui et toute sa descendance (v.3395-3406). C'est de nouveau la théologie johannique qui transparaît ici, celle qui s'attache à faire « connaître l'unité de la Trinité et le bonheur de la vie éternelle »¹⁹². Trois jours après l'ultime *demonstrance* de son Seigneur, ayant « seizi » le Graal, (v.3431-2), son nouveau gardien part en laissant Joseph « en la terre lau il fu nez » (v.3459)¹⁹³.

Second volet de l'action « ecclésiastique » du peuple du Graal, sous l'égide de « Jhesu le roi de paradis » et dans la perspective de la venue du *tiers hom* et après y avoir été préparé, Joseph organise le départ en mission. Dans un récit orienté vers un horizon eschatologique, Robert adresse par l'intermédiaire de la voix divine ses dernières instructions au protagoniste, des instructions portant la marque de la grâce, de la justice par la grâce. Selon l'ordre de la justice, à Joseph doit succéder Hebron. Relatée en anti-type de celle entre Moïse et Josué, cette succession en est l'accomplissement à l'image des successions apostoliques au cœur du modèle de l'*Historia ecclesiastica*. Porteuse des promesses de réalisation dans les trois domaines chronologique, thématique et généalogique, elle s'inscrit dans l'ordre de l'amour : pour la dernière *desmostrance*, Jésus est venu parler à Joseph, son ami, pour l'accompagner vers la fin de son parcours sur terre, là où « les choses qui commencement Ont qu'eles fin aient après » (v.3308-9).

La Providence, par ses trois dernières *demonstrances*, organise l'action « ecclésiastique » du peuple du Graal, une action entièrement placée dans la perspective de la venue du *tiers hom*, dans la perspective de la fin des temps qu'il s'agit de préparer d'abord en enseignant la communauté à la foi et à l'obéissance par la *remembrance* des événements de l'Histoire sainte et des actes accomplis par Joseph. Mais cette préparation nécessite aussi pour le peuple du Graal à reconnaître l'autorité, en l'occurrence celle de l' élu en son sein. Ainsi préparée, l'action « ecclésiastique » peut se poursuivre et participer à l'économie divine du salut sous l'égide de « Jhesu le roi de paradis ». La dernière *demonstrance* régit l'ultime étape que doit assumer le « stratège de Dieu » pour mettre le peuple du Graal en marche. Convoquant une dernière fois la figure de Moïse, Robert insère

¹⁹² Selon M.-F. Berrouard, cette perspective de l'Évangile johannique viserait à « mettre en valeur un idéal contemplatif », *Œuvres de saint Augustin 71 Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, op. cit., p. 58-59.

¹⁹³ La mort de Joseph n'est pas explicitement indiquée dans le texte en vers à la différence du texte en prose (p. 71) : « Et ensi remest Joseph et fina en le terre et el païs u il fu nes ».

le récit de la transmission du Graal entre Joseph et Hebron dans l'ordre de la justice et de la grâce et sous le sceau de l'amour¹⁹⁴.

Avec le modèle eusébien des successions apostoliques, cette transmission s'accomplit comme un transfert de charge sacerdotale conférant à la *translatio vers Occident* ordonnée par la voix divine le statut de *translatio religionis*. Ainsi, la mission du peuple du Graal s'inscrit dans l'ordre divin de l'évangélisation des extrémités de la terre visant à atteindre les totalités généalogique, chronologique et thématique, en complétant le lignage des élus, achevant le parcours du temps de l'Histoire et terminant le témoignage de vérité.

En conclusion, le caractère essentiel d'une *Histoire ecclésiastique* étant de constituer une économie du salut, nous avons porté une attention toute particulière au *Joseph* parce que premier volet de la trilogie, il en pose la « fondation »¹⁹⁵ en s'inscrivant dans la matière historiographique de la Bible, à commencer par les événements cruciaux de l'Incarnation et de la Passion. Le reste du *Joseph*, que A. Micha qualifie d'« élargissements successifs [qui] sont la conséquence de la passion de Jésus [et qui] se produisent 'en chaîne' »¹⁹⁶, nous l'interprétons comme la manifestation dans l'Histoire humaine du plan divin du salut avec le dévoilement du protagoniste, Joseph, comme ministre de Dieu, ministre de l'amour, acteur de l'*ordinatio salvatoris*. Ainsi, Robert épouse le modèle de l'*Historia ecclesiastica*, selon notamment une *conjointure* respectant les totalités chronologique, thématique et généalogique d'une économie du salut.

Les « enfances » du Graal préparent le ministère du Graal, le « vessel ou Criz feisoit son sacrement » et la « senefiance de sa mort », dans le cadre d'une économie du salut qui vise à manifester la Vérité dans l'Histoire. Ces fondations sont celles du projet divin du salut mis en œuvre par l'Incarnation et la Passion du Fils de Dieu et s'inscrivant dans l'Histoire humaine.

Alors que l'étude des rapports du *Joseph* avec le *Conte du Graal* a fait l'objet de nombreuses recherches¹⁹⁷, nous avons cherché à analyser ce texte vis-à-vis de ses

¹⁹⁴ Robert de Boron semble ainsi mettre en œuvre la notion de « ressemblance » en tant que « dimension morale, la justice, par laquelle l'homme consent à aimer Dieu, et son prochain comme le requiert l'exigence éthique de l'Évangile », ce qui est conforme à l'enseignement de Justin pour qui « 'accomplir la justice' signifie inaugurer une nouvelle vie morale, qui unit l'acceptation de Jésus-Christ et la pratique de l'amour », B. Sesboué, *L'homme et son salut, op. cit.*, p. 279-280.

¹⁹⁵ M. Ségué, « Faire sens faire souche », art. cit., p. 580-581. Voir également du même auteur pour qui l'*Estoire del saint Graal* dont le *Joseph* fournit une part essentielle de la structure constituée « un élément central » d'une dynamique pour le reste de l'*estoire* en rapportant « l'origine de la geste arthuro-graalienne et (sembler) programmer le parcours qu'elle adopte dans les récits qui constituent le reste du cycle », *Le Livre-monde...*, *op. cit.*, p. 8 et 12.

¹⁹⁶ A. Micha, « 'Matiere' et 'sen' dans l'Estoire dou Graal », art. cit., p. 469.

¹⁹⁷ Voir par exemple E. Hoepffner, « L'Estoire dou Graal de Robert de Boron », art. cit., p. 139-150 et « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », art. cit., p. 93-105.

hypotextes sacrés, la Bible et des apocryphes. Cette analyse nous a conduit à discerner effectivement, dans le *Joseph*, un récit qui au travers de l'insinuation du Graal et du chevalier, Joseph, une insinuation qui entrelace l'*estoire* du Graal et l'Histoire sainte (cf. partie I.1) pose le cadre de l'économie du salut, de la révélation du mystère du salut, car « la révélation est indissolublement lié au projet salvifique »¹⁹⁸, et de ses modes de réalisation, par l'*ordinatio* et la *relatio*.

Robert réalise cette révélation à partir du Graal comme « manifestation de la grâce de Dieu »¹⁹⁹, comme signe offert, à voir, à recevoir (cf. § II.2. Le discours du Graal) et en même temps, du rôle qu'il donne à son protagoniste dans un récit où « tout est centré sur le personnage de Joseph, témoin de la Passion, premier chevalier, premier gardien du saint vase, porte-parole de Jésus [...]. A partir de la Passion où il entre en scène pour ne plus la quitter, tout s'enchaîne »²⁰⁰. Robert lie ainsi de manière indissociable les destinées de Joseph et du Graal en choisissant significativement de les insinuer ensemble dans son récit dont l'enjeu est donc leur pleine signification. Nous avons validé notre hypothèse d'une écriture conciliant typologie et tropologie en établissant que Robert instaure Joseph en ministre de l'amour divin, en faisant appel à la *remembrance* du *saint Vaissel* associée à sa *senefiance* dans la première partie du *Joseph*, à sa *semblance* dans la deuxième partie et à sa *demonstrance*, dans la dernière partie. Il façonne ainsi son protagoniste en acteur de l'Histoire en s'appuyant sur trois piliers solidement ancrés dans celle-ci : la visite du Christ ressuscité dans sa prison, la conversion de Vespasien, sa figure de guide d'un peuple élu dans son exode²⁰¹.

Dans la première partie, en récrivant l'*Évangile de Nicodème*, plus précisément les *Acta Pilati*, du personnage historique au rôle sacré mais bien réduit qu'est Joseph d'Arimathie, il fait l'apôtre d'une *senefiance* par l'intronisation de Jésus-Christ lui-même, l'officiant d'une liturgie de *remembrance* organisée autour *vessel* contenant le sang du Crucifié. Bénéficiaire d'une telle ordination, assurant la garde du Graal, relique et sacrement, c'est un événement à la hauteur de la valeur que l'imaginaire médiéval attribue aux reliques, il est le premier dépositaire de la mémoire de l'œuvre salvifique de Dieu

¹⁹⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 291.

¹⁹⁹ Tel que le souligne A. Pauphilet en rapport à une étude sur la *Queste del Saint Graal*, *Le Legs du Moyen Âge. Études de littérature médiévale*, Melun, Librairie d'Argences, 1950, p. 195.

²⁰⁰ A. Micha, *ibid.*

²⁰¹ Selon H. N. Schneidau, les Hébreux ont introduit une nouvelle approche de la vérité dans l'Histoire avec le souci de la vérification empirique. Il l'explique en particulier par l'expérience de l'Exode au cours de laquelle « Yahweh erupted unpredictably into events, making himself known by 'mighty signs and wonders' which cut across and set at defiance regular human expectations ». De ce fait, l'expérience seule permet de valider la vérité et non pas des présupposés ou des raisonnements, *Sacred Discontent The Bible and Western Tradition*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1976, p. 25.

accomplie par le Christ et de sa transmission par la foi. A ce titre, il devient un acteur en puissance de l'Histoire sainte.

Dans la deuxième partie, sa réécriture de la *Vindicta Salvatoris* permet de constituer la libération du protagoniste en un jalon de l'économie du salut avec la manifestation dans l'Histoire des signes de la divinité : à la suite de la Véronique, celui du *saint Vaissel*. Joseph est érigé en médiateur du signe, de la *semblance* au travers de laquelle s'exprime la puissance de la grâce.

Dans la dernière partie, Robert invente mais en s'appuyant notamment sur la matière biblique dans une démarche à la fois typologique et tropologique pour dresser le portrait de Joseph en conducteur du peuple du Graal ouvrant la voie à la *demostrance*. Au travers des six dialogues qu'il instaure entre son protagoniste et la divinité, six *demostrances*, il en décrit les différentes facettes : ami et confident de Dieu, Joseph peut guider la communauté en tant que médiateur de la grâce et représentant de l'autorité divine ; stratège de Dieu, il organise le peuple du Graal dans l'attente messianique et l'action ecclésiastique. Le temps d'attente est celui du cheminement de la foi, sous la loi de la grâce, à la fois jugement et enseignement de la Vérité, une loi qui instaure au plan tropologique une dialectique entre *senefiance*, *semblance* et *demostrance*. L'agir ecclésiale est celui du témoignage de la vérité jusqu'aux extrémités de la terre pour l'accomplissement de l'économie salvifique.

7.2. Merlin, le ministre de la connaissance

« Si covenra conter de la cinquiesme et ces quatre laissier » (p. 71). Employant la forme verbale « convenir » dont il jalonne son écriture de nombreuses occurrences à partir de la première, au début du *Joseph*, associée à l'événement de l'Incarnation (cf. §7.1.1.), Robert opère un changement de programme à la fin du *Joseph* et avant de commencer le *Merlin* qui a fait l'objet de multiples interprétations et interrogations, notamment sur le lien entre les deux récits. C. Gîrbea va jusqu'à déceler « un changement de substance » entre le *Joseph* et le *Merlin*²⁰².

La perspective que nous empruntons dans notre réflexion est celle d'identifier dans la trilogie le modèle d'une histoire ecclésiastique. Or la principale caractéristique de ce modèle consiste à relater « les événements qui configurent l'histoire de la Foi et l'économie du Christ » en opérant un choix dans les faits collectés et en les ordonnant non pas selon un ordre chronologique, mais didactique « car l'ordonnance qui s'impose dans l'œuvre est créée par Dieu, le rôle de l'historien étant de reconnaître, de dévoiler et d'interpréter à

²⁰² C. Gîrbea effectue ce constat en raison de la discordance existant entre le *Joseph*, le *Merlin* et le *Didot-Perceval* relativement à l'ordre suivant lequel le chevalier élu doit s'asseoir aux lieux vides de la Table du Graal et de la Table Ronde, *La couronne ou l'auréole...*, *op. cit.*, p. 374.

travers le récit des événements l'intention divine et de la célébrer »²⁰³. Ne pourrait-on alors interpréter le changement de programme opéré par Robert comme pouvant notamment résulter du choix de s'inscrire dans ce modèle d'une histoire ecclésiastique ? La continuité que plusieurs critiques ont relevée entre ces deux œuvres et aussi, avec le troisième volet de la trilogie (cf. Introduction) pourrait alors découler au moins partiellement du modèle de l'*historia ecclesiastica*.

Nous nous proposons, en mettant en rapport le *Merlin* avec la matière biblique, de rechercher les indices d'une réécriture des chroniques hypotextes dans laquelle, comme nous l'avons relevé dans le *Joseph*, doit se discerner « l'intention divine » consistant en l'avènement du troisième gardien du Graal et qui se caractérise par les thématiques du temps et de la vérité, l'alliage de la typologie et de la tropologie²⁰⁴ et l'association des actes d'*ordinatio* et de *relatio*.

Selon A. Micha, dans le *Merlin*, l'Histoire bretonne est transformée en économie du salut²⁰⁵ dans un roman construit autour de trois personnages : Merlin, Uter et Blaise²⁰⁶. Par ailleurs, P. Zumthor fait de *Merlin* le récit de la rédemption, du « thème historique de premier ordre »²⁰⁷. Nous allons donc relire les épisodes constitutifs du roman²⁰⁸ en accordant toute notre attention à ces trois personnages dans leur rôle dans le plan salvifique. En particulier, pour le personnage de Merlin, nous avons dans les parties précédentes mis en lumière l'amplification du thème de Merlin, conseiller et protecteur du roi pour montrer la main de Dieu au travers d'un prophète, maître du temps, médiateur du surnaturel et maître des signes (cf. §4.2.2). Par cette réécriture du personnage, Robert transforme les chroniques hypotextes en une *estoire* moralisée en adoptant une perspective religieuse, chrétienne, notamment en remotivant les principaux motifs et en récrivant les « documents magiques »²⁰⁹ de ces hypotextes bretons dans une démarche herméneutique qui accorde une fonction capitale au thème du signe, du signe divin, dans la perspective de la

²⁰³ En cela, « l'évêque de Césarée rompt avec l'histoire des anciennes nations pour inventer une histoire 'ecclésiastique' », E. Andrieu, F. Laurent, « Historia », *art. cit.*, p. 424-425.

²⁰⁴ Un tel alliage des deux sens qui repose sur le fait que « le temple chrétien peut signifier tantôt l'âme fidèle, tantôt l'Église du Christ » est particulièrement présent dans les écrits des Victorins en matière d'ecclésiologie, J. Chatillon, « Une ecclésiologie médiévale... », *art. cit.*, p. 124.

²⁰⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 88-90.

²⁰⁶ A. Micha, *ibid.*, p. 178.

²⁰⁷ R.T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », *art. cit.*, p. 31.

²⁰⁸ Comme nous l'avons indiqué (cf. Introduction), nous citerons en premier lieu l'édition de B. Cerquiglini et en second lieu, pour les compléments éventuellement nécessaires, l'édition critique de A. Micha. Nous nous aiderons du découpage du roman en unités narratives réalisé par A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 141-6.

²⁰⁹ Nous adoptons l'approche qu'emprunte P. Zumthor pour étudier le « thème » de Merlin dans le *Lancelot-Graal*. Il se penche en particulier sur les « documents magiques » qui y sont introduits par rapport à leurs analogues « historiques » provenant des chroniques de Geoffroy de Monmouth et de Wace et qui ne constituent pour lui que « des digressions sur le thème prophétique », « Merlin et le Lancelot-Graal... », *art. cit.*, p. 154.

connaissance de la vérité (cf. §2.1.).

Dans notre relecture, nous nous proposons de démontrer que plus qu'une moralisation, la réécriture opérée par Robert consiste à effectuer un choix et un travail de « conjointure » des événements pour les inscrire sur le plan de la *relatio*, en particulier de l'ordre éthique tel que le définit saint Augustin, celui où « chacun doit respecter son 'ordre propre' (*ordo suus*) en cette vie, et supporter sa condition selon l'ordre des choses humaines' auquel il faut se soumettre pour obéir à Dieu »²¹⁰.

Nous allons adopter une démarche en deux étapes correspondantes aux deux « brisures » du temps que nous avons précédemment identifiées et qui encadrent le récit du *Merlin*. Dans la première, étudiant l'ouverture²¹¹ du roman qui se déroule au temps de la Passion et en terre de Palestine, nous allons tenter de distinguer la préparation de Merlin au ministère, celui de ministre de la connaissance au nom de la Providence divine. Dans la seconde, nous penchant sur la suite du récit en terre de Bretagne au VI^e siècle, nous tenterons d'y discerner le récit de l'exercice de son ministère pour préparer le royaume breton à l'avènement du troisième gardien du Graal.

7.2.1. La préparation au ministère

Si Robert emploie le modèle eusébien, l'ouverture du *Merlin* devrait y contribuer de manière décisive. C'est ce que nous nous proposons de montrer en y discernant un récit où la préparation du ministère de son protagoniste consiste à en faire le « témoin dans l'Histoire »²¹² en charge d'en assurer la célébration.

D. Boutet discerne effectivement dans cette ouverture une réorientation telle qu'au lieu d'une « Histoire bretonne [...] essentiellement contingente » chez Geoffroy de Monmouth et Wace, Robert « bouleverse la perspective en situant le 'point zéro' de son roman dans l'histoire surnaturelle, spirituelle, de l'homme, hors de toute géographie, entre

²¹⁰ A.-I. Bouton Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* et leur réception chez saint Augustin », art. cit., p. 314.

²¹¹ Selon le terme employé par R. Trachsler, *Merlin l'enchanteur. Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 67. Cette ouverture s'étend de la page 73 à 105 dans l'édition de B. Cerquiglini et représente seize paragraphes sur un total de quatre-vingt onze dans l'édition d'A. Micha. Nous utiliserons également l'expression d'« enfance de Merlin » qui paraît mieux refléter l'importance de cette première partie de la suite de l'*estoire* du Graal en permettant de la relier au *Joseph*, les « enfances du Graal ».

²¹² Nous prolongeons l'analyse de P. Zumthor qui, à la fin de son étude, qualifie Merlin de « témoin de l'Histoire ». Quand celui-ci se retire dans son « esplumoir » pour se retrouver « seul avec lui-même, c'est-à-dire avec la Sagesse de la Providence », il rentre « ainsi dans la main de Dieu d'où il est sorti ; mais ce retour n'est pas la mort, car le sens de sa vie est d'être témoin de l'histoire, et, bien que son message ici particulier (l'accomplissement du mystère du Graal) soit terminé, il doit subsister jusqu'à la fin de cette histoire (que, selon l'*Historia Regum Britanniae*, il a prédite jusqu'aux cataclysmes derniers) », *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 167. Comme nous l'avons déjà indiqué, Y. Delègue rappelle qu'à partir du « père de l'historiographie chrétienne », Eusèbe de Césarée, et comme l'a souligné B. Guenée, l'histoire était très étroitement sous la dépendance de la théologie et que la tâche des historiens alors était de « chercher dans le passé et le présent les marques de la Providence », *De la vérité en histoire ou la blessure du temps*, op. cit., p. 26.

Christ et les démons »²¹³.

Ce changement de perspective, selon nous, est celui qui introduit « l'ordonnance » divine dans l'Histoire bretonne, ce qui justifie la première « brisure » sur le fil chronologique de l'*estoire* du Graal : le *Merlin* commence dans le même espace-temps que le *Joseph*, celui de la Passion.

a) Le témoin dans l'Histoire

Robert met de manière remarquable en parallèle²¹⁴ le début du *Joseph* et celui du *Merlin*. En particulier, P. Zumthor relève que « les cent premiers vers [du *Merlin*], reprennent, à très peu près dans les mêmes termes, le thème de la Rédemption, tel qu'il était exprimé dans les deux cents premiers de l'*Estoire* ». De ce fait, c'est le récit à venir de l'histoire bretonne qui est placé sous l'éclairage ou dans le prolongement de l'intervention victorieuse du Christ sur les démons. Le récit de la conception et de la naissance de Merlin, sa rédemption par la vertu des sacrements de confession et du baptême en constituent le préambule.

De nombreux critiques décèlent en Merlin une figure christique²¹⁵. Nous allons voir en mettant en rapport l'ouverture du roman avec la matière biblique, notamment les textes johanniques²¹⁶ et ses hypotextes apocryphes, comment ce référent christique permet à Robert de façonner son protagoniste en témoin dans l'Histoire en suivant trois étapes : du fruit d'un projet démoniaque, il en fait l'objet d'une nouvelle victoire du Rédempteur avant de relater l'épiphanie d'un ministre de Dieu.

²¹³ D. Boutet, « De la cité terrestre à la cité de Dieu Merlin et les limites de l'Histoire humaine », art. cit., p. 69-70.

²¹⁴ De nombreux critiques relèvent la symétrie existante entre les débuts du *Joseph* et du *Merlin*, voir par exemple, P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 132 ; Selon R. T. Pickens, le début du *Merlin* est conçu « en reflet négatif » de celui du *Joseph*, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 31 ; Voir également M. Zink, « Joseph d'Armathie », art. cit. ; A. Combes, « Du *Brut* au *Merlin*, le fils du diable et les incertitudes génériques », art. cit.

²¹⁵ Notamment, A. Micha établit de nombreux parallèles entre Merlin et Jésus. Selon lui, « ce nouveau prophète qui prolonge la lignée des anciens par l'annonce d'une chevalerie nouvelle offre une biographie poétique en constant parallèle avec la vie du Christ. Déjà Geoffroy de Monmouth et Wace ménageaient discrètement certaines harmoniques avec les récits évangéliques. De ce fait Robert a pris pleine conscience et il a poussé plus loin les analogies, en puisant parfois dans l'Évangile apocryphe de l'Enfance. On peut aisément suivre cette vie de Jésus-Merlin », *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 179-183 [180]. De son côté, C. Füg-Pierreville voit le récit de *Merlin* « tisser [...] des liens tenus entre la figure de Merlin et celle de Jésus, tous deux nés d'une vierge, étonnant leur entourage par leur précocité, par les *merveilles* du premier et les miracles du second, n'utilisant jamais eux-mêmes l'écrit, mais faisant noter leurs paroles par autrui », *Le Roman de Merlin* en prose, C. Füg-Pierreville (éd.), op. cit., p. 56-57.

²¹⁶ Les textes johanniques présentent parmi leurs aspects les plus caractéristiques celui d'employer un procédé dualiste : « l'opposition vie-mort, lumière-ténèbre, vérité-mensonge etc ». I. de la Potterie énumère les éléments communs identifiés par la critique en faveur de l'authenticité de la première épître de Jean par rapport à l'Évangile : l'importance du témoignage oculaire, la similitude de prologue et de l'épilogue, la même forme de pensée contemplative, le même style, les mêmes expressions, le même procédé dualiste et la grande similitude d'expressions théologiques, « par exemple, la vie divine, la filiation, la charité, la foi, la vérité », *Saint Augustin commente la Première lettre de saint Jean*, op. cit., p. 7-8.

Un projet démoniaque

« Molt fu iriés Anemis, quant nostre Sire ot esté en infer, et il en ot jeté Adan et Evain et des autres tant que lui plot. »

Robert débute son récit en nous plongeant *ex abrupto* dans un concile des démons furieux que le Christ ait libéré tous les prisonniers qu'ils gardaient en enfer. R. T. Pickens reconnaît à l'histoire de ce complot diabolique l'intérêt de relier le *Merlin* au *Joseph* par la thématique de la rédemption en courant le risque de faire « perdre de vue les faits de l'incarnation en digressant sur les douleurs que souffrent les grands-parents de Merlin »²¹⁷. Nous allons voir que pour donner une naissance exemplaire à son protagoniste (cf. §1.2.1.), il convoque la matière biblique, notamment celle de l'*Évangile de Nicodème*, en opérant de ce fait un double ancrage de l'*estoire* du Graal dans l'Histoire du salut : temporel et thématique.

Nous avons relevé dans l'étude du *Joseph* le « silence » qu'opère Robert par rapport à l'*Évangile de Nicodème*²¹⁸ relativement à la Descente aux Enfers. De la comparaison « minutieuse des débuts symétriques » du *Joseph* et du *Merlin*, M. Zink tire la conclusion que le *Merlin* constitue le développement de ce « silence » par Robert de Boron, un développement nécessaire maintenant car « les hommes, libérés de l'enfer par le Christ, se sont remis sous son joug par leurs péchés » et « la foi qui porte le récit est celle dans l'absolution que confèrent les deux sacrements étroitement liés du baptême et de la pénitence »²¹⁹. Robert effectue ce développement en s'inspirant de l'apocryphe. Ainsi le dialogue rapporté dans le récit « rappelle l'échange verbal entre Satan et Enfer que l'on peut lire dans l'*Évangile de Nicodème* »²²⁰. Nous avons souligné le caractère parfaitement « historique »²²¹ de la Descente aux Enfers et de la libération des prisonniers par Jésus.

En développant le second volet de l'*estoire* du Graal à partir de ce « silence », il l'enracine dans la matière biblique et attribue une date historique à la conception de son

²¹⁷ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron », art. cit., p. 31-32.

²¹⁸ F. Quéré, *Évangiles apocryphes, op. cit.*, chapitres 17-27, *Descendus Christi ad infero* : 22,1 et 23.

²¹⁹ M. Zink appuie son interprétation sur « une preuve plus théologique que narratologique » : le récit commence « vraiment avec le baptême du Christ (*Des or mais me couvient guenchir, A ma matere revenir*, v.149-150) » et avec « le pouvoir des clés donné à saint Pierre et aux 'ministres de la sainte Église » (v.173-192). Il part des premiers vers du *Merlin* (v.1-4) : « Mout fu li Ennemi courciez Quant enfer fu ainsi brisie ; Car Jhesu de mort suscité, En enfer vint et le brisa » où le « ainsi » ne peut être rattaché à la fin du *Joseph* alors qu'en raison de la thématique de l'enfer, il peut l'être au texte du *Joseph* exposant la nature de l'acte de rédemption, de rachat (v.81-8), Conférence au Collège de France sur le *Joseph d'Armathie*, art. cit., p. 829-832.

²²⁰ A. Combes, « Du *Brut* au *Merlin* Le fils du diable et les incertitudes génériques », art. cit., n.17, p. 15. De même, R. O. Gorman reconnaît une influence non négligeable de la descente aux Enfers dont l'épisode est effectivement résumé et qui constitue le point de départ du *Merlin* avec un conseil des démons inspiré par la délibération entre Hades et Satan de l'*Évangile de Nicodème*, « *The Gospel of Nicodemus in the Vernacular Literature of Medieval France* », art. cit., p. 122-123.

²²¹ E. Hoepffner indique, nous l'avons déjà noté, que Robert construit son récit sur « un terrain solide d'Histoire Sainte » Robert de Boron et Chrétien de Troyes », art. cit., p. 95-96.

protagoniste. Chronologiquement, avec le concile démoniaque, le point de départ du *Merlin* est très précisément l'acte rédempteur du Christ à la Croix. Le récit de Robert s'inscrit dans le temps de l'Histoire qui commence après la fermeture des portes de l'Enfer et l'acte libérateur de Jésus. Robert réalise ainsi une insertion temporelle sur la « ligne de salut » qui, selon O. Cullmann, relie « l'histoire de la création, à l'origine, et celle de la nouvelle création, à la fin des temps »²²². En raison de son projet grandiose, Robert devait faire de Merlin « un cas unique, providentiellement un miracle, central dans l'histoire du monde »²²³. Ce miracle justifie de réaliser, dans l'ouverture du roman, comme nous l'avons précédemment relevé, une « brisure » dans le fil chronologique de l'*estoire*, une brisure révélant la jonction des temps sacré et profane pour la naissance de Merlin, l'autre brisure se produisant pour son arrivée en Bretagne (cf. §4.1.).

Thématiquement, en inscrivant son récit dans « la lutte cosmique entre Dieu et le Démon », Robert place le *Merlin* dans le même cadre que l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe, celui d'une conception du monde où le mal tient une place²²⁴. Le cadre général de l'Histoire humaine est celui du drame cosmique des anges déchus et du péché originel d'Adam et Ève. Le salut consiste en la libération de l'emprise du diable comme il l'expose au début du *Joseph* (v.81-88, 105-108) avec le rappel fondamental du péché originel et l'intervention de l'*Anemi*. Le conflit entre le genre humain et le diable est bien le cadre du récit (cf. les quarante occurrences du mot *anemi* et la soixantaine d'occurrences du mot *diable*. cf. ch.I). L'enjeu de ce conflit réside dans la libération de l'emprise démoniaque, c'est-à-dire de l'emprisonnement de l'Enfer, accomplie par la descente du Christ aux Enfers, mais qui peut de nouveau être effective quand l'homme pèche. Joseph, dans son discours de conversion de Vespasien, rappelle le cadre général de l'Histoire défini à la suite de la chute des anges déchus. Le père de Merlin est l'un d'entre eux, il fait partie de ces anges chassés du ciel qui en sont tombés pendant trois jours et trois nuits (p. 48). Le projet infernal est de concevoir un antéchrist pour redonner au diable le pouvoir sur les humains en constituant un plan de salut à l'envers, en concevant un antéchrist, un « contre prophète »²²⁵ chargé de susciter chez les hommes une foi dans le mensonge « car molt seroit creüs » (p. 75).

²²² O. Culmann, « Les rapports de l'Histoire et de la prophétie » dans *Christ et le temps, Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 66-74 [68].

²²³ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 139.

²²⁴ S. Dupuy-Trudelle souligne que dans *L'Ordre*, saint Augustin aborde « le redoutable problème du mal », *L'Ordre*, op. cit., p. 1170.

²²⁵ Le thème de la parole prophétique est introduit dès le début du *Merlin* comme il l'a été au début du *Joseph* : les démons soulignent la parole efficace des prophètes (p. 74) : « Membre vous il que li prophete parloient, qui disoient que li fils Diu venroit en terre sauver les peceors d'Ève et d'Adan et des autres tant com lui plairoit ? [...] Tant le disent li prophete que ore est avenu ».

Ainsi, Robert place l'histoire bretonne à venir dans la perspective de l'Histoire du salut en faisant appel « aux voix autorisées »²²⁶ de l'Histoire sainte, celle de l'*Évangile de Nicodème*, cet apocryphe si populaire et au statut historiographique indéniable dans cette période. Comblant le « silence » du *Joseph* sur la descente de Christ aux Enfers, un épisode de l'Histoire sainte particulièrement populaire au Moyen Âge²²⁷, il assure l'ancrage de la suite de l'*estoire* du Graal dans l'économie du salut, c'est-à-dire dans la transmission de la vérité dans le temps de l'Histoire, un temps qui débute à la fermeture des Enfers pour se clore au temps du Jugement.

Une nouvelle victoire du Rédempteur

« Mout fu li deables liez, quant il ot engingnié l'autre seur. Quant l'ainznee vit que sa suer en fu alee, si vint au prodome, celui qui li aprenoit sa droite creance, molt iriee et molt faisant grant duel de sa seror qu'ele avoit en tel meniere perdue ».

À ce stade du récit²²⁸, la joie a remplacé la colère pour les démons car ils ont mis en œuvre leur projet et approchent de leur but de concevoir un antéchrist. Robert introduit un nouveau personnage, un confesseur, qui va relayer l'action de la Providence lors des événements de la conception et de la naissance de cet antéchrist, Merlin, pour accomplir « une nouvelle victoire du Rédempteur »²²⁹. Nous allons voir que cette victoire exemplaire s'accomplit dans la même perspective générale et universelle que le *Joseph* : celle de l'*ordinatio* du salut au travers des sacrements de la confession et du baptême.

Dans l'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut*, Merlin est conçu par l'union d'un démon incubé et d'une femme. Robert de Boron « ne fait que mettre en valeur le fait 'historique' »²³⁰. Cette « mise en valeur », nous en avons précisé la nature et la contribution dans l'écart de la trilogie avec ses chroniques hypotextes au travers de la transformation du personnage de devin en prophète de Dieu, en prophète élu. Mais cette contribution, nous

²²⁶ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet attribuent à la référence en matière historiographique un double sens : « renvoi à une réalité factuelle extérieure au récit, mais aussi référence à des voix autorisées qui seules peuvent garantir l'existence de cette réalité », *L'écriture de l'histoire au Moyen Âge*, op. cit., p. 14.

²²⁷ L'imaginaire de l'homme médiéval est familiarisé par ce thème repris dans la liturgie du vendredi saint. N. Bériou donne l'exemple du sermon prononcé par Robert de Sorbon le 22 avril 1261 dans lequel « le prédicateur a traduit d'abord le thème en langue vulgaire, puis [...] a introduit brièvement son sujet en rappelant le sens de la fête liturgique du jour (le Christ a combattu pour nous sauver en nous extirpant de l'enfer et en nous donnant le paradis) », « Les sermons latins après 1200 », art. cit., p. 375-376.

²²⁸ Dans l'édition du manuscrit de Modène, des pages 78 à 94 ; dans celle d'A. Micha, les paragraphes 5 à 10. Le récit a relaté les événements successifs qui ont décimé la famille d'un prodhomme. Des deux sœurs rescapées, la cadette vient de passer sous leur emprise et l'aînée, la future mère de Merlin, se rend auprès de son confesseur.

²²⁹ Selon A. Micha, « comme Jésus est venu arracher les pécheurs de l'enfer et sauver l'homme, Dieu a de nouveau raison des puissances du mal, de l'Ennemi qui a voulu prendre sa revanche, lui susciter un adversaire, un Antéchrist capable de lui assurer son emprise sur les âmes : c'est ainsi que Merlin est né, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 327.

²³⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 131, n.1.

semble-t-il, découle d'une perspective théologique de l'Histoire traduite par le sacrement de confession.

Le lendemain de son viol par le démon incubé, la mère de Merlin vient se confesser (p. 85-86). Selon A. Micha, le parcours bien qu'anonyme du personnage dans la première partie du roman n'en est pas moins fondamentale : dans un récit à la haute valeur dramatique où « l'avenir de l'humanité est ici en jeu », souligne-t-il, « sans Blaise Merlin n'aurait pu naître, puisque sa mère serait tombée sous les coups de la coutume en vigueur dans le pays. Si les démons réussissent, c'en était fait de l'œuvre rédemptrice du Christ ». Grâce à lui, la première partie du combat contre les démons est gagnée « en engageant la personne [la mère de Merlin], objet de la compétition, sur la voie du repentir et de la sainteté qu'il a su frayer à cette âme désespérée »²³¹. En laissant le confesseur dans l'anonymat, en ne le désignant que par sa fonction, Robert nous semble mettre en relief le sacrement plus que la personne qui le prononce²³². La confession ouvre la voie au renouvellement du bénéfice de la grâce et de ce fait, du bénéfice de la libération de l'emprise démoniaque : « Si nous confessons nos péchés, il est fidèle et juste pour nous pardonner nos péchés et nous purifier de toute injustice » (1 Jean 1, 9). L'efficacité du pardon octroyé par le sacrement, la libération de l'emprise du diable, le narrateur en fait le constat (p. 88) :

« Ensi s'en va la damoisele en se maison, et mena molt buene vie et molt simple. Et quant diables vit que il l'ot perdue et que il ne savoit qu'ele faisoit ne que ele disoit non plus que se ele n'eüst onques esté, si en fu molt iriés quant il l'ot ensi perdue ».

Faisant de cette ouverture « un moment quasiment comparable à celui de la Passion du Christ »²³³, Robert met en ordre les événements, restaure l'ordre divin perturbé par la conception démoniaque de Merlin et l'inscrit dans la perspective de l'*ordinatio salvatoris*. Il relate une nouvelle victoire du Rédempteur dont la première étape est franchie grâce au sacrement de la confession.

Robert relate ensuite la naissance de Merlin et son baptême.

Cette naissance se produit « si com Dieu plot » (§10, 3) et le narrateur explique que l'enfant est doté d'une connaissance extraordinaire, celle du passé et du présent en raison de son origine démoniaque, celle de l'avenir avec une part exceptionnelle de sagesse pour être aidé à faire le choix du Bien par la volonté de Dieu et du fait de la sainteté de sa mère (p. 92).

²³¹ A. Micha, *ibid.*

²³² R.T. Pickens souligne le rôle essentiel de ce prêtre, de ce « sage clerc qui cite saint Augustin et dont l'autorité morale sauve la demoiselle et effectue, indirectement par la force de ses prières, la surabondance de grâce divine, source des dons prophétiques de Merlin ». Il accomplit ainsi « l'épiphanie de Merlin, la révélation astucieuse et même fabuleuse des prodiges mentaux et spirituels du jeune prophète », « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 32-33.

²³³ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 66-7.

Comme Merlin l'explique plus loin à Blaise (p. 103) : « Ne il quant il me conçurent en ma mere ne furent mie sage, quant il me misent en cel vaissel qui ne devoit mie estre lor et la buene vie ma mere lor nuist molt ». En choisissant le mot « vaissel », Robert de Boron paraît établir un lien analogique entre la naissance de Merlin et l'Incarnation, entre la mère de Merlin et Marie, la mère de Jésus. Du fait des sacrements de baptême et de confession reçus par la mère de Merlin, de sa rectitude morale, celle-ci est un vase sanctifié et l'antéchrist est mis au bénéfice de la grâce comme Jésus a été enfanté par Marie, pleine de grâce. À sa naissance, Merlin est ainsi doté d'une connaissance extraordinaire dont celle de l'avenir et d'une portion particulière de sagesse qui résultent et manifestent l'*ordinatio* divin accompli au travers des sacrements dispensés à sa mère. Puis, à la demande du confesseur, Merlin est baptisé immédiatement (p. 91) car s'il « doit son existence au diable lui-même, il a son péché originel bien à lui, autrement plus manifeste que pour le commun des mortels ». Son baptême lui ouvre la voie au salut : « on ne pouvait mieux magnifier la vertu rédemptrice de ce sacrement »²³⁴. Il le fait, nous semble-t-il, en s'inscrivant dans la dynamique de l'économie du salut qui se développe sur les deux plans de l'*ordinatio* et de la *relatio*.

Le sacrement du baptême est l'acte d'*ordinatio* par lequel Dieu accorde le bénéfice de la grâce rédemptrice au baptisé. L'acte de collaboration à l'œuvre de salut est de l'ordre de la *relatio*. N'est-ce pas la nature du choix que Merlin doit faire (p. 92) : « Or se tort a la quele que il volra. Et s'il vult, il puet a nostre Seignor rendre son droit et as diables le lor : diables li ot le cors formé, et nostre Sire i met esperit por oïr et por entendre » ? C'est un choix en faveur du diable dont il a reçu son corps ou en faveur de Dieu qui lui a octroyé l'esprit. Les préscolastiques envisagent les rapports Dieu – créatures dans la cadre d'une dialectique image-ressemblance²³⁵. L'homme est à l'image de Dieu, *intus*, et à l'image du monde, *foris*²³⁶. En acceptant par son libre-arbitre de suivre la volonté divine²³⁷, l'homme

²³⁴ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 99.

²³⁵ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 73.

²³⁶ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 82.

²³⁷ Saint Augustin arrive à la définition de « l'unique cité de Dieu » après avoir défini la nature de la mauvaise volonté qui a été, en premier, cause de la misère des mauvais anges : elle est une déficience et un éloignement du bien, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 12, 6-8. Voir également, *Le Libre Arbitre dans Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques Œuvres*, I, L. Jerphagnon (éd.), Paris, Gallimard, 1998, livre 2, 53.

sort de la région de la dissemblance²³⁸ et peut participer à l'ordre divin qui est, nous l'avons rappelé, « ce dont le respect en cette vie mène à Dieu »²³⁹.

De nombreux critiques ont souligné le caractère exemplaire de la rédemption de Merlin. Par exemple, pour P. Zumthor, celle-ci « est essentiellement le nœud du drame » et poursuit-il : cette rédemption « intègre toutes les histoires à venir de la Table Ronde, et les Quêtes du Graal qui seront racontées²⁴⁰. De même, F. Bogdanow remarque qu'alors que « ni Geoffroy ni Wace n'attachent aucune signification religieuse à la conception de Merlin ou à son rôle dans la mise en ordre de l'histoire de Bretagne, Robert, lui restructure le motif de Merlin en sorte qu'il illustre de façon concrète l'efficacité et le renouvellement perpétuel de la Rédemption »²⁴¹. Le critique décrit chacune des étapes de cette restructuration : comment Dieu intervient par sa grâce libératoire au travers des sacrements du baptême et de la confession, puis par le don de connaissance du futur ; ensuite comment Merlin, ainsi mis en disposition d'exercer son libre-arbitre, accepte d'accomplir le « service » pour lequel il a été choisi, élu.

Mais quel lien existe-t-il entre l'exemplarité en matière de thématique de la rédemption et ce « service » ? Nous voudrions montrer que ce lien repose sur la figure christique que Robert fait endosser à son protagoniste, une figure qui s'accomplit dans la collaboration à l'œuvre du salut. En soulignant la nécessité de la collaboration de son protagoniste, Robert nous paraît donner un sens tropologique²⁴² à son récit : associé constamment au sens typologique, celui-ci « est celui des réalités de la vie spirituelle proprement dite »²⁴³. Le choix de Merlin est libre et après avoir relaté une nouvelle victoire du Rédempteur, Robert établit « en pleine clarté la grandeur du prophète qui, né du démon, collabore à une œuvre divine »²⁴⁴.

Ce caractère illustratif, exemplaire de la rédemption de Merlin, est effectivement

²³⁸ Cette notion inspirée par Platon a été reprise par Plotin qui précise qu'en sortir « c'est acquérir autant que faire se peut, la ressemblance avec le divin » par la pratique des vertus. P. Cambronne estime que selon saint Augustin, la région de dissemblance comporte « quatre registres : le registre éthique – c'est le lieu de la « passion ténébreuse » ; le registre ontologique – c'est le lieu du Non-Être, de l'Être qui n'est pas encore converti à Dieu ; le registre théologique – c'est le lieu où se perçoit le fossé qui sépare radicalement la créature du Créateur ; et le registre mystique – c'est le lieu de l'homme pécheur par nature, éloigné de la sainteté de Dieu », *Les Confessions*, Œuvres, I, Paris, Gallimard, 1998, p. 1490-1.

²³⁹ A.-I. Bouton-Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* et leur réception chez saint Augustin », art. cit., p. 323.

²⁴⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 131.

²⁴¹ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 67-68.

²⁴² On pourrait identifier ici une lecture tropologique que G. Dahan considère comme le plus caractéristique de l'exégèse monastique, celle qui a été particulièrement affirmée par Guibert de Nogent et qui conduit à « vraiment une manifestation de [l'] appropriation existentielle du texte sacré » se développant même sur le plan psychologique, « Herméneutique et procédures », art. cit., p. 138-141.

²⁴³ J. Chatillon, « Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII^e siècle », art. cit., p. 131.

²⁴⁴ A. Micha, *ibid.*, p. 143-4.

important car il met en lumière la notion de libre-arbitre²⁴⁵. L'époque de la trilogie est celle où le concept de liberté anciennement promu par saint Augustin revient au premier plan. « Or, à partir du XIII^e siècle, se développe l'idée d'un retour à la dimension individuelle de la relation de foi, axée sur une coopération de la grâce et du vouloir » relève A. Boureau qui décèle chez Robert de Liège (ou Rupert de Deutz), à la fin du XI^e siècle les premières traces de cette tendance²⁴⁶. Les notions d'individu et de liberté sont à comprendre au sens chrétien, c'est-à-dire par un accomplissement « dans une relation intime avec Dieu »²⁴⁷ et plus précisément avec la figure du Christ dont J.-R. Valette rappelle qu'elle occupe, dans les *Hauts Livres* du Graal, en étant directement ordonnée à la problématique du salut, « une position cardinale », celle de « l'unique Médiateur »²⁴⁸. Selon le critique, prolongeant un changement de sens initié par Tertullien entre le II^e et le III^e siècle en matière de théologie du salut, saint Anselme a permis de développer une nouvelle perspective de la rédemption d'abord descendante, par l'Incarnation, puis ascendante car « Dieu ne peut pardonner aux hommes si quelque chose chez eux ne vient pas répondre à ce pardon »²⁴⁹.

Dans le prolongement du *Joseph* où nous avons mis en exergue la dialectique des volontés que Robert développe dans son récit à partir de l'épisode de la trahison de Judas, nous retrouvons dans l'ouverture du *Merlin* une inscription dans la totalité thématique du modèle biblique en discernant la part de l'homme qu'elle comprend dans la dialectique image-ressemblance (cf. §6.1.2.), une part qui repose sur l'expression d'une « volonté bonne ». Pour Robert, la voie de l'éthique ou du tropologique participe à l'économie du salut car comme le souligne J.-R. Valette « la vérité du Graal n'est [...] pas seulement ontologique ou épistémologique, elle est morale ». Le critique rattache cette conception de la vérité à la tradition chrétienne « nettement différente de celle que l'on rencontre dans le monde grec » qui « caractérise les rapports entre Dieu et les hommes »²⁵⁰. Il s'agit

²⁴⁵ Voir C. Gírbea pour la problématique de la liberté et de la grâce, « Émergence de la conscience individuelle » dans *La couronne ou l'auréole...*, *op. cit.*, p. 499-530. Voir également pour le libre arbitre dans le triple état de nature, de grâce et de gloire, J.-R. Valette, « Chevalerie et justification dans les Hauts Livres du Graal », art. cit., p. 303 ainsi que D. Boquet, « Le libre arbitre comme image de Dieu L'anthropologie volontariste de Bernard de Clairveaux », *Collectanea Cisterciensia* 65 (2003), p. 179-192 [183-185].

²⁴⁶ A. Boureau, « Foi », art. cit., p. 431.

²⁴⁷ J.-C. Schmitt propose d'adopter les « propositions nuancées » de C. W. Bynum qui indique que « sous le terme 'individu', il faut comprendre le *moi* (self), mais au sens chrétien, c'est-à-dire l'idée que l'homme ne peut s'accomplir que dans une relation intime avec Dieu ; il ne peut, en outre, se réaliser tout seul, mais seulement au sein de groupes et de réseaux : la nouveauté est, au XII^e siècle, la multiplication et la diversité de ces groupes – familles, fraternités, ordres monastiques et réguliers, et bientôt béguinages, tiers-ordre, etc. – entre lesquels il était désormais possible de choisir. ». Il n'y a donc pas clairement au Moyen Âge de « notion d'individu, au sens contemporain du terme, qui réserve à chaque homme une autonomie et des droits absolus (par rapport à la famille, à l'Etat, à sa conscience, etc.). Il n'y avait pas davantage d'individualisme comme valeur morale et idéologique », « La 'découverte de l'individu' : une fiction historiographique ? » dans *La fabrique, la figure et la feinte Fictions et statut des fictions en psychologie*, P. Mengal et F. Parot (dir.), Paris, Sciences en situation, 1992, p. 225, 230.

²⁴⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 580-581.

²⁴⁹ B. Sesboüé, « Salut », art. cit., col. 277 et 278, cité par J.-R. Valette, *ibid.*, p. 588.

²⁵⁰ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 334-5.

d'appréhender les deux formes de tropologie, l'une « naturelle » au sens moral courant, l'autre « mystique » qui comme le précise J.-R. Valette en citant H. de Lubac : « ne précède pas 'l'édifice spirituel', mais [...] 's'y ajoute', ou plutôt [...] s'y déploie, pour la compléter. Elle fait partie intégrante du mystère. Venant après l'aspect objectif qu'en est l'allégorie, elle en constitue l'aspect subjectif. Elle est, si l'on peut dire, l'intussusception, l'intériorisation ; elle nous l'approprie. C'est dans ce *mysterium* que puise la tropologie »²⁵¹.

Merlin est « une figuration emblématique de la condition de l'homme selon la loi chrétienne : un homme au risque des séductions du diable, mais qui peut toujours se racheter, s'il en a le ferme propos, et assurer son salut grâce à l'Incarnation du Christ et au sacrifice rédempteur de la Passion »²⁵². Le bénéfice de la Rédemption résulte du choix librement effectué de suivre la voie de Dieu. Pour D. Boutet, « c'est la doctrine de la grâce, étendue d'une façon exceptionnelle à ce héros exceptionnel : à chacun d'employer cette grâce comme il l'entend, de la faire fructifier ou de la refuser »²⁵³. Merlin choisit de collaborer à l'œuvre divine, accepte d'entrer dans le plan divin, celui pour lequel Dieu lui a donné un surplus de connaissance, l'a élu : « le pendant de la prescience divine, liée à la prédestination, [...], c'est donc le secret qui entoure l'ordre présidant à la destinée des individus. Le temps de l'histoire humaine, le déroulement des siècles sont la toile de fond où se joue le salut de chaque homme, au cours d'un processus auquel contribue l'*utilitas* ». Cette notion d'*utilitas* « détermine dans une large mesure l'économie du salut » et « naît [du] contraste entre les deux cités » dans le cadre plus général de « la *comparatio* entre le bien et le mal [qui] permet à Augustin, on le sait, d'intégrer le mal dans l'ordre ». A.-I. Bouton-Touboulic rappelle que selon l'évêque d'Hippone, l'*ordinatio salvatoris* vise « à pallier les pertes subies dans les rangs des anges déchues » en montrant que, comme l'affirme Augustin « Dieu a prévu tout à la fois et combien l'homme créé bon par lui deviendrait mauvais, et tout le bien qu'il ferait à l'occasion même du mal », ce qui correspond au schème de l'*utilitas*. Ainsi, « l'*ordo* constitué par l'économie du salut » est destiné à « 'montrer' (*ostendere*) la grandeur et la justice de Dieu, ainsi que la nécessité de la grâce pour la restauration de l'homme, selon *Rm.* 9, 23 », à permettre « cette manifestation d'un Dieu qui châtie et qui délivre [...] en laissant l'homme user de son libre arbitre »²⁵⁴.

²⁵¹ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 378. H. de Lubac, *Exégèse médiévale...*, *op. cit.*, I, 2, (vol.2), p. 555.

²⁵² E. Baumgartner, N. Andrieux-Reix, *Le « Merlin » en prose Fondations du récit arthurien*, *op. cit.*, p. 22.

²⁵³ D. Boutet, « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu - Merlin et les limites de l'histoire humaine » dans *Entre l'ange et la bête L'homme et ses limites au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 73.

²⁵⁴ A.-I. Bouton-Touboulic cite saint Augustin, *La Cité de Dieu*, 14, 11 dans *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, *op. cit.*, p. 445-451.

Nous avons souligné que le cadre de l'économie du salut est celui qui, dans le *Joseph*, tel que l'énonce la voix divine, associe l'*ordinatio* et la *relatio* (v.3295) : « Ma volonté te convient feire, L'amour de moi et toi retreire ». En donnant à voir comment s'articulent l'*ordinatio* et la *relatio*, l'action de la grâce et le libre-arbitre, cet épisode est exemplaire de l'exercice de la totalité thématique de la Vérité avec un personnage pouvant porter et manifester le message de Rédemption dans l'Histoire. Lui façonnant une figure christique et mettant en œuvre le schème de l'*utilitas*, la troisième et dernière étape de la rédemption exemplaire de Merlin s'accomplit par l'expression de son libre-arbitre par laquelle il valide le sacrement du baptême qu'il a reçu et le met en œuvre au bénéfice de Dieu. Elle l'inscrit dans l'ordre du salut.

En conclusion, Robert poursuit son récit en nous relatant un « miracle [...] revêtu d'une splendeur particulière » qui selon P. Zumthor, lui permet de rattacher l'origine de la quête du Graal au mystère de la grâce de Dieu²⁵⁵. Merlin n'est plus simplement le fils d'un démon comme dans les chroniques bretonnes hypotextes et sa naissance devient un « miracle » dans l'Histoire, « un événement à l'échelle de l'histoire du salut »²⁵⁶. La construction de Merlin en « uns enfes sans père » (p. 125), respectant en cela une longue tradition²⁵⁷ s'effectue en lui donnant la figure christique de l'enfant conçu de manière surnaturelle dans le cadre de l'économie divine du salut et de la lutte contre les forces démoniaques. Ce miracle est celui d'une nouvelle victoire par la répétition de la première au travers des sacrements. Robert manifeste une autre victoire sur l'enfer, de l'ordre divin sur le désordre démoniaque. Fruit de ce désordre, Merlin, l'antéchrist, est mis au bénéfice de la grâce au travers de deux sacrements, celui de la confession par sa mère et celui de son baptême. Par la « vertu » de ces sacrements, l'ordre de Dieu n'est pas seulement rétabli, la victoire produit le bien à partir du mal en s'inscrivant dans le schème de l'*utilitas* dont l'archétype est la mort du Christ²⁵⁸. Il ne s'agit pas seulement de réduire à néant le projet

²⁵⁵ Il fallait « que ce miracle fût revêtu d'une splendeur particulière, que pour préparer et diriger cette victoire suprême, Dieu, dans sa munificence de perpétuel rédempteur, se servît justement de la force qui, livrée à elle-même, dans l'ordre naturel et hors du champ de la grâce, eût été la plus perverse qu'on eût connue, [...] et, s'il était possible, de réduire à néant l'œuvre du Christ », P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 125-126.

²⁵⁶ D. Boutet, « De la cité terrestre à la Cité de Dieu - Merlin et les limites de l'Histoire humaine », art. cit., p. 70.

²⁵⁷ En même temps, le motif de l'enfant sans père provient de l'*Historia Britonum* de Nennius. Rappelant les origines du personnage de Merlin, A. Micha indique que « dès le début du IX^e siècle, dans l'*Historia Britonum* de Nennius, un Ambrosius, né sans père et prophète, préfigure Merlin ; on y lit l'histoire de la tour de Vortigern qui interroge l'enfant sans père », *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle*, A. Micha (trad.), *op. cit.*, p. 8. Ce sont aussi les sources celtiques, orales et écrites, principalement d'origine galloise que le personnage de Merlin sollicite dans l'imaginaire de ses lecteurs ou auditeurs comme le fait également Geoffrey de Monmouth dans les *Prophetiae Merlini*, l'*Historia Regum Britanniae* et la *Vita Merlini*. Sur ce sujet, voir par exemple, *Fils sans père Études sur le Merlin de Robert de Boron*, D. Hüe (dir.), *op. cit.*

²⁵⁸ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, *op. cit.*, p. 456.

démoniaque de concevoir l'antéchrist mais de le transformer en prophète de Dieu en lui confiant un rôle majeur dans l'Histoire du salut. Si selon P. Zumthor, « Merlin le prophète, sauvé, baptisé, devient ainsi un symbole vivant de la puissance du Christ [...] prêt pour la haute tâche à laquelle il a été destiné », c'est nous semble-t-il parce que cette « haute tâche »²⁵⁹, la participation au plan providentiel énoncé dans le *Joseph*, celui du Graal, constitue dans sa prescience et à la hauteur de sa toute puissance la réponse de Dieu au « fait historique » de la naissance de l'antéchrist. Cette réponse représente une nouvelle victoire du Rédempteur acquise par l'exercice anonyme et humble d'un confesseur avec « le sacrement de pénitence, [qui] bouleverse d'un geste, infime en soi, la face du monde »²⁶⁰.

Une épiphanie

Dans un long épisode à la fin de l'ouverture²⁶¹, Robert relate le procès de la mère de Merlin qui constitue l'occasion pour celui-ci d'une épiphanie, de la manifestation de la réalité pour l'instant cachée de l'étendue de sa sagesse²⁶². Il effectue la « mise en action »²⁶³ de la naissance de Merlin en donnant la dernière touche à sa figure christique par la révélation de ses dons extraordinaires.

L'épisode met d'abord en lumière sa qualité d'enfant sans père car c'est ce qui suscite l'interrogation sur le péché de la mère et sa mise en accusation. Jésus est fils sans père mais de père officiel, Joseph ; situation qui conduit néanmoins à l'interrogation sur la vérité de la conception virginale du Christ. Robert multiplie les interrogations sur la grossesse de la mère de Merlin avec celle du confesseur, celles des deux gardiennes, celle du juge, celles des femmes assistant au procès, de nouveau celle du juge. Le roi Vertigier lui aussi interroge ses clercs en ces termes (p. 115) : « Segnor clerc, est ce voirs qu'hom puist estre nés sans pere ? » Ces interrogations répétées mettent en question la possibilité et la réalité d'une conception sans père. La situation de Merlin est mise en parallèle avec celle de Jésus. P. Zumthor relève qu'« il n'y a pas d'égalité, ni même à proprement parler d'analogie entre le Christ et l'Antéchrist » mais néanmoins, « le récit des Enfances de Merlin avec

²⁵⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 140.

²⁶⁰ P. Zumthor, *ibid.*, p. 171-172.

²⁶¹ Dans l'édition du manuscrit de Modène, des pages 94 à 102 ; dans celle d'A. Micha, les paragraphes 11 à 15.

²⁶² Après la première partie du *Merlin* consacrée à « la naissance » du protagoniste, P. Zumthor englobe dans une deuxième partie qu'il intitule « la manifestation » le récit qui révèle les pouvoirs « de façon plus étendue, du Prophète à la face du monde » et les épisodes de l'emprisonnement et du jugement de la mère, de la mission confiée à Blaise et de la tour du roi Vertigier, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 140-147 [145-146].

²⁶³ A. Micha distingue dans le *Merlin* « une construction aux lignes simples » au sein de laquelle, à la différence du *Brut*, Robert développe et présente de façon autonome l'épisode de la naissance de Merlin pour mettre « cette naissance en action », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 143-144.

cette suite de merveilles qui amènent la manifestation progressive du Prophète peut correspondre [...] aux Enfances du Christ » relatées par des apocryphes comme l'Évangile du Pseudo-Matthieu et l'*Evangelium Infantiae*²⁶⁴.

L'épisode démontre par ailleurs que Merlin possède une sagesse extraordinaire en contraste avec l'ignorance de ses interlocuteurs. Cette sagesse provoque l'étonnement successivement de sa mère et des deux gardiennes quand, âgé de seulement dix-huit mois, il leur adresse la parole. Le récit présente de nombreuses occurrences du mot « counoissance » qui constituent, en quelque sorte, le fil directeur de cette démonstration. L'enfant commence par souligner la vacuité de la connaissance des humains face à la sienne. Aux femmes auxquelles le juge demande s'il faut croire la déclaration de la mère sur une procréation sans acte charnel, Merlin répond avec colère que : « Se je en voloie parler, je les feroie a tous jehir et recounoistre voiant tous ci endroit » (p. 96). Au juge qui persiste à vouloir savoir qui l'a engendré, Merlin répond en le défiant sur la connaissance de son propre père : « Je counois miels mon pere que tu ne fesis onques le tien ». De manière appuyée, le récit met en exergue la supériorité de la connaissance de l'enfant prodige. A la fin du procès, après que Merlin a énoncé en détail les circonstances de sa propre naissance et que leur véracité a été vérifiée, le juge reconnaît la réalité de la sagesse de Merlin (p. 100) : « Cis enfes est molt sages quant il dist que miels counissoit il son père que je ne faisoie le mien » et annonce à tous que « par raison sacent tot cil qui cest enfant verront que il ne virent onques plus sage » (p. 101). Cette déclaration du juge qui allait condamner sa mère scelle le triomphe de Merlin, celui de la vérité en même temps que les limites de la justice humaine. Plus tard, quand il s'oppose aux clercs conseillers du roi Vertigier et à leur mensonge, il est érigé en porteur de la parole de vérité et face à l'impuissance des clercs, il démontre la supériorité de sa sagesse.

Au sein de la Trinité, Jésus-Christ figure la sagesse, une sagesse particulièrement mise en lumière par Eusèbe de Césarée dans son *Historia ecclesiastica*. S. Morlet relève que celui-ci commence par un exposé spéculatif s'ouvrant « sur l'affirmation du caractère ineffable de la filiation, de la dignité, de la substance et de la nature du Christ » faisant référence notamment à l'Évangile de saint Matthieu (11, 27) : « Toutes choses m'ont été données par mon Père ; et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler »²⁶⁵. I. de la Potterie

²⁶⁴ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 174.

²⁶⁵ La citation biblique provient de *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux* (L.-C. Fillion, *op. cit.*). S. Morlet émet l'hypothèse que l'influence d'Origène explique « l'insistance d'Eusèbe sur le caractère substantiel de la Sagesse », « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (I, II-IV) : étude génétique, littéraire et rhétorique » dans *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 52 (2006), p. 57-95 [67,68].

souligne que la connaissance de Dieu occupe une place essentielle dans la première épître de saint Jean : le thème de la communion avec Dieu qui en est l'idée centrale y revient « avec une série de formules à peu près équivalentes : être né de Dieu [...], être de Dieu [...], être fils de Dieu [...] et surtout l'expression 'connaître Dieu' (1 Jean 2,3 ; 4,13,14 ; 3,1,6 ; 4,6,7 et 5,20) où 'connaître' signifie faire l'expérience de l'union intime avec Dieu »²⁶⁶. N'est-ce pas cette compréhension²⁶⁶ qui sous-tend, à la fin de l'épisode du jugement de la mère de Merlin, la déclaration de l'enfant sans père à Blaise : ayant été conçu dans le « vaisseau » de sa mère, il a pu « cunnoistre que Deus est » (p. 103) ? La connaissance que détient Merlin est donc celle de Dieu, plus précisément de son Fils au sein de la Trinité.

Dans ce récit du jugement de sa mère injustement soupçonnée d'adultère et passant en jugement comme Jésus, dans le *Joseph*, la puissance de la parole prophétique de Merlin est employée pour la première fois, et cela, dans le domaine de la justice avec la mise en œuvre de la notion d'*utilitas*. Il s'agit de « faire justice de la mère » et les circonstances de ce procès sont l'occasion de la délivrance de sa première prophétie par Merlin (p. 94) : « Et li enfes respont : 'Bele mere, or mentent. Vous ne serés ja honie tant com je vive, ne ne trouverés qui vous ost aderer ne metre a justice de mort fors Diu'. » Merlin est une incarnation de la Parole, une « image du Christ » par l'onction reçue²⁶⁷, le détenteur d'une parole et d'une sagesse surnaturelles. Comme Merlin l'affirme à Blaise à qui il indique que les envoyés du roi Vertigier viendront le chercher pour le tuer : « Mais quant il me verront et oront parler, il n'en avront talent » ; ce qui fait référence au Christ dont saint Augustin, dans une de ses homélies, rappelle qu'« aucun homme ne parle ainsi » en s'appuyant sur l'Évangile de saint Jean (7, 46)²⁶⁸, cet Évangile étant le seul à présenter l'incarnation du Fils de Dieu comme celle de la Parole.

Mais si nous savons que la sagesse de Merlin ainsi manifestée résulte de sa double origine : démoniaque et divine, cette origine demeure inconnue, voire suspecte pour le commun des mortels. Il doit faire tous efforts pour convaincre Blaise qu'elle provient de Dieu (p. 119) :

« Que tu vois bien que nostre Sire m'a doné tant de sens et de mémoire que cil qui me cuida avoir m'a perdu. Et nostre Sire m'a eslit a son service faire, que nus ne poroit faire se je non, et nus ne set les choses ensi com je les sai. Et tu vois bien que il m'en covient aler en celes terres dont il me sont venu querre. Et quant jou i serai, je ferai tant et dirai que je serai li plus creüs qui onques fust en terre, fors Diu. »

²⁶⁶ I. de la Potterie (introduction), *Saint Augustin commente la Première lettre de saint Jean*, op. cit., p. 12.

²⁶⁷ Au même titre que les rois. Voir F. Richard, G. Bardy et L. Neyrand (éd.), *Eusèbe de Césarée : Histoire ecclésiastique*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, VII, p. 13-17.

²⁶⁸ M.-F. Berrouard, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, 2004, p. 118.

A. Micha décèle une démarche d'ordre rhétorique dans cet épisode du jugement de la mère de Merlin : « la lenteur et la minutie avec lesquelles Robert fait convaincre Blaise et les juges prouve combien il avait à cœur de ne laisser aucun doute sur l'origine de son héros et sur sa vocation : par un revirement qui échappe à toute prévision humaine, l'apôtre des ténèbres est récupéré au profit de la foi »²⁶⁹. Il nous semble que cette rhétorique présente un caractère épiphanique sur lequel le protagoniste fonde la véracité de cette révélation : « Que tu vois bien que... ». Et cette épiphanie est d'autant plus démonstrative qu'elle fait appel de manière typologique à l'épisode de Jésus enfant, dans le Temple, enseignant les anciens que de nombreux critiques ont relevé²⁷⁰. Par cette référence typologique, Robert démontre que la connaissance extraordinaire de Merlin ne peut provenir que de Dieu qui lui permet par sa grâce de participer du Logos, notamment pour l'exercice de la justice qui est à la fois « une force à l'œuvre dans le monde » et une vertu « à laquelle les hommes participent à mesure de leur proximité avec le Logos »²⁷¹. Doté de « tant de sens et de mémoire », Merlin est élu par Dieu pour accomplir un service, un ministère divin « en ces terres dont il me sont venu querre », en Bretagne, au VI^e siècle ; un ministère fondé sur la sagesse qu'il est seul à avoir reçue et qui le conduira par ses actes et ses paroles à être l'homme « li plus creüs » sur terre après Dieu.

Ainsi, l'épisode du jugement de la mère de Merlin n'a pas pour but de démontrer qu'un enfant peut naître d'une femme et d'un démon, ce que l'imaginaire médiéval accepte sans difficulté (d'ailleurs, dans les chroniques hypotextes, l'origine démoniaque de Merlin est présentée sans aucune explication). Il constitue une épiphanie avec « la révélation astucieuse et même fabuleuse des prodiges mentaux et spirituels du jeune prophète, âgé de deux ans et demi »²⁷², une démonstration de la connaissance merveilleuse de l'enfant sans père. Cet épisode n'est pas une fantaisie d'ordre ludique : « la nouvelle victoire du Rédempteur » que traduit la naissance de Merlin pour A. Micha trouve avec ce récit du jugement de la mère la démonstration d'une réalité, l'épiphanie du Christ en Merlin. L'antéchrist, l'enfant sans père, est transformé par la grâce de l'élection divine en prophète élu, doté d'une sagesse extraordinaire en revêtant pleinement une figure christique. Cette épiphanie a valeur d'exemplarité historique comme « demostrance » de la puissance de

²⁶⁹ A. Micha, *Étude sur le Merlin*, op. cit., p. 170-171.

²⁷⁰ En particulier, P. Zumthor relève que le récit « décrivant cette victoire de l'enfant merveilleux sur les sages officiels » présente des liens avec l'intertexte biblique (Évangile de Luc 2, 46-47) et apocryphe (*l'Évangélium Infantiae*, l'Évangile du pseudo-Matthieu) décelable déjà dans *l'Historia Regum Britanniae*, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 27-28.

²⁷¹ Tels sont les deux aspects de la notion de justice selon Eusèbe de Césarée, S. Morlet, « La justice chez Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 133.

²⁷² R.T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 32-33.

Dieu. Mise en œuvre dans le domaine de la justice, la connaissance de Merlin doit être appréhendée comme l'élément permettant de réaliser la « mise en ordre » de l'Histoire bretonne selon l'*ordinatio salvifica* de la même façon que l'avènement du Christ l'est pour toute l'Histoire. Comme le souligne P. Zumthor, il fallait du « type » de devin des chroniques bretonnes faire un « anti-type »²⁷³. Merlin est au plus haut point témoin de l'Histoire, témoin de l'accomplissement de la vérité dans l'Histoire parce qu'il manifeste la pleine efficacité des sacrements.

En conclusion, les critiques sont unanimes à reconnaître le caractère essentiel de l'ouverture du *Merlin*. Ils interprètent l'épisode de la conception et de la naissance de Merlin comme porteur de la thématique de la Rédemption (cf. §1.2.). En particulier, selon P. Zumthor, la rédemption de Merlin « est essentiellement le nœud du drame »²⁷⁴ et pour F. Bogdanow, Robert « restructure le motif de Merlin et de sa conception surnaturelle dans laquelle « ni Geoffroy ni Wace n'attachent aucune signification religieuse » en sorte qu'il illustre de façon concrète l'efficacité et le renouvellement perpétuel de la Rédemption ». Elle reconnaît dans la première partie du *Merlin*, la conception du protagoniste « et tout ce qui s'ensuit », un « moment [...] modelant et organisant les événements à venir pour préparer au règne d'Arthur la place qui lui est assignée dans 'l'histoire' : la terre qui, de même que la Palestine a été le théâtre de la première venue du Christ, devait voir la venue de celui qui symboliserait son retour final »²⁷⁵.

En mettant en rapport cette ouverture avec la matière biblique, dans notre démarche en diachronie, nous avons discerné un récit dans lequel Robert met en valeur le fait « historique » de la conception démoniaque de son protagoniste²⁷⁶ pour en faire le témoin dans l'Histoire.

Pour cela, il inscrit d'abord son récit dans la perspective de l'Histoire du salut en l'ancrant dans l'Histoire sainte, celle-là même dans lequel se fonde le récit du Graal et que relate l'*Évangile de Nicodème*. Comblant le « silence » du *Joseph* sur la descente de Christ aux Enfers, il confère une pleine autorité à l'origine et à l'existence de celui qu'il va charger, au nom de la Providence, de la transmission de la vérité dans le temps de l'Histoire. Merlin n'est pas simplement le fils d'un démon comme dans les chroniques hypotextes

²⁷³ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 127.

²⁷⁴ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 131.

²⁷⁵ F. Bogdanow, « la vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 67.

²⁷⁶ P. Zumthor justifie avec Kölbing le choix fait par Robert de découper un chapitre de l'*Historia Regum Britanniae* et de prendre « comme point de départ le récit de la conception diabolique (à laquelle l'HRB ne fait allusion qu'en passant) » par la mise au premier plan de Merlin et la mise en valeur du fait « historique », *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 131.

mais le fruit du projet démoniaque de concevoir un antéchrist à la suite de la fermeture des Enfers.

Il poursuit ensuite la fabrication de son personnage en faisant de lui le miracle opéré par la grâce de Dieu, celui d'une nouvelle victoire du rédempteur qui par la répétition de celle acquise à la Croix au travers des sacrements, retourne le projet démoniaque au profit de l'*ordinatio* salvifique en s'inscrivant dans le schème de l'*utilitas*. Dans sa prescience, Dieu n'a autorisé le projet démoniaque que pour que son fruit contribue à son œuvre de grâce. Par la vertu des sacrements de la confession et du baptême, par l'expression de son libre-arbitre, Merlin, l'antéchrist est mis au bénéfice de la puissance rédemptrice du Christ et reçoit vocation à assumer une « haute tâche » dans le plan divin du salut.

Dans la dernière étape pour façonner son protagoniste en témoin dans l'Histoire, l'épisode du jugement de la mère de Merlin, Robert relate son épiphanie : la « demoustrance » de son pouvoir prophétique, de sa connaissance de Dieu ; la démonstration d'une réalité, l'épiphanie du Christ en Merlin. Au lieu de porter la parole de mensonge, l'antéchrist rédimé devient le prophète élu, le ministre de la connaissance à même de réaliser au nom de la Providence la « mise en ordre » de l'Histoire bretonne²⁷⁷.

b) La célébration de l'Histoire

Juste avant de l'engager dans l'Histoire bretonne, Robert relate la dernière étape de la préparation du ministère de son protagoniste. Il choisit, à la fin de l'ouverture du roman²⁷⁸ de sortir de l'anonymat le confesseur de la mère de Merlin et de lui confier la tâche d'écrire un livre²⁷⁹.

L'usage de l'*insinuatio*, nous l'avons vu en étudiant le *Joseph*, constitue un indice de l'importance que Robert accorde au personnage et contribue à sa signification. Au-delà d'avoir un intérêt rhétorique²⁸⁰, nous nous proposons d'établir en mettant en rapport le récit

²⁷⁷ Y. Delègue, *De la vérité en histoire ou la blessure du temps*, op. cit., p. 26.

²⁷⁸ Cette dernière partie occupe dans l'édition du manuscrit de Modène, les pages 102 à 104, et dans celle d'A. Micha, le paragraphe 16. Elle se termine par la seule mention de l'auteur dans le roman : Robert de Boron. La prophétie sur le livre fait également l'objet des pages 119 à 121 dans le manuscrit de Modène et du paragraphe 23 dans l'édition d'A. Micha.

²⁷⁹ Nous nous appuyons particulièrement sur l'analyse approfondie du « livre du Graal » qu'effectue A. Micha : « Deux études sur le Graal... », art. cit. La mise en abyme de l'écriture a fait l'objet de nombreuses interprétations que nous aborderons dans le dernier chapitre.

²⁸⁰ Selon A. Micha, l'insinuation permet de ménager l'intérêt du lecteur ou auditeur, *Étude sur le Merlin*, op. cit., p. 161. R.T. Pickens analyse de manière très précise l'emploi par Robert de Boron de l'exorde *a insinuatio* depuis le *Joseph* jusqu'au *Merlin*. Selon lui, d'une manière générale, cet emploi participe d'une démarche de revendication d'autorité : Robert introduisant graduellement dans son texte une voix personnelle en développant une matière historique extraordinaire ». Puis, l'insinuation devient « un principe, structurel dans la narration de son histoire : parallèlement à l'insertion graduelle de son commentaire personnel, Robert insinue, en construisant son récit, les personnages héroïques et les objets mêmes qui rendent son histoire merveilleuse et extraordinaire », « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de boron... », art. cit., p. 24-33.

avec la matière sacrée que l'insinuation du personnage de Blaise permet à Robert de lui attribuer un rôle essentiel dans le cadre de l'*ordinatio salvatoris*, un rôle complémentaire de celui de Merlin. Si celui-ci comme nous venons de le voir est le témoin dans l'Histoire, son témoignage doit s'inscrire dans la démarche de célébration qui caractérise une *historia ecclesiastica*. Comme le souligne B. Guenée, « le seul but » des historiens qui s'inscrivaient dans l'héritage d'Eusèbe de Césarée « était de travailler à la louange et à la gloire de Dieu »²⁸¹. Mais que doit-on entendre par la louange ? Selon E. Gilson, « saint Augustin interprète les louanges que Dieu se décerne à lui-même dans l'Écriture. Elles ne lui apprennent rien et ne le grandissent pas, car il est au-dessus de tout, mais elles nous servent à le mieux connaître, et c'est donc à nous qu'elles sont utiles »²⁸². Plus particulièrement, F. Hartog indique que la « véritable raison d'être » d'une histoire ecclésiastique est « de 'préserver' et de 'transmettre' les successeurs des apôtres et des évêques, leurs successeurs réguliers. Puisque la succession apostolique est la garantie de l'authenticité de la doctrine »²⁸³. Dans le prolongement de cette analyse, nous nous proposons d'aborder successivement ces deux domaines en étudiant les deux interventions du protagoniste relatives au livre du Graal.

La préservation de la vérité

« Mais croi çou que je te dirai de la foi et de la creance Jhesucrist. Et je te dirai tel cose que nus fors Diu ne te poroit dire, si en fai un livre. Et maintes gens qui oront les paroles s'en esteront mellor et s'en garderont de pecier » (p. 103).

Merlins li dist : « Or quier enche et parchemin assés, que je te dirai molt de choses, que tu i metras çou que nus hom fors moi ne te pooit dire » (p. 104).

Avant d'intervenir pour la première fois relativement au livre à écrire (p. 102-105), Merlin dévoile l'identité du confesseur anonyme et le charge de mettre en écrit dans un livre ce qu'il va lui dicter. Selon A. Micha, ce livre vient « « illustre[r] l'authentique doctrine en témoignant d'une nouvelle victoire du Rédempteur »²⁸⁴. En nous penchant sur les conditions dans lesquelles le personnage sort de son anonymat, nous allons voir que cet enjeu de témoignage nécessite de donner au personnage de Blaise le statut de « scribe inspiré » apte à entendre le message de vérité et à le préserver, en le mettant en écrit dans un livre édifiant.

²⁸¹ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 30.

²⁸² E. Gilson rappelle cette interprétation de saint Augustin après avoir souligné que « ce que Dieu crée, ce ne sont pas des témoins qui l'assurent de sa propre gloire, mais des êtres qui en jouissent comme il en jouit lui-même et qui, participant à son être, participent du même coup à sa béatitude », *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 105 et sa note n.1.

²⁸³ F. Hartog, 1999, p. 268 cité par E. Andrieu et F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 424.

²⁸⁴ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 326-7.

R.T. Pickens détaille précisément les circonstances de la fin de l'insinuation de Blaise²⁸⁵ : Le juge qui vient de disculper la mère de Merlin envoie deux hommes pour vérifier les dires de Merlin concernant les relations entre sa propre mère et le prêtre du village. Ces hommes reviennent pour lui dire que le prêtre est effectivement son vrai père et qu'il a préféré se donner la mort en se noyant. Le juge le rapporte à Merlin qui lui demande en retour de le dire à un personnage dont il donne pour la première fois le nom : « Blaise ». C'est le narrateur qui explique qui est Blaise : « Et cil Blaises estoit li confessere se mere. Et li juces conta Blaise le merveille del prouvoire ». Le critique estime que la démarche « assez insolite qui confère une identité au sage confesseur continue le procès de l'insinuation » et constate qu'ainsi, « Blaise sera désormais le scribe clérical du livre, dicté par Merlin ». Son interprétation est d'ordre littéraire. Nous reviendrons sur cette approche dans la suite de nos travaux (§8.2.).

Au travers de ces circonstances assez complexes, au-delà du simple constat d'une coïncidence d'événements, au moment où pour la première fois le personnage exerce la tâche de recueillir le témoignage d'un événement, du dévoilement de son identité et de la nouvelle tâche qu'il va désormais assumer, il nous semble que Robert met en lumière un changement de statut du personnage au plan de l'Histoire du salut : ce moment est un « kairós ». Après avoir été l'artisan anonyme de la nouvelle victoire du Rédempteur, Blaise voit son nom dévoilé par Merlin, par celui dont le récit vient de relater l'épiphanie, la connaissance surnaturelle. Le ministre de Dieu révèle le nom de celui qui va recevoir vocation à être « l'historiographe solitaire »²⁸⁶, l'historiographe de l'*estoire* du Graal. La Bible nous donne de nombreux exemples où Dieu nomme les êtres et les choses en associant nomination et vocation, ainsi dans le récit de la Création, ainsi aussi pour Abram devenant Abraham (Genèse 17, 5), Simon devenant Pierre (Matthieu 16, 18) et Saul devenant Paul (Actes 13, 9). L'emploi de l'insinuation a permis à Robert d'introduire Joseph d'Arimathie et de lui conférer une vocation, une mission. En dévoilant son nom à Blaise, Merlin donne une signification théologique à l'appel qu'il va lui adresser pour effectuer la tâche d'écriture ; il en fait un appel à assumer une vocation dans l'Histoire du salut.

Nous avons vu précédemment que Merlin fonde le discours qu'il adresse à Blaise sur l'épiphanie de sa sagesse. Et il en appelle à la sagesse de son interlocuteur qui « estoit molt clers et molt sobtills » pour ne plus redouter que la tâche qu'il va lui confier soit de caractère démoniaque : « Et por çou, se tu fusses sages, devroies tu savoir auquel je me devroie tenir ». Répondant à son injonction, il se place sous le signe trinitaire. L'écriture du livre

²⁸⁵ R.T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de boron... », *ibid.*

²⁸⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 11.

résulte de la connaissance de Dieu que détient Merlin, une connaissance qui nécessite d'être mise en écrit car, dans les Écritures, le témoignage de la vérité de l'Histoire est indissociable de son écriture (cf. §6.1.2.). Merlin, le ministre de la connaissance, ne peut qu'avoir « cette fonction de *dictor* inspiré [...] réservée au Ciel, à l'Esprit Saint, à un ange du Seigneur »²⁸⁷. Par cette mise en écrit, la connaissance transmise par Merlin sera préservée comme il le stipule à Blaise : faire un livre en recueillant ses paroles, ce livre étant destiné à ceux nombreux qui « oront les paroles » (p. 103). Enfin, pour lui comme pour Merlin, de cette tâche résultera beaucoup de peine et de souffrance comme le prévoit le plan divin (p. 104) : « Il te covenra de ceste chose que tu faiz grant paine a souffrir et je en sofferai grengnor ». C'est la première occurrence de la forme verbale « convenir » dans le *Merlin* qui sera suivi, un peu plus loin, par celle marquant le départ de Merlin pour la Bretagne (p. 119). Cette formulation exprime de manière explicite « l'intention divine » en faisant appel à la thématique de convenance dont A. Guggenheim a relevé la place importante que lui attribue saint Thomas d'Aquin²⁸⁸. Elle jalonnait d'autres autres étapes cruciales du récit. De manière remarquable, elle associe les deux personnages pour la réalisation de l'œuvre à accomplir en Bretagne et sa mise en écriture.

Cette mise en écrit comme nous l'avons relevé dans le *Joseph* s'accomplit au travers de la mise en action d'un dispositif d'écriture²⁸⁹ dans lequel Blaise se met en posture de scribe.

Dans cette posture, il écrit sous la dictée de Merlin à l'image des apôtres écrivant sous la dictée du saint Esprit²⁹⁰. A. Micha compare Blaise à saint Jean à Pathmos ou à un Père au désert, rédigeant « un livre inspiré »²⁹¹. Relevant qu'au début du *Joseph*, Robert cite deux prophètes : « Yheremyes » et « Ysayes » (v.15-16) qui présentent tous les deux un rapport reconnu avec l'écriture, il semble pertinent de rechercher un lien typologique entre Merlin, le prophète du Graal, et ces deux personnages vétérotestamentaires. De

²⁸⁷ Selon F. Dubost, Merlin s'approprie cette fonction parce qu'il est « persuadé que, par privilège insigne, grâce à la 'force' purificatrice du baptême, grâce à la vie vertueuse menée par sa mère, s'est opérée en lui la métamorphose de la substance impure [celle héritée de son père]. Il agit comme s'il était libéré de la souillure originelle », « Merlin ou la métamorphose de la substance impure », dans *Revue des langues romanes*, tome CXIII, année 2009, n°2, Presses universitaires de la Méditerranée, p. 349-370 [362-363].

²⁸⁸ Cette thématique a été identifiée par saint Thomas d'Aquin au travers du concept de « condition » illustré notamment par les questions relatives à la loi mosaïque : « Convenait-il que la Loi fut donnée au temps de Moïse ? » ainsi qu'à l'Incarnation et au don de la loi nouvelle qui « font l'objet d'une réflexion sur la convenance du temps de leur advenue [...]. La raison théologique prend ainsi la mesure de la contingence et de l'ordination de l'histoire du salut », A. Guggenheim, *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance...*, *op. cit.*, n.2, p. 121-122.

²⁸⁹ A. Micha analyse en détail ce dispositif, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 149-150.

²⁹⁰ Cf. représentation de saint Matthieu écrivant sous la dictée d'un ange, vers 1230 (*Saint Louis*, *op. cit.*, p. 154).

²⁹¹ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », *art. cit.*, p. 326.

nombreux critiques rapprochent Merlin du prophète Jérémie qui présente la particularité d'être associé à son scribe, Baruc (Jérémie 45, 1-2) :

La parole que Jérémie, le prophète, adressa à Baruc, fils de Nérija, lorsqu'il écrivit dans un livre ces paroles, sous la dictée de Jérémie, la quatrième année de Jojakim, fils de Josias, roi de Juda. Il dit : « Ainsi parle l'éternel, le Dieu d'Israël, sur toi, Baruc ».

P. Zumthor décèle derrière la mise en abîme de l'écriture du *Merlin* cette « analogie » avec l'écriture sainte²⁹². De même, S. Rayne-Michel reconnaît une « mise en scène au milieu des aventures chevaleresques et courtoises » de l'écriture du Livre du Graal destinée à placer ces événements profanes sous l'autorité des Écritures. Ainsi, Robert « donne à l'acte d'écrire – ou de dicter – l'*auctoritas* propre aux Écritures »²⁹³. Le livre du prophète Jérémie, comme le rappelle P.-M. Bogaert, présente notamment deux particularités dignes d'intérêt pour notre réflexion : celle d'être lu, du moins pour un extrait, au Moyen Âge, lors des fêtes de Pâques et de Pentecôte et aussi celle de permettre plus que tout autre livre de la Bible de percevoir « le passage de l'oracle prononcé à sa rédaction écrite, le passage de la rédaction écrite au livre »²⁹⁴. Le critique conclut son analyse détaillée des sources provenant du Deutéronome en déclarant qu' « aucun livre biblique ne présente une donnée aussi explicite sur sa propre composition »²⁹⁵. Par ailleurs, le livre du prophète Jérémie se caractérise par sa prophétie relative à la Nouvelle alliance émise à la suite de la période particulière d'épreuve que constitue l'Exode et au cours de celle non moins délicate de la vie du peuple élu au pays de Canaan (Jérémie 23). Le prophète attire l'attention sur une parole profane mystifiant la parole de vérité. Il y met longuement en garde contre les faux prophètes qui parlent selon leur propre parole et « tord[ent] les paroles du Dieu vivant » (Jérémie 23, 36). Une telle référence typologique confirmerait le rôle de préservation de la vérité confiée par Robert à cette mise en écriture ; ce que la référence au prophète Ésaïe viendrait aussi conforter, ce prophète auquel Dieu ordonne (Ésaïe 30.8) : « Va maintenant, écris ces choses devant eux sur une table, Et grave-les dans un livre, Afin qu'elles subsistent dans les temps à venir, Éternellement et à perpétuité ».

Ainsi, Robert met fin à l'insinuation de Blaise au moment où Merlin se révèle être le ministre de la connaissance, détenteur de la vérité parce qu'il « convient » de l'associer à sa tâche en lui confiant la mise en écriture du livre du Graal. Il lui confère une figure

²⁹² P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, n.1, p. 172.

²⁹³ S. Rayne-Michel en voit le développement ultérieur dans l'*Estoire del Saint Graal* avec « la mise en scène qui tient lieu de prologue : le narrateur s'y montre recevant du Christ lui-même un message à transmettre, et qui correspond au roman qu'il entreprend de raconter », « La prophétie médiévale », art. cit., p. 23-24.

²⁹⁴ P.-M. Bogaert, « La tradition des oracles et du livre de Jérémie, des origines au moyen âge. Essai de synthèse » dans *Revue théologique de Louvain*, 8^e année, fasc. 3, 1977, p. 305-328 [326-327].

²⁹⁵ P.-M. Bogaert, *ibid.*, p. 312.

biblique de « scribe inspiré »²⁹⁶, une figure revêtue de l'autorité nécessaire pour prendre en charge l'écriture de la vérité et en assurer la préservation. Par ce biais, l'identité du confesseur anonyme est dévoilée parce qu'il reçoit vocation dans l'Histoire du salut, celle de témoin du Prophète, d'historiographe nécessaire à réaliser la *translatio* de l'Histoire bretonne.

Comme scribe inspiré, Blaise est chargé de recueillir dans son livre des témoignages édifiants à l'image de l'Écriture sacrée, notamment des textes johanniques.

L'objet du livre est concrètement le suivant (p. 103) :

« si li commença tout a conter les amors de Jhesucrist et de Joseph, tout ensi com eles avoient esté, et toute l'uevre si com ele avoit esté et d'Alain et de sa compagnie, tout ensi com il s'en estoient parti, et des choses son pere, et comment Petrus s'en estoit alés, et comment Joseph dessaisi del vaissel et comment il devia, et comment diables après çou que toutes ces choses furent avenues prisent conseil ensamble que il avoient perdu lor pooir que il soloient avoir sor les homes, si content comment li prophete lor avoient mal fait, et s'estoient acordé que il feroient un home : « Et me firent, et tu as bien seü par ma mere et par autrui l'engien que il ont mis en moi. Et par la repentance de ma mere m'ont perdu, et tous autres buens. »

Le livre à écrire vise à recueillir, à préserver le témoignage de Merlin sur les événements du *Joseph* jusqu'au projet des démons et à sa propre naissance qu'il peut dicter à Blaise en raison de sa connaissance du passé ; et son récit des événements du présent et de l'avenir qu'il dictera comme témoin direct. Le « Livre du Graal » contiendra les récits successifs du *Joseph*, du *Merlin* et du *Perceval*²⁹⁷ relatifs à des vies exemplaires jusqu'au temps du « quart roi ». Le motif du témoignage déjà omniprésent dans le *Joseph* l'est également dans le *Merlin* : Merlin déclare à Blaise que les lecteurs auront en cet ouvrage un témoignage de « ma paine et de la toie ». Au travers de son témoignage, Merlin relaie l'enseignement de la vérité divine : « Sire, je vous dirai çou que nostre Sire vult que vous saciés » (p. 158) en recherchant à obtenir la foi de ces auditeurs : Il est « li plus creüs hon qui oncques fust en terre, fors Dieu » (p. 119) car la fin ce livre correspondra à « la chose provée » (p. 105). En recueillant son témoignage et en rapportant l'*estoire* du Graal, le livre préserve la vérité qui est la connaissance de Dieu. C'est « le haut livre u eles sont escrites : et çou est li creans del grant sacre del Graal » (p. 30).

Par le témoignage, on accède à la connaissance et celle-ci mène à la foi et la foi conduit à une vie juste. En consignat la parole de connaissance dictée par Merlin, le livre de Blaise est un livre édifiant. Merlin l'affirme : cette parole est édifiante pour tous ceux qui l'entendront ou la liront. Ce livre aura une large audience pour toutes les « chose faite

²⁹⁶ Cette interprétation fondée sur la prise en compte de la matière biblique n'est pas la seule. En particulier, le référent celtique du personnage de Blaise a été identifié par de nombreux critiques. Par exemple, pour P. Zumthor, Blaise pourrait être « Bleddri », un gallois lettré qui serait ainsi « ce romancier primitif » vers lequel Robert fait remonter son œuvre, *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 172. Pour C. Füg-Pierreville, le nom de « Blaise » proviendrait du gallois « blaidd » ou du breton « bleizh » qui signifie « loup », *op. cit.*, p. 59.

²⁹⁷ A. Micha, « 'matiere' et 'sen' de l'*Estoire dou Graal*... », art. cit., p. 458-459.

et dite en nul leu » en raison des récits exemplaires et salutaires qu'il contiendra. On reconnaît ici l'intertexte biblique. L'Évangile de saint Jean commence par l'évocation de Jean-Baptiste qui « vint pour servir de témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent en lui » (Jean 1,7) et Jésus se présente ainsi : « je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité » (Jean 18,37). Dans la première épître de saint Jean, l'apôtre insiste à plusieurs reprises sur la finalité de son écriture : « Ceci, nous l'écrivons, afin que notre joie soit complète » (1 Jean 1, 4) ; « je vous écrit ceci, afin que vous ne péchiez pas » (1 Jean 2, 1) ; « Je vous écris, petits enfants, parce que vos péchés sont pardonnés à cause de mon nom » (1 Jean 2,12). Dans l'Ancien Testament, sur le mont Sinaï, Dieu écrit devant Moïse sur les tables les paroles de l'Alliance qu'il établit avec le peuple hébreu pour que ces paroles soient conservées : « Garde ce que je te commande aujourd'hui » (Exode 34, 11), c'est-à-dire appliquées pour en retirer les bénédictions divines (Deutéronome 7). De même, les paroles que Dieu demande à Jérémie d'écrire sont des paroles annonciatrices de la libération, de la restauration, du salut : « Écris pour toi dans un livre toutes les paroles que je t'ai dites. Car voici, les jours viennent, dit l'Éternel, où je rétablirai les captifs de mon peuple Israël et Juda » (Jérémie 30, 2-3) ; des paroles prophétiques de l'accomplissement d'ordre éthique : « je te corrigerai avec mesure, et je ne te tiendrai point pour innocent » (Jérémie 30, 11) qui aboutiront à la célébration : « Et il sortira la louange, et la voix de gens qui s'égaient ; et je les multiplierai, et ils ne seront pas diminués ; et je les glorifierai, et ils ne seront pas amoindris » (Jérémie 30, 20).

La portée surnaturelle du livre du Graal²⁹⁸, notamment du fait de son caractère édifiant, est telle que Robert, conscient que celui-ci pourrait être compris comme un livre d'Histoire sacrée et concurrencer le livre des Actes, souligne la nature « presque » apostolique au livre, comme nous l'avons précédemment commenté (cf. §1.2.3.) en faisant intervenir le narrateur pour marquer la différence avec les Écritures (p. 105) :

Mais il ne sera pas en auctorité, por çou que tu n'es ne ne pues estre des apostles. Ne li apostle ne misent onques rien en escrit de nostre Segnor que il n'eüssent veü ne oï, et tu n'i mes rien que tu aies veü et oï, se çou non que je te di. Et ensi com je sui obscurs et serai envers çaus u je ne me volrai esclairier, ensi sera tous li livres celés, et poi avenra que nus en face bontés.

R. O'Gorman souligne que le *Merlin* reprend la même idée, qui figure dans le *Joseph* (p. 31-32), de la non canonicité du livre de Blaise parce qu'il n'est pas un apôtre. Il fait remonter cette exigence de vérité du témoignage historique aux paroles de Jean dans son épître (1 Jean 1)²⁹⁹. Cette exigence figure également dans l'Évangile de saint Luc dont les

²⁹⁸ P. Zumthor distingue deux livres de prophéties dans le *Merlin*, celui des rois présente le *visage* du message de Merlin, celui que Merlin dicte à Blaise possède un sens surnaturel, *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 168.

²⁹⁹ R. O'Gorman, *Robert de Boron, Joseph d'Armathie*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995, n.380, p. 426-427.

deux premiers versets revendiquent la vérité historique (Évangile de saint Luc 1, 1-2) : « Plusieurs ayant entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, suivant ce que nous ont transmis ceux qui ont été des témoins oculaires dès le commencement et sont devenus des ministres de la parole ».

Blaise est le seul prêtre du roman, relais de la grâce pour la mère de Merlin, assumant humblement sa tâche de témoin pour « annoncer aux hommes l'Évangile du Royaume de Dieu »³⁰⁰. Comme le souligne R. T. Pickens, « c'est donc la grâce divine, cette grâce particulière à laquelle se doit la précellence du Graal, qui assure l'autorité cléricale de ce livre »³⁰¹. Ce que Merlin dicte à Blaise est destiné à constituer un Livre recueillant son témoignage de vies exemplaires conformément au modèle eusébien ; un livre destiné à susciter la foi et la croyance en Dieu, un enseignement édifiant. En mettant en garde sur sa non canonicité, Robert met en exergue la qualité de « Haut livre » que Blaise compose sous la dictée de Merlin.

Pour conclure, au moment du « kairós » correspondant au départ en mission de Merlin en terre bretonne, prend fin l'insinuation du personnage de Blaise. Robert détermine dans sa première intervention relative au livre à écrire les conditions générales de la tâche dont celui-ci est chargé : l'« enche » et le « parchemin » sont des objets d'une portée symbolique forte dans l'imaginaire du Livre de l'homme médiéval (nous le verrons, §8.2.2.). Il « convenait » de dévoiler l'identité de celui qui, au début du récit de l'Histoire bretonne, doit accompagner la tâche de Merlin dans le cadre de l'*ordinatio salvatoris* en lui confiant une vocation. Blaise sort de l'anonymat effectivement comme scribe de Dieu, un scribe inspiré à l'image des prophètes Ésaïe et Jérémie, en charge d'une « oeuvre » dans l'économie rédemptrice : il lui « covenra de ceste chose faire », celle d'être le garant de la préservation de la vérité dans le cadre de la célébration de l'Histoire.

Ce qui est au cœur du livre que dicte Merlin à Blaise, ce que la posture de scribe que prend Blaise figure, c'est l'écriture du « haut livre » à l'image du Livre, de l'écriture placée sous le signe trinitaire d'une vérité édifiante constituée par le témoignage de Merlin sur les événements relatifs à la transmission du Graal entre ses gardiens et au peuple du Graal. Comme toute histoire ecclésiastique, en célébrant la *geste* divine, le Livre du Graal célèbre l'Histoire en recueillant des récits de vies exemplaires pour que sa lecture rende les gens « meilleurs » et consolide leur foi en Christ par la connaissance de Dieu. Comme le Livre,

³⁰⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 172.

³⁰¹ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », *art. cit.*, p. 43-35.

le livre du Graal détient la valeur morale et édifiante constitutive de la *dispeniatio salutis* mais sans en avoir l'autorité.

La transmission de la vérité

Merlin, ayant été reconnu par les messagers du roi Vertigier et s'apprêtant à les suivre pour aller en Bretagne, s'adresse une seconde fois à Blaise au sujet du livre à écrire (p. 119) afin d'instaurer le processus dynamique de transmission de la vérité par lequel leur tâche respective vont s'articuler sur un plan à la fois temporel, eschatologique³⁰² et épistémologique.

Une histoire ecclésiastique est caractérisée par un « ordonnancement chronologique [...] soutenu par une démonstration fondée sur un lien de causalité qui associe l'histoire du monde, brutale et décousue, à une histoire linéaire qui lui donne 'sens' et 'mesure' »³⁰³. Ici, comme Merlin l'indique à Blaise, cette démonstration est assurée par la succession des gardiens du Graal et la mise en écriture des événements (p. 120) :

« Et sez tu dont ceste grace venra? Ele venra de la grace que nostre Sire donna a Joseph, a celui Joseph cui il fu donés en la crois. Et quant tu seras bien travelliés por lui por ses ancissors et por les oirs qui de son lignagne sont venu, et tu avras si buene ouevre faite que tu doies estre avuec aus en lor compaignie. Jo t'ensagnerai u il sont, et tu verras les glorioses merites que Joseph a por le cors Jhesucrist qui li fu donés ».

Le « travail » de Blaise s'inscrit dans une dynamique d'ordre temporelle qui s'origine dans le don de la grâce, celui que « nostre Sire donna a Joseph » « por [son corps] qui li fu donés » pour s'achever quand il aura « bien travelliés por lui por ses ancissors et por les oirs qui de son lignagne sont venu » : alors cette grâce comblera Blaise à la fin de sa tâche de transcription et de transmission de la vérité.

Comme Benoît de sainte-Maure dans son *Histoire des Ducs de Normandie*, Robert inscrit sa réécriture de l'Histoire bretonne « suivant le concept même de 'succession' » et « se coule dans le cadre des générations successives ». Comme dans la *Chronique des ducs de Normandie* de Benoît de sainte-Maure, la généalogie des gardiens du Graal « se fait le support et l'expression de desseins théologico-politiques »³⁰⁴. L'histoire ecclésiastique est fondée sur l'exigence de la transmission fidèle de la Vérité, celle de la Parole divine, d'où l'établissement de la liste des Écritures, et transmise le long d'une chaîne de témoins certifiés, d'où l'établissement de la succession apostolique. Pour l'*estoire* du Graal, cette

³⁰² R. Trachsler attribue à Robert de Boron l'objectif de « réunir, dans le livre de Blaise, l'Histoire, c'est-à-dire les données héritées de la chronique de Wace, qui est linéaire et non téléologique, et l'histoire du Graal, qui, elle, est eschatologique », « *Perceval sire du Graal Du Conte du Graal au Perceval en prose* » dans *Clôtures du cycle arthurien Etude et textes*, Genève. Droz, 1996, p. 38-65 [44].

³⁰³ E. Andrieu, F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 428.

³⁰⁴ E. Andrieu, F. Laurent, *ibid.*, p. 427.

succession garante de la transmission de la vérité est celle des gardiens du Graal. Si Merlin a reçu de Dieu « tel sen et tel mémoire », c'est pour faire travailler « les prodomes et les prodefemes » du royaume de Bretagne et veiller à l'avènement « de cel lingnaige que Diex tant aime ». Ce « grant travail » ne sera accompli qu'au temps du quatrième roi qui se nommera Arthur. Y sera mis en écrit quelque partie de la vie³⁰⁵ de toutes les personnes éminentes de ce royaume à cette époque.

Dans la succession des gardiens du Graal, dans leurs pérégrinations, selon D. Boutet, Merlin joue un rôle de coordination, « coordination qui trouve sa manifestation pour la postérité dans la coordination des livres de Blaise et du Graal »³⁰⁶.

Cette coordination nous semble être assurée par le dispositif de mise en écriture instauré par Merlin qui place, nous l'avons vu, Blaise en posture de scribe inspiré mais aussi, induit une dynamique temporelle annoncée par le protagoniste lui-même (p. 119) : « jo irai sovent a toi ».

En séparant géographiquement le lieu de leur tâche respective, le lieu de l'Histoire de celui de son écriture : Blaise en forêt de Northumberland, là où se trouve le Graal (dont c'est la première mention dans le récit), Merlin rejoignant la Bretagne en compagnie des messagers du roi Vertigier, Robert met en exergue la scansion temporelle de l'Histoire bretonne par sa mise en écriture. Avant de se poursuivre dans le *Perceval*, cette dynamique se traduit dans le *Merlin* par onze absences du protagoniste³⁰⁷ qui présentent un aspect à la fois temporel et épistémologique en raison du commentaire dont Robert les accompagne fréquemment dans une formulation identique ou proche de celle-ci : Blaise « les mist en escrit, et par lui le savons nos encore » (§31, 11-13, §36, 1-4, §69, 3-4 ; §81, 6-9)³⁰⁸. Nous avons précédemment rapporté l'analyse de R. T. Pickens sur ce dispositif d'écriture qui selon lui, transforme la structure d'insinuation de l'écriture du livre du Graal en une structure d'entrelacement de la matière historique bretonne avec les scènes d'écriture (cf. la mise en écriture de l'histoire). Les déclarations de Merlin sur le livre qu'il fait écrire à Blaise et qui constituent les « clefs de voûte de l'édifice, du *Merlin* lui-même comme de la

³⁰⁵ C. Croizy-Naquet retient comme indice d'une écriture de l'Histoire dans l'*Estoire des Engleis* de Geiffrei Gaimar l'interpénétration des chaînes sémantiques des termes « vie » et « leçons », « De la translation à la compilation : le cas de l'*Estoire des Engleis* de Geiffrei Gaimar » dans *Le travail sur le modèle*, Articles recueillis par D. Buschinger, Médiévales 16, Amiens, Presses du Centre d'Etudes médiévales, Université de Picardie, 2002, p. 19- 27 [26].

³⁰⁶ D. Boutet, « Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 72.

³⁰⁷ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 149. Sur les onze absences de Merlin, une seule est explicitement justifiée pour une autre raison que celle de rejoindre Blaise, celle destinée à la construction de la table Ronde (§49, 23).

³⁰⁸ Nous citons l'édition d'A. Micha plus complet de ce point de vue que le manuscrit de Modène édité par B. Cerquiglini. Un onzième déplacement du prophète vers la forêt de Northumberland figure dans celui-ci et dans le manuscrit de Paris qui présente seul la formule indiquée (f.93d, 114-115), édition du Merlin par A. Micha, appendice, p. 190.

Trilogie »³⁰⁹ ne sont-elles pas équivalentes à ce que E. Andrieu et F. Laurent identifient dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César* composée par Wauchier de Denain au début du XII^e siècle comme « illustration » du modèle ecclésiastique « dans la prise en compte d'un double temps, céleste et terrestre, qui alimente les commentaires insérés au fil du récit, en particulier lors des transitions ménagées entre les parties qui le composent »³¹⁰ ?

La transmission de la vérité nécessite de choisir les éléments à relater : « te dirai toutes iceles choses que je volrai que tu metes en ton livre. » Les allers et retours du ministre de la connaissance entre la cour et la forêt de Northumberland peuvent manifester ces choix. Merlin va dicter à son scribe inspiré ce qu'il retient de l'Histoire bretonne et ce qu'il juge utile pour son récit : « Des rois qui i avoient esté ne me tient riens a retraire, fors tant com a cest conte amonte », respectant en cela également le modèle eusébien et le « critère ultime de sélection pour la mémoire historique [...] : l'utilité de l'histoire »³¹¹. Et comme le souligne Hugues de Fleury dans le prologue du deuxième livre de son *Histoire ecclésiastique*, « l'histoire sacrée, dont la seule surface a l'habitude de chasser les ténèbres de l'erreur des esprits humains et de les amener à l'image de la vérité » vise à « faire connaître le tissu de l'histoire aux lecteurs, comment la bonne science de la foi avance pas à pas dans les âges et les temps »³¹².

Mus par cette dynamique temporelle fondée sur la succession des gardiens du Graal et celle des étapes de la mise en écriture de l'*estoire*, les deux travaux ainsi étroitement associés sont placés dans une perspective eschatologique et conduits à leur accomplissement. Le destin du lignage du Graal est intimement lié à celui de l'écriture du Livre. Avec le dispositif de la mise en écriture de l'*estoire*, c'est le schème attente/accomplissement qui est instauré avant le début de l'histoire bretonne avec son orientation téléologique vers l'avènement du *tiers hom*, sous le règne d'un roi nommé Arthur. L'histoire des élus, et parmi eux celle des gardiens du Graal en charge des paroles secrètes confiées par Jésus à Joseph, sera consignée dans ce Livre. Les absences du prophète rejoignant son scribe en forêt de Northumberland que A. Micha qualifie d'« autant de jalons [...] dans la montée de Merlin vers les honneurs et le prestige » nous apparaissent comme le jalonnement concomitant de l'accomplissement progressif de la célébration de l'œuvre de rédemption. Avec Blaise, l'entrelacement de l'Histoire bretonne avec celle du Graal, nous l'interprétons maintenant comme son intégration dans « la

³⁰⁹ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 158.

³¹⁰ E. Andrieu, F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 428.

³¹¹ E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'Histoire ecclésiastique », art. cit., p. 88.

³¹² MGH, SS, vol.9, p. 354 (cité par M. T. Kretschmer, « La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale », art. cit., p. 103).

continuité de la ligne du salut »³¹³.

La fin de l'écriture, selon la prophétie édictée par Merlin, verra la réunion des deux livres, celui de Joseph avec les paroles secrètes, et celui de Blaise. Ainsi, la transmission et la préservation de la vérité du Graal seront menées à terme avec l'accomplissement de la prophétie sur l'écriture du livre coïncidant avec la fin du « grant travail » qui se produira « devant quart roi » qui « avra non Artus » avec l'avènement du *tiers hom* et l'ouverture au plan eschatologique que le prophète attribue à l'œuvre de Blaise, celle « d'un processus continuuel de lectures, de relectures et de translations »³¹⁴ : « Et t'oeuvre sera toz jorz mais, tant com le siecle durra, retraite et volantiers oïe » (p. 119-121).

Ainsi, au moment du « kairos » correspondant au départ en mission de Merlin en terre bretonne, dans le cadre du second volet de la célébration de l'Histoire : la transmission de la vérité, la seconde intervention de Merlin relative au livre à écrire (p. 119-121) en fixe les modalités à Blaise « por accomplir çou que tu as comencié ».

Ces modalités s'inscrivent dans une dynamique temporelle portée en premier lieu, par le fil thématique de la succession des gardiens du Graal le long duquel le livre écrit par Blaise recevra le témoignage de la transmission du « don » de Jésus à Joseph jusqu'au *tiers hom* ; en second lieu, par la mise en action du dispositif d'écriture constitué par Merlin et Blaise, lequel, en s'insinuant dans l'Histoire bretonne, va jalonner temporellement et épistémologiquement l'*estoire* du Graal. Ainsi, Robert donne au livre que Merlin dicte à Blaise le rôle de transmettre la vérité, celle du Graal, en relatant la succession de ses gardiens au même titre qu'une histoire ecclésiastique relate la succession apostolique pour assurer la transmission de la vérité du salut.

Ainsi, selon A. Micha, après Merlin, Blaise est le « personnage le plus marquant du roman » et le passage où le prophète commence à dicter à Blaise l'histoire de Joseph « est capital en ce qui concerne l'économie du cycle [...] et même l'esprit de l'œuvre »³¹⁵. Il est son historiographe qui consigne, sous la dictée de Merlin, dans le livre du Graal les événements qui se sont passés³¹⁶.

C'est à la fin de l'ouverture du roman que le personnage commence à assumer cette tâche, une tâche qu'avec l'aide de l'intertexte biblique, nous avons tenté de rattacher à la fonction de célébration caractérisant une histoire ecclésiastique et à ses deux aspects : la

³¹³ O. Cullman qualifie ainsi la perspective résultant d'« une vue d'ensemble théologique et positive, qui se situe au-delà de l'opposition entre l'histoire et le mythe » et dans laquelle, « l'histoire du salut dans son ensemble est une 'prophétie' », « Les rapports de l'Histoire et de la prophétie » dans *Christ et le temps, Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 66-74 [68].

³¹⁴ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 35.

³¹⁵ A. Micha fait une analyse détaillée de cet épisode, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 316.

³¹⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin*, op. cit., p. 99.

préservation de la vérité et sa transmission.

Le confesseur anonyme de la mère de Merlin ne reçoit son identité, Blaise, qu'au moment où Merlin vient de manifester toute l'étendue de sa sagesse, de sa connaissance de la vérité. C'est précisément cette vérité dont il faut assurer la préservation et que souligne l'emploi, pour la première fois dans le roman, de cette forme verbale (« il covient ») pour initier à la fois la mission que Merlin doit accomplir en terre bretonne et celle de Blaise de mise en écriture. Au dévoilement du nom correspond celui d'une vocation dans l'économie divine, celle que lui attribue Merlin dans une première intervention et qui consiste à être scribe de Dieu, scribe inspiré à l'image des prophètes de l'Ancien Testament écrivant sous la dictée du Saint Esprit comme lui sous celle de Merlin. Dans cette posture d'écriture, le livre qui en résulte reçoit l'autorité de « haut livre » à l'image du Livre et participe à la *dispenatio salutis* en recueillant le témoignage des vies exemplaires apporté par le prophète et devenant vérité édifiante.

Puis dans une seconde intervention, juste avant de partir avec lui vers la Bretagne, Merlin indique à Blaise comment le livre qu'il a commencé sera terminé, comment il ira le retrouver en forêt de Northumberland pour lui dicter la suite des événements. Ainsi Blaise recueillera et assurera la transmission du « don » que Jésus a confié à Joseph jusqu'au troisième gardien du Graal. Ainsi, le témoin dans l'Histoire insuffle dans les événements à venir une dynamique temporelle portée par le fil thématique de la succession des gardiens du Graal et la mise en action du dispositif d'écriture qu'il constitue avec Blaise. Au fil de leur rencontre, l'écriture du livre transmettant la vérité, celle du Graal, c'est-à-dire de la grâce rédemptrice, va s'insinuer dans l'Histoire bretonne pour la scander temporellement et épistémologiquement et aboutir à la célébration de l'Histoire.

En conclusion, mettant en rapport l'ouverture du *Merlin* avec son hypotexte biblique, nous venons de voir comment, en suivant le modèle d'une histoire ecclésiastique, Robert continue de relater l'*estoire* du Graal, l'histoire de la révélation du mystère du salut initiée avec la figure singulière de Joseph d'Arimatee, nouveau Moïse et d'un *saint Vaissel*, le Graal, nouvelle Arche d'alliance. Il le fait, nous semble-t-il, en visant à assurer les deux principales fonctions qui caractérisent une histoire ecclésiastique : déceler l'intention divine dans les événements contingents de l'Histoire et en organiser la célébration.

L'intention de Dieu telle qu'elle est formulée dans le *Joseph* consiste en l'accomplissement de la *translatio religionis* du Graal par l'avènement de son troisième gardien. Pour la déceler au sein des événements contingents de l'Histoire, la prescience divine voit en Merlin celui qui, « appelé à accomplir les plus hautes prophéties de la Table

Ronde », doit assumer « son destin providentiel qui est d'engendrer le futur roi élu de Dieu »³¹⁷ ; celui dont « le savoir [...] et le pouvoir [contribueront] à la réalisation de ce qui est annoncé par l'*Estoire* »³¹⁸ ; le seul être capable d'« accéder au vrai savoir, [de] décrypter les signes pour parvenir à 'lire le monde' »³¹⁹. Aussi, l'ouverture du roman en relatant ses « enfances » consiste à préparer le protagoniste à l'exercice d'un tel savoir, d'une connaissance d'origine divine, en l'incarnant³²⁰ en témoin dans l'Histoire.

Pour cela, Robert ne fait que mettre en valeur le fait « historique » de la conception démoniaque de son protagoniste³²¹. Il en place l'origine dans l'Histoire sainte relatée par l'*Évangile de Nicodème*³²² et comblant le « silence » du *Joseph* sur la descente de Christ aux Enfers, il fait de Merlin le fruit du projet démoniaque de concevoir un antéchrist à la suite de la fermeture des Enfers. Puis, déroulant la chaîne des causalités, il relate l'intervention divine opérant au travers d'un confesseur et réalisant le miracle d'une nouvelle victoire du rédempteur en s'inscrivant dans le schème de l'*utilitas* : par la vertu des sacrements, par l'expression de son libre-arbitre, le fils du démon est mis au bénéfice de la grâce et au profit de l'*ordinatio salvatoris*. Enfin, Pour manifester de manière éclatante cette victoire, il délivre le récit du jugement de la mère de Merlin comme l'épiphanie du pouvoir prophétique de l'enfant sans père. Ainsi, au travers d'une naissance merveilleuse et de l'intervention divine, il façonne son protagoniste en figure christique en le dotant d'une sagesse hors norme, à la hauteur du plan de salut car « il ne s'agit pas seulement de voir (uidere) l'ordre du monde, tâche déjà immense, mais aussi de le révéler, de le mettre au jour (pandere). C'est là une 'chose très difficile pour les hommes et très rare' »³²³. Cette sagesse est celle du savoir du Graal : en substance, la connaissance de la vérité chrétienne pour percevoir les signes divins de l'Histoire (cf. §2.1.). Lui faisant porter un discours d'ordre temporel, prophétique, exprimant à la fois clairement et obscurément l'attente de la Parousie (cf. §2.2), Robert confère ainsi à Merlin « la plus originale et la plus

³¹⁷ Selon D. Boutet, ce destin s'inscrit dans la « comédie » de la Providence où « l'autonomie de l'homme est un leurre comme celle de son Histoire : dans le roman de *Merlin* c'est ce qui fait sa limitation, mais aussi sa grandeur » « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu - Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 82.

³¹⁸ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 261.

³¹⁹ D. Boutet, *ibid.*, p. 71.

³²⁰ Selon P. Zumthor, « chez Geoffroy de Monmouth il n'était qu'un nom, un message, une voix sans personnalité. Ici, dans le monde des romans, il s'est incarné », *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 167.

³²¹ P. Zumthor, *ibid.*, p. 131.

³²² E. Hoepffner indique, nous l'avons noté, que Robert construit son récit sur « un terrain solide d'Histoire Sainte » « Robert de Boron et Chrétien de Troyes », art. cit., p. 95-96.

³²³ A.-I. Bouton-Touboulic, « Dire l'ordre caché Les discours sur l'ordre chez saint Augustin », art. cit., p. 143.

haute vocation qui soit »³²⁴, celle de témoin dans l'Histoire pour en réaliser au nom de la Providence la mise en ordre.

Le personnage de Blaise dont certains critiques soulignent l'importance pour le récit tandis que d'autres s'interrogent sur son inutilité, avec l'aide de l'intertexte biblique, nous avons tenté d'en montrer la contribution pour assumer la seconde fonction d'une histoire ecclésiastique : la célébration de l'Histoire sous ses deux aspects : la préservation de la vérité et sa transmission. Nous nous sommes penchés sur les conditions dans lesquelles à la fin de l'ouverture du roman, à un moment propice, un « kairós », Robert lui fait endosser le rôle de scribe prenant sous la dictée de Merlin le récit des événements de l'Histoire bretonne.

Nous avons relevé que ce moment coïncide avec celui où le protagoniste, après son épiphanie, est prêt à exercer son ministère de connaissance de la vérité en Bretagne. À ce moment précis, le récit le fait sortir de son anonymat de confesseur de la mère de Merlin car il « convenait » qu'à l'image des principaux acteurs de l'Histoire sainte, il reçoive son identité pour assumer une vocation, celle de contribuer à la fonction de célébration. Cette célébration vise un enjeu d'autorité et d'édification. Elle est partie prenante de l'économie rédemptrice car Blaise comme « témoin du Prophète » authentifie les événements qui sont rapportés dans un processus de mise en écriture entrelaçant l'*estoire* du Graal et l'Histoire bretonne et accomplissant la fusion de l'Histoire profane dans l'Histoire sainte par la mise en perspective eschatologique de l'avènement du *tiers hom*.

Adoptant la posture des scribes de Dieu, il devient un scribe inspiré écrivant sous la dictée de Merlin, lui qui « connaît » Dieu, pour assurer la préservation de la vérité du Graal dans un « haut livre » édifiant participant à la *dispenatio salutis*. C'est l'imaginaire du Livre qui est ainsi convoqué (voir §8.2.2). Et dans une dynamique à la fois temporelle et épistémologique, cette posture sera renouvelée tout au long de l'*estoire* du Graal, chaque fois que Merlin rejoindra son scribe en forêt de Northumberland, jusqu'à la fin de l'écriture, jusqu'à ce que le « don » de Jésus à Joseph soit transmis au troisième gardien du Graal.

Ainsi, à la suite de Joseph, Robert érige Merlin, le devin des chroniques hypotextes en une de ces « 'réalités singulières', personnes ou institutions sacerdotales » par lesquelles « s'exprime [...] la médiation sacerdotale éternellement singulière et universelle du

³²⁴ Nous proposons cette interprétation en prolongeant l'analyse déjà citée de P. Zumthor qui attribue à l'ouverture du roman « un double effet » consistant à montrer que Merlin est promis à « la plus originale et la plus haute vocation qui soit » et à « rattacher de façon essentielle cette naissance au mystère de la Rédemption », *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 139.

Christ »³²⁵. Accompagné de Blaise, il va maintenant exercer son ministère de la connaissance dans l'Histoire bretonne pour y déceler l'intention divine et ses manifestations et les célébrer.

7.2.2. Un royaume breton à la lumière de la Providence

À l'occasion de la seconde « brisure » sur le fil chronologique de l'*estoire* du Graal, Robert transporte son récit et son protagoniste en terre bretonne, au VI^e siècle.

Notre approche en synchronie et au plan poétique nous a permis de relever que la « geste » du prophète élu dans cet espace-temps en transforme l'Histoire en y développant une vision théologique (cf. §1.2.) où les discours de la trilogie sur le Graal enjoignent de voir au-delà du visible pour croire (cf. §2.2.2.). Notre démarche en diachronie en mettant en rapport le *Merlin* avec ses chroniques hypotextes a montré que derrière une *semblance* de chronique, le texte semble s'inspirer du modèle de l'*Historia ecclesiastica*, en particulier, au travers d'un renouvellement du sens opéré par le personnage de Merlin mettant son pouvoir de maître des signes au service des rois (cf. §4.2.).

En mettant en rapport le récit de la « geste » de Merlin en terre bretonne avec la matière biblique, nous allons préciser comment Robert a pu employer le modèle eusébien de l'écriture de l'Histoire dans sa réécriture des chroniques hypotextes afin de traduire « l'intention divine »³²⁶ telle qu'elle est formulée dans le *Joseph* et que P. Zumthor le décèle dans le *Merlin* : un récit « des faits politiques qui mettent en jeu l'avenir du royaume » breton pour que se réalise « celui de l'avenir du Graal, du destin réservé au livre, et surtout du 'lieu vide à accomplir' »³²⁷. A. Micha distingue dans la trame du *Merlin*, « comme un mouvement ascensionnel »³²⁸ au cours des règnes successifs qui sont relatés. Or, comme le souligne R. W. Hanning qui reconnaît l'influence déterminante d'Eusèbe de Césarée dans l'*Historia* écrit par Orose, « progress and judgement resume their place at the center of the Christian historical imagination »³²⁹.

A la suite de l'ouverture du roman où Robert donne à son protagoniste, Merlin, le statut de ministre de la connaissance, associé à Blaise, le scribe inspiré, nous rechercherons dans le *Merlin* comment, en suivant le modèle d'une Histoire ecclésiastique, il insuffle ce

³²⁵ A. Guggenheim souligne en particulier l'importance, selon saint Thomas d'Aquin, du « dynamisme d'accomplissement » de ces figures et « la place toujours singulière des témoins prophétiques de la révélation dans l'histoire est inséparable de leur connaissance spirituelle de Dieu et du Christ », *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance...*, *op. cit.*, p. 501 avec la note n.5.

³²⁶ E. Andrieu, F. Laurent, « Historia », *art. cit.*, p. 425.

³²⁷ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 188.

³²⁸ A. Micha, *Étude sur le Merlin*, *op. cit.*, p. 144.

³²⁹ R. W. Hanning, *The Vision of History in Early Britain From Gildas to Geoffrey of Monmouth*, *op. cit.*, p. 38.

mouvement ascensionnel aux événements empruntés à ses chroniques hypotextes grâce à ces deux acteurs de l'Histoire. Nous allons tenter d'identifier un tel mouvement derrière les signes qui marquent les quatre périodes³³⁰ du récit délivré par Robert et qui font entrer l'Histoire bretonne dans le cadre de la Chrétienté selon une citation « maintes fois copiée par les chroniqueurs médiévaux »³³¹ : « et c'est lui qui change les temps et les saisons, qui dépose les rois et établit les rois, qui donne la sagesse aux sages et la connaissance à ceux qui connaissent l'intelligence » (Daniel 2,21): le temps du roi Vertigier et sa tour, le temps du roi Pandragon et la bataille de Salesbières, le temps du roi Uterpandragon et la Table Ronde ; enfin, le temps du roi Arthur et l'épée du sacre.

a) Le temps du roi Vertigier et sa tour

Merlin entre dans l'Histoire bretonne, narrativement, à l'appel du roi Vertigier pour résoudre le mystère de la tour, le premier épisode que Robert emprunte à ses chroniques hypotextes et qui nous place dans la période du règne de ce roi injuste. Nous allons voir que c'est par un acte pénal, un jugement de Dieu que Robert s'inscrit dans le temps de ce règne pour relater la victoire de la vérité.

Le temps du jugement de Dieu

Après la première brisure temporelle pour la naissance de Merlin, la seconde intervient pour son entrée dans l'Histoire bretonne.

« En cel contemple dont je vos ai parlé et dont je vos parole encore estoit novelement venue crestientez en Engleterre, n'il n'i avoit encore gaires rois crestiens eüz » (p. 105).

Par ces mots initiant l'arrivée du récit en Bretagne et l'emploi du verbe « parler », successivement au passé puis au présent, Robert place un nouveau jalon dans sa relation de l'histoire du Graal. Âgé de sept ans (le chiffre de Dieu), Merlin entre dans le plan divin, dans sa temporalité et en même temps dans l'Histoire bretonne. Cette entrée manifeste la jonction du temps sacré avec le temps profane, celui d'une chrétienté « novelement venue » en Angleterre.

La vision historique que Robert traduit dans sa réécriture des chroniques bretonnes repose sur un temps qui ne sert pas seulement à dater les événements en les accueillant sur une ligne chronologique vierge mais à l'inverse, un temps qui prend sa valeur par les

³³⁰ Selon la théologie médiévale, l'économie du salut « implique que chacun des moments (*tempus*) du dessein divin constitue aussi un régime, ou état (*status*), dont la valeur n'est pas seulement chronologique mais ontologique, A. Guggenheim, « La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou », art. cit., n.8, p. 249 ; du même auteur, *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance...*, op. cit., p. 146-157 et 505-510.

³³¹ M. Aurell, « L'historiographie ecclésiastique en Occident (IV^e-XII^e siècles) : Providence, type, exemple », art. cit., p. 2.

événements qui se produisent (cf. §2.1.3., §5.1). Nous venons de voir comment l'ouverture du *Merlin*, en donnant au protagoniste une figure christique, lui attribue les pouvoirs surnaturels lui permettant d'interpréter les signes et les avertissements divins. Merlin intervient dans le royaume breton parce qu'au nom de Dieu, à ce moment propice, il vient apporter la parole de vérité dans le royaume breton à un roi et des clercs n'assumant pas leur rôle alors qu'en ce temps, « le prince, comme les clercs qui l'entouraient, devait reconnaître les signes de Dieu, ses avertissements mais aussi ses exhortations, afin de pouvoir bien agir en temps opportun »³³².

Robert place cette entrée dans le cadre d'une *translatio* d'Orient vers l'Occident (cf. §1.2.1). Avant d'accompagner les envoyés du roi Vertigier, Merlin indique à Blaise que son départ s'inscrit dans l'appel de Dieu (p. 119) : « il m'en covient aler en celes terres dont il me sont venu querre. Et quant jou i serai, je ferai tant et dirai que je serai li plus creüs qui onques fust en terre, fors Diu » et comme il le répète en faisant ses adieux à sa mère (p. 121) : « il me covient a rendre Jhesucrist le service de quoi il m'a douné le pooir ». En employant cette formule verbale (*il me covient*) qu'il utilise pour la première fois, comme nous l'avons relevé, pour associer l'œuvre d'écriture de Blaise au ministère de Merlin, Robert nous paraît mettre en exergue l'*ordinatio* divin. À l'image de l'apôtre Pierre que selon Eusèbe de Césarée, la Providence a « conduit par la main' (Xeiragogeï) [...] pour que, tel un 'stratège de Dieu, muni des armes divines', il apporte à Rome la parole salvatrice »³³³, Merlin est convoqué pour aller « vers Occident », vers la Bretagne. La « translation » du Graal a été voulue par Dieu³³⁴, la sienne aussi, à un moment critique de l'Histoire que Robert interprète au plan spirituel : c'est l'intervention démoniaque dans l'esprit des clercs conseillers du roi Vertigier qui provoque sa recherche par les envoyés du roi car les démons veulent se venger de lui. Mais une fois de plus, ce plan va être déjoué par Dieu pour rétablir son ordre dans le royaume breton.

Nous avons relevé (cf. §1.2.) qu'afin de relater l'avènement du premier roi chrétien d'Angleterre, Robert attribue à Merlin un rôle comparable à celui du prophète Samuel qui annonce au roi Saül qu'en raison de ses défaillances, Dieu lui retire l'investiture royale pour la transmettre à David (1 Samuel 15, 28). Le prophète Samuel est cité par Wace dans le *Brut* à titre de repère chronologique comme contemporain d'Homère³³⁵. En donnant à son

³³² K.-F. Werner, « L'historiographie chrétienne médiévale », art. cit., p. 10.

³³³ S. Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 11.

³³⁴ Selon E. Baumgartner, la trilogie « explique comment la relique est passée de l'Orient à l'Occident [et] comment cette translation a été voulue par Dieu qui a lui-même destiné le Graal à l'univers chevaleresque d'Arthur », *L'arbre et le pain : essai sur la Queste del Saint Graal*, Paris, SDES, 1981, p. 37. Voir aussi J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 180-191.

³³⁵ *Le Roman de Brut par Wace*, Rouen, E. Frère, 1836, p. 59.

protagoniste la figure de ce prophète pour le faire intervenir dans le règne de Vertigier, le roi injuste, Robert fait appel au contexte biblique qui entoure le service de Samuel, celui d'une période de transition de l'histoire d'Israël marquée par la faillite spirituelle et morale.

Le personnage du roi Vertigier est dès le départ décrit comme hors de l'ordre divin. Par sa trahison envers le roi Moine, sa duplicité vis-à-vis des barons comploteurs, son union avec une païenne, la fille du roi des saxons, Engis, et enfin, la construction de la tour, Vertigier met à son comble son injustice³³⁶ (p. 110) : « Et disent maintes fois que Vertigiers avoit perdue grant partie de sa creance por se feme qui ne creoit pas le loi de Jhesucrist ». Il évolue donc dans la région de dissemblance, ce qui le rend au plus haut point détestable comme le souligne l'intervention du narrateur à trois reprises dans le passage (p. 110-111). Merlin reproche à Vertigier sa déchéance morale³³⁷, une déchéance d'ordre ontologique (p. 131) : « se tu fusses teus com tu deüsses ». Car saint Augustin « conçoit l'*ordinatio* consécutive au péché comme une dégradation ontologique qui fait rejoindre aux pécheurs la partie la plus basse de la création »³³⁸. Selon D. Boutet, l'épisode de la Tour du roi Vertigier montre un personnage qui « ignore la transcendance divine », qui « confond pouvoir royal et volonté personnelle » et « identifie une fonction d'origine transcendante à l'immanence de son moi ». Le récit développe une « conception machiavélienne avant la lettre d'une cité qui vit et se développe 'selon l'homme' et non 'selon Dieu', pour reprendre les termes de saint Augustin » et « une relation de haine vient très vite remplacer la relation d'*amor* qui doit unir un roi et ses vassaux ». La tour qu'il édifie non pas pour lutter contre les saxons comme dans les chroniques bretonnes mais contre les héritiers du roi Constant symbolise son illégitimité qui, précise le critique, « en fait une monstruosité »³³⁹. Nous sommes loin des devoirs du roi tels que Robert les définit, notamment en matière de justice, selon la conception de son temps³⁴⁰.

L'ordre pénal doit s'exercer pour deux raisons : Vertigier rejette Dieu et a usurpé le trône. D. Boutet attribue à cet épisode « une valeur démonstrative » car après « sa phase

³³⁶ Nous avons précédemment indiqué qu'Eusèbe établit un lien direct entre la foi et la justice. Il fonde ce lien sur l'exemple d'Abraham qui « crut en Dieu, et Dieu le lui imputa à justice » (Genèse 15,6), S. Morlet, « La justice chez Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 134.

³³⁷ Voir E. Gilson pour l'évolution de la notion de morale au Moyen Âge, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., ch. XVI, « Loi et moralité chrétienne », p. 304-323.

³³⁸ A.-I. Bouton-Touboulic ajoute que « la métaphore spatiale permet de préciser ce nouvel *ordo*, car l'âme pécheresse ne saurait convenir à la 'demeure du ciel' (*habitatio caelestis*), séjour des anges, mais bien à la demeure terrestre qu'elle 'embellit', et en particulier à ce corps corruptible qu'elle fait vivre ». Cette transcription cosmologique de l'ordre ontologique s'applique aux anges devenus démons : « leur châtement s'accompagne donc d'un déplacement réel dans l'ordre topographique des éléments », *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 328-329. La description qu'effectue Joseph de la chute des anges déchus (p. 48) est donc à interpréter du point de vue ontologique.

³³⁹ D. Boutet, « Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 75.

³⁴⁰ A. Micha distingue parmi les reflets du monde contemporain que présente le *Merlin*, traduisant son intérêt pour les questions politiques, la présentation d'éléments relatifs à l'institution royale, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 130-134.

ascendante, immorale selon Merlin », le règne de ce roi devait connaître conformément à « la tradition augustiniste, une phase descendante, marquant le retour en force de la Loi transcendante, c'est-à-dire à la fois de la loi morale au plan éthique et de la légitimité héréditaire au plan politique »³⁴¹.

Dans l'*Historia ecclesiastica*, « la Providence se reconnaît surtout dans l'action de la justice divine. Le sort funeste réservé aux adversaires du christianisme (Hérode, Pilate, Agrippa, les juifs) n'est qu'une manifestation de la *dikè* de Dieu »³⁴². Le temps de Vertigier correspond à la nécessité d'exercer la justice divine. Comme l'indique M. Aurell, déjà dans l'*Histoire des Bretons* de Nennius la mort « du traître Vortigern, brûlé vif avec les siens dans sa forteresse du Dyfed par un feu descendu du ciel » est un exemple de la punition de Dieu dans le cadre d'une histoire providentialiste³⁴³. Le règne de ce roi montre l'enchaînement des causes conduisant aux luttes internes et à l'intervention des saxons. Merlin intervient pour briser la chaîne des causalités humaines et exercer la justice de Dieu, une justice « rétributive » qui est l'un des fils directeurs de l'*Historia ecclesiastica*³⁴⁴.

Ainsi, Robert fait des événements du règne du roi Vertigier relatés par les chroniques bretonnes une lecture soulignant leur dimension hautement tragique au plan de la Chrétienté et mettant en lumière un temps où dans le royaume breton règne un profond désordre ayant pour origine un roi à la nature dévoyée. L'ordre pénal de Dieu, celui du « roi omnipotent » qui a intronisé Joseph dans son apostolat et initié l'*estoire* du Graal (v.2239) doit se manifester : comme le prophète Samuel vis-à-vis du roi Saül, Merlin va exercer le jugement divin à l'encontre du roi injuste et rétablir l'ordre sur les deux plans, éthique et politique, en vue de promouvoir l'avènement de l'homme « qui doit estre de cel lingnaige que Diex tant aime »³⁴⁵.

³⁴¹ D. Boutet, « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu - Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 76.

³⁴² S. Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 11. Voir aussi du même auteur, « La justice chez Eusèbe de Césarée : enjeux théologiques et historiques » dans *L'amour de la justice, de la Septante à Thomas d'Aquin*, textes réunis et édités par A.-I. Bouton-Touboulic, Bordeaux, Ausonius, 2017, p. 129-140. R. W. Hanning relève que saint Augustin réfute deux éléments de la vision de l'Histoire d'Eusèbe de Césarée : la capacité d'observer l'avancement du Plan de Dieu et l'exercice de son jugement dans l'Histoire, *The Vision of History in Early Britain...*, *op. cit.*, p. 36.

³⁴³ M. Aurell, « L'historiographie ecclésiastique en Occident (IV^e-XII^e siècles) : Providence, type, exemple », art. cit., p. 8.

³⁴⁴ S. Morlet, « La justice chez Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 136.

³⁴⁵ Édition d'A. Micha, §23, 36-39. Le manuscrit de Modène édité par B. Cerquiglini (dont la critique reconnaît l'incomplétude concernant notamment le *Merlin*) présente un texte moins explicite (p. 120) : « Deus m'a doné tel sens et tel memoire que je ferai el regne u jou irai tous les pseudomes obeir a moi ».

Merlin, prophète du Graal, ministre de la connaissance, dévoile le jugement de Dieu, un jugement qui en appelle au « sens » au lieu du sang et au signe miraculeux des dragons.

Juste avant de partir vers la Bretagne, Merlin rappelle à Blaise que Dieu lui a donné « tel sen et tel mémoire » pour accomplir sa mission dans le royaume breton (p. 120). Puis quand il se présente devant le roi Vertigier, Merlin révèle à celui-ci que contrairement aux affirmations mensongères des clercs qui l'ont conseillé, le mystère de la tour ne sera pas résolu avec son « sanc » mais avec son « sens » (p. 125).

En nous plaçant dans la perspective d'un acte de justice comme précédemment établi, il nous apparaît que l'intervention de Merlin se situe dans le prolongement de celui relaté dans le *Joseph*. Nous avons vu que Robert fait intervenir Vespasien pour accomplir la justice de Dieu et punir les coupables de la mise à mort de Jésus. Le fils de l'empereur présente cet acte de justice comme la conséquence directe du témoignage de vérité qu'il a reçu de Joseph et qui l'a conduit à se convertir. L'acte de justice constitue le signe divin confirmant la véracité du témoignage. De même, Merlin est envoyé par Dieu en Bretagne comme son prophète élu, détenteur de sa vérité, et donc apte exercer sa justice dans un royaume où le pouvoir royal a été usurpé. Cette aptitude, Robert l'a fondée dans l'ouverture du roman sur sa naissance extraordinaire et la vertu des sacrements, puis il l'a démontré lors du jugement de la mère de Merlin et avant l'arrivée à la cour du roi Vertigier, pendant le voyage vers la Bretagne, avec les deux épisodes au cours desquels les envoyés du roi sont étonnés par les manifestations de sa sagesse divine (l'homme aux souliers, l'enterrement du fils du prêtre). Ces manifestations en mettant en valeur les capacités du protagoniste justifient d'avance que par son « sens », il puisse déjouer le complot fomenté par les démons au travers des clercs du roi Vertigier.

Grâce à sa connaissance, Merlin exerce le jugement divin en dévoilant le mystère de la tour. Ce dévoilement, indique D. Boutet, réintroduit des signes de la transcendance divine « que Vertigier croyait avoir évacuée » et dont Merlin va révéler la *senefiance*³⁴⁶ en ces termes (p. 132) :

« Vertigier, je vuel bien que tu saces que li rous dragons senefie ton malvais corage et ta mauvaïse pensée. Et çou que il estoit si grans et si corsus senefie ton roiaume et la poissance. Et li autres qui estoit blans senefie les iretages as enfans qui s'en sont fui por paor de ta justice. Et çou que il se combatirent si longement senefie çou que tu as si longement tenu lor iretage. Et çou que tu veïs que li blans arst le rous senefie çou que li enfant t'arderont del fu qui istra de lor pooirs ».

³⁴⁶ D. Boutet, « Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 75.

L'interprétation de Merlin « se calque sur le modèle des songes bibliques »³⁴⁷. Le mystère de la tour, cette « merveille », est placé sous le signe du Christ car il est relié typologiquement à la Passion : la tour s'effondre au bout de trois jours malgré quatre essais consécutifs (p. 111). Le dragon blanc meurt trois jours après son combat victorieux contre le dragon roux. Les deux frères vont arriver « por faire justice » d'ici trois mois. À la différence de l'interprétation donnée dans les chroniques hypotextes qui se limite à une prophétie d'ordre politique annonçant la victoire des saxons (le dragon blanc) sur les Bretons (le dragon rouge), Merlin révèle une *senefiance* d'ordre spirituel car, selon nous, le signe de la tour a valeur de sacrement et à ce titre, « détient la propriété mystérieuse, que les théologiens médiévaux ne cesseront de scruter, non seulement de dire ce qu'il fait, mais encore ou plutôt de faire ce qu'il dit, de 'conférer ce qu'il signifie', de 'rendre effectif ce qu'il figure' »³⁴⁸. Cette propriété, les sacrements l'exercent dans l'Histoire : s'appuyant sur l'Évangile de saint Jean dont l'un des thèmes essentiels, selon lui, est « le rapport entre l'histoire et le sacrement », O. Cullmann reconnaît aux sacrements le rôle de relier « le Christ de l'Histoire au Christ, seigneur de l'Église, au sein de laquelle se poursuit l'incarnation du Logos »³⁴⁹.

En effet, le signe des deux dragons est celui de la victoire du Christ, la victoire de la vérité, une victoire dont l'effet s'inscrit sur le plan politique avec la restauration du lignage légitime sur le trône breton et sur le plan éthique.

Tel nous semble être l'enjeu de la révélation de Merlin au roi Vertigier (p. 128) : « Et ço que il l'ocira sera molt grans senefiance, qui counoistre le savra », une révélation qui dès ses premiers mots provoque une prise de conscience (p. 131) : « Et Vertigier l'entent, si ot honte. Et Merlins s'en aperçut bien ». C'est le seul et léger indice d'une évolution morale du personnage. Le discours merlinesque paraît avoir induit « un franchissement [...], et [permis] donc un mouvement de l'âme même, orienté vers le haut, qui est un mouvement d'amour, selon le motif du *pondus* »³⁵⁰. Dans ce mouvement, le roi insiste pour que le plus sage des hommes lui dévoile toute la « senefiance » des deux dragons : à partir de la mort du roi Constant, il n'a pas eu un comportement loyal (p. 131) : « Tu ses bien que li fil Costan remesent petit après le mort lor pere, et si ses bien que se tu fusses teus com tu deüsses, tu les deüsses garder et consellier et desfendre contre tos homes terriens ». Et Merlin, avec sa prescience, lui déclare l'inanité de son projet de construction d'une tour

³⁴⁷ A. Strubel précise que cette technique « n'est pas propre au roman, même allégorisé, puisqu'on la rencontre dans l'épopée », *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 261.

³⁴⁸ A. de Libera place la notion de sacrement dans le cadre des réflexions en sémiologie, sémantique et pragmatique menées par « les 'modernités' successives, de Saussure à Austin » et portant en particulier sur la parole performative, *ibid.*, p. 16.

³⁴⁹ O. Cullmann, *Les sacrements de l'Évangile johannique*, op. cit., p. 5 et 7.

³⁵⁰ A.-I. Bouton-Touboulic, « Le discours sur l'ordre chez saint Augustin », art. cit., p. 160.

pour se protéger car, lui dit-il, « la tor ne te puet sauver, desque tu meïsmes sauver ne te pues, car tu ne vuels » (p. 132).

La connaissance invoquée est celle d'une vérité d'ordre théologique : Vertigier ne veut pas être sauver, il est l'exemple même de l'homme refusant la grâce. Sa mort, brûlé dans sa tour, est doublement exemplaire, à la fois de l'accomplissement d'un acte d'*ordinatio* divin comme un « de ces miracles de punition » de l'histoire « providentialiste »³⁵¹ et de la manifestation d'un acte relevant de l'ordre éthique, soit sur le plan de la *relatio*. Selon D. Boutet, dans cet épisode, « le politique retrouve ainsi ses liens naturels et obligés avec le sacré » et « la mort de Vertigier est inscrite de façon irrémédiable » dans une perspective morale car « dans la doctrine chrétienne comme dans la conception chrétienne de l'Histoire humaine, la morale est indissociable de la transcendance »³⁵². C'est ce qui explique que, selon nous, comme précédemment dans le *Joseph* où Robert relate la conversion de certains juifs après l'acte de justice de Vespasien, il mentionne de même sans autre nécessité narrative que celle de la *relatio* comment, si l'intervention de Merlin reste vaine pour Vertigier, sa parole de vérité manifeste son efficacité en suscitant la foi chez les clercs du roi imposteur. Le mauvais conseil des clercs adressé à leur roi résultait de l'emprise démoniaque, des liens du péché ayant pour conséquence à la fois leur incapacité morale : « Et por çou que vos estes si fol et si ort, si falistes vous a çou que vos deviés enquerre » et leur intelligence déficiente (p. 111-114) face au mystère de la tour que traduit leur réponse aux interrogations du roi : « nous n'en savons rien », « Nous en savons assés », « nous ne savons ». Grâce à la puissance de sa parole de sagesse, Merlin les convertit, c'est-à-dire suscite leur « creance », ce qui les libère de l'emprise des démons et les amène à renoncer à leurs pratiques magiques (p. 130) : « Et li clerc li creantent que il feront çou que il lor commande. En ceste manière delivra Merlins les clers ». Relais d'un Dieu qui « ne fait pas seulement œuvre de colère, mais aussi œuvre de miséricorde » selon le schème de l'*utilitas* précédemment mis en œuvre pour la rédemption de Merlin, il accomplit ainsi un acte de justice selon « l'idée chrétienne de la justice comme culte du vrai Dieu, et comme obéissance à la loi donnée par Lui »³⁵³.

³⁵¹ Dans l'*Historia* de Geoffroy de Monmouth (§47), le traître Vortigern meurt déjà « brûlé vif avec les siens dans sa forteresse du Dyfed par un feu descendu du ciel » comme l'indique M. Aurell parmi les exemples qu'il donne d'une histoire « providentialiste », « L'histoire ecclésiastique en Occident (V^e-XII^e siècles) », art. cit., p. 7.

³⁵² D. Boutet établit ce constat dans le cadre d'une réflexion sur l'articulation entre transcendance et liberté humaine que nous nous prendrons en compte dans le chapitre suivant, dans une approche sur l'imaginaire de l'homme (§8.2), « De la cité terrestre à la cité de Dieu - Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 69-82 [76].

³⁵³ A.-I. Bouton-Touboulic, « Justice et châtement. Augustin et la notion de poena » dans *L'amour de la justice de la Septante à Thomas d'Aquin*, A.-I. Bouton-Touboulic (textes réunis et édités par), *op. cit.*, p. 183-200 [183].

Ainsi, avec le temps du roi Vertigier, Robert débute son récit de l'Histoire bretonne à la lumière de la Providence en respectant ses chroniques hypotextes pour placer la première manifestation de l'extraordinaire connaissance de son protagoniste dans une période particulièrement sombre pour la Chrétienté. Pour que le « mouvement ascensionnel » du royaume breton vers l'avènement du « quart roi » ait lieu, il emploie pour la première fois à l'entrée du récit cette formule verbale, il « convenait », pour montrer que Dieu se manifeste au travers d'un signe, la tour du roi Vertigier. Cette manifestation, cette *demonstrance*, Merlin en est le médiateur car Robert donne à voir non pas, comme dans les chroniques bretonnes, le pouvoir d'un devin mais la main de Dieu agissant par la connaissance de son prophète qui fait triompher non le sang, mais le « sens ». Et ce dévoilement par le pouvoir sacramentel de sa parole de connaissance s'accomplit sur les deux plans de l'*ordinatio* et de la *relatio*.

Sur celui de l'*ordinatio*, conformément au modèle eusébien, il « convenait » que le ministre de la connaissance aille « vers Occident », en terre de Bretagne, rétablir la vérité de Dieu et exercer son ordre pénal afin de rétablir l'ordre nécessaire à l'économie du salut. Faisant appel de nouveau « au phénomène d'*utilitas* » que saint Augustin tend à assimiler « à une forme d'*ordinatio* divine du mal »³⁵⁴, cette mise en ordre est celle qui va permettre le rétablissement de la lignée légitime et de ce fait, l'avènement du « quart roi », Arthur, celui qui verra l'avènement du *tiers hom*. Elle nécessite la punition du roi usurpateur, le « 'beau' monstre »³⁵⁵, la figure de l'autorité dévoyée qui a renié sa foi, celle dont l'Histoire sainte, notamment l'Ancien testament³⁵⁶, donne de nombreux exemples et qui entraîne le royaume breton dans de profondes dissensions.

Sur le plan de la *relatio*, il « convenait » qu'en même temps, soit dévoilée la vérité cachée au fond d'une âme dominée par les démons. Derrière le signe de la tour du roi roi injuste, enfoncé dans la région de dissemblance, Merlin met en lumière l'origine du désordre que ce roi instaure, une origine morale ou plutôt ontologique qui se traduit par son rejet de la vérité et l'expression d'une volonté propre opposée à celle de Dieu, la volonté bonne.

³⁵⁴ A.-I. Bouton Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 456.

³⁵⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 149.

³⁵⁶ Sous l'autorité de Grégoire le Grand, « Pierre de Cava dénonce avec virulence les atteintes à la sainteté de l'Église. Ainsi est-ce l'appréciation d'une situation historique concrète qui l'a conduit à décider de commenter le livre des Rois, si partiellement évoqué par les Pères, comme il le constatait dans sa Préface », F. Vinel, *Revue des sciences religieuses* 79, n°2 (2005), p. 282-283 sur Grégoire le Grand (Pierre de Cava), *Commentaire sur le Premier livre des Rois*, t.VI (1-116), Introduction, texte, traduction et notes par A. de Vogüé, Paris, Éd. du Cerf, n°482, 2004. Voir également H. Taviani-Carozzi, « Ius regis : le droit du roi d'après le *Commentaire sur le premier livre des Rois* de Pierre de Cava (XII^e siècle) » dans *Le pouvoir au Moyen Âge : idéologie, pratiques, représentations*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2007.

b) Le temps du roi Pandragon et la bataille de Salesbières

La deuxième période des chroniques bretonnes que Robert réécrit est celui du règne du roi Pandragon qui est marqué par un événement politique majeur : dans la lutte contre les saxons, la mort de leur chef, Engis et leur défaite complète à la bataille de Salesbières.

La perspective dans laquelle s'inscrit la réécriture de ce règne comme des événements suivants de l'*estoire* du Graal est celle que dégage la « sorte de phase probatoire » par laquelle Robert fait passer son protagoniste pour nous faire « entrer dans le jeu de l'impensable »³⁵⁷. À la fin de cette phase, le roi et son frère ainsi que le conseil royal font entièrement confiance à Merlin (cf. §1.1.2) qui réalise ainsi ce qu'il avait prophétisé à Blaise avant leur départ pour la Bretagne (p. 119) : « Et quant jou i serai, je ferai tant et dirai que je serai li plus creüs qui onques fust en terre, fors Diu ». La réécriture opérée par Robert est ainsi la manifestation de la puissante parole prophétique de Merlin. Telle est la perspective dans laquelle sont à interpréter les deux signes merveilleux associés à la bataille de Salesbières.

Le signe du dragon dans le ciel

Merlin présente l'invasion saxonne et la bataille qui va se produire sous l'angle de la merveille (§4, 35). Le signe du dragon présente une double signification au plan de l'ordre politique, d'abord celle de la victoire du Bien sur le Mal, puis celle de la succession royale.

Nous avons cité l'intertexte qui a pu être sollicité avec la vision d'un grand dragon rouge mentionnée dans le livre de l'Apocalypse (12, 3-4) pour signaler l'ultime bataille contre le diable. Un autre événement extraordinaire relaté dans l'Ancien Testament est aussi marqué par un phénomène d'ordre cosmologique. Josué, le personnage de l'Ancien Testament que nous avons précédemment cité dans la construction du personnage de Joseph en anti-type de Moïse, revêt au Moyen Âge une importance toute particulière. Successeur de Moïse, conquérant du pays de Canaan, il est célèbre pour les miracles qui accompagnent ses batailles victorieuses, en particulier celle contre la coalition des rois amoréens marquée par l'arrêt de la course du soleil et de la lune dans le ciel (Josué 10, 13)

³⁵⁷ Selon F. Dubost, Robert relate les nombreuses métamorphoses de son protagoniste en constituant son récit en « une sorte de phase probatoire au cours de laquelle Merlin [entend] révéler au monde qu'il [détient] une sagesse supérieure, que sa parole [est] en quelque sorte infaillible, que son identité insaisissable à travers de multiples 'semblances' n'[est] qu'une provocation intellectuelle invitant à échapper aux puissances trompeuses, aux déductions faciles, à la logique ordinaire, à l'horizontalité limitée de la pensée commune. Bref, une invitation à entrer dans le jeu de l'impensable », « Merlin ou la métamorphose de la substance impure », art. cit., p. 353.

ou celle également célèbre devant Jéricho dont les murailles se sont miraculeusement écroulées (Josué 5 et 6). Son personnage est porteur d'un message de foi dans l'accomplissement du plan divin³⁵⁸. Cette figure héroïque, populaire en son temps et couramment employée dans l'historiographie, notamment ecclésiastique, Robert a pu vouloir l'associer au roi Pandragon³⁵⁹.

On peut déceler un lien typologique entre la victoire des bretons à Salesbières et celle de Josué à Jéricho (Josué 5 et 6). Avant la bataille, les hébreux se font circoncire et célèbrent la Pâque en mangeant « des productions du pays, des pains sans levain et du grain rôti ». De même, les préparatifs de l'armée bretonne sont ceux d'une armée chrétienne opposée à une armée de païens qui « ne croient mie la Trinité ne la pitié que Jhesu Crist acompli en terre » (§45, 17-19). Merlin fait prêter serment au roi et à son frère sur « les plus chiers saintuaires » pour qu'ils suivent ses instructions (§44, 95-96). Il leur promet de les enseigner à être « loial [...] et pitox et bon justisier », que la victoire leur sera acquise « se vos estes tel com je vos di » et enfin à faire preuve d'un bel entrain « por avoir l'amor de Jhesu Crist » (§45, 12-13, 16-17, 43-44). Puis, Pandragon rassemble ses troupes et démontre sa largesse en leur distribuant d'abondantes richesses. L'ambiance est à la joie et à la fête jusqu'à l'arrivée des saxons. Tous les bretons doivent alors se confesser aux prélats et aux prêtres ainsi que se pardonner mutuellement (§45, 64-69).

Le jour de la victoire, les hébreux, alors qu'ils ont tourné en silence autour de la ville pendant les six jours précédents, le septième jour, reçoivent comme signe le son de la corne

³⁵⁸ Le miracle du passage du Jourdain est relaté dans l'Évangile apocryphe du pseudo-Matthieu, ch. XXXV, dans *Évangiles apocryphes*, t.I, C. Michel (textes traduits et annotés), Paris, A. Picard, 1924, p. 144-5. Parmi les références typologiques employées par Eusèbe de Césarée dans son *Historia ecclesiastica*, S. Morlet mentionne celle relative au personnage de Josué où Eusèbe ne fait que reprendre un motif traditionnel chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Origène : « On avait voulu voir dans sa vie une annonce des différents épisodes de la vie de Jésus », « L'introduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée... », art. cit., p. 82. Sur la typologie de Josué dans le christianisme ancien, voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri, Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950. Voir également, *Le prophète Josué vu par quelques Pères de l'Église et autres auteurs chrétiens anciens*, Albocicade, 2013.

³⁵⁹ Selon J.-Y. Tilliette, cette figure héroïque a pu aussi inspirer Geoffroy de Monmouth dans son *Historia* dans le parcours de Brutus. En Albion « décrite comme un pays de Canaan » où il s'agit de « mater les Philistins, les quelques géants qui la peuplent », Geoffroy décrit « le périple imaginaire de Brutus [qui] s'étend de la sortie d'Égypte à Josué, à Samson et aux Juges d'Israël ». Et la fin du récit s'inscrit dans le tableau de concordance chronologique du modèle canonisé par la chronique universelle d'Eusèbe-Jérôme, « Invention du récit : La 'Brutiade' de Geoffroy de Monmouth (*Historia regum Britanniae*, §6-22) » dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 39e année (n°155), Juillet-septembre 1996. p. 217-233[228]. De même, M. Aurell relève de nombreuses correspondances entre l'*Histoire des Bretons* de Nennius et notamment le Livre de Josué : en particulier, dans la Vulgate, Josué reçoit le titre de « 'chef de guerre' (*dux belli*, Juges 1,1), seule occurrence de cette expression dans l'Ancien Testament, que l'*Histoire des Bretons* applique aussi à Arthur ». L'historien précise qu'« à l'époque, sur le continent, dans l'empire carolingien, Josué (forme hébraïque de 'Jésus') est présenté comme le type exégétique du Christ, roi et combattant, image que récupère l'empereur à son profit. Ces comparaisons bibliques se conçoivent parfaitement chez des intellectuels habitués à lire l'Ancien Testament dans un sens allégorique et eschatologique, comme une préfiguration prophétique de l'histoire à venir. Elles sont fréquentes dans l'historiographie médiévale », « L'historiographie ecclésiastique en Occident (IV^e-XII^e siècles) : Providence, type, exemple », art. cit., p. 7-8.

de bélier suivi de la clameur de toute l'armée : « le rempart s'écroula sur lui-même, et le peuple monta vers la ville » (Josué 6,20). De même, pour les bretons, après douze jours d'attente, la victoire se produit le treizième jour lorsque apparaît le dragon dans le ciel, « l'enseigne » qui leur donne l'assurance de la victoire : le dragon vermeil (§46, 17-21) et provoque la fuite des saxons qui « si s'esmaierent forment et orent molt grant paor » (§46, 54-5). Avec ce lien typologique, Robert fait du règne de Pandragon celui de l'accomplissement de la conquête de la Terre promise avec la libération du peuple breton. Sa figure christique correspond à celle de Josué dont le nom même est celui de Jésus³⁶⁰.

Nous avons abordé cet épisode lorsque nous avons mis en lumière l'aspect du Graal comme signe à voir (cf. §II.2) en indiquant qu'à cette occasion, Robert donne un exemple de la capacité de son protagoniste à dévoiler la signification d'un signe en utilisant le métalangage approprié et en lui donnant un caractère sacramentel. Derrière le signe de victoire et annonciateur de la mort d'Aurèle (Pandragon) des chroniques hypotextes³⁶¹, Merlin, ministre de la connaissance, reconnaît un signe de Dieu dont il donne l'interprétation à Uter (§47, 15-20) :

Lors dist Merlins, après ce que il ot tout ce conté, la senefiance dou dragon. Il dist que li dragons estoit venus senefier la mort le roi et l'essaucement de Uitier et que il fust mais toz jorz por honor de son frere et por la senefiance dou mostre dou dragon qui pendoit en l'air. Einsic se fist appeler Uitierpandragons.

Le signe du dragon est signe de victoire car il manifeste le rétablissement de l'ordre divin de succession royale. Merlin inscrit l'événement dans la trame de l'Histoire du salut en le reliant aux événements amont et aval dans une perspective eschatologique. Selon D. Boutet, la réécriture par Robert de la bataille de Salesbières « doit inverser radicalement le schéma du règne de Vertigier, puisqu'il s'agit à la fois de glorifier Pandragon et Uter et d'assurer la victoire définitive des Bretons chrétiens sur les Saxons païens³⁶². Comme dans ses premiers conseils au roi et à son frère, Merlin se place sur un plan à la fois d'ordre éthique et politique puisqu'il exige la confession des péchés, l'engagement à rester fidèle à Dieu et un comportement de « prodome ». D. Boutet le souligne : « le sens du discours est clair : après avoir mis en scène le type du tyran, Robert de Boron installe celui du vrai roi, c'est-à-dire du roi idéal de cet augustinisme carolingien dont Jean de Salisbury vient

³⁶⁰ « Moïse avait [...] prévu le nom de Jésus, car il le donna à celui qui devait le succéder (Josué, 'Ιησοῦς' dans la LXX), indiquant par là quel devait être le nom du successeur (le 'διάδοχος') de la Loi », S. Morlet, « L'introduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée... », art. cit., p. 82.

³⁶¹ Chez Geoffroy de Monmouth et Wace, le dragon est une masse de feu : « de la bouche du monstre sortent deux rayons qui indiquent les futures conquêtes des Bretons vers le nord et vers le sud », Robert de Boron, *Merlin Roman du XIII^e siècle*, présenté, annoté et traduit par A. Micha, *op. cit.*, n.18, p. 110.

³⁶² D. Boutet, « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu - Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 77-78.

de rappeler et de développer en 1169 les principes dans son *Policratus*. Ordre, paix et justice en sont les maîtres-mots, parce qu'ils signifient le Christ »³⁶³.

L'importance de l'événement que vient signifier le signe du dragon est marquée par le changement de nom d'Uter qui, absorbant celui de son frère, devient « Uterpandragon » à la suite de la révélation par Merlin de cette « senefiance »³⁶⁴. Pour D. Boutet, en réunissant les deux noms et en l'attribuant au survivant, Robert semble mener à terme la « solidarité, qui confine à l'organique » entre les deux frères et conduit à ce que « Pandragon [continue] de vivre en la personne d'Uter devenu roi sous le double nom d'Uterpandragon ». Il choisit de ne pas faire du règne d'Uter « simplement le dernier de ceux des fils de Constant » mais celui qui « opère une synthèse et, de ce fait, se signale d'emblée comme un moment privilégié annonciateur de temps nouveaux »³⁶⁵.

Ce caractère téléologique du changement de nom, la matière biblique qui accorde une importance toute particulière aux noms et à leur étymologie³⁶⁶ peut nous apporter un éclairage sur le processus qui le sous-tend. Nous l'avons rappelé au sujet de la fin de l'insinuation de Blaise, l'attribution du nom ou son changement est le signe accompagnant, ou mieux, marquant et signifiant le début d'un ministère pour le personnage concerné faisant suite à sa transformation d'ordre spirituel. Celle-ci correspond à la notion de « nouvelle naissance » qui repose sur la figure du baptême, c'est-à-dire de la mort à soi pour revêtir le Christ : pour Uterpandragon, telle est bien la « senefiance » du signe du

³⁶³ Le critique relève une contradiction « entre le *fatum* prophétique et la marge d'incertitude qui affecte les comportements humains », une apparente contradiction que résout l'engagement d'ordre éthique et politique pris par le roi et son frère pour « faire évoluer progressivement leur royaume de la cité terrestre triomphante du temps de Vertigier vers la cité céleste où chacun vit selon Dieu. C'est pourquoi leur victoire est inscrite dans les prophéties », D. Boutet, *ibid.*

³⁶⁴ Selon plusieurs manuscrits, le changement de nom résulte d'un commandement ou d'un conseil de Merlin, *Merlin*, édition critique d'A. Micha, note p. 178.

³⁶⁵ D. Boutet décrit précisément comment Robert modifie les noms de la fratrie des trois fils du roi Constantin mentionnés par Wace (Constant l'aîné, Aurèle et Uterpandragon) en la fratrie du roi Constant avec Moine l'aîné, Pandragon et Uter. Ce changement de noms « n'est pas anodin » : le nom de Moine résulterait d'une confusion du texte du *Brut* et c'est la jeunesse du roi qui expliquerait son inaptitude à la fonction royale et induirait le complot à son encontre suivi de son assassinat. Le choix de remplacer les noms des frères cadets par la scission d'Uterpandragon est « signifiante » car il souligne le fait que « les deux frères forment un couple fonctionnel », une « sorte de gémellité ». Le critique discerne dans cette transformation la mise en lumière d'« un lien inouï entre profane et sacré, qui transfigure de façon abrupte le royaume terrestre d'Uter, mais en même temps [...] réduit celui-ci à n'être qu'une préfiguration de temps à venir qui en accompliront les virtualités. C'est le rapport même de l'Ancien au Nouveau Testament qui est ainsi transposé dans la fiction narrative, pour la plus grande gloire, mais aussi pour la plus grande frustration, d'Uterpandragon. Le mode de pensée par similitude, issu de la glose biblique et typique des temps médiévaux, accomplit ainsi son œuvre, et redit sur le mode chrétien cette nécessité, de type anthropologique, que toute royauté soit irriguée par le surnaturel », « De Pandragon et d'Uter à Uterpandragon ... », art. cit., p. 30-32, 36.

³⁶⁶ L'influence de Jérôme, en particulier de ses étymologies des noms bibliques, a marqué le Moyen Âge. Voir M. Ballard, « Saint Jérôme (Stridon, dalmatie, v.347 – Bethléem 419-320) dans *Antiquité et traduction : De l'Égypte ancienne à Jérôme*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2019.

dragon puisque son « essaucement », son « exhaussement »³⁶⁷ va de pair avec « le mort del roi Pandragon » à qui, nous l'avons relevé, Robert confère une figure christique. Placé sous un signe apparaissant dans le ciel, Uter reçoit un nouveau nom à valeur téléologique car il constitue son *ordo* ontologique, celui qu'il doit désormais respecter pour atteindre à l'*ordo pacis*³⁶⁸. C'est le point de départ du cheminement qui va conduire le personnage sous la houlette de Merlin vers une *bele fin*.

Ainsi, au travers du signe du dragon apparaissant dans le ciel, Robert donne une autre signification à l'épisode de la bataille de Salesbières emprunté à ses chroniques hypotextes, une « senefiance » dans l'Histoire du salut.

Au plan de l'*ordinatio*, il s'agit d'abord d'en faire le signe de la victoire, un signe de restauration au travers d'une lecture typologique de cette bataille cruciale pour le royaume breton relatée par les chroniques, une victoire post-figurant celle du Christ libérant du péché comme la victoire de Josué contre les ennemis du peuple élu en Terre promise la préfigurait. Après l'acte pénal de la tour du roi Vertigier, cette bataille constitue l'acte libérateur initiant l'avancement de l'Histoire bretonne dans sa restauration par la *dispeniatio salutis* qui repose non sur la supériorité physique des hommes mais sur la puissance divine, sur la supériorité de la parole du prophète sur celles des hommes. Au plan de la *relatio*, il s'agit en même temps d'ordonner au plan éthique l'Histoire bretonne, d'en faire le signe d'un « exaucement », d'une nouvelle naissance, avec le changement de nom du nouveau roi, Uterpandragon.

Le mémorial des pierres géantes

A. Micha analyse cet épisode en le plaçant dans le règne d'Uter³⁶⁹. Mais nous en avons souligné le rôle de transition entre les règnes de Pandragon et d'Uter (cf. §4.1.1), notamment comme « document » historique inséré dans un schème narratif prophétique, celui établi par deux signes : celui du dragon dans le ciel et celui défini dans l'épisode suivant de la Table Ronde. Ce caractère transitoire repose aussi sur le fait qu'il résulte du serment pris par les deux frères, avant la bataille, selon lequel le survivant érigerait un mémorial pour celui qui mourrait lors des combats. L'érection du mémorial vient ainsi, selon nous, conclure le règne de Pandragon et initier celui de son frère, Uterpandragon.

³⁶⁷ L'exhaussement signifie au sens propre, à propos du Christ mis en croix, « action d'élever, de mettre en haut ou plus haut, élévation » et au sens figuré, « élévation » ; en particulier « élévation en dignité, à un office », Dictionnaire du Moyen Français.

³⁶⁸ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 153-155.

³⁶⁹ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 145.

Avec le signe du mémorial, Robert parachève la figure christique de Pandragon. Nous avons relevé dans la partie précédente (cf. §4.1.1.) qu'après la victoire de Salesbières et sa mort, le roi est enterré dans une tombe que son frère choisit de laisser sans nom mais en l'élevant au-dessus des autres tombes. Comme le Christ, Pandragon est enseveli dans un tombeau sans nom pour que son nom soit porté par ceux qui sont mis au bénéfice de sa victoire, à commencer par son frère, Uter. Comme le Christ, Pandragon doit être glorifié : d'où cette *oeuvre* constituée de ces pierres géantes qui « i seront tant come crestientez durra » (§47, 75). Ce mémorial a valeur de commémoration comme celui édifié par Josué après que les douze tribus ont franchi le Jourdain précédées par l'Arche d'Alliance (Josué 4,7), comme également le signe eucharistique (1 Corinthiens 11, 23-25). Au travers du mémorial, Robert relie typologiquement la mort de Pandragon à celle de Jésus à la Croix en lui attribuant la même valeur de plein accomplissement.

En même temps, la « senefiance » du mémorial participe à la construction du personnage d'Uterpandragon. Dans la partie précédente, nous avons constaté que la seule modification opérée sur ce « document » historique emprunté aux chroniques hypotextes réside dans le fait que le monument est érigé sur le reproche de Merlin au nouveau roi d'oublier l'accord (ou l'alliance) certifié par serment et conclu avec son frère avant la bataille : « le covenant que tu et ton frere m'eustes et le sairement que li uns de vos jura a l'autre » (§47, 10-11)³⁷⁰. Par ailleurs, l'un des deux écarts que nous avons identifié dans la réécriture par Robert de ses hypotextes bretons réside dans une peinture des rois bretons soulignant leurs faiblesses bien terrestres, notamment du personnage d'Uter défailant dans le domaine du surnaturel (cf. §4.2.2.). En changeant la cause de l'érection du mémorial, Robert introduit une circonstance permettant de mettre en lumière cette défaillance et de faire de cet épisode, la première étape à la fois du règne et du cheminement moral de son personnage.

Si le roi a oublié son engagement, c'est que son cœur n'est pas orienté vers le bien divin. Les causalités secondes dont procèdent les errements humains contribuent à l'épaisseur du temps en s'inscrivant dans une perspective eschatologique (cf. §4.1.). Nous sommes à la fin du XII^e siècle dans une période où la notion de causalité se forge³⁷¹, où

³⁷⁰ Selon J. Gerson, la société féodale considère « le parjure [comme] encore un plus grand crime que l'homicide » et le serment comme « l'unique lien assurant la conservation de la société humaine », « *Public et privé au cours de l'Histoire et chez les historiens* » dans *Entre Histoire et littérature Communication et culture au Moyen Âge*, P. Von Moos, Firenze, Sismel, 2005, p. 437-469 [463]. Voir également F. Menant, « la chevalerie » dans *Initiation à l'histoire du Moyen Âge*, art. cit., p. 1-10. Saint Thomas d'Aquin met en exergue le « serment » qui accompagne l'institution du sacerdoce du Christ, A. Guggenheim, *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance...*, op. cit., p. 186-197.

³⁷¹ Voir E. Falque, *Le livre de l'expérience D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Éditions du Cerf, 2017, p. 171. E. Falque cite M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, op. cit., p. 309 : « L'introduction de la notion de cause est sans doute le cas le plus significatif de la théologie sacramentaire au XII^e siècle ».

l'on recherche passionnément les liaisons internes, les apparentements conscients ou non, les déterminismes de toute nature ; une période « au cœur du réveil évangélique de l'Esprit, à la fin du siècle, et devant la problématique de l'action morale que commencent à poser les philosophes »³⁷². Dans un chapitre portant sur l'homme à l'image de Dieu et abordant un développement intitulé « ressemblance, cause et signification », J.-R. Valette rappelle la manière avec laquelle le christianisme appréhende la notion de causalité en citant Étienne Gilson³⁷³ :

À partir du moment où l'on interprète la causalité comme un don de l'être, on se trouve nécessairement conduit à établir un nouveau rapport entre l'effet et sa cause, celui d'analogie [...] La similitude n'est pas ici une qualité additionnelle, contingente, qui surviendrait on ne sait comment pour couronner l'efficace, elle est coessentielle à la nature même de l'efficace, dont elle n'est que le signe extérieur et la manifestation sensible »³⁷⁴.

En portant cet éclairage sur l'attitude du roi Uterpandragon, sur son oubli de l'alliance et du serment scellés avec son frère, Robert met en exergue son état moral : malgré sa « nouvelle naissance » et le nouveau nom qu'il porte, il ne participe pas encore de l'être divin mais reconnaissant sa défaillance, il s'en remet à Dieu, au travers des pouvoirs de Merlin tant pour faire venir les pierres géantes d'Irlande que pour les faire dresser (p. 157) : « Ce ne poroit nus hom faire, fors Diu, se tu nel faisoies ». Pour P. Zumthor, c'est une démonstration de la puissance de l'Esprit³⁷⁵.

Ainsi, au travers du signe du mémorial des pierres géantes, Robert inscrit le règne d'Uterpandragon dans l'*ordinatio salvatoris*. C'est le signe sacramentel de la succession royale qui apporte une touche finale à la figure christique de Pandragon et inscrit le règne de son successeur dans une perspective eschatologique à la fois pour le royaume breton que pour son roi en marquant la première étape de son cheminement spirituel. C'est par l'érection de ce mémorial que débute ce règne, un mémorial par lequel Robert parfait la figure christique du roi Pandragon et sur lequel par serment, le nouveau roi fonde son règne. Par sa parole comme par une onction, Merlin préside à la succession royale entre les deux frères. Sa parole prophétique est la cause de la chose en faisant accéder Uterpandragon à l'*ordo religionis*, à la *sublimitas ordinis*³⁷⁶.

³⁷² M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, op. cit., p. 216.

³⁷³ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 89.

³⁷⁴ E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 96-97.

³⁷⁵ P. Zumthor analyse l'*Historia Regum Britanniae* par rapport à ses sources (Bède, Gildas et l'*Historia Britonum*) et relève comment, à partir du personnage de Merlin que Geoffroy de Monmouth a façonné dans les *Prophéties* et particulièrement l'épisode de la tour du roi Wortegirn (Vertigier), il le fait intervenir dans l'histoire bretonne : comme celui doté d'une puissance supérieure à celle des hommes, la puissance de l'Esprit, comme le démontre le déplacement des pierres géantes, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 30-33.

³⁷⁶ H. Taviani-Carozzi, « Ius regis : le droit du roi d'après le *Commentaire sur le premier livre des Rois* de Pierre de Cava (XII^e siècle) », art. cit.

En conclusion, dans cette deuxième période de son Histoire bretonne, consacrée au règne du roi Pandragon, Robert entame le « mouvement ascensionnel » du royaume breton vers l'avènement du « quart roi » avec un événement crucial, la bataille de Salesbières contre les saxons. La Providence se manifeste à cette occasion au travers de deux signes : L'un dans le ciel, celui du dragon vermeil et l'autre sur la terre, celui du mémorial des pierres géantes. Avec sa parole de connaissance, Merlin en donne la signification pour situer cette bataille dans la la *dispeniatio salutis*.

Le premier signe est signe d'une double restauration : celle qu'accomplit le roi Pandragon, érigé en figure christique pour réaliser son « œuvre majeure »³⁷⁷ par laquelle, tel un nouveau Josué, il restaure la paix en Bretagne ; celle de son frère, Uter, qui lui succède à partir de sa nouvelle naissance figurée dans son nouveau nom : Uterpandragon. Le deuxième signe est celui des pierres géantes qui fonde l'ordre successoral et installe à la fois le nouveau roi et son règne dans une perspective eschatologique.

c) Le temps du roi Uterpandragon et la Table Ronde

La troisième période de l'Histoire bretonne que relate Robert de Boron dans le *Merlin* est consacrée au règne du roi Uterpandragon, « le plus important dans l'économie de l'œuvre, trente-trois chapitres au total contre seize pour Pandragon »³⁷⁸. Son événement essentiel est l'instauration de la Table Ronde suivie de la conception d'Arthur et de la dernière bataille du roi infirme.

La Table Ronde

À la différence du *Brut*, Robert choisit de placer l'instauration de la Table Ronde non pas sous le règne d'Arthur mais de celui d'Uterpandragon et selon D. Boutet, il en fait « l'étape majeure de cette marche augustinienne de l'Histoire » dans la trilogie³⁷⁹. Sa centralité, notamment sa place au centre même du récit, est relevée par de nombreux critiques³⁸⁰. Nous voudrions justifier cette centralité par son rôle au sein de l'économie du salut en tant qu'acte à caractère sacerdotal, au double plan de l'*ordinatio* et de la *relatio*.

³⁷⁷ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 144.

³⁷⁸ A. Micha, *ibid.*

³⁷⁹ D. Boutet, « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu - Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 78.

³⁸⁰ A. Micha rappelle que « le centre de l'œuvre [la trilogie], c'est la fondation de la Table Ronde » car en tant qu' « héritière de ses devancières, la Table de la Cène et la Table du Graal, elle va jouer un rôle de premier plan, soit qu'elle reste la suprême récompense, soit qu'elle désigne seulement le vainqueur du Graal », « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 156-157. Le critique précise que « tout est orienté vers elle. [...] tout ce qui précède, tout ce qui suit reçoit [des chapitres de fondation de la Table Ronde] son véritable éclairage », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 158.

Au plan de l'*ordinatio*, l'intervention de Merlin pour engager le roi à instaurer la Table Ronde, la plus cruciale de toutes³⁸¹, se produit à un moment choisi, après une longue période de temps à l'issue de laquelle Merlin « savait que [le roi] le croit de quelque il li droit » (§48, 2-3). Ce moment est celui, comme le rappelle le prophète, celui qui résulte de l'événement où grâce à la Providence par son intermédiaire, le roi breton a pu être sauvé des mains du chef des saxons, Engis, qui voulait le tuer. Cet événement a permis à Uterpandragon d'instaurer la paix dans son royaume et comme lui révèle Merlin, d'être en mesure d'accomplir le projet de Dieu qui va lui être dévoilé : « Et por ce que je vos aim et por cet chose que je vos voil dire vos sauvaï je, quant Engis vos dut ocirre » (§48, 8-10). Le ministre de la connaissance met à jour le lien de causalité reliant cet événement du passé avec celui qui va se produire si le roi accepte d'accomplir ce qu'il va lui proposer pour obtenir l'amour de Dieu : « Sire, se vos le faites, le preu en sera vostre, quar je vos enseingnerai a faire tel chose [...] par quoi vos eussiez si legierement l'amor de Dieu » (§48, 14-18).

Le projet que Merlin propose au roi entre dans le plan de Dieu comme l'indique l'emploi par Robert de la formule verbale « il covient ». Ainsi est souligné l'importance du moment où la volonté divine : elle va s'exprimer par la bouche du prophète élu pour donner au roi Uterpandragon son « plus haut conseil » à un moment propice car sa réalisation va ouvrir une ère nouvelle selon la conception théologique de l'Histoire qui attribue à certaines périodes un poids particulier³⁸² ; dans le cas présent, il s'agit d'ouvrir la période de l'accomplissement car la réalisation du projet est placée sous le sceau trinitaire (p. 159). Robert relie l'instauration de la Table Ronde, explicitement à la Table du Graal et implicitement à la Table de la Cène en la désignant comme « le tierce, el non de le Trinité ». Nous avons dans la première partie de notre étude mis en lumière la puissance du signe trinitaire et son déploiement dans la trilogie. Placée en son centre, l'instauration de la *tierce* Table par la parole de Merlin reçoit et manifeste particulièrement cette puissance. Ce qu'elle hérite de ses devancières n'est pas seulement un lien d'ordre chronologique mais de l'ordre de la *senefiance*, celle de l'unité des trois Personnes. Le signe trinitaire instaure un lien typologique entre les trois Tables, un lien à la fois sur un plan syntagmatique, temporel, et sur un plan paradigmatique, celui de la vérité. La Table Ronde constitue « une

³⁸¹ Nous citons le texte édité par A. Micha (§48, 1-12) qui nous paraît plus précis que celui du manuscrit de Modène.

³⁸² Dans ses œuvres historiques, sur la base des héritages d'Eusèbe de Césarée, de saint Augustin et d'Orose, Grégoire de Tours met un accent particulier sur une période de l'Église, celle où il identifie en saint Martin une « figure au seuil des 'temps modernes' », « Structures typologiques de l'Histoire d'après les Histoires de Grégoire de Tours Prophéties – accomplissement – renouvellement », *Recherches de Science religieuse*, 2004/4, t.92, p. 569-596 [594].

‘institution’ salvifique [en tant qu’] un acte historique, un événement de fondation et une structure qui traverse et guide l’histoire vers une fin qui la dépasse »³⁸³.

Avec l’instauration de la Table Ronde, Merlin met en place l’élément déterminant du dispositif de l’économie du salut pour lequel il a été conçu.

Ce dispositif est celui dont F. Bogdanow identifie la construction à partir du moment de « la conception de Merlin et tout ce qui s’ensuit [est celui] modelant et organisant les événements à venir pour préparer au règne d’Arthur la place qui lui est assignée dans l’‘histoire’ : la terre qui, de même que la Palestine a été le théâtre de la première venue du Christ, devait voir la venue de celui qui symboliserait son retour final » et orienter l’Histoire bretonne vers le « plus haut point de son histoire, non pas la conquête de Rome, mais l’imminente Parousie »³⁸⁴. Pour A. Strubel, « l’institution de la Table est le pivot du texte, reproduisant le passé (table de la Cène et de Joseph) et préparant l’avenir »³⁸⁵. Cet avenir correspond à l’horizon eschatologique de l’avènement du troisième gardien du Graal³⁸⁶ prophétiquement annoncé et figuré par la Table Ronde et son lieu vide qui confèrent au règne d’Uterpandragon son statut de « préfiguration du vrai temps des accomplissements spirituels, le règne à venir d’Arthur »³⁸⁷.

La fondation de la table joue un tel rôle, nous semble-t-il, par son caractère d’acte sacerdotal. Nous avons précédemment reconnu derrière la Table du Graal l’image de l’Arche d’Alliance avec Joseph en nouveau Moïse. En tant que roi instaurant la Table Ronde, la « tierce » Table, Uterpandragon nous paraît revêtir la figure de « nouveau David ». Les signes du dragon et du mémorial des pierres géantes avaient placé son règne, comme nous l’avons montré, sous les meilleurs auspices en le mettant au bénéfice du sacrifice christique de son frère, Pandragon. Puis, ayant ramené la paix dans son royaume, il fonde la table Ronde comme David, après avoir pacifié le pays et établi Jérusalem comme capitale d’Israël, accomplit l’acte suprême d’y transférer l’Arche d’Alliance (2 Samuel 6, 1-11 ; 1 Chroniques 15, 1-29). En faisant appel à la figure davidique qui est particulièrement convoquée au Moyen Âge³⁸⁸, Robert renforce le caractère sacerdotal que

³⁸³ A. Guggenheim pose cette définition afin d’articuler la « condition » de l’ancienne Alliance avec celle de la nouvelle. Les institutions des deux Alliances visent au même but mais seules, celles de la nouvelle contiennent la grâce résultant de la réalité inaugurée par le Christ à la plénitude des temps, *Jésus Christ, grand prêtre de l’ancienne et de la nouvelle Alliance...*, *op. cit.*, p. 267-268.

³⁸⁴ F. Bogdanow, « La vision de l’histoire arthurienne selon Robert de Boron », *art. cit.*, p. 67, 70.

³⁸⁵ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 261.

³⁸⁶ Robert de Boron, *Merlin Roman du XIII^e siècle*, A. Micha (présenté, traduit, annoté), *op. cit.*, p. 12.

³⁸⁷ Selon D. Boutet, Robert de Boron ayant conçu la trilogie, notamment, « sur le prophétisme, qui renvoie à la Bible et aux deux Testaments, dont le premier n’est que la préfiguration du second », ce statut résulte de l’action prophétique de Merlin, « De Pandragon et d’Uter à Uterpandragon... », *art. cit.*, p. 38-9.

³⁸⁸ Dans un temps où, dans l’Occident chrétien, les empires et les royaumes se conçoivent dans la perspective de la Bible, E. Dehoux souligne « la prétention qu’a le monarque franc [Louis IX] d’être l’héritier de David » et à se considérer « comme l’ élu de Dieu ». S’interrogeant sur la réalité du patronage de l’archange saint

présente le motif de la Table en référence à la liturgie eucharistique. David a institué le culte de l'ancienne loi avec l'Arche d'alliance à Jérusalem. Dans l'ordre de Melchisédech, Jésus a instauré « le sacrifice de la loi nouvelle, c'est-à-dire l'Eucharistie »³⁸⁹, ce que symbolise la Table de la Cène. À la suite de Joseph d'Arimathie « le premier », selon M. Lot-Borodine, dans la hiérarchie « établie dans notre poème [le Joseph] par Christ lui-même [et] traçant dans ses grandes lignes le sacerdoce nouveau, annonciateur de l'ordre de Melchisédech »³⁹⁰, le roi Uterpandragon institue, à Logres, dans le royaume breton, au travers d'un sacerdoce « laïc » sur lequel nous reviendrons plus loin (§ 8.1.1.), le culte de la loi nouvelle avec la Table Ronde en s'inscrivant sous le parrainage trinitaire dans la perspective eschatologique de l'*ordinatio salvatoris*.

Au plan de la *relatio*, l'instauration de la Table Ronde est en même temps un acte de vérité car elle a valeur de signe sacramentel qui sollicite l'homme et son choix par rapport à l'ordre divin. Pour son instauration, Uterpandragon doit remplir les conditions requises : la foi fondée sur la bonne volonté et l'intelligence.

Dans le roman de Robert, « la victoire de Dieu est certaine, pour peu que les rois soient animés par une volonté droite, par [la] *bona voluntas* »³⁹¹ et « le roi doit développer, tout d'abord en lui et puis chez ses sujets, la piété, la charité, la justice, la miséricorde, la concorde et l'unanimité »³⁹². Le discours qu'adresse Merlin au roi repose sur la thématique de la connaissance : c'est un enseignement qu'il lui apporte, celui d'un étrange secret, « une « molt estrange chose » et cela nécessite qu'il rappelle à Uterpandragon l'origine de sa science. Par le dévoilement du secret de Dieu, Merlin attend en retour l'obéissance du roi à la volonté divine.

Cette connaissance réside dans la foi. Il s'agit de la foi en Christ : « Sire, vous devés croire que nostre Sire vint en terre por sauver le monde » ; une foi dans son œuvre de salut que Merlin présente dans un récit résumant le *Joseph* avec essentiellement, à partir de la trahison de Judas, la place laissée vide à la Table de la Cène et les actes du chevalier que

Michel sur le royaume de France au Moyen Âge, E. Dehoux cherche à en relever certains indices dans les manuscrits, notamment dans le texte et les enluminures du psautier de saint Louis réalisé en 1270, « Prétentions et revendications du roi capétien Saint Michel, le prince et la loi (XII^e-XIII^e siècles) » dans *Le roi fontaine de justice Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, S. Menegaldo et B. Ribémont (dir.), Paris, Klincksieck, 2012, p. 105, 109-114.

³⁸⁹ A. Guggenheim, *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle alliance*, op. cit., p. 308-311. Voir également Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)*. Introduction – texte critique – traduction et notes par A.-M. Malingrey, Sch 272, Paris, Cerf, 2007 (1980), p. 375-387 ; A. Dziadowicz, « La participation sacerdotale au témoignage de Dieu : des affirmations bibliques aux écrits du milieu antiochien des premiers siècles : Paul, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome », Religions. Université de Strasbourg, 2015.

³⁹⁰ M. Lot-Borodine, « Autour du saint Graal. À propos de travaux récents », art. cit., p. 161-162.

³⁹¹ D. Boutet, « De Pandragon et d'Uter à Uterpandragon... », art. cit., p. 39.

³⁹² R. Bonnaud-Delamare, *L'idée de paix à l'époque carolingienne*, Paris, Domat-Montchrestien, 1939, p. 201-211 (cité par D. Boutet, *ibid.*).

Jésus a honoré en lui confiant le Graal et l'instauration de la « seconde table », la Table du Graal.

L'appel à la « creance », ensuite, sollicite l'intelligence pour « savoir » et exige en réponse l'obéissance à la volonté divine. Dans ce discours, Robert mentionne de manière appuyée Joseph sans le nommer, comme « soldoier » et « chevalier ». Il semble répéter l'épisode où dans le *Joseph*, Pilate témoigne du rôle joué par « son » chevalier à Vespasien (p. 37). Par cet anonymat, Robert sollicite la remémoration et donne un caractère liturgique à l'acte qu'il demande au roi d'accomplir. L'épisode de la Passion est résumé dans un discours de remémoration de la trahison de Judas lors de la dernière cène et donc implicitement le rappel de la Table du dernier souper, puis de l'acte accompli par Joseph à la Croix avant l'instauration de la Table du Graal. Robert réalise un alliage de la matière biblique et de celle du Graal. C'est la deuxième fois que le Graal est mentionné dans l'Histoire bretonne, la première intervenant lorsque Merlin envoie Blaise poursuivre l'écriture du livre en forêt de Northumberland.

Nous avons établi (cf. §5.2.2) que Robert remotive le motif du *Brut* avec la Table Ronde pour instaurer un lignage céleste en suggérant que cette instauration passait par la mise en œuvre de l'une des deux structures théologiques proposées par J.-R. Valette³⁹³, celle d'inspiration tropologique de la conversion de la chevalerie. Selon D. Boutet, avec la table Ronde, Robert de Boron porte un éclairage sur les faiblesses humaines face à la transcendance³⁹⁴.

L'événement a lieu le jour de la Pentecôte comme l'ordonne Merlin (p. 160). Globalement, le conseil de Merlin vise l'enjeu de l'amour de Dieu. Le roi Uterpandragon montrerait cet amour par l'instauration de cette Table. L'instauration de la Table est placée sous le signe de l'amour. Il s'agit d'abord de celui que Merlin a démontré au roi Uterpandragon en le sauvant des mains d'Engis (p. 157) : « Et por çou que vous aim ne vos vuel je dire nule cose. Ne vous sauvai jo que Engis ne vos ocesist ? Por çou me devriés vous molt amer. » Il s'agit ensuite de l'enjeu que représente l'instauration de la Table Ronde tel que le présente Merlin au roi : « Se vous le faites, li preus en ert vostres, car je vous ensagnerai legierement a avoir l'amor de Jhesucrist ». P. Zumthor décèle dans « la triple protestation de foi et de fidélité que Merlin exige de Uter avant de lui révéler le mystère des trois Tables et de fonder la Table Ronde » le référent biblique : « les deux

³⁹³ Dans le cadre d'une histoire du salut, J.-R. Valette relève que les *Hauts Livres* du Graal « posent la question de la conversion de la chevalerie » en obéissant à deux types de structure théologique, soit d'inspiration typologique pour « si l'on ose dire, la chevalerie [qui] convertit », soit d'ordre tropologique pour la chevalerie qui se convertit, *La Pensée du Graal, op. cit.*, p.704-705.

³⁹⁴ D. Boutet, « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu - Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p.78.

scènes (Matt. XVI, 15-19 et Jean XXI, 15-17) où le Christ provoque Pierre à une protestation de foi (chez Matthieu), à une triple protestation d'amour (chez Jean), avant de lui révéler le mystère de l'Église »³⁹⁵. L'enjeu de la table Ronde est de faire entrer le royaume breton, au travers de sa chevalerie, dans l'*ordo amoris* comme le manifeste l'amour qui emplit les chevaliers élus (p. 161) :

Et il li respondent tout : « Oïl voir, si nos mervellons molt comment ce puet estre, car li uns de nos teus i a ne vit onques mais l'autre. Et or nos entramons autant u plus com li fils doit amer son père. Ne jamais, ce nos samble, ne nos departirons se mors ne nos depart. »

Ainsi, à l'image des apôtres réunis autour de Jésus à la Table de la Cène et partageant le sacrement d'unité dans le Père, à l'image des élus réunis autour du sang du Christ à la Table du Graal pour recevoir la grâce du Fils, les chevaliers élus sont réunis autour de la Table Ronde pour être en communion de l'Esprit et vivre désormais en communauté « au plaisir nostre segnor, car teus est nostre corages ». (p. 160), une communauté rassemblée par le lignage non plus du sang, mais de l'amour. L'hypotexte biblique est convoqué avec l'épisode de la Pentecôte, dans le livre des Actes (Actes 2, 46). La participation à la Table Ronde manifeste la réalité invisible, surnaturelle du cœur renouvelé des participants à la Cité céleste.

Les trois Tables ont de manière fondamentale une dimension collective : elles représentent ou traduisent la constitution d'une communauté, celle des élus de Dieu réunis dans et par l'amour, une communauté figurant la réalité invisible de l'unité en Dieu (cf. §4.2.1. et §5.2.2.). En l'absence du Christ et de la Table de la Cène, en l'absence du Graal et de sa Table, en raison du lien trinitaire qui la relie aux deux autres Tables, la Table Ronde apporte une démonstration dans le temps présent de la Cité céleste, du Royaume de Dieu. Selon P. Zumthor, Merlin, le prophète du Graal, est le promoteur du rite du Graal où le graal est « sacrement : participer à son rite c'est recevoir la grâce, et celle-ci, par son infusion même dans l'âme, la juge pour l'éternité »³⁹⁶. Sans la présence physique du Christ, sans celle du Graal, « le Christ mourant, le Christ-rédimant, humanité, divinité et don de grâce », en faisant référence à la fois au partage eucharistique et au baptême de l'Esprit de la Pentecôte, la Table Ronde permet de figurer « sa liturgie, [qui est] le Royaume de Dieu ; à la fois le chemin triomphal [et] la vigne bienheureuse dont sont vigneron les trois personnes de la sainte Trinité »³⁹⁷. Le jugement que prononce la Table Ronde est figuré par son lieu vide. Selon A. Strubel, « le nœud du sens est là aussi une circonstance matérielle, le siège vide (ce rappel de Judas est essentiel dans la dialectique du Salut : Judas représente

³⁹⁵ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 175.

³⁹⁶ P. Zumthor précise que le Graal constitue « le sacrement de la loi nouvelle [qui] ajoute à la notion de signe cette perfection suréminente qu'il effectue ce qu'il signifie », *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 118.

³⁹⁷ P. Zumthor, *ibid.*, p. 119.

l'humanité indigne du message, Joseph porte les chances de rachat imparties au sacrifice d'un groupe, dont on dira que par ses 'peines' et son 'travail' il partage les souffrances du Christ). La symétrie horizontale, dans la durée, des Tables, se double d'une correspondance verticale, dans l'éternité, et le chiffre [trinitaire] trouve là sa pleine épaisseur symbolique »³⁹⁸.

À l'image d'un acte liturgique, la participation à la Table Ronde présentifie la *dispeniatio* du salut. A la table eucharistique, chaque croyant baptisé a sa place et participe à la communion. La seule condition à remplir est celle de la foi, c'est-à-dire de la *creance* dans le témoignage de vérité, suivie des actes en conformité avec cette foi. C'est celle fixée pour s'asseoir à la Table du Graal (cf. §7.1.3.). A l'inverse, cette participation est fermée à ceux qui rejettent la vérité ou qui commettent un acte indigne. Juste après l'instauration de la Table Ronde, avec l'épisode du baron englouti, Robert relate « une compétition qui en souligne la 'senefiance' et la dignité ». Il reproduit l'épisode de la tentative de Moÿs de s'asseoir au lieu vide de la Table du Graal³⁹⁹. A. Micha indique que cet épisode de contestation est similaire à celui où les disciples de Jésus s'interrogent pour savoir qui est le plus grand parmi eux (Évangile de saint Luc 22, 24-27) : c'est ainsi une « affaire de préséance spirituelle »⁴⁰⁰ et la contestation met en lumière l'écart séparant encore à ce moment-là tant les disciples de Jésus que les barons bretons de l'unité de l'amour de Dieu. Comme Moÿs, le baron orgueilleux subit une punition qui met en exergue le caractère sacré de la Table de même que, dans l'Ancien Testament, Ouzza, le porteur de l'Arche d'Alliance, meurt au cours de son transport pour l'avoir directement touché (1 Chroniques 13, 9-10). Ce que cet épisode apporte de surcroît, nous l'avons souligné (cf. §4.2.2.), c'est de mettre en lumière les dissensions internes à la société bretonne ainsi que la faiblesse du roi qui accepte la tentative du baron orgueilleux. Sur le premier point, avec la punition du baron qui était « de grant lignaige » (§50, 84-85), c'est la primauté du lignage qui est niée. Sur le second, bien qu'il ait accompli l'acte sacerdotal d'instauration de la Table Ronde, c'est le niveau spirituel insuffisant d'Uterpandragon qui est mis en exergue. Malgré tout, un progrès est décelable : nous remarquons qu'à l'image de David qui, après la punition

³⁹⁸ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 261.

³⁹⁹ Cet épisode n'apparaît pas dans le manuscrit de Modène. Cette omission nous semble pouvoir être expliquée par le constat qu'effectue W. Roach après son analyse des deux manuscrits de Modène et de Paris relativement au *Perceval*. Il relève de nombreux indices montrant qu'à la différence de l'auteur du manuscrit de Paris, celui de Modène tend à supprimer les répétitions et à rechercher une écriture plus artistique, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 47. Dans une perspective augustinienne de l'Histoire, selon D. Boutet, l'épisode du baron orgueilleux est révélateur « des limites humaines qui affectent les barons, jaloux du pouvoir de Merlin » et qui « ne voient donc que l'aspect honorifique de la table, sa valeur 'terrestre' ». Ainsi, « le châtement surnaturel de l'outrecuidant qui ose s'asseoir sur le siège survient à la fois pour confirmer la signification spirituelle de la table et pour rappeler les limites de la liberté humaine », D. Boutet, « Merlin et les limites de l'histoire humaine », *art. cit.*, p. 79.

⁴⁰⁰ A. Micha, *De la chanson de geste au roman*, *op. cit.*, p. 174-177.

d'Ouzza, « craignit Dieu en ce jour-là » (1 Chroniques 13, 12), de même, après la punition du baron englouti, Uterpandragon craint d'avance la réprimande de Merlin et dégage sa responsabilité en rappelant « veant touz que il li avoit dit que nus ne devoit en ce leu seoir et cil nou voit croire » (§50, 92-3).

Avec cet épisode, Robert met en lumière la haute dignité de la Table et la nature de sa place vide : une grande *senefiance*, une valeur sacramentelle, à la fois bénéfique pour ceux qui en sont dignes (§51, 15-17, 25-27) et discriminante en sanctionnant les indignes. En attribuant à Uterpandragon l'instauration de la Table Ronde, il semble façonner le personnage en figure de roi David à la tête du Peuple élu⁴⁰¹.

Ainsi, alors que la Table Ronde, dans le *Brut*, ne constitue qu'un moyen d'éviter les conflits de préséance entre les barons, en réordonnant les événements dans la perspective de l'*ordinatio salvatoris*, Robert fait de son instauration le « plus haut consoil » de son protagoniste, Merlin, le ministre de la connaissance au roi Uterpandragon, l'élément central de son règne et de l'Histoire bretonne.

Sur le plan de l'*ordinatio*, au temps « kairos » choisi par Dieu (cf. 2.1.3.), faisant de ce moment le plus prestigieux de son règne et le plus crucial de la période pré-arthurienne, Uterpandragon accomplit un acte dans le temps de Dieu pour en accomplir la totalité chronologique. Nouveau David, il procède à un acte sacerdotal avec l'instauration de la Table Ronde et de son lieu vide en anti-type de l'acte accompli par David en ramenant l'Arche d'Alliance à Sion. Par ce geste typologique, Uterpandragon inscrit l'Histoire bretonne dans l'Histoire du salut en faisant du royaume breton un royaume élu. Par le signe de la Table Ronde, l'Histoire bretonne reçoit sa pleine signification, une signification sacramentelle dans la *dispositio* divine, celle d'Histoire terrestre du Graal. Avec la Table Ronde, le savoir du Graal, c'est-à-dire la « senefiance de la mort » de Jésus et en même temps, la « senefiance » du lieu vide, est au cœur de l'Histoire du royaume breton pour placer « dans la même perspective évangélique la fondation de l'Eglise universelle et de l'universelle cathédrale chevaleresque »⁴⁰².

En même temps, la fondation de la Table Ronde est acte de *relatio* et sa signification sacramentelle de grâce, de signe de paix, d'amour et de justice se manifeste dans la constitution du lignage des élus et la réalisation de la totalité généalogique de l'*ordinatio salvatoris*. Figurant l'attente de la Parousie, la Table Ronde avec son lieu vide est signe de de l'incomplétude, signifie la quête de la part de l'homme et avec l'avènement du troisième

⁴⁰¹ Robert de Boron ne fait qu'attribuer à son personnage « la spécificité des monarques francs, tant Carolingiens que Capétiens, à s'identifier à David », E. Dehoux, « Prétentions et revendications du roi capétien Saint Michel, le prince et la loi (XII^e-XIII^e siècles) », art. cit., p. 108.

⁴⁰² P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 175.

gardien du Graal qui s'y assiera, l'accomplissement de la promesse de la Cité céleste, non pas seulement au titre d'une simple succession mais en tant que réalisation d'une complétude de la substance réalisée par l'Esprit. Car le « sens » que dévoile Merlin est d'ordre ontologique et doit être manifesté dans le cœur de l'homme en même temps qu'il l'est dans l'Histoire.

De la conception d'Arthur à la dernière bataille

À la suite de l'instauration de la Table Ronde, comme le souligne A. Micha, Robert relate différents récits dans un ensemble qui « s'intègre organiquement à l'œuvre » et n'est « ni une pièce rapportée, ni une fantaisie gratuite à laquelle a cédé le romancier »⁴⁰³. Cet ensemble est constitué de deux récits, l'un aboutissant à la naissance d'Arthur, l'autre relatant la dernière bataille d'Uterpandragon et sa mort. Voyons si cette cohérence organique ne résulterait pas en particulier du modèle d'une histoire ecclésiastique.

Robert emprunte l'épisode de la naissance d'Arthur à ses chroniques hypotextes mais en l'amplifiant considérablement⁴⁰⁴ et en introduisant deux différences essentielles : le motif du don contraignant et la thématique du péché (cf. §4.1.1., 4.2.1.)⁴⁰⁵. Cet épisode nous semble s'insérer dans l'*ordinatio salvatoris* en faisant appel typologiquement à la figure christique au travers du motif du « guerredon » d'amour et de la Table Ronde.

Robert commence par placer la rencontre entre le roi Uterpandragon et Igerne (l'événement à partir duquel l'enchaînement des causes secondes va conduire à la conception d'Arthur), lors de la fête de Noël, à l'occasion de laquelle le roi a invité ses barons et leur épouse à Carduel. Noël est la fête de l'Incarnation, le jour de la commémoration de l'acte d'amour de Dieu s'incarnant pour le salut de ses créatures⁴⁰⁶

⁴⁰³ C'est un ensemble volumineux de vingt-huit paragraphes consacrés respectivement aux souffrances d'Uterpandragon, amoureux (§52-60), au stratagème imaginé par Merlin et mis en œuvre pour permettre d'Uter d'approcher Igerne (§61-66), au règlement des réparations aboutissant au mariage du roi et d'Igerne (§67-71) et enfin, à la naissance d'Arthur qui est alors confiée à Antor suivie de la dernière bataille menée par Uter avant sa mort (§72-79), A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁰⁴ Il s'étend sur vingt-huit paragraphes (§52-79).

⁴⁰⁵ La conception d'Arthur fait en effet intervenir plusieurs péchés dont notamment la concupiscence. On peut y distinguer un nouvel indice de l'influence de saint Augustin qui accorde à ce péché une place importante dans ses écrits, A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, *op. cit.*, p. 371-372. Les autres péchés intervenant dans le *Merlin* sont l'adultère, la métamorphose, l'injustice ; ce qui pose des problèmes idéologiques que le romancier n'a pas cherché à minimiser, Voir notamment F. Dubost, « Quelques aspects de la topique du secret dans la littérature médiévale », *Secret et topique romanesque du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Cinquième colloque international SATOR, Lisbonne, 1995, p. 63-65 et 71-76 et du même auteur, F. Dubost, « Merlin ou la métamorphose de la substance impure », *art. cit.* ; D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, *op. cit.*, p. 60-65 et 273-274 et du même auteur, « Bâtardise et sexualité dans l'image littéraire de la royauté (XII^e-XIII^e s.) » dans *Femmes, Mariages-Lignages, Mélanges offerts à G. Duby*, Bruxelles, De Boeck Université, 1993, p. 55-68.

⁴⁰⁶ L'Incarnation a lieu en vue du sacrifice de la Croix, démonstration suprême de l'amour divin (Évangile de saint Jean 3, 16) qui fonde « l'univers chrétien : un ensemble de créatures qui doivent leur existence à un

comme Robert le souligne dans le *Joseph*, et notamment dans le dialogue entre Jésus et Joseph. Puis, alors que nous avons vu que Merlin est façonné en figure christique, Robert fait de la naissance illégitime d'Arthur le « pendant [de] la naissance illégitime de Merlin » en créant « une analogie riche de sens entre ces deux naissances, l'une diabolique, l'autre adultérine : dans les deux cas, du péché est sorti le bien ». A. Micha relève les conditions de conception similaires « que l'on pourrait qualifier de romantiques », la similarité aussi de l'aide que Merlin apporte à Igerne et de celle qu'il a apportée à sa propre mère et enfin, plusieurs scènes distribuées symétriquement⁴⁰⁷.

De nombreux critiques relèvent que cet épisode qui, dans l'*Historia Regum Britanniae*, fait comme nous l'avons précédemment indiqué référence à la matière biblique (cf. §4.1.1), s'inspire chez Robert du récit particulièrement cité au Moyen Âge de David et Bethsabée⁴⁰⁸. Nous voudrions interpréter cet intertexte du point de vue typologique.

Ce récit nous paraît être exploité par Robert de Boron pour le motif du don rédempteur qui le sous-tend comme le souligne P. Zumthor : « c'est le mystère de la grâce rédemptrice » qui se manifeste dans cet épisode : 'Uter paie sa faute par l'abandon qu'il doit faire de l'enfant (de même que David, après son adultère avec la femme d'Urie, rachète la sienne en souffrant la mort de l'enfant ; II Rois 12), et c'est grâce à cet abandon même qu'Arthur sera le roi du miracle, l'élu de Jésus-Christ : ruse de la Providence, dont la clairvoyance et la puissance de Merlin sont l'instrument' »⁴⁰⁹. Le don du croyant, son service, est acte pénitentiel dans le sens où il actualise le don du Christ à la Croix comme l'invoque Herman de Valenciennes (v.5739) : « Premet sil bien le sert, bien a guerredoner »⁴¹⁰.

C'est ainsi en employant le motif typologique de ce don rédempteur que Robert place l'intégralité de l'épisode de la conception d'Arthur dans le cadre de l'*ordinatio salvatoris*. Nous avons indiqué que cet emploi est le troisième dans la trilogie après ceux de Pilate à Joseph et de Jésus à Joseph (§4.1.2), tous deux marqués du sceau de l'amour car reliés

acte d'amour. Dieu a voulu toutes choses, et tout particulièrement l'être intelligent qu'est l'homme, pour qu'elles puissent participer à sa gloire et à sa béatitude », E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 269.

⁴⁰⁷ A. Micha en établit en détail les similitudes, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 152.

⁴⁰⁸ Le péché de David et Bethsabée est un sujet topique dans l'imaginaire et la littérature médiévale. Il fait par exemple l'objet de de l'enluminure figurant au folio 85 v⁰ du psautier commandé par saint Louis et réalisé en 1270 (Paris, BnF, ms. Latin 10525). Ce psautier affiche « la prétention du Capétien à être l'héritier du roi d'Israël ». Une autre enluminure, celle du folio 110, est également exemplaire : elle représente le monarque sans qu'on ne puisse y reconnaître ni le roi David, ni le prince franc et avec un manteau rouge où les fleurs de lys sont absentes. Selon E. Dehoux, cette représentation traduit la conviction de saint Louis que l'élu de Dieu puisse perdre sa couronne s'il ne se conforme pas à la volonté divine, « Prétentions et revendications du roi capétien Saint Michel, le prince et la loi (XII^e-XIII^e siècles) », art. cit., p. 110-111.

⁴⁰⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 156.

⁴¹⁰ M. T. Rchetta, « La Bible d'Herman de Valenciennes et le problème du genre littéraire » dans *Critica del testo, XVIII/1, 2014*, Roma, Università di Roma, Sapienza, p. 75.

typologiquement au « guerredon » du salut, celui du Fils de Dieu, mort pour le salut de tous les hommes par la volonté divine et comme expression de l'amour de Dieu (cf. §7.1.1).

Robert associe ce don au motif du serment qu'il a utilisé pour l'épisode des pierres géantes, un serment qui repose sur le sacrifice du Christ. L'obtention du serment du roi Uterpandragon nécessite un long développement dans le récit (§61, 62, 63) relatant les pourparlers entre le roi, son conseiller Ulfin et Merlin au cours desquels celui-ci, se métamorphosant en vieil homme et en infirme, met à l'épreuve une dernière fois Uterpandragon. Ce long développement narratif trouve alors sa justification : le roi reconnaît tout de suite le prophète (§62, 28-29), montrant ainsi son progrès spirituel et s'engage à lui donner tout ce qu'il demande selon la formule du don contraignant⁴¹¹ (§63, 46-47) qui constitue en même temps un « guerredon », un contre-don puisque qu'il vient récompenser le « plus bel servise que oncques mais hom feist a autre » (§66, 17-18). Comme pour le mémorial des pierres géantes, cet engagement est pris solennellement par serment sur les reliques et Merlin accepte d'aider le roi pour Dieu et par amour (§63, 38). Le récit se clôt le récit sur la conception d'Arthur.

En le reliant typologiquement à l'Incarnation, Robert insère l'épisode dans le même schème, celui de l'*utilitas*⁴¹², celui qu'il a aussi employé pour le règne du roi Vertigier. Comme Dieu a permis que son Fils soit crucifié pour l'accomplissement du plan de salut⁴¹³, comme il a permis « aux diables de fabriquer un homme » pour « défaire l'œuvre du Christ »⁴¹⁴, comme il a accepté le règne de ce roi injuste, Vertigier, Dieu permet l'acte d'adultère de Uterpandragon et d'Igerne et en fait un élément participant à son Plan. Le mal qui fonde cet acte se situe à un niveau inférieur au bien qu'il va entraîner selon la hiérarchie des perfections que définit l'ordre divin⁴¹⁵.

Si Merlin emploie la métamorphose pour permettre au roi d'arriver à ses fins, ce qui le fait entrer « dans le paradigme des enchanteurs maléfiques » selon F. Dubost, c'est parce que, poursuit le critique, dans le cadre de son œuvre de rédemption, « la métamorphose, en tant que préliminaire à la rencontre adultère, n'est qu'un moyen insignifiant en regard de

⁴¹¹ En complément aux références déjà indiquées sur la notion de don contraignant, voir également C. Cooper-Deniau, « Culture cléricale et motif du 'don contraignant', Contre-enquête sur la théorie de l'origine celtique de ce motif dans la littérature française du XII^e siècle et dans les romans arthuriens », De Boeck Supérieur, *Le Moyen âge*, 2005/1, t. CXI, p. 9-39.

⁴¹² A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 449.

⁴¹³ A.-I. Bouton-Touboulic, *ibid.*, p.456.

⁴¹⁴ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 67-68.

⁴¹⁵ S. Dupuy-Trudelle souligne que « l'ordre n'est pas seulement horizontal (déterministe) mais qu'il est aussi vertical (hiérarchie des perfections). Le mal est à sa place qui n'est pas celle du bien, et le fait que Dieu ait prévu une place différente, appropriée à la nature de chaque élément du monde, constitue aussi un ordre », Saint Augustin, *L'Ordre dans Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1998, n.2, p. 129.

la fin visée »⁴¹⁶. Et derrière le « déguisement » de la merveille et de la fiction, le critique reconnaît au roman un « sens d'histoire »⁴¹⁷. Ce « sens d'histoire » nous semble être celui de l'*ordinatio salvatoris*, de la manifestation de l'ordre de la grâce figurée dans l'*estoire* du Graal.

Enfin, Robert relie l'épisode de la conception et de la naissance d'Arthur à celui de la fondation de la Table Ronde comme le soulignent A. Micha et D. Boutet⁴¹⁸. Mettant en parallèle les deux naissances de Merlin et d'Arthur, ce dernier en conclut que l'aide apportée par Merlin au roi pour satisfaire son désir est à interpréter dans la logique de « son assistance dans la bataille de Salesbières et sa participation active à la fondation de la table Ronde, et faisant ainsi partie [...] d'une structure ternaire idéologiquement signifiante » dans une démarche appartenant « à cette perspective providentialiste que le devin avait exposée à Blaise » qui consiste à faire occuper le siège vacant à la Table Ronde, ce qui se produira lors du règne d'Arthur⁴¹⁹.

L'épisode de la conception d'Arthur et sa naissance doit ainsi être placée dans la perspective dans laquelle Merlin, ministre de la connaissance, doit travailler à l'avènement du troisième gardien lors du temps d'accomplissement et dans cette période préparatoire, guider le roi Uterpandragon pour qu'il assume son rôle. L'aide apportée par Merlin permet à la « demostrance » du mystère de la grâce rédemptrice de subsumer l'intention du roi Uterpandragon à celle de Dieu, l'amour charnel à l'amour divin comme le met en lumière l'emploi de la thématique du « guerredon ». Dieu montre de cette manière que « malgré le

⁴¹⁶Telle est la conclusion à laquelle aboutit F. Dubost après une analyse approfondie de cet épisode pour interpréter l'emploi de l'*engin* par le prophète du Graal. Cet emploi « paraît être l'unique remords nourri par Merlin, la faille du personnage ». Selon lui, « si Robert de Boron a placé Merlin dans une situation si délicate, au point de compromettre l'œuvre de rédemption, c'est qu'il le destinait probablement à de plus hauts desseins dans l'ordre de l'histoire imaginaire, desseins dont l'accomplissement s'accompagnerait d'une justification décisive ». Aussi, le critique juge « souhaitable de substituer le point de vue sociocritique au point de vue éthique [...] qui, en l'occurrence, est celui de la courte vue [car] Merlin songe déjà pour [Uter] à un avenir dynastique », « Merlin ou la métamorphose de la substance impure », art. cit. p. 354-365.

⁴¹⁷ En opérant ce « déguisement », Merlin montre que « la politique prévaut ici sur la morale d'Église » et que la perspective d'un royaume idéal justifie l'accession au trône d'un bâtard en la déguisant par la fiction d'une élection divine et en escamotant la procédure d'élection revendiquée par les barons au profit d'une transmission héréditaire, F. Dubost, *ibid.*, p. 366-7.

⁴¹⁸ A. Micha interprète cet épisode au travers de la prophétie du *tiers hom* qui doit en occuper le lieu vide sous son règne, « la naissance d'Arthur est liée au motif de la table Ronde », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 158. Selon D. Boutet, « les deux événements sont évidemment solidaires » et « le *Merlin* de Robert de Boron est précisément le seul texte qui rapporte cette solidarité à l'activité d'Uter et de son prophète ». Plus largement, pour le critique, ces deux épisodes « inscrivent ce règne dans une relation complexe entre le profane et le sacré, transposant peut-être ainsi dans l'ordre du mythe (et d'abord de la fiction romanesque) la structure idéologique fondamentale de toute royauté médiévale, tendue par définition entre ces deux pôles ». L'adultère commis par Uter peut également être interprété comme étape visant à le qualifier sur le plan de la fécondité, la troisième fonction indo-européenne, « De Pandragon et d'Uter à Uterpandragon... », art. cit., p. 32, 34-35.

⁴¹⁹ D. Boutet, *ibid.*, p. 38-39.

désordre, voire à travers lui, [il] fait advenir un ordre qui se dérobe aux hommes »⁴²⁰. Cette mise en ordre s'inscrit dans la problématique générale du péché dont Dieu a permis l'entrée dans le monde et dans la réflexion d'ordre anthropologique qui secoue les cercles religieux depuis le début du XII^e siècle⁴²¹.

En conclusion, nous avons appréhendé l'épisode des amours d'Uterpandragon et d'Igerne dans la perspective théologique de l'Histoire que Robert fixe à l'*estoire* du Graal dans le *Joseph* et qu'il actualise dans l'acte sacerdotal d'instauration de la Table Ronde.

Comme le roi David après avoir ramené l'Arche d'Alliance en Sion, le roi Uterpandragon après avoir instauré la Table Ronde montre sa faiblesse. Comme pour David, la Providence intervient et fait grâce au roi défaillant en lui accordant une descendance ; pour Uterpandragon, par la parole de Merlin, en insérant l'enfant sans père conçu de manière adultérine dans l'économie divine du salut. Au lieu d'être le fruit d'un amour terrestre, en tant que « guerredon », il devient celui de l'amour divin en étant mis au bénéfice de la grâce qui inscrit l'acte procréateur selon le schème de l'*utilitas* dans l'*ordo amoris*⁴²².

Après la conception et la naissance d'Arthur que Merlin confie à Entor et à sa femme, le récit fait un bond jusqu'à la fin du règne d'Uterpandragon. Alors que dans ses chroniques hypotextes, celui-ci meurt empoisonné par les saxons, Robert, tout en gardant l'essentiel de la trame du récit délivré par ces chroniques⁴²³, nous semble insérer cette fin du règne dans l'économie du salut⁴²⁴ : le roi meurt de manière naturelle à la suite de la dernière bataille qu'il conduit victorieusement.

Cette dernière bataille répond à un enjeu politique, s'inscrit sur le plan de l'*ordinatio*. Uterpandragon l'engage sur l'instigation de Merlin (§77, 20-1) et le ministre de la

⁴²⁰ A.-I. Bouton-Touboulic donne l'exemple de « l'histoire et la fin des deux cités [qui] sont un aspect de cet ordre temporel, où Dieu permet un mal qu'il sait 'mettre à profit' (*uti*), ce qui est une autre façon de le 'soumettre à l'ordre' (*ordinare*) », « Le discours sur l'ordre chez saint Augustin », art. cit., p. 145, 146.

⁴²¹ Il s'agit de la controverse « Cur homo ? » à laquelle certains théologiens répondent en attribuant aux hommes un rôle de suppléance des anges déchus. C'est l'idée que Robert de Boron, nous l'avons vu, place au départ de l'histoire du Graal. Pour d'autres, notamment Anselme, la nature humaine a été créée pour elle-même car « dans l'intention divine, les anges furent créés en nombre imparfait, pour laisser place aux hommes ». Honorius d'Autun énonce les principes d'une « raison théologique » pour établir « la cohérence de la création de l'homme avec l'ensemble du plan de Dieu, tel que le révèle la considération de l'univers, et non des mythes imaginés en marge du récit sacré », M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle, op. cit.*, p. 52-61 [53-59].

⁴²² A.-I. Bouton Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* chez saint Augustin », art. cit., p. 315-316.

⁴²³ Le royaume breton se trouve dans une situation extrêmement périlleuse. Des rébellions éclatent sur tout son territoire dont une grande partie tombe entre les mains des rebelles. En raison de la maladie et de l'infirmité du roi, les barons les combattent sans lui mais sont vaincus. Après cette défaite, la rébellion prend encore de l'ampleur avec le renfort des saxons. Malgré son état de santé, le roi prend le commandement des troupes pour mener sa dernière bataille.

⁴²⁴ Nous citerons le texte édité par A. Micha (§77, 78, 79), le manuscrit de Modène étant très succinct (p. 180-181).

connaissance dévoile au roi « unes molt privees paroles » pour lesquelles il lui demande encore une fois de lui accorder toute sa confiance. En allant combattre les saxons en étant transporté sur un brancard comme il le lui conseille, le roi obtiendra la victoire prouvant « que terre ne vaut pas tant sanz seingnor » (§78, 10). Enfin, à l'issue de la bataille, les paroles que Merlin adresse au roi mourant l'assure de l'accomplissement de son cheminement dans les domaines à la fois d'ordre moral, ontologique et politique (§79, 45-9) :

« Tu as fait molt bele fin, se la conscience est tele com la semblance, et je te di que tes filz Artus sera chiés de ton roiaume après toi par la vertu Jhesu Crist et sera acomplissable de la table que tu as fondee. »

Nous avons précédemment signalé l'étonnement d'A. Micha devant ces dernières paroles adressées par Merlin au roi apportant, selon lui, un réconfort « par des pensées de gloire bien profanes » : la certitude de l'accession d'Arthur au trône et l'accomplissement de la Table Ronde⁴²⁵. Or, Merlin semble ici comparable au prophète Nathan s'adressant à David avant ses batailles victorieuses contre les Philistins, les Moabites, les Syriens et les Edomites pour lui dévoiler la promesse divine d'un successeur qui bâtira le Temple et affermira pour toujours le trône royal (2 Samuel 7,11-17). Et le roi Uterpandragon peut être comparé à Philippe Auguste auquel E. Dehoux attribue, dans la lignée des souverains francs revendiquant l'héritage de l'illustre roi David, la volonté de se placer « également, plus directement, au bénéfice des promesses adressées à David, celle, en particulier, de voir sa descendance régner jusqu'à la fin des temps » et d'« appartenir à la lignée choisie par Dieu pour être à la tête de son Peuple »⁴²⁶.

Dans l'*estoire* du Graal, selon la prophétie merlinesque, le règne d'Uterpandragon doit préparer le temps du « quart roi », nommé Arthur, dont le règne verra l'avènement du *tiers hom*. En se plaçant dans la perspective de l'économie du salut que figurent la table Ronde et son siège vide, ces paroles adressées par Merlin au roi mourant paraissent cohérentes et traduire un point de vue eschatologique. N'apprend-il pas qu'il a rempli sa tâche dans l'*ordinatio salvatoris*, qu'il a réalisé sa part dans la réalisation de la prophétie du *tiers hom* ?

En même temps, la bataille que doit conduire Uterpandragon répond à un enjeu éthique, s'inscrit dans « la logique de la *relatio* à Dieu »⁴²⁷.

⁴²⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin*, *op. cit.*, p. 90.

⁴²⁶ E. Dehoux précise que ces promesses sont énoncées dans les textes bibliques suivants : Psaume 88, 4-5 ; 2 Samuel 7, 12-16 ; 1 Rois 2, 3-4, « Prétentions et revendications du roi capétien Saint Michel, le prince et la loi (XII^e-XIII^e siècles) », *art. cit.*, p. 109 et sa note 33.

⁴²⁷ Selon saint Augustin, « le domaine le plus attaché au pouvoir politique y est encore plus marqué par la logique de la *relatio* à Dieu. [...] Même pour le prince, le bonheur n'est pas dans le succès de son règne

Dans les « molt privees paroles » qu'il dévoile au roi, après lui avoir demandé d'aller combattre, Merlin lui tient des « propos pieux »⁴²⁸ au travers desquels, faisant appel à son intelligence avec un discours comportant huit occurrences du mot « savoir », il l'enjoint à distribuer, après la victoire, toute sa richesse « por t'onor et por t'arme » (§78, 12) car le but de l'existence n'est pas les biens matériels mais d'obtenir la « vie pardurable » (§78, 35) avant de formuler l'exigence morale suprême fondée sur la thématique de l'amour (§78, 35-40) :

« Et tu qui tant as eu de tes bons en cest siecle, que as-tu fait por Nostre Seingnor qui toutes ces grâces t'a données ? Je t'ai molt amé et molt t'aim, mais tant saiches tu bien que nus ne te peut milez amer ne ne doit de toi meimes, ne nus mielz ne te peut haïr de toi ».

Le dernier conseil que Merlin adresse au roi, pour cette dernière étape de son cheminement de restauration spirituelle, est dans le prolongement direct de son « plus haut consoil », celui de l'instauration de la Table Ronde qui visait à lui obtenir l'amour de Dieu. L'appel à l'amour de soi participe de la pensée cistercienne, d'un univers « où les êtres sont créés par l'Être, toute créature est un bien, analogue du Bien », dans lequel « s'aimer soi-même, ce sera donc aimer un analogue de Dieu, c'est-à-dire aimer Dieu » et emprunter « une route qui puisse conduire [...] à continuer à s'aimer soi-même tout en n'aimant plus Dieu que pour lui »⁴²⁹. C'est cette route que nous paraît proposer Robert, par la bouche de son protagoniste. Apprenant qu'il vaincra les rebelles et les saxons malgré son infirmité, Uterpandragon dont la volonté est désormais restaurée demande à Merlin : « Coment poroie je guerredoner Nostre Seingnor ceste bonté ? » Celui-ci lui répond : « Seulement par bonne fin » (§78, 61-63).

L'enjeu de l'épisode n'est donc pas seulement l'ultime bataille que le roi doit mener mais surtout de « guerredonner » l'amour de Dieu en faisant une « bonne fin ». Cette bataille n'est d'ailleurs évoquée qu'en quelques lignes. Une fois la victoire acquise, la pensée du roi est occupée par un autre souci (§79, 6-9) : « Einsis ot li rois la victoire ceste bataille et destruit ses ennemis et remest sa terre tout en pais, et li souvint de ce que Merlins li ot dit, si s'en repaira a Logres ». Uterpandragon a atteint un haut niveau moral : ni sa mémoire, ni sa volonté ne sont plus viciées par le péché. Il a bien gardé en mémoire la recommandation de Merlin et distribue toute sa richesse en s'humiliant « vers Dieu et vers ses ministres si doucement que touz ses peuples en avoit pitié » (§79, 19-20). A.- I. Bouton-

temporel ». Car « toute action en cette vie [doit être rapportée] à une finalité supérieure, c'est-à-dire à la félicité éternelle ». Dans cette perspective, « c'est le royaume de l'au-delà (*illud regnum*) qu'il [le prince] place avant l'autre, ce sont ses propres passions qu'il doit vaincre avant tout. Sa puissance n'est qu'un instrument au service du culte de Dieu, qu'il lui faut d'ailleurs étendre ». Pour ce dernier point, A.-I. Bouton-Touboullic s'appuie sur l'affirmation de saint Augustin dans la Cité de Dieu (5, 24) : « si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt », *L'ordre caché ...*, op. cit., p. 630-631.

⁴²⁸ A. Micha attribue au paragraphe le titre suivant : « Propos pieux de Merlin à Uter ».

⁴²⁹ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 275,280,281.

Touboulic le souligne : « la connaissance n'est pas l'étape ultime pour aller à Dieu. Il faut aussi et surtout l'humilité. [...] Ces deux aspects sont d'ailleurs réalisés par l'Incarnation même »⁴³⁰. Dans une très courte scène finale, Robert nous fait assister à l'aboutissement du cheminement spirituel du roi. Ses derniers instants sont placés sous le signe trinitaire : le roi ne parle pas depuis trois jours. Quand Merlin arrive, il le reconnaît et prend alors la parole pour s'adresser au prophète, ce qui provoque l'émerveillement de tous. C'est une sorte de résurrection à l'image de celle de Lazare (Évangile de saint Jean 11, 1-44). Le roi a « fait molt bele fin » car la ressemblance de son être à l'*imago Dei* a été pleinement restaurée ; cette notion de ressemblance à laquelle Robert fait appel pour nouer le dialogue entre Jésus et Joseph (cf. 7.1.1.) et que définit notamment Hugues de saint Victor sous l'influence de Bernard de Clairvaux⁴³¹. Si la bataille permet d'établir une paix durable dans le royaume, c'est parce qu'en même temps, elle résulte de l'aboutissement du cheminement spirituel du roi selon les principes augustinien⁴³², d'un *rex* obéissant aux préceptes de la *lex divina* selon le modèle des rois bibliques⁴³³. L'événement met en lumière l'alliage des deux plans de l'*ordinatio* et de la *relatio* qui fonde l'économie du salut⁴³⁴.

En conclusion, dans la troisième période de l'Histoire bretonne, Robert inscrit le règne du roi Uterpandragon dans le « mouvement ascensionnel »⁴³⁵ relaté par l'*estoire* du Graal en tant qu'étape cruciale de la préparation de l'avènement du « quart roi », une préparation s'effectuant à la fois sur le plan de l'*ordinatio* et de la *relatio*. Merlin, acteur de la Providence, poursuit son ministère de la connaissance en inscrivant deux événements de l'Histoire bretonne dans l'*ordinatio* salvifique, plus précisément dans l'*ordo amoris* : l'instauration de la Table Ronde et la conception du futur roi Arthur.

Uterpandragon, ce roi qui a initié son règne par l'érection d'un mémorial, par sa parole de connaissance, Merlin le guide pour qu'il accomplisse les événements nécessaires, ceux qui « conviennent » à l'*ordinatio* divin. En l'occurrence, il s'agit de la fondation de la Table Ronde qui constitue le « point culminant du règne » et l'expression d'une « gloire

⁴³⁰ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 549.

⁴³¹ R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle...*, op. cit., p. 107 et 294.

⁴³² D. Boutet, « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu... », art.it., p. 78.

⁴³³ Y. Sassier, « Deutéronome, royauté et rois bibliques dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury : première et succincte approche » dans *Rerum gestarum scriptor*, M. Coumert et all (dir.), op. cit., p. 387-396.

⁴³⁴ Cette approche augustinienne trouve un prolongement dans la théologie de J. Daniélou qui « s'appuie sur l'affirmation que deux lignes distinctes et séparées dans l'AT se rejoignent dans le Christ : celles des grandes actions de Dieu, les *Magnalia Dei* [...], et celle des réponses de l'homme et de la fructification du Peuple de Dieu ». Permettant de « valoriser l'attente historique de la Parousie », l'œuvre accomplie par le Christ dans l'humanité toute entière « ne peut se faire par une autre loi historique que celle qui a présidé à l'incarnation : par la synergie imprévisible de la liberté divine et de la liberté humaine », A. Guggenheim, « La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou », art. cit., p. 240, 241.

⁴³⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 144.

prometteuse »⁴³⁶ en tant que jalon crucial de l'économie du salut dans l'Histoire bretonne. Comme le roi David a ramené l'Arche d'Alliance en Sion et préparé ainsi le règne de son fils, Salomon, Uterpandragon réalise à la différence des récits des chroniques bretonnes, un véritable acte sacerdotal en instaurant la Table Ronde qui confère au peuple breton le statut de peuple élu et prépare le règne de son fils, Arthur comme une consécration en raison de sa valeur de sacrement de paix et d'unité, de sa qualité de figure de l'accomplissement du plan divin de salut avec ses trois totalités chronologique, thématique et généalogique ; une figure de perfection par sa mise en relation typologique et trinitaire avec la Table de la Cène et la Table du Graal.

Dans le prolongement de cet acte sacerdotal, Robert inscrit deux épisodes essentiels empruntés à ses chroniques hypotextes dans le fil de l'intention divine de l'avènement du *tiers hom* : la conception d'Arthur, le « quart roi », et la dernière bataille dirigée par Uterpandragon. Pour le premier épisode, Il montre le roi Uterpandragon qui, à l'image du roi David avec Bethsabée, faillit en assouvissant son désir avec Igerne. Par ce référent typologique, il place les événements dans l'*ordo amoris* et fait appel à la notion d'*utilitas*. Pour le deuxième épisode, il effectue une lecture tropologique pour relater la *bele fin* du roi, la restauration de sa ressemblance à l'*imago Dei*. Ministre de la connaissance, Merlin guide le roi sur le chemin du progrès moral car « purification et *auctoritas* des mystères sont liées [...], ordre axiologique et ordre du temps se rejoignant »⁴³⁷.

d) Le temps du roi Arthur et l'épée du sacre

Dans la quatrième et dernière période de l'Histoire bretonne qu'il relate, Robert nous introduit dans le règne du roi Arthur avec le récit de son élection par le signe de l'épée merveilleuse et de son sacre⁴³⁸.

Selon A. Micha, Merlin, « artisan depuis le début du renom d'Arthur devait parachever son œuvre en réservant à son protégé un avènement hors pair »⁴³⁹. Dans son amplification considérable du récit de ses chroniques hypotextes qui relatent en quelques mots l'accession d'Arthur au trône en raison de son lignage royal (cf. §4.2.2.), Robert nous paraît suivre encore le modèle de l'*Historia ecclesiastica* en faisant de cet avènement celui du « quart » roi car au travers de deux interventions de son ministre de la connaissance, Merlin, Dieu intervient en son temps, le temps de l'exaucement par l'élection d'un juste.

⁴³⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 144.

⁴³⁷ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, *op. cit.*, p. 548.

⁴³⁸ Les onze derniers paragraphes du *Merlin* en décrivent les modalités inventées par Robert par rapport à ses chroniques hypotextes.

⁴³⁹ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 131.

Sur le plan de l'*ordinatio*, la Providence se manifeste pour établir son ordre dans la période troublée où se trouve le royaume breton, à la mort d'Uterpandragon. La première intervention se produit à la mort du roi.

La situation du royaume est périlleuse⁴⁴⁰. Elle présente un grand risque de désunion car les autorités, barons et ministres de l'Église, n'arrivent pas à s'accorder pour désigner un successeur à Uterpandragon et cette vacance successorale fragilise le royaume comme ces autorités le disent elles-mêmes : « terre sanz seingnor ne vaut gaires » (§80, 12-13). Aussi adressent-ils une demande pressante à Merlin : « Por coi nos te prions et requerons por Dieu que tu nos aies a eslire tel home qui le royaume puisse gouverner a l'anor de Sainte Eglise et au sauvement dou pueple »⁴⁴¹. Exerçant son ministère de la connaissance, il leur donne le conseil suivant (p. 182) :

« Segneur, se vous me voliés croire, je vous donrai buen conseil. Vous savés bien que le feste vient u Jhesucrist fu nés. Et priés lui que, si vraiment com il nasqui de la virgne Marie, vous face il tel demostrance que li peules voie et counoisse que par cele eslection vuelliés que il soit rois. Et je vous creant que se vos le faites, que nostre Sire vos en donra vraie demostrance. »

Dans l'édition d'A. Micha, l'aspect temporel du conseil est particulièrement souligné (§80, 26-31) :

« Mais il vos est molt bele aventure avenue, se vos la voulez conoistre et croire : li rois est morz au cinquième jor de la saint Martin et d'emqui n'a gaires dusques au Noël ; et se vos voulez mon conseil croire, je le dirai bon et loial segont Dieu et segont le siecle ».

La réponse de Merlin repose sur son intelligence du temps de Dieu, une intelligence qui lui fait discerner une « molt bele aventure », un *kairos* dans les circonstances temporelles où s'est produite la mort d'Uterpandragon « au cinquième jor de la saint Martin » et où se pose la question de sa succession, à quelques jours de Noël. Son conseil consiste à respecter « l'ordre des temps » pour comprendre que la mort d'Uterpandragon et l'élection du nouveau roi constituent « les deux étapes d'une progression qui s'accomplit »⁴⁴².

⁴⁴⁰ C'est en quelque sorte celle à laquelle le *Conte du Graal* fait implicitement référence en s'inspirant du *Brut*, R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 21-22.

⁴⁴¹ La recherche d'un successeur au roi Uterpandragon est placée sous l'autorité de l'Église, selon une conception augustiniste, en mettant sous ce qualificatif, selon la distinction établie par D. Boutet, l'augustinisme carolingien et l'augustinisme politique par opposition avec « augustinien », ce qui provient à proprement parler de saint Augustin, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., n.1, p. 171.

⁴⁴² A. Guggenheim caractérise en ces termes la manière avec laquelle, dans son commentaire de l'épître aux Hébreux, saint Thomas d'Aquin met en lumière le caractère historique de la Révélation et interprète l'articulation entre l'ancienne Alliance et la nouvelle qui « s'ordonnent selon la convenance des temps », *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance...*, op. cit., p. 226.

Arthur a grandi, élevé en secret par Entor et sa femme. Merlin sait que ce temps « dans le silence et la vie cachée » a préparé l' élu comme la vie monastique, selon l'abbé Gueric, doit permettre « la formation des *ossa Christi* (c'est-à-dire les vertus), l'ossature de l'Enfant-Christ à naître »⁴⁴³. Il sait aussi que d'un roi accédant au trône par le lignage du sang, il va conseiller aux autorités du royaume l'élection d'un roi issu du lignage du « sens », de la foi, la foi en l'Incarnation. Telle est la signification de la réponse qu'il donne : que Jésus leur envoie le signe, la « demostrance » pour « que li peules voie » et reconnaisse ainsi le choix, l'élection opérée par Dieu. Cette foi doit s'exprimer par la prière de toute la communauté : « se vos le requerez et faites requerre au pueple comunement » (§80, 35-36), « se vos einsi le faites et faites faire au commun dou pueple » (§80, 48-49). Alors en réponse, la puissance divine donnera ce jour-là « einsis veraïement com il nasqui rois des rois et sires de toutes bonnes choses » (§80, 39-40), « einsi veraïement com il set que mestiers nos est, quar il conoist mielz les genz que les genz meismes ne se conoissent » (§80, 43-45). Robert ne semble que traduire la pensée courante à cette époque qui s'exprime notamment dans les récits de croisade où par exemple, « les combats pour Jérusalem font intervenir un temps que l'on peut dire sacré », où « le temps dans lequel se déroule la prise de la ville n'est pas un temps réaliste » et « se calque sur celui de la Passion : la première brèche dans le mur est faite 'à l'heure de midi [...] où Notre-Seigneur se laissa élever sur la vraie Croix pour sauver son peuple' » avec une entrée dans la ville « un vendredi à l'heure où Jésus accomplit sa Passion »⁴⁴⁴.

A. Micha décèle dans la référence à Noël l'indice de la démarche de Robert d'ajouter une « senefiance » au travers de « la valeur symbolique des fêtes : l'élection du nouveau roi se fait à la Noël, car cet événement terrestre qui a pour résultat le 'sauvement du peuple' est la figure de l'avènement divin, condition du salut »⁴⁴⁵. Cette correspondance typologique nous semble être renforcée par la similitude contextuelle. L'Incarnation correspond au temps d'Hérode, celui de la vacance successorale de la royauté du peuple juif, de la période où « conformément aux prophéties, ont fait défaut les chefs du peuple juif pris jusqu'alors dans la succession ancestrale, et [où] Hérode est le premier étranger qui règne sur eux ». L'avènement de Jésus répond ainsi à l'attente des nations⁴⁴⁶. L'élection d'Arthur intervient pour combler la vacance successorale du royaume breton et mettre fin

⁴⁴³ A. Noblesse-Rocher, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Gueric abbé d'Igny (XII^e siècle)*, op.cit., p. 246.

⁴⁴⁴ M. de Combarieu du Grès commente en ces termes un aspect de *La Conquête de Jérusalem* attribuée à Graindor de Douai, « Le premier cycle de la croisade » dans *Croisades et pèlerinages Récits, chroniques et voyages en terre sainte XII^e-XVI^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 14-496 [23].

⁴⁴⁵ A. Micha effectue cette interprétation mais précise que « le texte ne comporte aucun commentaire », *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 172.

⁴⁴⁶ S. Morlet, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 11-12.

à cette situation dramatique d'incertitude. Arthur vient répondre à l'attente du peuple breton, celui qu'avec la Table Ronde, Uterpandragon a transformé en peuple élu.

Ainsi, dans cette démarche d'ajouter une « senefiance » au travers de la valeur symbolique des fêtes, le choix de la date de Pentecôte pour le sacre d'Arthur se justifie selon A. Micha par le fait que ce jour est le « jour où les grâces du Saint-Esprit descendront sur lui »⁴⁴⁷. Il nous semble que la démarche de Robert peut être envisagée dans son ensemble. En l'échelonnant chronologiquement, de la fête de Noël à celle de Pentecôte en passant par les fêtes intermédiaires, le procès de l'élection d'Arthur revient à faire marcher l'élu sur les pas du Christ, contribue à le façonner en figure christique tout au long d'un récit qui, de date en date, de report en report du sacre en raison de l'opposition des barons, s'inscrit dans le calendrier des dates marquantes de l'économie du Sauveur sur terre : après l'Incarnation, la présentation de Jésus au Temple avec la Chandeleur, sa Passion à Pâques et son Ascension permettant l'effusion du Saint Esprit à la Pentecôte (p. 189-190). Comme dans la liturgie, Robert inscrit l'élection d'Arthur dans le temps de Dieu et lui confère valeur d'accomplissement sous la conduite de l'Esprit. Au travers de cette intervention prophétique, au temps propice, le signe d'élection que constitue l'épée merveilleuse acquiert une « senefiance » dans le temps de l'Histoire, une « senefiance » dans l'économie du salut, dans son *ordinatio*. La prophétie de Merlin donne la raison de l'élection : Arthur est le roi élu pour exaucer la promesse de la Table Ronde et de son lieu vide, pour que le *tiers hom* complète l'assemblée des élus, des rédimés, « de ceux qu'il [Christ] s'est acquis pour célébrer sa gloire » (Éphésiens 1, 14).

L'élection d'un juste

Sur le plan de la *relatio*, la seconde intervention de Merlin relative au sacre se produit à l'issue de celui-ci. Il réapparaît pour la dernière fois dans le récit⁴⁴⁸. Robert clôt ainsi à la fois l'épisode de l'élection d'Arthur et son roman.

⁴⁴⁷ A. Micha, *ibid.*

⁴⁴⁸ Nous suivons l'avis d'E. Brugger et W. Roach qui estiment que cette intervention finale de Merlin qui n'apparaît que dans le manuscrit de Modène et celui de manuscrit de Paris (ex. ms. Didot) constitue la véritable fin du roman. Merlin intervient après le sacre comme il l'a indiqué aux barons après les avoir conseillés et être parti rejoindre Blaise (édition de B. Cerqueglini, p. 182 ; édition d'A. Micha, §81,5-9). La majorité des manuscrits s'achève par cette phrase : « Einsis fu Artus esliz et fait roi dou roiaume de Logres et tint la terre et le roiaume en pais ». A. Micha effectue une analyse détaillée de cette partie finale qui, si on en accepte l'authenticité, permet en raccordant le *Merlin* au *Perceval* de délivrer une « prodigieuse épopée, en germe du moins, [...] qui nous mène de la Rédemption au Jugement dernier, en passant par la grande clarté, tôt éteinte de la grandeur arthurienne ». Néanmoins, le critique relève de nombreuses incohérences qui mettent en doute son authenticité et surtout, il juge ce « raccord » trop parfait pour ne pas avoir été « fabriqué » en fonction du *Perceval*, et notamment de sa seconde partie en *Mort Artu*. Le texte original selon lui ne comprendrait pas « un ajout de nul intérêt » constitué par la « table des matières du *Joseph*, paraphrasée » ainsi que « la prédiction sur le sort exceptionnel d'Arthur [qui] ne correspond pas [...] à la future réalité », A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 20-24, 27.

Exerçant son ministère de la connaissance, Merlin dévoile au roi Arthur et à ses conseillers la signification des événements qui viennent de se produire, l'élection et le sacre, en les reliant à la « senefiance » des Tables et de leur lieu vide, dans une première étape, par la remémoration de l'*estoire* du Graal (p. 192) :

« Artu vos estes rois, la Diu merci. Et Uter vostre pere si fu molt preudom, et fu faite la Table Reonde a son tans, qui fu faite en senefiance de celi u nostre Sire sist au juesdi quant il dist que Judas le traïroit. Et si fu faite encontre la table Joseph, qui estorée fu de par le Graal, quant il departi les buens des mauvais.

Puis il oriente son discours vers un horizon eschatologique au travers d'une prophétie comportant deux volets : le premier prédit qu'Arthur sera le troisième roi breton, celui qui sera à la fois roi de France et empereur de Rome ; le second que la Table Ronde sera accomplie, c'est-à-dire que la prophétie du *tiers hom* sera réalisée. Ce second volet devra être exaucé pour que le premier le soit. Robert associe ici pour la troisième fois, dans le *Merlin*, l'expression verbale « il convient » à un événement singulier de l'*estoire* du Graal (p. 195) :

« il vous couvient ançois que vos soiés si preus et si vaillans que li Table Reonde soit rensaucie par vous. Et bien vos faç seür que vous ja emperere n'en serés descì adont que li Table Reonde ert si essaucie que je vos dirai ».

Comme le résume A. Strubel, après la fondation de la Table Ronde, avec l'élection d'Arthur, « la *senefiance* se fait 'demonstration', manifestation éclatante de la volonté divine, assurant la conformité au passé du lignage et l'achèvement des aventures prévu sous ce règne »⁴⁴⁹. Cette « démonstration » de la volonté divine est d'abord totalement intelligible, réalisée au travers d'une formule inscrite sur l'épée. L'archevêque lit ces mots en lettres d'or qui disent que (§83, 19-22) : « cil qui estoit celle espee ne qui seroit tel qui la pouïst d'iqui traire seroit rois de la terre par l'election Jhesu Crist ». L'épée est signe d'élection, une élection qui repose non sur la force d'origine terrestre mais sur celle de nature spirituelle, non sur la richesse matérielle mais celle provenant de l'amour de Dieu, non sur le mérite du lignage comme le souhaiteraient les barons mais sur celui de la foi en Christ comme nous l'avons mis en lumière précédemment en s'écartant particulièrement sur ce point avec les chroniques sources où la succession monarchique se fonde sur le lignage (cf. §4.2.2.), non enfin sur la force et le complot à la manière du roi Vertigier.

Ensuite, cette « démonstration » dévoile les cœurs, en particulier, celui de l'élu qui se soumet aux exigences des autorités instituées par Dieu, l'archevêque et les barons. Arthur montre une humilité et une sagesse dignes du Christ dans un récit en exacte contrepoint de celui du règne du roi injuste. L'élu montre surtout le cœur d'un juste comme le proclame l'archevêque (§83, 30-33) : « Biau seingnor, or poez savoir et vooir et antandre que aucun

⁴⁴⁹ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262.

i a bon de nos, quant par noz prières et par noz oroisons a Nostre Seingnor faite demostrance ». Car précise le prélat, l'épée représente la justice, celle que le Christ a instauré sur terre et dont il attribue la charge à un laïc parmi les laïcs : « l'espee fu baillie, au comencement des III ordres, au chevalier por desfandre Sainte Eglise et jostise a tenir, et Nostre Sire or nos refait par espee la nostre election » (§84, 34-37). La formule du sacre associe l'épée et la main de justice (§91, 31-33) : « Artus, aller querre l'espee et la jostise dont vos devez desfandre Sainte Eglise et la crestianté sauver an toutes manières a vostre pooir ». Dans cette période, le roi de France « n'est pas un conquérant, mais un roi de justice et de paix »⁴⁵⁰. Dans l'iconographie au Moyen Âge, « quand le roi tient son épée droite, la lame pointée vers les cieus, nous avons alors affaire à un roi en majesté présentant l'épée de justice »⁴⁵¹ : dans le récit de son sacre, Arthur « lors l'espee toute droite entre ses mains, l'en amenerent à l'autel, et la mist sus » (§91, 51-52). Nous l'avons relevé dans le *Joseph* et nous le verrons aussi dans le *Perceval*, Robert associe particulièrement Jésus-Christ à son attribut de justice. En choisissant le signe de l'épée pour signifier l'élection du « quart roi », il semble donner à voir au travers d'Arthur la réalité d'une Chrétienté triomphante au sein de laquelle, le roi et la classe chevaleresque participent à la *iusticia* divine⁴⁵². Nous sommes à l'opposé du roi Vertigier dont l'injustice subit le juste jugement de Dieu.

Enfin, la « demoustrance » manifeste la connaissance de l'être. On ne peut trouver plus claire manifestation du « sens » sous l'égide de Merlin.

Le récit des tergiversations des barons met en lumière leur opposition à la volonté divine. Robert respecte la réalité historique pour les modalités de l'élection en donnant à suivre « les étapes qui mèneront à l'*assensus* final, grâce aux objurgations réitérées de l'archevêque pour faire accepter l'élu aux grands du royaume » sans faire « aucune entorse grave aux données historiques »⁴⁵³. Si l'*assensus*, le consentement des grands, est requis⁴⁵⁴, le récit souligne particulièrement l'opposition de la mauvaise volonté des barons à la bonne volonté de l'archevêque, « la résistance des uns, l'inlassable volonté de l'autre ». Cette opposition met en exergue l'aveuglement de l'intelligence des barons, leur volonté viciée qui les conduit à s'opposer à l'élection divine et dans l'ultime étape, entre l'élection acceptée à Pâques et le sacre à la Pentecôte, à imposer l'épreuve leur permettant de

⁴⁵⁰ J.-P. Roux, *Le roi, mythes et symboles*, Paris, Librairie Anthème Fayard, 1995, p. 277.

⁴⁵¹ R. Cordonnier, « Entre mythe et réalité, l'utilisation de la figure de Charlemagne à la fin du Moyen Âge (XIV^e-XV^e siècles) », *Histoire*, 2009, p. 81.

⁴⁵² Pour les contributions respectives des clercs et des « grands laïcs » à l'exercice de la justice à la suite de la réforme grégorienne, voir E. Andrieu, « La justice et la représentation du grand laïc dans quelques textes du XII^e siècle » dans *L'amour de la justice, de la Septante à Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 277-288.

⁴⁵³ Selon A. Micha, Robert de Boron sera moins fidèle aux règles fixées pour le couronnement, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 127-130.

⁴⁵⁴ A. Micha, *ibid.*, p. 129.

rechercher par eux-mêmes à connaître l' « estre » d'Arthur alors que celui-ci a été désigné par le Dieu omniscient (p. 188) : « Vous avés cel enfant essayé de plusors choses et nous ne l'avons counëü, ne nos ne savons gaires de son estre. Si vous volons prier que ançois que il soit sacrés, le nous laissiés essayer quels hom il volra estre, car se nous ne savons son estre, il i ara tel de nous qui bien sara son talent, se il veoit sa manière. » Arthur réussit cette ultime épreuve, faisant preuve de justice et acte de largesse en distribuant les biens entre ses futurs vassaux. Ainsi Robert met en exergue les « deux morales [qui] s'opposent [...], celle du monde, celle de la spiritualité »⁴⁵⁵. Pour choisir le successeur d'Uterpandragon, les barons montrent leur incapacité à connaître « l'estre » comme ils l'ont montré en assassinant le roi Constan au profit de Vertigier, celui à qui Merlin reproche son « estre » dévoyé : « se tu fusses tels com tu deusses » (§30, 20). Vertigier se fait haïr de son peuple et sème la désunion, Arthur est aimé de tous et unit le royaume sous son règne.

La réussite d'Arthur tant à l'épreuve de l'épée que dans la satisfaction des exigences des barons démontre la supériorité de la morale spirituelle qu'Arthur manifeste par grâce. Il est digne de succéder à son père, Uterpandragon parce qu'il répond à la grâce, parce qu'il entre dans l'ordre éthique de la *dispeniatio* du salut. L'épée apparue le jour de Noël, le jour de la naissance, de la manifestation terrestre de l'oïnt de Dieu, est signe de la prescience divine. Le signe de l'épée est identique à celui du lieu vide à la Table du Graal et à la Table Ronde. Manifestant la prescience de Dieu, ils permettent de désigner celui qui ayant le cœur purifié par la foi dans l'acte rédempteur du Christ, est digne d'« exaucer » la Table Ronde comme l'indique Merlin dans sa prophétie finale.

Si Uterpandragon façonné en David a fondé la Table Ronde, Arthur, son successeur, pourrait être associé au roi Salomon qui avec le roi David « furent encore des figures très populaires de Jésus-Christ » au Moyen Âge comme le rappelle E. Mâle qui indique que les cathédrales de Chartres et d'Amiens présentent le sacre de David par Samuel comme « figure d'un sacre plus auguste, du sacre de celui qu'on appelait 'l'oïnt du Seigneur' »⁴⁵⁶. L'imaginaire d'une telle présentation a pu inspirer Robert dans l'invention du sacre d'Arthur. Succédant à David, Salomon a donné sa forme définitive à la Maison de Dieu en édifiant le Temple : Arthur, son anti-type, permettra l'avènement du chevalier qui

⁴⁵⁵ Selon A. Micha, cette opposition fait l'objet des nombreuses symétries qui jalonnent le *Merlin*. Il cite comme scènes distribuées symétriquement la consultation de ses clercs par Vertigier en antithèse de la consultation de Merlin par le roi, de même, le parrainage de la sœur aînée par Blaise en opposition de celui de la jeune sœur par la vieille, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 152-153.

⁴⁵⁶ E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 303.

« raemplira » le lieu vide de la Table Ronde et celui de la Table du Graal, c'est-à-dire mènera à terme l'édification de la Cité de Dieu.

Les deux plans de l'*ordinatio* et de la *relatio* se rejoindront de nouveau lors de l'accomplissement que prophétise Merlin au nouveau souverain (p. 195) : « Or si saces, se tu le fais ensi com je t'ai ensagnié, que grans biens t'en pora venir ». Entrant dans le temps de Dieu, il reste au roi élu d'y accomplir le « travel », les œuvres préparées à l'avance pour qu'il les réalise. Le mouvement ascensionnel initié au début du récit avec le jugement du roi injuste a ainsi atteint son but : il « convenait » d'ériger un roi juste dépositaire de la Table Ronde et de son lieu vide, c'est-à-dire de sa « senefiance ». Sous son règne adviendra le chevalier parfait qui instaurera le Royaume du Roi de Justice.

À la fin du *Merlin*, Robert parachève le mouvement ascensionnel initié au début du roman en introduisant le règne du roi Arthur par le signe de l'épée miraculeuse. Selon F. Dubost, avec cette fin en « apothéose » élaborée avec « des développements originaux » par rapport à ses sources, « le plan tortueux de Merlin [...] prend tout son sens »⁴⁵⁷. Nous avons tenté de montrer que ce plan relève du modèle d'une histoire ecclésiastique que le sacre d'Arthur fait entrer dans une nouvelle ère, celle de l'accomplissement de l'*ordinatio salvatoris*.

Au plan de l'*ordinatio*, il « convenait » que le signe apparaisse le jour de Noël pour signifier l'élection d'Arthur et ensuite l'accompagner jusqu'au sacre en le faisant cheminer dans le temps de Dieu, sur le même cheminement que celui du Christ sur terre : de l'Incarnation à Noël jusqu'à l'Ascension dont la Pentecôte est la conséquence. Arthur est le roi élu pour permettre l'achèvement de l'édification de la Cité de Dieu, de la société chevaleresque qui en est l'exemple. Réalisant cet achèvement au travers de la figure de la Table Ronde, son règne reçoit la mission d'assurer la transmission de la « senefiance », initiée par Joseph d'Arimathie avec celle de la mort de Jésus et poursuivie maintenant avec celle du lieu vide.

Au plan de la *relatio*, elle réalise le jugement des âmes en distinguant l'élu des réprouvés. Dans un récit en contrepoint de celui du règne du roi Vertigier, le roi injuste, Robert relate avec la réussite de l'élu à l'épreuve pour arracher l'épée de son socle la manifestation éclatante de la justice de Dieu, celle d'un cœur mis au bénéfice de la grâce et enrichi des vertus divines.

⁴⁵⁷ Le critique estime que ce sens est celui du remplacement au travers d'un procès revêtu de la merveille divine de la procédure élective revendiquée par les barons » par « la transmission héréditaire ». Ainsi, « l'irréalité de la merveille » déguiserait ici une réalité historique, celle de la transmission héréditaire du pouvoir bien reconnue dans cette période, F. Dubost, « La substance de la substance impure », art. cit., p. 366-367.

En conclusion, à l'aide de l'hypotexte biblique, nous avons pu discerner dans le récit de la « geste » de Merlin dans le royaume breton du VI^e siècle, derrière le « mouvement ascensionnel » identifié par A. Micha dans ce récit, le lien que Robert de Boron semble établir entre les quatre règnes successifs qui y sont relatés en récrivant la matière de ses chroniques hypotextes : ce lien serait celui de l'*ordinatio salvatoris*. La succession de ces quatre rois serait à comprendre comme la manifestation d'une « économie progressive » orientée par une vision eschatologique⁴⁵⁸, l'avènement du *tiers hom*.

Ce mouvement ascensionnel, c'est Merlin, le ministre de la connaissance, qui, grâce à sa parole prophétique de témoin dans l'Histoire, l'insuffle dans l'Histoire bretonne. Tel qu'il le proclame en y entrant, son domaine d'action est celui du « sens » et non pas celui du « sanc ». Sa tâche est la transmission d'une « senefiance » qui s'inscrit dans le plan divin du salut et qu'il dévoile comme prophète élu, relais de la parole vraie qui façonne l'Histoire à l'opposé de la parole mensongère des démons qui égare les hommes dans des histoires fabuleuses. À partir du don du Graal par Jésus lui-même à Joseph, il s'agit de transmettre la « senefiance de sa mort » dans le temps jusqu'à l'avènement du *tiers hom*.

Merlin, par ses actes politiques dont nous avons relevé les caractéristiques dans les parties précédentes, discerne l'intention divine, intervient dans les événements de l'Histoire bretonne du VI^e siècle, au gré des trois occurrences de la formule verbale « il convient » et transforme les « documents magiques » des chroniques hypotextes en *mirabilia Dei*, en signes manifestant la *dispeniatio* divine. Au titre de l'*ordinatio* divin, en s'inscrivant dans le temps de l'Histoire et de sa célébration et en suivant la double thématique du temps et de la vérité (cf. §2.1), il reconfigure les événements de l'Histoire bretonne pour en faire « l'histoire de la Foi et l'économie du Christ »⁴⁵⁹ et y insuffler un mouvement ascensionnel dont l'événement central est l'instauration de la table Ronde.

Afin de préparer cet événement, le ministre de la connaissance fait son entrée dans l'Histoire bretonne à l'occasion de la seconde « brisure » temporelle de la trilogie, avec un bond de six siècles car « il convient » d'ouvrir un nouvel *aetas*, celui de la période pré arthurienne orientée dans une perspective chrétienne qui commence par les règnes des rois Vertigier et Pandragon. Le premier règne, celui du roi Vertigier, est placé sous le signe de la tour, celle que le roi usurpateur du trône breton fait ériger selon les chroniques hypotextes. Merlin l'interprète comme une victoire de la vérité contre le mensonge, des forces de Dieu contre celles du démon. La parole du prophète rédimé en dévoile le « sens », y discerne un signe sacramentel qui juge, un signe efficace manifestant selon le schème de

⁴⁵⁸ Selon cette vision eschatologique de l'Histoire, « la fin des temps est déjà présente avec le Christ » et « en un certain sens donc, toute nouveauté est donnée en Lui », J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁵⁹ E. Andrieu, F. Laurent, « Historia », art. cit., p. 425.

l'utilitas à la fois l'ordre pénal et l'ordre éthique avec la punition du roi injuste et la préparation de l'avènement du *tiers hom*. Le règne du roi Pandragon et la bataille cruciale que celui-ci mène et remporte contre l'envahisseur saxon, à Salesbières, sont vus par les yeux de Merlin selon l'ordre épistémologique au travers des deux signes suivants : celui du dragon dans le ciel qui signifie la restauration de la paix en Bretagne et celle spirituelle du nouveau roi ; celui du mémorial des pierres géantes parachevant la figure christique du roi Pandragon et fondant l'ordre successoral sur la commémoration de sa mort.

Au sein du mouvement ascensionnel dans lequel Merlin (ou Robert) inscrit l'Histoire bretonne, le règne du troisième roi, Uterpandragon occupe une place centrale avec la fondation de la Table Ronde car il « convient » que par ce signe, nouveau David, le troisième roi accomplisse « vers Occident », en terre bretonne l'acte sacerdotal réalisé par David en terre de Palestine en ramenant l'Arche d'Alliance à Jérusalem. Car au présent de l'Histoire, en tant que la *tierce* table, figure de perfection, la Table Ronde contient la promesse de réalisation des trois totalités chronologique, thématique et généalogique ; une promesse eschatologique portée par le siège vide *a raemplir* par le *tiers hom* et sa « senefiance » qui après celle initiée dans le *Joseph* de la « senefiance » de la mort de Jésus, figure le message salvifique et démontre la réalité de la grâce bien mieux que tout développement théologique⁴⁶⁰. Dans le prolongement de cet acte sacerdotal, si le roi Uterpandragon conçoit de manière adultérine Arthur, c'est parce que, figure de David, sa destinée s'inscrit dans l'*ordo amoris*, selon une nouvelle fois le schème de *l'utilitas*. Et s'il remporte, en roi impotent sur un brancard, sa dernière bataille contre l'*Anemi*, les rebelles et les saxons, c'est que cette victoire accomplit l'intention divine visant l'avènement du « quart roi » sur les deux volets de l'*ordinatio*, avec le rétablissement de l'ordre et la paix dans son royaume, et de la *relatio*, avec sa « bonne fin » .

Enfin, pour parachever le mouvement ascensionnel de l'Histoire bretonne, il « convient » qu'Arthur devienne le « quart » roi pour la faire entrer dans sa phase finale, celle de son accomplissement dans le cadre de l'*ordinatio salvatoris*.

C'est ce que la Providence et son ministre, Merlin, réalisent par le signe de l'épée miraculeuse, acte d'*ordinatio* divin signifiant l'élection d'Arthur le jour de Noël et le conduisant, par le chemin du Christ et dans le temps de Dieu, jusqu'à son sacre à la Pentecôte ; également acte de *relatio* consacrant à l'opposé de Vertigier Arthur en roi juste, mis au bénéfice de la grâce et des vertus du roi des Roi pour assurer l'achèvement de l'édification de la Cité de Dieu, de la société chevaleresque qui en est l'exemple, avec

⁴⁶⁰ E. Gilson relève comment dans la *Queste del saint Graal* « le rôle directeur de la grâce » peut être mieux saisi par « l'observation des effets » que par « le relevé de ces thèses abstraites », « La mystique de la grâce dans *La Queste del saint-Graal* », *Romania*, 51, 1925, p. 321-347 [328].

l'avènement du *tiers hom* qui accomplira la « senefiance » du lieu vide.

En conclusion, ayant initié l'*estoire* du Graal avec les « enfances » du *saint Vaissel* dans l'Histoire sacrée, en Palestine, Robert a inscrit son récit dans le référentiel de l'Histoire universelle et de l'économie du salut pour délivrer un discours qui consiste en la promesse du Graal ; une promesse fondée sur la transmission de la vérité, la vérité dans le temps, la vérité du temps et l'expression du « thème historique de premier ordre »⁴⁶¹ : la rédemption. Dans le deuxième volet de la trilogie, se situant à l'époque pré arthurienne, Robert poursuit sa démarche de « désenveloppement »⁴⁶². Approfondissant le caractère d'« histoire sainte en transparence » que P. Zumthor décèle dans l'*Historia Regum Britanniae*⁴⁶³, il délivre selon F. Bogdanow une « version » de ses chroniques hypotextes qui « s'adapte au schéma général du Livre »⁴⁶⁴.

Nous venons de tenter de montrer que plus précisément, c'est le modèle d'une histoire ecclésiastique que Robert paraît suivre dans une certaine mesure. A cet effet, dans la continuité du *Joseph* et d'une lecture des chroniques hypotextes réalisée au prisme de l'*ordinatio salvatoris* sous ses deux aspects d'*ordinatio* et de *relatio*, il en opère une réécriture mettant en lumière la *geste* de Dieu en terre bretonne. Comme P. Zumthor le souligne, il crée des parallélismes avec la matière biblique qui n'ont pu échapper aux lecteurs⁴⁶⁵ afin de donner « à la gloire [des rois] un aspect providentiel qui [les] insère plus expressément dans les perspectives générales du cycle : le Royaume chevaleresque est préparé, mûri, il triomphe, grâce à l'intervention incessante de cet être à demi surnaturel »⁴⁶⁶. Il procède, comme nous l'avons établi précédemment, à une double transformation : celle du devin des chroniques hypotextes en un prophète élu au service de Dieu, en prophète du Graal et celle de l'Histoire bretonne en la « demostrance » du Graal (cf. §4.2.). Notre analyse en rapport à la matière biblique nous semble montrer que cette transformation consiste en l'insertion des événements relatés par les chroniques dans l'économie du salut, dans un « mouvement ascensionnel » porté par un protagoniste élevé

⁴⁶¹ R.T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 31.

⁴⁶² M. Zink qualifie de cette manière le « projet » du *Joseph* qui « est fondamentalement d'écrire l'histoire de la rédemption ou de décrire la rédemption inscrite dans l'histoire », « Joseph d'Armathie », art. cit., p. 828.

⁴⁶³ P. Zumthor analyse en détail l'HRB avant d'en dégager le « thème » de Merlin et attribue à Geoffroy de Monmouth la création d'un genre en donnant « à la Grande-Bretagne le premier ouvrage prophétique, indépendant, qu'elle ait connu » au travers d'une rhétorique biblique. Il relève de nombreuses références bibliques au point, conclut-il, que Geoffroy « voyait à travers l'histoire moderne l'histoire sainte en transparence, et à supposer même qu'il n'ait cherché là qu'un artifice littéraire, ses lecteurs y trouvaient une merveilleuse préfiguration de l'histoire bretonne dans celle du peuple de Dieu », *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 28-30.

⁴⁶⁴ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 66.

⁴⁶⁵ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁶⁶ Cette analyse de P. Zumthor sur le *Merlin* du *Lancelot-Graal* nous semble également appropriée pour le *Merlin* de Robert de Boron, « *Merlin dans le Lancelot-Graal* », art. cit., p. 156-157.

à la stature de ministre de la connaissance œuvrant dans le royaume breton pour l'accomplissement du plan salvifique. Par cette insertion, les événements contingents de l'Histoire se voient attribuer une place le long de la « ligne du salut », une ligne portée par une double thématique : celle de la vérité et celle du temps (cf. 2.1.). Nous avons remarqué la présence de deux ruptures sur le fil chronologique des événements relatés, deux « brisures » qui nous paraissent marquer les deux étapes de la mise en ordre de l'Histoire bretonne opérée par Robert.

La première « brisure » ouvre l'étape de préparation du protagoniste à son ministère divin, celui de relais de la vérité, de témoin dans l'Histoire.

Pour cela, il fallait changer le plan initial d'écriture (cf. fin du *Joseph*) car « si covenra conter de la cinquiesme et ces quatre laissier ». Il fallait que le rôle du protagoniste et la fonction des événements de l'Histoire bretonne tirent leur pleine signification de l'Histoire du salut en faisant du simple devin des chroniques hypotextes « l'incarnation du déterminisme historique »⁴⁶⁷, selon nous, du déterminisme de l'Histoire du salut.

Robert commence par relier le « fait historique » de sa naissance démoniaque à l'Histoire sainte. Elle doit résulter de la victoire du Rédempteur manifestée par sa descente aux Enfers, un fait consigné notamment dans l'*Évangile de Nicodème*, qu'il a passé sous silence dans le *Joseph*. Merlin naît ainsi pour être l'antéchrist, comme la riposte des démons à la victoire du Christ. Puis, la Providence veillant et transformant le mal en bien, Robert relate une nouvelle victoire sur l'enfer, une victoire réalisée par la parole divine, celle des paroles de sacrement que prononcent le confesseur anonyme de la mère de Merlin et qui actualisent l'acte rédempteur du Christ ainsi que par l'expression du libre arbitre et de la volonté régénérée par la grâce de l'antéchrist rédimé. Enfin, avec l'épisode du jugement de sa mère, il décrit la manifestation éclatante de cette nouvelle victoire et la révélation de la connaissance extraordinaire de son protagoniste qui, revêtu de la figure christique et mis au bénéfice de son double héritage, démoniaque et divin, va s'engager comme témoin dans l'Histoire dans l'économie du salut.

Mais Merlin « n'œuvre pas pour son compte personnel mais pour donner sens à l'histoire humaine avec l'élaboration d'un Grand Livre et assurer l'avènement d'une souveraineté idéale en récrivant la genèse du monde arthurien »⁴⁶⁸. Avant qu'il ne quitte

⁴⁶⁷ Selon F. Dubost, chez Robert de Boron, « Merlin n'est pas encore un être de désir. Dégagé de toute concupiscence, aucune passion ne l'habite. Plus qu'un homme, c'est une idée, l'incarnation du déterminisme historique. Métamorphose et prophétie, dons conjugués du diable et du bon Dieu, lui confèrent une sagesse troublante et lui permettent de manifester l'ordre caché du monde, les finalités et les causalités qui échappent au commun des mortels. », « Merlin ou la métamorphose de la substance impure », art. cit., p. 364-365.

⁴⁶⁸ F. Dubost, *ibid.*

l'Orient pour aller *vers Occident* accomplir la *translatio religionis*, il faut que sa destinée de témoin dans l'Histoire soit nouée à celle d'un historiographe pour consigner les actions de Dieu en terre bretonne et ainsi permettre la célébration jusqu'à la fin des temps de la gloire de Dieu dans le « Livre du Graal ». Aussi la Providence dévoile-t-elle l'identité du confesseur anonyme de la mère de Merlin pour lui donner vocation dans l'*ordinatio salvatoris*, celle de scribe inspiré pour assurer la célébration de la « geste » de Dieu en terre bretonne sous ses deux aspects : la préservation de la vérité et sa transmission. Robert noue ainsi les deux destinées, celle de Merlin visant à l'accomplissement de la prophétie du *tiers hom* qui doit s'asseoir au lieu vide de la Table du Graal initiée dans le *Joseph* et celle de Blaise avec l'aboutissement de la prophétie du Livre et la transmission au travers d'une dynamique temporelle et épistémologique des « paroles secrètes » confiées par Jésus à Joseph jusqu'au troisième gardien.

À l'issue de cette première étape, Robert a forgé à son protagoniste le statut d'acteur de l'économie salvifique comme ministre de la connaissance, celle du mystère de la Rédemption au travers d'un récit qui s'enracine dans l'Histoire sainte, plus précisément et plus concrètement, dans l'économie du salut, celle des actes du Christ : comme le Graal et Joseph, son gardien, Merlin naît de la Passion. Le « personnage central, [...] investi d'une mission providentielle »⁴⁶⁹ l'est parce qu'il résulte de l'Histoire, de l'acte libérateur du Christ descendu aux Enfers et du projet démoniaque de concevoir l'antéchrist.

La seconde « brisure » temporelle marque le début du ministère de Merlin dans le royaume breton. Accompagné de Blaise, redoublant la *translatio religionis* réalisée par le peuple du Graal à la fin du *Joseph*, il accomplit sa *translatio vers Occident* car « il convient » de le faire dans le cadre du plan de Dieu, du dessein salvifique et de son accomplissement avec l'avènement du *tiers hom*.

Ministre de la connaissance, il exerce « une sagesse troublante » et manifeste « l'ordre caché du monde, les finalités et causalités qui échappent au commun des mortels »⁴⁷⁰. Son sacerdoce est de dévoiler la vérité, son domaine est celui du « sens » et non du « sanc ». Grâce à son protagoniste, Robert fait reconnaître dans l'histoire bretonne rapportée par Geoffroy de Monmouth et Wace l'accomplissement d'une seule et unique prophétie, celle du Graal, « le chant de l'histoire »⁴⁷¹ que seul son prophète, Merlin, doté de la connaissance suprême, est capable d'entendre et d'interpréter. Grâce au témoin dans l'Histoire, l'histoire bretonne est insérée dans l'Histoire sainte car interprétée dans le sens

⁴⁶⁹ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁷⁰ F. Dubost, « Merlin ou la métamorphose de la substance impure », *art. cit.*, p. 364-365.

⁴⁷¹ C. Lucken, « La fin des temps et la fiction des origines... », *art. cit.*, p. 46.

de la manifestation de la Vérité dans le siècle. Après le *Joseph* où à partir du don du Graal par Jésus lui-même à Joseph, il s'est agi de transmettre la « senefiance de sa mort », en suivant la même double thématique : celle de la vérité et celle du temps (cf. 2.1.), Merlin (ou Robert) poursuit une démarche du même ordre au travers du dévoilement de la « senefiance » de signes sacramentels dans les événements de quatre temps successifs relatifs à quatre rois : Vertigier, Pandragon, Uterpandragon et Arthur.

A chaque temps, la Providence associe des signes à ses actes. D'abord, pour le temps du roi Vertigier, il « convient » que Merlin, le ministre de la connaissance intervienne pour dévoiler la « senefiance » du signe de la tour, signe qui juge pour faire justice d'un roi injuste et figure du mensonge. Puis pour le temps du roi Pandragon, son intervention donne le sens de deux signes : pour celui du dragon, l'initiation de la restauration spirituelle du royaume et de son nouveau roi, pour celui du mémorial des pierres géantes, la définition d'un ordre successoral basé sur le Christ. Ensuite, pour le temps crucial du roi Uterpandragon, Merlin révèle la signification du signe de la Table Ronde, le signe qui fonde car « il convient » de donner au peuple breton et à sa classe chevaleresque, par l'acte sacerdotal accompli par le troisième roi, statut de peuple élu rassemblé autour de la Table Ronde et son lieu vide, la « tierce table », figure eschatologique de l'unité. Enfin, pour le temps du roi Arthur, Merlin donne le signe qui élit car « il convient » que le quatrième roi soit revêtu des vertus christiques pour l'accomplissement de la prophétie du Graal et l'avènement du *tiers hom*.

À l'issue de cette seconde étape, dans la continuité du *Joseph*, ce que nous avons précédemment identifié comme une *estoire* moralisée (cf. §4.1.2.) s'avère plutôt une réécriture de la matière bretonne guidée par une perspective providentielle sur les deux plans de l'*ordinatio* et de la *relatio*, alliant une typologie⁴⁷², plus proche de la théologie des sacrements selon A. Strubel⁴⁷³, et la tropologie au travers d'un choix des matériaux et d'un travail de « conjointure » pour faire œuvre utile, « utile moralement, et pour l'édification

⁴⁷² J. Führer, s'interrogeant sur l'emploi de la typologie par Hugues de Fleury, historiographe du XII^e siècle, rappelle ce qu'il faut entendre par « typologie » et cite notamment la définition qu'en donne J. Daniélou, « Hugues de Fleury : l'Histoire et la typologie », art. cit., p. 97. Cette définition est très limitée mais concrète : « La typologie véritable [...] ne retient comme figure du Nouveau Testament que les épisodes où se manifeste une action divine qui est comme une ébauche première de ce que Christ réalisera en plénitude », J. Daniélou, *Sacramentum Futuri : Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950, p. 128. Voir également M. T. Kretschmer qui revient sur la difficulté de définir ce qu'est la typologie, notamment en historiographie, en rappelant divers travaux en ce domaine et en limitant son approche aux modalités d'application dans les œuvres historiographiques, « Y-a-t-il une typologie 'historiographique' ? », art. cit., p. 1-23 [3].

⁴⁷³ La « senefiance » que Robert dévoile dans le *Merlin* « n'est pas un savoir abstrait, elle est dans l'acte fait 'en senefiance de' quelque chose. Elle est la cause et la fin des événements, contrairement à la *Queste* où elle se dévoile après coup, par la voix des exégètes. Chez Robert, elle engage le futur et le présent par le fait même qu'elle recrée le passé », A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 260.

de l'Église »⁴⁷⁴. Dans une période où les chroniques accordent une place privilégiée au sens tropologique⁴⁷⁵, Robert fait de l'histoire bretonne empruntée à Geoffroy de Monmouth et Robert Wace un récit distinguant l'ordre éthique de la *dispeniatio* du salut⁴⁷⁶.

Au travers des « chastoiments »⁴⁷⁷ et des signes sacramentels qui scandent les événements de l'Histoire, Robert relate une épiphanie, le dévoilement de la Vérité qui se produit par la parole prophétique, non pas seulement dans le cours des événements concernant un royaume et son roi, mais également dans les cœurs des hommes, des chevaliers, en faisant marcher d'un même pas l'*ordinatio* et la *relatio* sur les plans à la fois pénal, épistémologique et éthique pour mettre en lumière la dialectique des volontés, la problématique du libre-arbitre et de la grâce ou de la liberté, du péché et de l'ordre⁴⁷⁸. À la différence du *Joseph* où il s'adresse à leur mémoire, dans ce deuxième volet, Robert fait appel à leur intelligence pour qu'ils reconnaissent au-delà du visible⁴⁷⁹ la main de Dieu dans l'Histoire en accordant toute leur « créance » à son instrument, Merlin, le « miracle dans l'histoire du monde » et « l'exécuteur à son égard des vues providentielles »⁴⁸⁰, celles devant aboutir à l'avènement du *tiers hom* et en même temps, à la fin de l'écriture du Livre du Graal.

⁴⁷⁴ E. Prinzivalli souligne qu'Eusèbe revient dans le livre VII « au présupposé, déjà énoncé dans le prologue, selon lequel l'histoire doit être utile » afin de justifier l'exclusion de faits tels que des discordes internes à l'Église, « Le genre historiographique de l'Histoire ecclésiastique », art. cit., p. 107.

⁴⁷⁵ J. Chaurand, « La conception de l'histoire de Guibert de Nogent (1053-1124) », art. cit., p. 383-4. Voir également A. Leclercq, « Temps historique et temps sacré : deux chroniqueurs de la première Croisade face à la prise de Jérusalem », art. cit., p. 77-100.

⁴⁷⁶ A.-I. Bouton Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* et leur réception chez saint Augustin », art. cit., p. 314.

⁴⁷⁷ Robert de Boron, *Merlin Roman du XIII^e siècle*, A. Micha (présenté, traduit, annoté), *op. cit.*, p. 12.

⁴⁷⁸ A.-I. Bouton-Touboulic consacre un chapitre à cette problématique (ch. III, p. 291-318) et deux autres chapitres, respectivement à « l'*ordinatio* comme châtement du péché » (ch.IV) et à la liberté, à la prescience divine et à l'ordre des causes (ch. VI). L'intervention du temps est prise en compte, en particulier sous l'angle de la prédestination, dans la troisième partie, *L'ordre caché*, *op. cit.*

⁴⁷⁹ Nous avons précédemment identifié dans la trilogie l'emploi de la structure théologique relative au rapport entre le visible et l'invisible parmi celles qui selon J.-R. Valette, caractérisent les Hauts Livres du Graal (cf. §2.2.2. Le Graal à voir).

⁴⁸⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 139.

7.3. Perceval, le ministre de la paix

Pour poursuivre et terminer de relater l'*estoire* du Graal, Robert ne puise pas sa matière dans des œuvres historiographiques mais dans la fable arthurienne, celle des aventures d'un chevalier, Perceval, essentiellement tirées du *Conte du Graal* et de la *Seconde Continuation*. C'est ainsi, à la différence des deux précédents volets de la trilogie, dans le traitement de cette matière romanesque que nous allons maintenant, en mettant en rapport ce texte⁴⁸¹ avec son hypotexte biblique, tenter de discerner si Robert opère une réécriture suivant le modèle d'une histoire ecclésiastique.

Selon R. T. Pickens, Robert délivre « une nouvelle biographie de Perceval » informée par « ce dessein [qui] se perçoit à travers l'*Estoire-Joseph* et le *Merlin* »⁴⁸². Ce dessein, le critique ne l'explique pas, mais en tout cas, à la différence de nombreux autres critiques⁴⁸³, il fait de la construction du protagoniste un élément essentiel dans sa réalisation. Notre étude en synchronie de la trilogie a relevé cet accent mis sur l'individu, notamment dans le *Perceval* au travers d'une poétique de l'accomplissement (cf. 1.3.3.) : la perspective propre à cette période⁴⁸⁴ donne aux thématiques du temps et de l'individu une place de choix. Dans cet univers constitué en « une unité admirablement ordonnée », cette question est abordée sous l'angle de la restauration spirituelle⁴⁸⁵. Les deux précédents volets, le *Joseph* et le *Merlin*, se fondent déjà sur une vision de l'homme qui fait appel à sa collaboration dans l'œuvre de la Providence, qui articule ontologie et Histoire et met en lumière la dialectique des volontés, divine et humaine. À leur suite, nous suivons les deux voies complémentaires

⁴⁸¹ L'édition du *Perceval* par W. Roach fournit le texte des deux manuscrits dont le critique détaille et compare précisément les différences. D'une manière générale, le premier manuscrit (de Paris ou Didot-*Perceval*) délivre une version brouillonne et confuse mais résulte selon le critique d'un travail plus conforme au plan de Robert tandis que le second (de Modène) présente un texte d'une meilleure qualité narrative mais traduit un effort pour se rapprocher de Chrétien de Troyes, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 48 et 86.

⁴⁸² R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 19.

⁴⁸³ La plupart des critiques juge que le troisième volet de la trilogie ne présente pas de réelle unité, ni vraiment une belle *conjointure* et qu'en particulier, le protagoniste ne bénéficie pas d'une quelconque attention. Voir par exemple, J.-C. Payen, « L'art du récit dans le *Merlin* de Robert de Boron, le *Didot-Perceval* et le *Perlesvaus* », *Romance Philology* 17, 1964, p. 572-573 ; C. Pickens, « Mais de çou ne parole pas... », art. cit., p. 502. Bien qu'estimant que « Perceval [...] is a flat, unengaging character », N. J. Lacy met en évidence une structure du récit reposant sur le dédoublement ou l'écho des épisodes, « The Design of *Didot-Perceval* » in *Continuations : Essays on Medieval French Language and Literature in Honor of J. L. Grigsby*, publ. par N. J. Lacy et G. Torrini-Roblin, Birmingham Alabama, Summa Publications, 1989, p. 95-106 [103, 99].

⁴⁸⁴ Notre étude au plan poétique du *Perceval* a relevé l'importance de la thématique de la liberté (cf. §1.3.2.). Nous avons également indiqué que celle de l'individu est très débattue dans cette période et que l'*Historia Regum Britanniae* et le Brut lui accordent (cf. §3.2., §4.1.2) une place notable. En complément, voir par exemple C. Gîrbea pour la problématique de la liberté et de la grâce, « Émergence de la conscience individuelle » dans *La couronne ou l'auréole...*, *op. cit.*, p. 499-530.

⁴⁸⁵ Dans la perspective augustinienne qui semble guider l'écriture de Robert de Boron, on peut hésiter entre la restauration de l'état originel, c'est-à-dire d'un retour aux capacités de l'Adam innocent, ou d'une divinisation, soit l'accès par la grâce à des pouvoirs surnaturels, voir par exemple, P. Dumont, « Le surnaturel dans la Théologie de saint Augustin » dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 11, fascicule 4, 1931, p. 513-542. Par ailleurs, nous verrons que ce n'est pas la forme « naturelle » mais celle « mystique » de cette notion qu'emploie Robert. Pour la distinction, voir J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 378-379.

d'une économie du salut qu'ils empruntent : l'*ordinatio* et la *relatio* pour décrire comment, en se focalisant sur un acteur particulier comme l'y incite le modèle eusébien⁴⁸⁶.

En particulier, l'*ordinatio* s'y exprime au travers des trois manifestations de la voix divine⁴⁸⁷ qui jalonnent le récit en employant le même procédé que dans le *Joseph*. La place qu'il accorde aux interventions de la voix divine constitue une des caractéristiques de l'écriture de Robert. Cette caractéristique pourrait être induite par le modèle de l'*Historia ecclesiastica* où selon S. Morlet, Eusèbe de Césarée emploie les théophanies du Verbe « pour enseigner aux hommes la connaissance du Père »⁴⁸⁸. L'enjeu serait la transmission de la vérité, plus globalement, sa célébration comme nous l'avons précédemment mis en exergue en rappelant que Hugues de Fleury attribue à l'Histoire sacrée le but « de chasser les ténèbres de l'erreur des esprits humains et de les amener à l'image de la vérité » en leur faisant « connaître le tissu de l'histoire aux lecteurs, comment la bonne science de la foi avance pas à pas dans les âges et les temps »⁴⁸⁹. C'est, selon A. Boureau, ce « nouveau régime de la vérité » instauré par la religion chrétienne qui, au XII^e siècle, fait l'objet d'intenses débats sur les contributions respectives de la foi et de la raison⁴⁹⁰.

Ce que nous nous proposons de mettre en lumière, c'est au travers d'une narration en forme d'Histoire du salut fondée sur une théologie de l'accomplissement une démarche visant à conférer au personnage un statut historique selon la vision chrétienne de l'Histoire qui est « celle de l'histoire sainte où l'individu s'insère dans la trame d'une économie qui le dépasse et qui constitue un plan objectif »⁴⁹¹. Ce plan est celui défini par l'*ordinatio* divin, au début du *Perceval*, qui installe le roman dans le cadre prophétique d'une histoire « enclose »⁴⁹². Puis, le récit donne à voir la réalisation de ce plan objectif entre les deux autres manifestations divines du récit avec le récit de la *peregrinatio* du chevalier élu en quête du Graal.

⁴⁸⁶ S. Morlet souligne que « le récit d'Eusèbe est rarement globalisant » et que celui-ci « s'est approprié la technique » du livre des Actes en se focalisant le plus souvent sur des parcours individuels, « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 11.

⁴⁸⁷ La deuxième intervention sera celle faisant suite à la tentative de Perceval de s'asseoir à la Table Ronde ; la troisième clôturera la quête au château du Graal (§7.3.2.).

⁴⁸⁸ S. Morlet, « L'introduction de l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 72.

⁴⁸⁹ Citation de J. Führer, « Hugues de Fleury : l'Histoire et la typologie » dans *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, op. cit., p. 97-118 [103].

⁴⁹⁰ A. Boureau, « Foi », art. cit. p. 423-426.

⁴⁹¹ J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'Histoire*, op. cit., p. 12.

⁴⁹² Selon l'heureuse expression employée par J. Frappier pour lequel, avec Perceval « l'histoire du Graal [est] exactement enclose, on peut dire confinée, dans celle d'un lignage placé sous la protection céleste et pourvue d'une grâce extraordinaire », *Autour du Graal*, *ibid*, p. 103.

7.3.1. Une histoire « enclose »

La première manifestation divine⁴⁹³ place le roman dans la perspective de l'histoire du Graal, et donc de l'économie du salut (l.4-15) :

« Alein le Gros, saches que tu es pres de ta fin, et vendras par tens en la compaignie Jhesucrist, et si te mande que Bron ton père est mult prodons et mult sent de la grâce nostre Seygnor, et est conversez en ces iles d'Illande et avec lui le vesseaux Joseph que l'en apele Graal. Et nostre Sires veut que tu saches qu'i[l] ne porra passer de vie a mort devant que ton fiz que tu as de ta fame l'ait trové et que il ait comandee la grâce de son vessel et aprises les secreites paroles que Joseph li aprist. Et lors serq gariz de son fermetez et lors vendra a la grant joie son Père qu'il a touzjorz servi. Et je coment a ton fiz qu'i[l] s'en voit a la cort a celui roi que l'en apele rois Artus, et la aprandra teles nouvelles par quoi il vandra a la maison son aiol le riches Rois Picheors. »

Nous avons vu, dans la première partie de notre analyse consacrée à l'étude en synchronie et au plan poétique de la trilogie, que Robert change la perspective originale des aventures du chevalier gallois fournie par ses hypotextes en poursuivant et clôturant le fil de la narration engagée dans le *Joseph*, puis développée dans le *Merlin* et une trame historique fondée sur les trois thématiques du péché, de la *translatio* « vers Occidant » et du lignage des gardiens du Graal. (cf. §1.1.2.).

À la suite de J. Frappier qui décèle « un véritable schème organisateur au sein du cycle arthurien » constitué de l'association des thèmes de la prophétie et de la prédestination d'un lignage élu, J.-R. Valette note qu'un tel schème « est perceptible dès l'œuvre de Robert »⁴⁹⁴. C'est ce schème qui nous paraît constituer le cadre de l'histoire « enclose » au sein duquel les aventures de Perceval vont être relatées, un cadre défini prophétiquement par la voix divine à la fin du *Joseph*, avant le départ du peuple du Graal (cf. §7.1.3) au travers de trois prophéties : l'aboutissement de la *translatio* « vers Occidant » car « Ensi le covient a estre, que ensi com li mondes vait avalant et ira, covient il que toute ceste gens se traie vers Occidant » (p. 69) ; l'avènement d'un homme prédestiné

⁴⁹³ Cette manifestation qui ne figure que dans l'ex-Didot-*Perceval* est l'annonce de la voix divine, à la mort d'Alein, le père de Perceval. W. Roach considère que le rédacteur du manuscrit de Modène a supprimé cette prophétie pour éviter les répétitions. En dépit de cette omission, le manuscrit de Modène (E) fait néanmoins référence à cette prophétie avec une allusion de la sœur de Perceval. Le fait que cette intervention détruise l'effet de suspens et soit redondante avec celle qui a lieu après la tentative de Perceval de s'asseoir à la Table Ronde constitue une justification supplémentaire de son authenticité pour le critique en raison du caractère « crude and fumbling » de l'écriture de Robert et de son goût pour le dispositif de la voix divine. Le rédacteur du manuscrit E se révèle comme « a careful and thoughtful writer » qui a effectué des améliorations pour se rapprocher des textes de Chrétien et de Wauchier mais ces changements « often introduce éléments which conflict with Robert's original plans » en tentant d'atténuer son caractère piétiste. Le rédacteur du manuscrit de Paris (D), à l'inverse, ajoute « repetitiously and inartistically the same material » dans l'intervention divine à la mort d'Alein, dans la conversation entre Perceval et sa sœur et enfin, dans celle avec son oncle ermite. Pour le critique, la répétition étant une des principales caractéristiques stylistiques de Robert, « there is no reason to doubt » de l'existence de des trois interventions divines dans l'original, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 35,36, 39 et 47.

⁴⁹⁴ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 128-129. J. Frappier, « La naissance et l'évolution du roman arthurien en prose », art. cit., p. 508-510.

et providentiel car « li covient il que il atende le fil de son fil »⁴⁹⁵ (p. 69) ; enfin, la transmission des paroles secrètes et leur écriture : « iceles paroles aprist il au Rice Pesceor en tel maniere qu'il les avoit escrites, si li mostra l'escrit premièrement. »⁴⁹⁶ (p. 70).

a) La fin de la *translatio* « vers Occidant »

La première prophétie définissant l'histoire « enclose » dans laquelle vont se dérouler les aventures du chevalier gallois est celle de la *translatio* « vers Occidant ». La voix divine au début du *Perceval* rappelle à Alein la situation où se trouve son père : « Bron ton père est mult prodons et mult sent de la grâce nostre Seygnor, et est conversez en ces illes d'Illande et avec lui le vesseaux Joseph que l'en apele Graal ».

Le topique de la *translatio*, nous l'avons précédemment souligné, constitue un des fils directeurs de la trilogie. La voix divine l'énonce à la fin du *Joseph* : « Couvient que toute ceste gent / Se treie devers Occident » (v.3353-4). Puis le prophète du Graal le mentionne comme étant l'endroit où Blaise se rendra en quittant l'Orient (p. 119) : « Et cele terre si est plainne de molt grans forés, et si est molt estrange as gens del païs meïsmes, car il i a tels parties u nus n'a encore esté » et à la fin du *Merlin*, dans son discours programmatique au roi Arthur, il place le règne du « quart » roi dans « cest païs » où se sont retirés le Roi Pêcheur et le peuple du Graal : « en ces illes vers Occidant, [...] en ces illes d'Irlande en un des plus biaux lius del monde » (p. 194). Nous avons notamment relevé dans la première partie de notre étude que la place importante occupée par ce motif pouvait résulter de l'influence de la pensée hugonienne⁴⁹⁷. Ce motif sous-tend également les histoires ecclésiastiques qui inscrivent les événements dans « une théologie de l'histoire »

⁴⁹⁵ Le texte en vers est plus détaillé : « il [Bron] atendra le fil sen fil / Seürement et sanz peril » (v.3363-4).

⁴⁹⁶ Le texte en vers est également plus explicite : « Et quant ces choses li eut dites, / Si li bailla après escrites. / Il li ha fait demoustrelent / Des secrez tout priveement » (v.3417-3420).

⁴⁹⁷ D. Boutet relève que « Robert s'inscrit dans un courant de pensée vivace, qui remonte aux origines patristiques de la réflexion médiévale sur l'Histoire humaine » ; en particulier, au XII^e siècle, Hugues de Saint-Victor « pense l'histoire de l'humanité comme un vaste déplacement d'Est en Ouest, du premier homme que Dieu avait installé en Orient, au paradis terrestre, jusqu'à la fin des temps qui surviendra au moment où le centre de gravité de la civilisation aura atteint l'extrême Occident », « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 71.

en partant des origines de l'humanité jusqu'aux temps derniers⁴⁹⁸ et dans l'ordre divin, celui de la *dispositio*⁴⁹⁹.

Par le topique de la *translatio*, en premier lieu, Robert place son récit dans le temps de l'Histoire de l'Église.

Plus loin dans le récit, quand Perceval rencontre son oncle ermite, le témoignage que lui rapporte celui-ci rappelle explicitement l'injonction de la voix divine adressée au peuple du Graal (p. 226) : « si commanda Bron le mien pere que il i venist en ceste partie la u li solaus avaloit ».

Dans l'imaginaire médiéval, celui qu'Hugues de saint Victor contribue à décrire, la *finis saeculi* est associée à la *processus saeculi* ainsi qu'à la fin de l'annonce de la parole du salut⁵⁰⁰. En adoptant la thématique de la *translatio* « vers Occident », Robert nous semble se comporter en « historien ecclésiastique » et faire du *Perceval* l'étape finale d'une *series temporum*, celle de l'*ordinatio* salvifique.

Le *Perceval* traduit ainsi l'influence qui imprègne toute la trilogie, celle d'Hugues de saint Victor avec sa lecture littérale des Écritures et de saint Augustin⁵⁰¹, celle qui, selon D. Boutet, plutôt qu'une « philosophie de l'Histoire », communique « une 'théologie du temps' »⁵⁰². La résonance qui traverse le dernier volet de la trilogie est effectivement celle de l'*ordo temporum* qui impose à chaque chose « un début et une fin »⁵⁰³. E. Köhler

⁴⁹⁸ S. Morlet, « Eusèbe de Césarée : biographie, chronologie, profil intellectuel », art. cit., p. 28. Selon C. Lucken, les histoires ecclésiastiques commencent après le rappel de la Création, à la naissance du Christ pour se terminer à son retour, à la Fin des temps avec de « nombreuses continuations qui caractérisent l'historiographie médiévale [et] viennent s'inscrire à la suite de leurs prédécesseurs dans un temps linéaire dont elles se chargent de poursuivre le mouvement aussi longtemps que la fin ne sera pas arrivée. *Translation* qui s'inscrit également dans l'espace géographique, dessinant un parcours qu'empruntent le pouvoir des hommes et la culture qui l'accompagne, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident », « La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des Îles britanniques... », art. cit., p. 48, 54. Voir également, M.-D. Chenu, « Conscience de l'histoire et théologie » dans *La théologie au XII^e siècle*, op. cit., p. 79-80.

⁴⁹⁹ La *dispositio* telle que la définit Quintilien consiste dans le choix d'« une distribution utile des éléments et des parties entre les places qui conviennent » (Inst. or. VII, 1,1) selon une définition citée par A.-I. Bouton-Touboullic, « Les valeurs de l'ordo chez saint Augustin », art. cit., p. 323. Dans une analyse visant à discerner l'intention de saint Augustin dans *La Cité de Dieu*, J. Fontaine relève qu'« une réflexion sur le sens de l'histoire aboutit ainsi à prendre conscience de son mystère, qui est celui du projet de Dieu – de sa *dispositio* – et des choix de l'homme, dans l'État comme dans l'Église », « Augustin penseur du temps », art. cit., p. 64.

⁵⁰⁰ D. Boutet, « de la *translatio imperii* à la *Finis saeculi* : progrès et décadence dans la pensée de l'Histoire au Moyen Âge », art. cit., p. 37-48 [37, 38].

⁵⁰¹ Initiant son analyse de l'*Histoire scholastique* de Peter Comestor, M. J. Clark rappelle que selon notamment M.-D. Chenu, les historiens au XII^e siècle accordaient une importance cruciale à la chronologie car, « the key word was history as series, a sequence of ordered events presented in such a way as to render intelligible divine initiatives in human history, or in modern language, salvation history » ; une telle attention résultant de l'influence de saint Augustin et d'Hugues de saint Victor, « its most articulate proponent », *The Making of the Historia scholastica, 1156-1200*, op. cit., p. 27.

⁵⁰² Selon D. Boutet, dans la trilogie, « la suite des événements telle qu'il [Robert] l'envisage concerne moins le développement des sociétés comme telles que leur position (au reste malaisément discernable) au sein d'un processus à la fois cosmique et eschatologique et anagogique. Interprétée, plutôt que selon la lettre, selon les sens allégorique et anagogique... », *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 40.

⁵⁰³ A. Micha le relève également de manière similaire pour le cycle du *Lancelot*, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, op. cit., p. 308.

identifie dans la trilogie une « conception eschatologique », plus précisément, « une vision globale de l'espace et du temps »⁵⁰⁴. La thématique du temps traverse la trilogie (cf. § 2.2.3.). Dans son dernier volet, elle trouve son expression la plus concrète : Perceval se lance dans la quête du Graal en s'engageant à ne pas passer plus d'une nuit au même endroit. Le récit s'égrène le long de chacune de ces étapes quotidiennes à quelques exceptions près comme à la fin, avec l'épisode du tournoi du « Blanc Castel ».

La *translatio* « vers Occident » est une des thématiques essentielles sur lesquelles se fonde la trame historique de la trilogie (cf. 1.1.2.). Nous en avons relevé l'empreinte tout au long de ses trois volets en mettant en exergue l'association de cette thématique avec les idées de déclin, de péché et de fin de l'Histoire. C'est la fin de la *translatio religionis*, de la *translatio imperii*⁵⁰⁵. Comme le souligne R. Trachsler, « dès le temps de Joseph, le compte à rebours est entamé. On sait qu'il y aura une époque qui sera celle de la Troisième Table [la Table Ronde], quand le fils du troisième homme viendra remplir le siège resté inoccupé depuis que Judas l'a libéré » et poursuit-il, on « n'ignore pas non plus » le « lent mouvement irréversible qui va d'Est en Ouest [...] celui de la nature, mais aussi, selon le modèle de la *translatio imperii*, celui de la civilisation »⁵⁰⁶. En clôturant la trilogie en terre d'Irlande, Robert donne à la fin du règne arthurien « un caractère terminatif qui distingue le *Perceval* en prose de ses sources, qui [...] continuent à enregistrer les événements concernant la royauté bretonne », ce que l'emplacement de la dernière bataille met en évidence : dans les chroniques, « l'ultime affrontement avait lieu en Cornouailles, près de Camlan » alors que chez Robert, il se produit « sur une île non loin de la côte irlandaise », à un « point extrême dans l'espace, où tout aboutit, où tout prend fin »⁵⁰⁷. Néanmoins, on doit noter dans la trilogie une sorte de flottement sur le lieu final où se déroule l'*estoire* du Graal : entre Avalon, les Îles d'Irlande et le royaume d'Arthur. Pour C. Gîrbea, en introduisant cette différence avec ses hypotextes, Robert transforme « le repère spatial, les terres arthuriennes, [...] en repère temporel – 'du temps du roi Arthur' ». Et poursuit le critique, en se mettant dans la logique de la *translatio*, le passage de Perceval à la cour d'Arthur trouve tout son sens en permettant « une véritable *translatio* vers l'Occident » entre Hebron et son petit-fils, appartenant « à l'Occident par sa formation et par son

⁵⁰⁴ Cette vision justifie, selon lui, la mise en prose rapide de l'œuvre, cité par A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 62.

⁵⁰⁵ C. Gîrbea interprète la prophétie que Merlin prononce devant le roi Arthur comme constituée de trois prophéties : celle du « tierz hom », celle de la fin des enchantements et enfin celle de l'aboutissement de la *translatio imperii* consacrant Arthur comme roi de France et empereur. Elle relève des « distorsions » introduites par Merlin dans le plan initial du *Joseph* qui conduisent à l'échec de la prophétie de la *translatio imperii* adressée par le prophète au roi Arthur, *La couronne ou l'auréole...*, op. cit., p. 378-380. R. T. Pickens considère que cette prophétie est réalisée et que l'auteur du *Didot-Perceval* se conforme à l'esprit de Robert de Boron, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron », art. cit., p. 20.

⁵⁰⁶ R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, op. cit., p. 41-42.

⁵⁰⁷ R. Trachsler, *ibid.*, p. 55.

esprit [...] en tant que chevalier appartenant à la cour d'Arthur. [...] C'est uniquement ainsi que nous pouvons comprendre pourquoi Perceval a besoin de passer par la cour arthurienne et de s'asseoir à la Table Ronde. Il fait la jonction entre l'Orient et l'Occident, c'est lui le véritable artisan de la *translatio gratiae* ». Il consacre ainsi ce qui représente l'Occident au plus haut niveau, la chevalerie⁵⁰⁸.

Ce que nous voulons à ce stade notre étude mettre en lumière, c'est que cette localisation confirme ce qu'annonçait la *translatio* « vers Occident » qui signifie vers la fin non pas seulement des temps mais leur accomplissement pour lequel il « convient » que l'homme s'y engage : « Ensi le covient a estre, que ensi com li mondes vait avalant et ira, covient il que toute ceste gens se traie vers Occident » (p. 69).

De cette manière, Robert « ordonne » son récit, lui donne une pleine réalité en se conformant à l'imaginaire médiéval, celui qui s'exprime sur les façades des cathédrales : s'il y a des exceptions concernant la signification attribuée à leurs façades nord et sud, E. Mâle souligne que la façade ouest est presque toujours réservée à la représentation du Jugement dernier⁵⁰⁹. En mettant un terme à l'Histoire comme conclut R. Trachsler après une analyse particulièrement détaillée de la dernière partie du *Perceval*⁵¹⁰, le continuateur a à la fois respecté le projet d'ensemble de Robert mais également élaboré une fin logique dans « l'air du temps » à l'*estoire* du Graal. Lorsque Joseph invoque Dieu pour connaître le sort de Moÿs, la voix divine lui révèle que le *tiers hom* viendra s'asseoir sur le siège vide de la Table du Graal et que cela constituera le signe préalable de l'avènement du « jour dou Jugement, Qu'encor attendent toute gent » (v.2783-4).

C'est ce qui explique pour D. Boutet que, par rapport au *Brut*, dans le *Perceval*, « résonnent, dans ce texte, de façon terrifiante, comme le signe d'un destin » les deux événements que quelques lignes seulement séparent : « l'annonce, proclamée par Merlin, de la fin des aventures, moment prestigieux entre tous, sommet de la gloire spirituelle du royaume, qui brille désormais au milieu de la chaîne des temps » et la décision des chevaliers, y compris ceux de la Table Ronde, d'abandonner le roi pour chercher aventure sur le continent⁵¹¹. Lorsque le lieu vide de la Table Ronde sera occupé, le mouvement de la *translatio* vers l'Occident sera arrivé à son terme car « le futur royaume d'Arthur est le lieu désigné de l'accomplissement des temps : 'loca simul et tempora' écrivait

⁵⁰⁸ Sans cette perspective, ce passage paraît, au premier abord, « intrigant » puisqu' « à la lumière du *Joseph*, il aurait suffi que Perceval retrouve son aïeul Bron ». De surcroît, dans cet épisode, « il y sème le désordre et le chaos », C. Gîrbea, *La couronne ou l'auréole...*, op. cit., p. 375-7.

⁵⁰⁹ E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, op. cit., p. 36.

⁵¹⁰ Un « après-Graal » reste possible mais aux plans du virtuel et du discontinu », R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, op. cit., p. 65.

⁵¹¹ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens, du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal*... », art. cit., p. 39-52 [41].

Hugues... »⁵¹² Pour l'esprit providentialiste de Robert, Arthur prend « les couleurs du 'roi des derniers jours' annoncé par les prophéties eschatologiques des Écritures »⁵¹³. Contrairement à la *Mort Artu* qui donne à voir « un monde souffrant de l'absence d'eschatologie »⁵¹⁴, la fin du *Perceval* correspond à une apocalypse ou un récit eschatologique car elle correspond à la fin du sixième Âge dans la périodisation augustinienne de l'Histoire issue d'une interprétation allégorique du récit de la Création⁵¹⁵.

Ainsi, Robert semble comme l'indique F. Bogdanow se comporter comme un « historien moral », un « historien sérieux » (non pas un romancier comme Chrétien de Troyes) et comme « les auteurs des chroniques monastiques des XI^e et XII^e siècles ». Il « ne pouvait pas, comme Chrétien l'a fait, relater l'histoire du Graal comme un événement isolé. Il était nécessaire de l'intégrer tout à la fois dans la structure plus large de la Chute et de la Rédemption de l'homme et dans l'histoire du royaume d'Arthur »⁵¹⁶.

En employant le topique de la *translatio* « vers Occident », en second lieu, Robert délivre un récit de l'accomplissement des temps.

Selon A. Combes, le *Perceval* ne fait que réaliser ce que Robert prévoit, à la fin du *Joseph*, par la parole du Christ à Joseph (v.3307-3309) : « Joseph, il couvient vraiment / Les choses qui commencement / Ont qu'elles fin aient après »⁵¹⁷. Nous allons voir que Robert délivre un récit de la fin des temps selon le modèle d'une histoire ecclésiastique.

M. Chazan identifie dans la chronique de Robert d'Auxerre, contemporaine de la trilogie, « une écriture de l'histoire universelle marquée par une perspective théologique » et caractérisée par deux thèmes inspirés par la conception du monde d'Augustin et d'Hugues de saint Victor : « la conscience de l'ambivalence du temps et de la vanité du siècle, marqué par la *mutatio rerum* » et sous l'action de l'Esprit Saint, le progrès de l'Église « vers son triomphe final et la stabilité éternelle »⁵¹⁸. Les historiens ecclésiastiques, selon B. Töpfer, sont appelés à mettre en œuvre une « apocalyptique », c'est-à-dire à faire appel à une intelligence particulière du temps comme l'aboutissement de la *translatio*

⁵¹² D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 66.

⁵¹³ D. Boutet, « de la Cité terrestre à la Cité de Dieu... », art. cit., p. 71-72.

⁵¹⁴ Nous détournons l'appréciation portée par P. Moran sur la *Mort Artu*, « L'herméneutique en contexte cyclique : l'exemple du cycle *Vulgate* », art. cit., p. 224.

⁵¹⁵ P. Ainsworth, « Conscience littéraire de l'histoire conscience littéraire de l'espace », art. cit., p. 351.

⁵¹⁶ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 60-61.

⁵¹⁷ Cette déclaration est répétée par Merlin en réponse à la demande du roi Pandragon et d'Uter pour savoir s'ils mourront lors de la bataille de Salesbières (p. 153) : « Il n'est chose qui ait commencement qui n'ait fin ».

⁵¹⁸ M. Chazan, « L'usage de la compilation dans les chroniques de Robert d'Auxerre, Aubri de Trois-Fontaines et Jean de Saint-Victor » dans *Études d'historiographie médiévale*, Metz, Publications du Centre Régional Universitaire Lorrain d'Histoire, 2008, p. 414.

imperii, studii et religionis : le temps de la Fin ⁵¹⁹. Selon ce modèle, la perspective des événements est soit celle d' « une histoire qui s'ouvre sur un avenir qui trouve sa vérité et sa légitimité dans la révélation d'un Jugement dernier. Au ciel plutôt que sur la terre » ⁵²⁰. Dans le cadre d'une théologie de l'Histoire, le motif de la *translatio* est bien associé à « la certitude inébranlable de la ruine du monde qui paraissait vainqueur [découlant de] la connaissance de la justice de Jésus qui est passé, par la croix, de ce monde au Père » ⁵²¹.

Avec ses chroniques hypotextes, le *Perceval* « a en commun d'inclure le récit de la disparition d'Arthur à la suite de sa campagne romaine et de la trahison de Mordret » ⁵²². D. Boutet relève que, pour relayer une idéologie politique comme ses chroniques hypotextes, le *Perceval* accorde autant de poids aux deux récits à la différence de la *Mort Artu* ⁵²³. Comme le met en évidence F. Bodanow, Robert ou son continuateur a respecté la trame finale de l'*Historia Regum Britanniae* mais sans attribuer la fin tragique du royaume breton et du roi Arthur à un revers de Fortune. La fin du royaume arthurien n'est pas un châtement : « Le roi Arthur et ses chevaliers sont présentés [...] comme des croyants qui se battent non seulement pour des raisons d'ordre politique, mais pour défendre la chrétienté que l'empereur de Rome... » ⁵²⁴. Ce n'est pas le péché qui explique la mort de la chevalerie bretonne. Selon A. Combes, « il est certain qu'une clôture est obtenue à la fin de la trilogie, faite de plénitude et d'éternité : après la mort de la chevalerie bretonne, Perceval est le Roi Pêcheur, voué à une garde infinie, dans un temps désormais suspendu » ⁵²⁵. Cette clôture du récit « dans le silence » ⁵²⁶ participe d'une poétique partagée par les romans du Graal. Nous avons relevé dans la première partie de notre étude, au plan poétique et dans une perspective synchronique, que Robert ou son continuateur délivre un récit de clôture avec le final en *Mort Artu* ⁵²⁷.

⁵¹⁹ B. Töpfer, « Eschatologisme et millénarisme », art. cit. Voir également M. Rainini, « L'histoire et sa fin – Intelligence de l'Histoire et apocalyptique au XII^e siècle », Association Communio, 2018/6, n°260, p. 43-53.

⁵²⁰ Selon les termes employés par C. Lucken dans sa confrontation de la « double conception de l'histoire et de la destinée humaine » qui accompagne l'Histoire ecclésiastique et l'histoire « nationale » ou profane, « La fin des temps et la fiction des origines », art. cit., p. 35.

⁵²¹ J. Gible, « Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean...* », art. cit., p. 349.

⁵²² R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, op. cit., p. 38.

⁵²³ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens Du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal* », art. cit., p. 45-47.

⁵²⁴ F. Bodanow, « La chute du royaume d'Arthur. Évolution du thème » dans *Romania*, tome 107 n°428, 1986, p. 504-519 [506]. Sur l'évolution de la place donnée à Fortune, voir *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, Y. Foehr-Janssens et E. Métry (dir.), Genève, Droz, 2003.

⁵²⁵ A. Combes s'interroge sur le caractère paradoxal d'un Graal qui « reste ainsi captif d'un espace-temps terrestre » et renvoie au *Lancelot-Graal* « pour résoudre cette aporie », « Du *Joseph* au cycle » dans *Écritures du Graal (XII^e-XIII^e siècles)*, op. cit., p. 67.

⁵²⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 114.

⁵²⁷ La dernière séquence du *Perceval*, selon W. A. Nitze, interpole des récits historiques pour constituer « une courte *Mort Artu* dont la matière est empruntée à Wace », S. Bazin-Tacchella, T. Revol, J.-R. Valette, *Le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 40. Voir aussi J. Frappier, *Étude sur la Mort le Roi Artu, roman du XIII^e siècle, dernière partie du "Lancelot" en prose*, Genève, Droz, 1961, p. 184.

Cette clôture s'inscrit dans le cadre prophétique énoncée par Merlin qui posait une condition à la conquête de la royauté de France et de l'empire de Rome par Arthur (p. 192-193) : l'exaucement de la prophétie de l'avènement du *tiers hom*. Selon cette prophétie, « la Quête du Graal [dans le *Perceval* est à considérer] comme la dernière épreuve devant mener la chevalerie à une maturité où elle connaîtrait, sous Arthur, les grandes victoires qui lui assureraient l'empire de la terre »⁵²⁸. R. Trachsler ajoute que dans le texte du manuscrit de Paris, « Merlin s'insère dans une chaîne ternaire de prophètes » avec la reine Sybille et Salomon, ce qui rend « le caractère messianique de la prophétie [...] évident [car] annoncé par trois instances indépendantes, antique, biblique et 'moderne' »⁵²⁹.

Or malgré cet exaucement, et malgré qu'il soit victorieux, Arthur n'est pas couronné empereur de Rome. R. Trachsler analyse en détail le « hiatus » existant entre la première partie avec la quête du Graal et la seconde en forme de *Mort Artu* et l'explique par la difficulté à concilier les sources historiographique et romanesque⁵³⁰. Ce hiatus est une des raisons pour lesquelles W. A. Nitze rejette du schéma primitif la seconde partie en dehors de son épilogue⁵³¹. Pour J.-C. Payen également, « il faut déplorer un réel hiatus » entre deux parties dont l'unité est assurée par la présence constante respectivement de Perceval et d'Arthur. Alors que la première se termine : « le roman de Perceval, et avec lui le roman du Graal tel qu'il se dessine dès le *Joseph*, le roman d'Arthur qui commence n'a rien à voir avec ce qui précède et n'a été introduit par aucune prophétie de Merlin. Le seul lien entre les deux épisodes est le fait que les aventures de Bretagne étant closes, les barons d'Arthur vont devoir chercher à l'étranger gloire et chevalerie ». Néanmoins, le critique reconnaît aux deux épisodes des caractères narratifs identiques. De son côté, pour J. Frappier, l'auteur a conçu une « idée neuve et féconde » en enchaînant « le thème du Graal et celui de la mort d'Arthur » : ainsi « la quête achevée met fin aux aventures et aux merveilles » pour laisser la place à l'histoire et « aux vicissitudes terrestres symbolisées par la roue de la Fortune »⁵³².

Entre la quête et la fin du royaume breton, la perspective demeure selon nous celle d'une histoire ecclésiastique. Un indice nous semble être donné dans la seule vision décrite dans le dernier volet : à la mort du roi Pêcheur, au moment où la prophétie du *tiers hom* s'accomplit, Perceval voit le roi David. Cette vision marque la fin de sa recherche en plaçant le récit dans une perspective eschatologique. Le roi David occupe une place majeure dans l'imaginaire médiéval, notamment pour illustrer la fin des temps : une

⁵²⁸ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 165.

⁵²⁹ R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 46.

⁵³⁰ R. Trachsler, *ibid.*, p. 62ss.

⁵³¹ W.A. Nitze, « What did Robert de Boron write? », *Modern Philology*, 41:1, 1943-1944, p. 1-5.

⁵³² J. Frappier, *Le roman jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 598.

illustration de paix bienheureuse mais également comme l'annonce, Érythrée, la plus célèbre des sybilles au Moyen Âge, de jugement et de condamnation éternelle. Cette sybille est celle dont « parle le *Dies irae* car son nom est associé à la catastrophe suprême »⁵³³ : « *Dies iræ, dies illa, Solvet sæclum in favilla, Teste David cum Sibilla* ». Est-ce que la fin du royaume breton résonnerait comme l'accomplissement de la prophétie de la sybille, comme la figuration saisissante du *dies irae* que J.-F. Poisson-Gueffier distingue dans l'image du char des têtes ouvrant la deuxième branche de la première *Continuation*⁵³⁴ ? Est-ce que cette fin traduirait la même thématique de la colère divine qu'illustre l'apocryphe, la *Vindicta Salvatoris*, que prend comme source le *Joseph* ? On peut noter le changement opéré par Robert de Boron ou son continuateur en relatant la mort de tous les chevaliers de la Table Ronde en une seule fois, lors des combats en Bretagne, en Irlande, alors que dans la *Mort Artu*, ils sont tués lors de deux épisodes. Avec cette bataille à la dimension universelle, la fin « de cet *aetas arturiana* a un caractère terminatif qui distingue le *Perceval* en prose de ses sources »⁵³⁵. Nous sommes ainsi tentés d'interpréter le « hiatus » entre la quête du Graal et la fin du récit comme l'expression du caractère inhérent à tout système messianique avec un combat final en forme de d'Armagedon (Apocalypse 16,16), montrant la victoire finale du Bien contre le Mal⁵³⁶ et l'instauration du dernier royaume prédit par Daniel, le royaume éternel (Daniel 2,44).

Dans cette perspective où « la Terre Sainte et la Bretagne se répondent d'Est en Ouest dans une tension historique parfaitement providentielle »⁵³⁷, Robert transforme « la pure célébration historiographique du *Brut* à la lumière d'une théologie de l'Histoire » en réalisant « un ajustement entre le temps du mythe et le temps pseudo-historique de la chronique » au travers d'une « soudure d'un type nouveau [qui] est inséparable de l'idée même sur quoi repose la trilogie de Robert de Boron : celle d'accomplissement des temps chrétiens », cette idée étant dans le *Joseph* « associée à celle de transfert géographique du Graal de l'Orient vers un Occident identifié à Avalon »⁵³⁸. En faisant de la trilogie un récit

⁵³³ E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, op. cit., p. 608-609.

⁵³⁴ J.-F. Poisson-Gueffier, *La cathédrale rouge Images de la mort dans Le Haut Livre du Graal*, thèse soutenue le 25/11/2016, Paris, Sorbonne nouvelle, p. 158.

⁵³⁵ R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, op. cit., p. 55.

⁵³⁶ R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, op. cit., p. 50. Le critique s'appuie sur l'analyse de R. T. Pickens relative au tableau figurant dans la salle où se réunissent Arthur et son conseil à la suite de la déclaration des ambassadeurs de Rome. Le tableau représente les origines de la guerre de Troie : « This painting signals immediate success, but forecasts eventual destruction », « 'Mats de çou ne parole pas Crestiens de Troies... ?' : a re-examination of the Didot-Perceval », art. cit., p. 509.

⁵³⁷ D. Boutet, « Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 72.

⁵³⁸ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens Du roman de *Brut* au *Lancelot-Graal* », art. cit. p. 42. Sans l'inscrire dans une perspective historiographique, E. Baumgartner indique que la trilogie, non seulement « explique comment la relique est passée de l'Orient à l'Occident » mais montre « comment cette *translation* a été voulue par Dieu qui a lui-même destiné le Graal à l'univers chevaleresque d'Arthur », *L'arbre et le pain*, op. cit., p. 37.

commençant dans l'espace-temps de la Passion et se terminant dans celui de la Bretagne, de l'empire romain d'Occident du VI^e siècle, Robert relate l'accomplissement de l'économie du salut, celui de la prophétie du Graal entre le *tans* de l'Incarnation et celui du quatrième roi, Arthur et du quatrième empire⁵³⁹, de la dernière période de l'Histoire⁵⁴⁰.

Les aventures d'un chevalier, d'un homme représentatif de l'humanité (nous y reviendrons au chapitre suivant) viennent clôturer l'ordre des temps, accomplir les temps chrétiens avec une « fracture » entre le triomphe du Graal et la fin de « l'impérialisme arthurien »⁵⁴¹. Mettant fin à la « tension apocalyptique » résultant d'une vision eschatologique de l'Histoire arrivée aux limites extrêmes de l'Occident, Robert paraît inscrire la fin de l'*estoire* du Graal avec les aventures de Perceval dans « une structure de signification profonde » dans laquelle s'intègrent les grandes œuvres historiques de cette époque qui effectuent de nouveau une lecture historicisante de l'Apocalypse⁵⁴².

Les aventures atemporelles du chevalier gallois des hypotextes romanesques sont transformées par la prophétie en épisodes de l'accomplissement dans l'ordre temporel et eschatologique de l'*estoire* du Graal qui a débuté avec le *Joseph* au temps de la Passion avant de se poursuivre en empruntant le « pont chronologique » du *Merlin*⁵⁴³ et de s'achever avec le *Perceval*. Le récit qui les relate va ainsi se déployer dans une narration caractéristique de la matière biblique reposant sur un modèle de conception globale du temps et de l'univers qui aboutit à une Fin de l'Histoire en accordant au présent un espace ouvert à la contribution de l'homme à l'œuvre de Dieu (cf. §6.1.2.). Le « hiatus » apparent qu'introduit la fin du roman en forme de « Mort Artu » peut ainsi être interprété comme

⁵³⁹ Le nombre 4 fait référence à l'universalité. Le prophète Ésaïe évoque les temps messianiques qui verront se rassembler « les dispersés de Juda des quatre coins de la terre » (Ésaïe 11,12). Daniel voit dans un songe les quatre vents des cieux se déchaîner sur la grande mer (Daniel 7,2). Jésus, le sauveur du monde, est présenté dans quatre évangiles.

⁵⁴⁰ Dans le schéma des sept âges du monde, le sixième âge est le dernier âge terrestre qui a débuté avec le premier avènement du Christ et qui se terminera par son retour et le Jugement. Dans le schéma des quatre empires fondé sur les prophéties de Daniel (2 et 7), le dernier est l'empire romain. Un modèle trinitaire apparaît chez Rupert de Deutz avec trois périodes associées aux trois Personnes divines, M. Rainini, « L'histoire et sa fin – Intelligence de l'Histoire et apocalyptique au XII^e siècle », art. cit., p. 44.

⁵⁴¹ D. Boutet, *ibid.*, p. 42-43.

⁵⁴² M. Rainini rappelle « une donnée de fond difficile à éluder : l'extraordinaire épanouissement de l'apocalyptique au XII^e siècle ». C'est « un succès qui va bien au-delà de l'exégèse de l'Apocalypse au sens strict du terme » en étant porté par des figures telles que Hildegarde de Bingen, Joachim de Flore, Anselme de Havelberg, Othon de Freising et Gerhoch de Reischersberg, « L'histoire et sa fin – Intelligence de l'Histoire et apocalyptique au XII^e siècle », art. cit., p. 46, 48. L'historien et théologien place son analyse dans le prolongement de celui d'A. Vauchez pour qui les écrivains de cette période se caractérisaient notamment par leur effort à saisir « l'intelligibilité » de l'histoire, « Les composantes eschatologiques de l'idée de croisade » dans *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995), Rome, 1997, p. 233-243 [240-241]. Voir également J. Le Goff qui décrit dans ses grandes lignes la tradition apocalyptique avec, à partir du XII^e siècle, dans le théâtre religieux, la mise en scène du « couple essentiel, [...] celui de l'Antéchrist et de son ennemi le *rex justus* », *La civilisation de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 215-223 [218]. Voir aussi A. Abécassis, « Le sens et le message de l'apocalyptique juive » dans *Apocalypse et sens de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 41-56.

⁵⁴³ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 10.

traduisant l'incompatibilité ou plutôt l'anachronisme du monde temporel et la réalité présente de l'ordre éternel⁵⁴⁴.

Ainsi, par l'intervention divine au début du roman, la destinée de Perceval est « enclose » dans l'économie du salut pour accomplir la prophétie de la *translatio* « vers Occident », celle énoncée par la voix de Dieu au départ du peuple élu du Graal et associée à la finitude du temps : « Joseph, il couvient vraiment / Les choses qui commencement / Ont qu'eles fin aient après ». Le chevalier gallois reçoit une vocation eschatologique⁵⁴⁵ et ses aventures sont inscrites dans l'*ordo temporum*, cet ordre qui initié dans le *Joseph* au temps de la Passion a suivi un mouvement ascensionnel jusqu'au temps d'Arthur, le « quart » roi, le roi des derniers temps. Dans ces temps de la fin, Perceval a vocation de mener à terme la *translatio religionis* par l'accomplissement des temps avec un progrès spirituel qui « dans une conception globalement augustinienne, ne peut s'accomplir que dans une dérélition, dans la décadence du temporel, du pouvoir terrestre »⁵⁴⁶ avec l'exercice du Jugement divin, un jugement à opérer dans l'ordre politique et l'ordre éthique.

b) Un homme providentiel et prédestiné

La deuxième prophétie énoncée dans le *Joseph* participant à « confiner » l'histoire de Perceval est celle de l'avènement du « fil de son fil » que Bron doit attendre (p. 69) et que J. Frappier qualifie d'homme « providentiel et prédestiné »⁵⁴⁷. Dans son intervention au début du *Perceval*⁵⁴⁸, la voix divine confirme à Alain que son fils, Perceval, est celui

⁵⁴⁴ K. Raine, « L'apocalypse selon William Blake », art. cit., p. 70.

⁵⁴⁵ Selon J. Daniélou, le troisième et dernier trait présenté par la vision chrétienne de l'Histoire est celui d'être eschatologique : si l'Histoire est fondée sur les promesses irrévocables de Dieu (premier principe) et se développe selon une économie progressive (deuxième principe), ce progrès n'est pas indéfini. L'histoire a une fin et « le christianisme est cette fin : le Christ s'est présenté comme venant à la fin des temps et introduisant le monde définitif » car « avec l'incarnation et l'ascension du Christ, la fin des choses est atteinte ». Plus précisément, « ce qui est acquis, c'est l'union de la nature humaine et de la nature divine en Jésus-Christ. Ce qui est attendu eschatologiquement, c'est la manifestation de la victoire du Christ par la transfiguration du cosmos et la résurrection des corps. Ce qui s'accomplit présentement, c'est l'édification invisible, mais souverainement réelle, par la charité, du corps mystique du Christ qui sera manifesté au dernier jour », *Essai sur le mystère de l'Histoire*, op. cit., p. 14,18.

⁵⁴⁶ D. Boutet, « De la *translatio imperii* à la *Finis saeculi* ... », art. cit., p. 48.

⁵⁴⁷ J. Frappier, *Autour du Graal*, op. cit., p. 103-104. De même, M. Lot-Borodine le souligne : « Perceval est donc, dans le roman de Robert, élu, prédestiné à la conquête du Graal, ce qu'il n'était encore nulle part ailleurs », « Les deux conquérants du Graal : Perceval et Galaad », art. cit., p. 59. La place de la notion de prédestination dans la doctrine de la grâce et vis-à-vis des exigences morales de la vie chrétienne est une question depuis longtemps et encore débattue. Voir par exemple, M. Ribreau, « Dieu est-il injuste ? Entre justice et miséricorde : la prédestination selon Augustin » dans *L'amour de la justice, de la Septante à Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 201-213. A.-I. Bouton-Touboullic précise que la prédestination est l'acte de *distinctio* ou de *discretio* par lequel Dieu discerne les élus au sein de la « masse » des pécheurs » par « la libéralité de la grâce » et selon la prescience divine, *L'ordre caché*, op. cit., p. 411-413.

⁵⁴⁸ Ayant omis cette prophétie qui explique pourquoi Perceval se rend à la cour d'Arthur, l'auteur du manuscrit de Modène doit inventer une introduction soulignant la renommée de cette cour ; une si grande renommée qu'Alein promet « maintes fois » à Perceval de l'y envoyer : « Biaux fius, quant vous serés grans je vos menrai molt ricement a le cort le roi Artu » (p. 197).

qui doit succéder au Roi Pêcheur : « Et nostre Sires veut que tu saches qu'i[l] ne porra passer de vie a mort devant que ton fiz que tu as de ta fame l'ait trové et que il ait comandee la grâce de son vessel et aprises les secroites paroles que Joseph li aprist (p. 197).

Par cette intervention, Perceval n'est pas le personnage de l'histoire atemporelle des contes arthuriens mais l'homme providentiel et prédestiné pour trois raisons.

La première raison est celle de son appartenance au lignage saint, ayant reçu vocation⁵⁴⁹. Avec cette intervention divine, l'histoire de Perceval est « enclose » comme le formule J. Frappier dans celle d'un « lignage placé sous la protection céleste et pourvue d'une grâce extraordinaire »⁵⁵⁰.

F. Bogdanow souligne qu'à la différence du *Conte du Graal* où la famille du Graal est entachée par le péché, celle-ci « avait été choisie pour cette tâche par le Seigneur lui-même, à cause de sa vie vertueuse » jusqu'au « Riche Pecheor » qui « a été rempli d'une telle grâce qu'il a été digne d'attraper le poisson (symbole du corps du Christ) » et au père de Perceval « décrit comme 'de grâce de Dieu pleins' » pour constituer un « saint lignage »⁵⁵¹.

Il s'agit en l'occurrence d'un lignage sacerdotal. Pour M. Lot-Borodine, c'est « une hiérarchie [qui] est établie [dans le *Joseph*] par Christ en personne, chef du corps mystique de l'Église » et qui trace « dans ses grandes lignes le sacerdoce nouveau, annonciateur de l'ordre de Melchisédech »⁵⁵². Dès cette première intervention divine, la parole prophétique inscrit l'histoire de Perceval dans la mémoire du geste fondateur accompli par Jésus lors de sa visite à Joseph dans sa prison, une « remembrance » que l'oncle ermite de Perceval rappellera à son neveu lors de leur première rencontre (p. 226) : « car vous estes d'une lignie qui molt a nostre Segnor amé, et il les a tant essauciés que il lor a doné sa car et son sanc a garder. » Comme l'ange a annoncé à Marie la vocation de son fils, Jésus, la voix divine annonce à Alein la vocation de son fils, Perceval, qui clôturera le lignage saint des gardiens du Graal, ces chevaliers accomplissant le service sacerdotal que les prêtres de la tribu de Levi n'exerçaient qu'en figure, un accomplissement réalisée au travers de

⁵⁴⁹ Dans le contexte de la Bible, la vocation est définie comme « appel particulier venant de Dieu » avec comme synonyme « élection ». Sont citées en exemple : la vocation d'Abraham « pour qu'il soit le père des croyants », celle de Moïse « pour qu'il soit le libérateur et le législateur du peuple hébreu » et celle des païens appelés « à connaître l'Évangile et à entrer dans l'Église ». Selon E. Renan, saint Jean traite particulièrement la thématique de la vocation des apôtres (*Vie de Jésus*, Paris, Carmann Lévy, 1863, p. 483), portail lexical du CNRTL.

⁵⁵⁰ J. Frappier, *Autour du Graal*, *ibid*, p. 103, 104. Robert de Boron pourrait avoir développé un motif existant dans le *Conte du Graal*. Si, malgré deux indices allant dans ce sens, J. Frappier ne pense pas que Chrétien de Troyes ait vu « en Perceval un héros prédestiné », il estime que le personnage « prend au moins l'apparence d'un libérateur attendu par tout un lignage. L'espérance de sa venue, et peut-être de son retour, était de nature à entraîner l'idée de sa prédestination », « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 174.

⁵⁵¹ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 64-65.

⁵⁵² M. Lot-Borodine, « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », p. 161.

« l'onction spirituelle » traduisant la « participation au Christ » qui caractérise, selon Eusèbe de Césarée, la prêtrise du Christ, « prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech »⁵⁵³. En gardant le Christ, son Saint Sang, Perceval accomplit le service sacerdotal de la loi nouvelle, celui qu'attribue l'*Historia ecclesiastica* à la succession apostolique⁵⁵⁴ et qui sert de modèle dans les chroniques⁵⁵⁵. J. Frappier relève que « l'idée d'un lignage consacré au culte du Graal [a] été suggérée à Robert non seulement par la lecture de Chrétien, mais aussi par l'*Ancien Testament* et le souvenir des familles de grands-prêtres qui se succédaient à la garde de l'Arche Sainte, le nom d'Hebron, emprunté au *Livre des Nombres*, le prouve assez »⁵⁵⁶. La succession sacerdotale est celle au sein de la tribu lévitique du père au fils ayant reçu l'onction et l'investiture (Lévitique 16, 32). Ce référent typologique que d'autres critiques ont aussi relevé nous paraît constituer l'indice d'une thématique du sacerdoce que Robert paraît développer. D'autres indices renforcent notre analyse : ceux relevés dans les deux premiers volets de la trilogie avec le personnage de Joseph construit en figure de Moïse, le Graal en anti-type de l'Arche d'alliance et celui du roi Uterpandragon en figure de David érigeant la Table Ronde dans un acte sacerdotal.

En comblant le siège vide à la table du Graal et à la Table Ronde, Perceval est destiné à présider le service du Graal à sa Table et celui de la communion du saint Esprit à la Table Ronde ; un service qui accomplit celui, en « figure », de l'Arche, dans le Saint des Saints du Temple. Ces Tables sont les lieux de la manifestation de la Providence dans l'Histoire humaine et de la rencontre des créatures et de la divinité au travers de la liturgie, une rencontre apportant l'accomplissement du cœur. A. Strubel le souligne A. Strubel : « l'image du siège vide occupé dans l'avenir est l'emblème de la senefiance qui doit s'achever, selon le processus fondamental de la typologie. A l'éminente dignité de l'objet correspond celle d'un lignage que Dieu a choisi, et dont l'histoire a la même fonction dans

⁵⁵³ S. Morlet, « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique*... », art. cit., p. 85-86.

⁵⁵⁴ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, t. IV, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁵⁵ Ce modèle est celui des successions des évêques dont C. Croizy-Naquet souligne l'importance dans l'*Estoire des Engleis* où « les successions d'évêques et de rois sont entrelacées dans une histoire commune », « De la translation à la compilation : le cas de l'*Estoire des Engleis* de Geiffrei Gaimar » dans *Le travail sur le modèle*, Articles recueillis par D. Buschinger, Presses du Centre d'Etudes médiévales, Université de Picardie, Amiens, 2002, Médiévales 16, n.10, p. 20, Cette chronique constitue en langue française le « modèle général de l'historiographie au XII^e siècle » selon P. Courroux, *L'écriture de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 139. Voir également la chronique du moine anglo-normand Guillaume de Malmesbury (*Gesta Regum Anglorum*, débuté en 1125, puis révisé en 1135 et 1141) et l'*Historia pontificalis* (1164) de l'évêque de Chartres, Jean de Salisbury, auteur du *Policraticus* et du *Metalogicon*, dont la conception de l'histoire relevait de saint Augustin et d'un de ses plus fidèles disciples, Hugues de Saint-Victor.

⁵⁵⁶ J. Frappier en fait l'indice d'une perspective ecclésiastique en ajoutant immédiatement que « le privilège insigne dont bénéficie le lignage auquel appartient Perceval ne nous éloigne nullement du monde de la chevalerie [...] son image reste celle d'un chevalier », « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 182-183. Pour P. Le Gentil, Robert de Boron semble avoir eu en tête le livre des Nombres où Hebron, fils de Kohath, est un des servants de l'Arche de l'Alliance, *The Work of Robert de Boron and the Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 256. P. Zumthor fait également le rapprochement entre Bron et Hebron, un des gardiens de l'arche d'alliance de la maison de Levi (Nombres 3, 19), *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 122.

le siècle, que la liturgie dans l'éternité (vv.3365 sqq., où l'ange apprend à Joseph le destin de sa race) »⁵⁵⁷. Avec l'écriture typologique spécifique de Robert de Boron, poursuit le critique, « la présence du premier 'soudoier' à la Passion et la mission que le Christ confie à sa descendance, installent l'univers arthurien dans une double continuité, celle d'une généalogie qui détermine l'élection d'un lignage, et celle d'une liturgie qui perpétue le sens de l'événement fondateur. Comme dans l'Ancienne Loi, Dieu scelle une alliance avec une partie des hommes que le roman fait entrer dans l'Histoire du Salut »⁵⁵⁸.

Le chevalier gallois des hypotextes romanesques est prédestiné par l'acte d'*ordinatio* divin, l'acte de grâce qui l'élit et lui attribue une vocation, ici « la vocation sainte de la dynastie du Graal »⁵⁵⁹. Ce statut de prédestination⁵⁶⁰, Robert le confère à son protagoniste en l'inscrivant dans le lignage des élus, un lignage construit en lien typologique avec celui du Christ : comme pour lui, sa prédestination est dévoilée par la voix divine ; comme pour lui, sa vocation est de clôturer le lignage exerçant le sacerdoce parfait, celui de l'amour divin qui efface le péché, le culte de Dieu selon l'ordre de Melchisédek. En le dotant d'un tel destin, unique, Robert met en œuvre le principe fondamental au cœur d'une Histoire ecclésiastique, celui de la succession apostolique, qui, à la suite du Christ, est garante de « la permanence de la doctrine du Christ dans l'Église à travers les temps »⁵⁶¹.

La deuxième raison pour laquelle Perceval est l'homme providentiel et prédestiné, la voix divine la donne à Alein : son fils, Perceval, sera le troisième gardien du Graal en succédant à Hebron. En confirmant la prophétie que celui-ci avait entendue en quittant la Palestine, celle lui indiquant qu'il devait attendre le « fil de son fil », Robert inscrit le destin de son personnage dans l'*ordinatio* du salut.

Par cette annonce, l'avènement de Perceval est placé sous le signe trinitaire car il accomplit la parole que Jésus lui-même adresse à Joseph en lui confiant le « vessel » (p. 29) :

« Et nostre Sire li dist : « Joseph, tu le dois garder, et cil qui tu le commanderas. En ceste garde n'en doit avoir que trois. Cil troi si l'aront el non del Pere et del Fil et del saint Esprit, et tu ensi le dois croire ».

Poursuivant l'œuvre de salut accompli par Jésus (v.89-96), cet avènement manifeste l'accomplissement de la « senefiance de la Trinité, qui est par trois » comme l'indique

⁵⁵⁷ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 261.

⁵⁵⁸ A. Strubel, *ibid.*, p. 262-263.

⁵⁵⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁶⁰ Comme le souligne A.-I. Bouton-Touboulic, « c'est pour maintenir [la] responsabilité de l'homme dans le péché qu'est refusée l'identification de la prescience à la prédétermination. La discussion sur la prescience divine n'importe pour Augustin que dans la mesure où elle met en jeu l'exercice de la volonté humaine », *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, *op. cit.*, p. 376.

⁵⁶¹ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, t. IV, *op. cit.*, p. 81.

Jésus à Joseph (p. 69). En établissant le lien narratif avec le *Joseph* et le *Merlin*, Robert insère le dernier volet de la trilogie, le *Perceval*, dans le même contexte historique figuré par le lien généalogique de « la Trinité des gardiens du Graal » et les anamnèses de l'évènement fondateur du récit : la remise du Graal par Christ à Joseph, le premier gardien. Le roman du chevalier gallois relate ses efforts « pour parvenir à retrouver la Sainte Relique, à en prendre possession et à achever ainsi, au nom de la Trinité, le mystère de la Rédemption engagé dans l'histoire »⁵⁶².

Par cet accomplissement, sera atteinte la plénitude de la Trinité qui consiste en la paix. Perceval accomplira sa tâche en complétant la Table du Graal et la Table Ronde. La vision trinitaire de Robert sera réalisée car « le romancier brode sur cet article du credo »⁵⁶³, son œuvre porte le « filigrane du divin » et comme les autres *Hauts Livres* du Graal, la trilogie qui est construite « en miroir par rapport à ce monde temporel, ne [cesse] d'inscrire ce filigrane trinitaire en [son] sein »⁵⁶⁴.

Selon A. Strubel, « le rôle du lignage [du Graal] est de transmettre l'objet et le sens jusqu'à l'avènement de celui qui doit boucler le cercle, remplir le siège et réconcilier l'humanité avec son Rédempteur »⁵⁶⁵. La Table Ronde avec son lieu vide est une figure eschatologique de l'unité (cf. § 7.2.2.). Elle permet, on l'a vu (cf. §1.3.2.), « l'accomplissement du dessein divin décrété à l'origine de l'Histoire, à la Création : l'humanité régénérée, restaurée » avec la quête du *siege a raemplir*, figure des sièges laissés vides à la Table du Ciel par les démons déchus tel que Joseph le décrit à Vespasien : « Touz les sieges de paradis, / Ou li angle estoient jadis » (v.2149-2150), des sièges à occuper par les hommes libérés de l'emprise du diable qui les entraîne par le péché « a accomplir sa volonté » (v.2179). L'avènement du troisième gardien du Graal scelle le projet divin, celui d'édifier la Cité céleste en réalisant « l'accomplissement de l'unité originelle du genre humain »⁵⁶⁶ tel que la formule l'évêque d'Hippone :

« Dieu prévoyait aussi qu'un peuple pieux, appelé par la grâce à l'adoption divine (...) serait associé aux saints anges dans la paix éternelle (...) À ce peuple il serait utile de considérer le fait que Dieu a fait sortir le genre humain d'un seul homme pour montrer aux hommes combien il appréciait l'unité dans leur pluralité. » (*La Cité de Dieu*, XII, 23)

Dans le *Joseph*, la voix divine indique au moment de la fondation de la Table du Graal que le petit-fils de Bron, le *tiers hom*, devra s'asseoir au lieu vide de la Table du Graal. Dans le *Merlin*, la prophétie extra-diégétique gagne en précision par la bouche de Merlin

⁵⁶² P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁶³ A. Micha (trad.), *Le Roman de l'Histoire du Graal*, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁶⁴ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁶⁵ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 261.

⁵⁶⁶ A.-I. Bouton-Touboulic, « Origines de l'homme, origines des hommes chez saint Augustin » dans *Vita Latina*, n°172, 2005, p. 41-52 [50].

d'abord, au moment de l'instauration de la Table Ronde : le chevalier élu devra également s'asseoir au lieu vide de la Table Ronde ; puis à la fin du récit⁵⁶⁷, le destin du roi Arthur et du royaume breton est noué à celui du chevalier, « li plus alosés del monde », qui après avoir « demandé de quoi li Graaus a servi et de quoi ii sert » deviendra le troisième gardien du Graal (p. 194).

Si cette traduction du plan salvifique en plan de remplacement des anges déchus n'est pas exprimée explicitement dans le *Perceval*, on peut interpréter, dans le même esprit, la vision finale que nous avons déjà précédemment commentée. À la fin de la quête, après avoir reçu la garde du Graal des mains de son aïeul, Hebron, Perceval assiste à sa mort et dans une scène emprunte de solennité et de paix, voit David, avec sa harpe⁵⁶⁸ et entouré d'anges, présider à l'accueil de l'âme du défunt (p. 271). A.-I. Bouton-Touboulic rappelle qu'à la suite de Cicéron qui « ne manque pas d'exploiter la métaphore musicale de l'harmonie pour définir la *concordia* fondée sur la justice régnant entre les différents *ordines* de la cité », saint Augustin « s'en souvient [...] en interprétant l'*harmonia musica* dans laquelle était versé David » dans le même sens⁵⁶⁹.

En tant que « fil sen fil » et figure christique, Perceval est celui qui accomplira l'*ordinatio salvatoris* dans le royaume breton, comme le Christ, à la Parousie, établira la paix telle que saint Augustin la définit au plan du macrocosme : « la paix des hommes : la concorde ordonnée ; la paix de la demeure : la concorde ordonnée de ses habitants, dans le commandement et l'obéissance ; la paix de la cité : la concorde ordonnée des citoyens dans le commandement et l'obéissance ; la paix de la cité céleste : la communauté, parfaitement ordonnée et harmonieuse dans la jouissance de Dieu, dans la jouissance mutuelle en Dieu ; la paix de toutes choses : la tranquillité de l'ordre »⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Comme nous l'avons indiqué (cf. §7.2.2), nous suivons l'avis de E. Brugger et W. Roach en prenant en considération l'intervention finale du prophète dans le *Merlin* qui n'apparaît que dans le manuscrit de Modène et l'ex-Didot-*Perceval*. La continuité du fil thématique de la prophétie milite pour en faire la fin originelle du roman.

⁵⁶⁸ La représentation iconographique associant le roi David à une harpe ou une lyre remonte aux IV^e et V^e siècles. Mettant en scène le pouvoir de la musique, elle agit en écho au livre de 1 Samuel (16 à 23) où David procure un remède musical aux angoisses du roi Saül pour signifier allégoriquement par le chant la toute puissance divine qui fait et défait les empires, D. Vinay, « Le symbolisme politique de David à la harpe dans le *Penser du Royal Mémoire* de Guillaume Michel (1518) dans *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 17, 2005, p. 123-151 [130, 132]. Commentant la Vita Merlini, C. Méla fait mention d'une « cithara », plus loin dénommée « lyre » car selon lui, « l'auteur n'a pas oublié Orphée qu'il invoquait dans son prologue et l'instrument, quelque peu indistinct, s'auréole ainsi de la sainteté dont la tradition des Pères de l'Eglise entourait la figure d'Orphée-David d'une part, et dont elle déchiffrait, d'autre part, la signification dans le triangle de la harpe, poitrine humaine, croix du Christ et delta de la trinité », « Le temps retrouvé dans la *Vita Merlini* » dans *Le nombre et le temps en hommage à Paul Zumthor*, Paris, Champion, 1988, p. 182.

⁵⁶⁹ A.-I. Bouton-Touboulic, « Les valeurs de l'*ordo* chez saint Augustin », art. cit., p. 331. Voir également D. Vinay, « Le symbolisme politique de David à la harpe dans le *Penser du Royal Mémoire* de Guillaume Michel (1518) », art. cit., p. 123-151 [125].

⁵⁷⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., livre 19, 13.

Robert met ainsi fin à l'attente créée par la prophétie annonçant depuis le début de l'*estoire* du Graal l'avènement du chevalier qui après Joseph et Hebron recevra la garde du Graal pour achever le dessein engagé dans le *Joseph*, le « roman de la benoite Trinité »⁵⁷¹. Dans le lignage saint des gardiens du Graal, comme la voix divine l'indique au début du récit, Perceval est l'homme prédestiné et providentiel appelé à devenir le troisième gardien, à assumer la troisième et dernière étape de l'*ordinatio salvatoris*, d'une économie au caractère trinitaire, ce qui joue dans la pensée de Robert de Boron un rôle considérable.

Après Joseph et Hebron, la vocation eschatologique de Perceval est d'achever la *senefiance* de la Trinité pour signifier l'aboutissement du sacerdoce, la fin de l'Histoire par l'accomplissement du plan du salut à l'échelle des royaumes de la terre car « après les plus hauts accomplissements spirituels, le monde terrestre n'a plus qu'à disparaître... »⁵⁷².

Cet achèvement consiste à occuper leurs places vides, à compléter les Tables, à assumer la vocation de ministre de la paix en vue de « l'organisation pacifique du corps »⁵⁷³ (cf. §6.1.2), au niveau du macrocosme, de « l'humanité symbolisée par le royaume de Bretagne »⁵⁷⁴, à figurer l'union ultime de l'humanité avec Dieu par la réalisation de la complétude généalogique du plan de salut.

La troisième et dernière raison pour laquelle Perceval est l'homme providentiel et prédestiné, c'est qu'il le chevalier élu dont l'avènement est annoncé par les prophéties comme étant le *tiers hom* (p. 60).

En le dénommant de cette manière, Robert convoque la figure christique car Jésus est celui que les Évangiles appellent le « Fils de l'homme » et l'apôtre Paul « le dernier Adam » ou « le second homme » (1 Corinthiens 15, 45-47). Perceval revêt aussi une figure christique en tant que celui que l'on attend (p. 65, 67, 69) comme Jésus était celui que l'on attendait⁵⁷⁵ en ayant foi dans les promesses prophétiques. Et comme Jésus dont l'avènement ne se produit que dans le Nouveau Testament et dont l'identité n'est révélée qu'à ce moment-là, Perceval n'advient que dans le dernier volet de l'*estoire* du Graal.

⁵⁷¹ M. Lot-Borodine rappelle que R. Heinzel qualifie le *Joseph* de cette manière (*Ueber die französische Gral Romane, Denkschriften* de l'Académie de Vienne, 1892, p. 82 et suiv.) et déplore que cette idée « malheureusement n'a jamais été reprise par la suite, bien que tout la confirme, et [...] devrait être développée, approfondie théologiquement », « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », art. cit., p. 149.

⁵⁷² Selon les termes employés par D. Boutet que nous avons déjà cités pour caractériser la perspective adoptée par Robert de Boron dans le *Perceval*, « La fin des temps arthuriens, du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal*... », art. cit., p. 42.

⁵⁷³ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., livre 22, 30.

⁵⁷⁴ A. Micha, *Etude sur le Merlin...*, op. cit., p. 130.

⁵⁷⁵ Le texte versifié indique l'attente de l'Incarnation (v.25-30) : « Les boennes genz confort avoient / Ou Fil Dieu que il attendoient./ Lors si plut a Nostre Seigneur / Qu'il nous feïst trestouz honneur / Et qu'il en terre descendist / Et nostre humeinne char preïst. »

Le chevalier gallois est l'homme providentiel et prédestiné à apporter la paix au plan de la *relatio*, dans le cœur de l'homme avec la satisfaction de « l'âme du fidèle qui aspire à la vision de la paix éternelle »⁵⁷⁶. Au plan de l'individu, saint Augustin définit la paix comme « la paix du corps et de l'âme : la vie et le salut, ordonnés, de l'être animé ; la paix de l'homme mortel avec Dieu : l'obéissance ordonnée dans la foi, sous la loi éternelle »⁵⁷⁷. Mais dans la mentalité médiévale, l'homme partage le destin de l'univers, il « ne se considère pas comme un microcosme séparé du reste du monde »⁵⁷⁸ et doit apporter sa part dans le cadre de la totalité thématique de l'Histoire du salut (cf. § 6.1.2.). En effet, « pour que la tranquillité règne, il faut que l'ordre social soit l'expression spontanée d'une paix intérieure au cœur des hommes » et traduise alors « une paix enfin, faite de la tranquillité née de cet ordre : *pax est tranquillitas ordinis* »⁵⁷⁹.

Le rôle de Perceval, P. Zumthor l'inscrit sur les deux plans du microcosme et du macrocosme de l'œuvre de Rédemption : « ineffablement abondante, on peut dire dans un certain sens qu'elle est inachevée, puisqu'elle doit se réaliser dans les âmes au fur et à mesure que se succèdent les générations. Cet inachèvement est signifié par l'absence de Judas – le siège vide. Ce siège sera rempli par le chevalier bienheureux, le meilleur chevalier du monde, qui s'y assiera après avoir trouvé le Graal – c'est-à-dire que la civilisation chevaleresque [...] achèvera le symbolisme de la Rédemption [...] : le monde sera sauvé »⁵⁸⁰.

Le but fixé par Robert, selon M. Lot-Borodine, dans le *Joseph* consiste à : « rendre sensible, de part la mort rédemptrice sur le Calvaire, la présence de la Dèité, indissolublement unie en ses hypostases, et la faire pénétrer au cœur des créatures en état de grâce »⁵⁸¹. Selon M. Lot-Borodine, Robert présente dans le *Joseph* une « mystique trinitaire » où par « la voie du sacrifice, des sacrements, de l'amour hypostasié, [le Fils de Dieu] amorce et [le Saint Esprit] achève la destinée surnaturelle de la créature : l'union ultime avec Dieu, avec le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, dans les siècles des siècles »⁵⁸². Perceval nous semble être l'exemple du chrétien appelé « à accueillir en [lui-même] la

⁵⁷⁶ Dans sa chronique, Guibert de Nogent indique que « tropologia id est moralis locutio, in quo de moribus componendis ordinandisque tractatur ». Citation de J. Chaurand, « La conception de l'histoire de Guibert de Nogent (1053-1124) », art. cit., p. 383.

⁵⁷⁷ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., livre 19, 13.

⁵⁷⁸ J. Chaurand souligne cette spécificité en analysant l'œuvre autobiographique de l'abbé et historien, Guibert de Nogent, « l'un des premiers écrivains médiévaux à entreprendre un ouvrage autobiographique », « La conception de l'Histoire de Guibert de Nogent », art. cit., p. 387.

⁵⁷⁹ E. Gilson, « Le Moyen Âge et l'Histoire » dans *L'histoire*, G. Marmasse (dir.), Paris Vrin, 2010, p. 51 (reproduction sans les deux derniers paragraphes du chapitre XIX de *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932).

⁵⁸⁰ P. Zumthor, *Merlin le Prophète*, op. cit., p. 129.

⁵⁸¹ M. Lot-Borodine, « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », art. cit., p. 165.

⁵⁸² M. Lot-Borodine, *ibid.*, p. 151.

parole du Christ et à se conformer à lui dans toute [sa] vie »⁵⁸³. Dans le cadre de la pensée de saint Bernard, selon F. Bogdanow, plus que façonner Perceval en figure christique, Robert relate la deuxième venue du Christ dans le personnage en l’associant à la Parousie. En qualifiant le chevalier providentiel et prédestiné de *tiers hom*, il semble que « Robert tout à la fois symbolise la Trinité et restitue l’approche du retour final du Christ selon saint Bernard » avec « la triple venue du Christ, et de son arrivée secrète, entre la première et la dernière, dans l’âme des élus »⁵⁸⁴.

Cette deuxième venue se réalise par l’action du saint Esprit dont M. Lot-Borodine relève les nombreuses mentions dans le *Perceval*⁵⁸⁵. Selon C. Méla, « christianiser la légende veut dire mettre en parallèle l’histoire du Christ, nouvel Adam, et celle de Perceval, au troisième temps de l’eschatologie »⁵⁸⁶. Le troisième volet de la trilogie relate la chaîne des événements visant à faire voir l’instauration, au travers de la troisième personne de la Trinité, de la paix de Dieu⁵⁸⁷. L’Incarnation « récapitule et conduit à leur achèvement la création et l’histoire de la Révélation »⁵⁸⁸. Cette « arrivée secrète » se manifeste au plan ontologique. Avec le motif du *tiers hom*, Robert fait appel à la conception de l’homme à « l’image de la Trinité suprême »⁵⁸⁹ en explorant particulièrement le domaine de la volonté. Perceval est la figure de l’homme en voie de conversion, en chemin pour entrer dans la volonté de Dieu. Il est celui dont la voix divine prophétise à Joseph qu’il fera la volonté de Jésus-Christ (v.3375-3378)⁵⁹⁰ : « Dou tierz, ce te di ge pour voir, / Fera Jhesu Criz sen vouloir, / Qui sires est de ceste chose ; / Nus oster ne li peut ne ose ». Nous reconnaissons la pensée augustinienne qui détermine « la moralité des actes humains en fonction du désir du Souverain Bien, c’est-à-dire à expliquer cette moralité selon l’intention de l’agent tendue vers la Béatitude »⁵⁹¹.

⁵⁸³ C’est selon M. Fédou la finalité essentielle des homélies d’Origène dont une prière était celle-ci en citant l’épître aux Galates (2, 20) : « Prions pour que chaque jour son avènement s’accomplisse en nous et que nous puissions dire : ‘Je vis, mais ce n’est plus moi, c’est Christ qui vit en moi’ », « ‘Manger chaque jour les chairs de l’agneau’ La prédication selon Origène », Paris, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, 2013/2, t.97, p. 163-186 [184].

⁵⁸⁴ F. Bogdanow, « La vision de l’histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 61-62.

⁵⁸⁵ M. Lot-Borodine compare les deux personnages de Perceval et Galaad. Les différences avec le *Conte du Graal* sont indiquées. Les interventions du Saint-Esprit « à chaque instant dans son roman » traduisent la volonté de Robert de « christianiser son sujet » et son œuvre constitue une étape d’« une importance cruciale » dans « la transformation du héros de la quête en un personnage purement chrétien », une transformation achevée par la tétralogie du *Lancelot-Graal* qui dépossedera « Perceval au profit d’un nouveau venu auréolé de grâce divine », « Les deux conquérants du Graal : *Perceval et Galaad* » dans *Romania*, t.47, n°185, 1921, p. 41-97 [57-62].

⁵⁸⁶ C. Méla s’interroge : « serait-ce sous l’influence de Joachim de Flore ? », « Romans et merveilles » dans *Précis de littérature française du Moyen Âge*, D. Poirion (dir.), op. cit., p. 214-235 [231].

⁵⁸⁷ A.-I. Bouton-Touboulic, *L’ordre caché : la notion d’ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 144.

⁵⁸⁸ A. Guggenheim, *Jésus-Christ, grand prêtre de l’ancienne et de la nouvelle Alliance*, op. cit., p. 122.

⁵⁸⁹ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 109.

⁵⁹⁰ Nous citons le texte en vers car plus précis et explicite que celui en prose : « Lors sera del tierç au plaisir Jhesucrist » (p. 69).

⁵⁹¹ B. Sesboüé, *L’homme et son salut*, op. cit., p. 527.

Dans le *Perceval*, Robert poursuit et fait aboutir la thématique de conversion qui constitue, pour M. Zink, le sujet du *Joseph* avec celle de la pénitence dans une « grande histoire de la rédemption » qui passe « insensiblement de l'ordre eschatologique à l'ordre tropologique »⁵⁹². Selon P. Zumthor, « la découverte du Graal par le chevalier élu » vise « l'établissement dans l'ordre éternel, restaurant en Dieu l'homme (représenté par le chevalier) »⁵⁹³. En occupant les lieux vides aux deux Tables, Perceval réalise le plan objectif du salut par lequel l'homme est libéré « définitivement de l'esclavage de la corruption et de la mort » et réalise « sa destinée métaphysique qui n'est autre que la vie en Dieu »⁵⁹⁴. Par son écriture à la fois typologique et tropologique, Robert construit son protagoniste en figure christique de telle manière que sa prédestination manifeste la puissance de la grâce qui prévoit et prédit en lui l'accomplissement de l'*estoire*. Il inscrit les aventures de son protagoniste dans la *dispositio* divine qui « s'accomplit [...] selon l'ordre prévu par Dieu et vise à instaurer l'ordre voulu par lui »⁵⁹⁵. Il lui fait assumer sa vocation de ministre instaurant la paix béatifique dans une vision eschatologique (cf. §5.2.2 Un lignage céleste) dans une perspective d'ordre monastique de vie contemplative, celle que, selon J.-R. Valette, prôneront par la suite la *Queste* et la *Mort Artu*⁵⁹⁶.

Ainsi, Perceval est celui qui, dans le *Joseph* et le *Merlin*, était annoncé comme le *tiers hom* comme Jésus est le « Fils de l'homme ». En le qualifiant ainsi, Robert se place au plan de la *relatio*. Il met en exergue l'aspect humain, la vocation du chevalier à figurer l'union ultime de l'humanité avec Dieu et manifester le triomphe du Saint Esprit au niveau du microcosme, dans le cœur des élus. Il façonne Perceval en figure christique pour en faire l'homme providentiel et prédestiné dont l'avènement vise la réalisation de la complétude généalogique de l'*ordinatio salvatoris*, du lignage issu du nouvel Adam, en manifestant l'instauration de la paix au niveau de l'individu et de la *relatio* avec Dieu. Son récit met en lumière la dialectique entre prédestination et grâce, une dialectique des volontés. Sa vocation eschatologique de ministre de la paix, Perceval l'assume au bout d'un parcours inscrit dans une chaîne prophétique en étant transformé à l'image du Christ. C'est sa *peregrinatio* qui constitue, nous le détaillons plus loin, le récit de la quête du Graal.

⁵⁹² M. Zink, « Joseph d'Armathie », art. cit., p. 831-832.

⁵⁹³ P. Zumthor précise que la découverte du Graal « [consacre] la chevalerie ». Nous aborderons cet aspect par la suite (§8.1.1.), *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 160.

⁵⁹⁴ J.-R. Valette fait correspondre cet aboutissement avec l'acquisition par l'homme de la *libertas gloriae*, c'est-à-dire à la « liberté de vie ou de gloire » qui s'ajoute aux libertés de nature (*libertas naturae*) et de grâce (*libertas gratiae*) et les couronne, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 159.

⁵⁹⁵ A.-I. Bouton-Touboulic, « Les valeurs de l'*ordo* chez saint Augustin », art. cit., p. 323.

⁵⁹⁶ J.-R. Valette souligne la différence avec le *Perlesvaus* qui « s'offre comme une réhabilitation du monde arthurien et, surtout, comme le triomphe du service actif en faveur de la Nouvelle Loi », *ibid.*, p. 585.

En faisant de Perceval le chevalier annoncé par les prophéties au caractère messianique depuis le début de l'*estoire* du Graal, Robert lui confère de manière originale un statut d'homme providentiel et prédestiné et « confine » ses aventures dans le récit de l'accomplissement de sa vocation dans la perspective eschatologique empruntée au modèle de l'Histoire biblique et dans l'ordre généalogique. Du chevalier gallois des hypotextes romanesques, Robert fait un homme providentiel et prédestiné à une haute vocation par son appartenance au lignage saint, à la dynastie du Graal construite, par l'acte d'*ordinatio* divin, en lien typologique et tropologique avec le lignage du Christ, dans une succession apostolique conforme au modèle d'une histoire ecclésiastique. Il est le chevalier élu pour clôturer le lignage en charge du sacerdoce parfait et accomplir sur les deux plans, du macrocosme et du microcosme, le plan du salut respectivement en tant que troisième gardien du Graal et *tiers hom*.

c) La fin d'un livre

La troisième et dernière prophétie fixant le cadre de l'histoire « enclose » dans laquelle s'inscrit les aventures de Perceval est celle de la transmission des paroles secrètes et de leur écriture⁵⁹⁷ dans le livre du Graal⁵⁹⁸. La voix divine, au début du Perceval, rappelle cette prophétie : « et apries les secroites paroles que Joseph li aprist. Et lors sera gariz... » Son accomplissement constitue l'aboutissement d'une des tâches caractéristiques d'une histoire ecclésiastique que nous avons précédemment identifiée : la célébration de l'Histoire, de la « geste » divine consistant à la préservation et la transmission de la vérité (cf. 7.2.1.).

En premier lieu, inscrivant la destinée du chevalier gallois dans l'ordre épistémologique de l'*ordinatio gratiae* pour mener à terme la *translatio religionis*, cet aboutissement consiste à rassembler deux livres comme l'indique Merlin à Blaise en initiant dans le *Merlin* l'écriture du Livre du Graal (p. 105) : « Et tu l'enporteras quant je m'en irai avuec cels qui me venront querre ; si sera Joseph et ses livres avuec le tien ».

Par cette réunion des deux livres pour n'en faire qu'un seul, Robert présente le Livre du Graal dans une démarche typologique, selon le type de la Bible, et en fait un second aspect de l'accomplissement des Écritures comme l'intertexte johannique le souligne :

⁵⁹⁷ M. Lot-Borodine analyse de façon très détaillée la nature de ces « sacrées paroles », « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », art. cit., p. 161-67.

⁵⁹⁸ Pour les interprétations relatives au « grand livre du Graal », voir par exemple R. O'Gorman, *The Prose Version of Robert de Boron's Joseph d'Armathie* dans *Romance Philology*, t.32 (1970), p. 452-453 ; F. Zambon *Robert de Boron e i segreti del Graal*, op. cit., p. 66-104 ; R. W. Hanning, *Arthurian Evangelist : the Language of Truth in Thirteenth Century French Prose Romances* dans *Philological Quarterly*, t.64 (1985), p. 347-365 [354].

« Tout cela arriva afin que soit accomplie l'Écriture » (Jean 19, 36). La signification du *Perceval* et celle de la trilogie sont à l'image de chacun des livres constituant la Bible dont la signification « résulte [...] du fait qu'il prend place dans un ensemble plus vaste, le recueil de la Bible ». Le roman est l'expression de la tradition herméneutique caractérisant la Bible⁵⁹⁹, d'un imaginaire sur lequel nous reviendrons en détail dans le dernier chapitre.

Cet accomplissement constitue l'aboutissement de la *translatio religionis* que nous avons précédemment identifié (cf. §1.2.1), cette *translatio* qui s'inscrit dans la réalisation de la prophétie liée à l'action ecclésiastique du peuple du Graal initiée dans le *Joseph* qui fait figure d'Ancien Testament (cf. §7.1.3) et qui repose sur une des caractéristiques historiographiques de la Bible, le témoignage de l'Écriture, la diffusion de l'Évangile et de la connaissance de l'acte de justice de Jésus accompli à la Croix⁶⁰⁰, objet du Nouveau Testament, soit du livre de Blaise. En clôturant l'*estoire* du Graal, c'est-à-dire en assumant et accomplissant ce que le *Joseph* a laissé en latence, comme il l'a prévu dans son plan d'écriture à la fin du premier volet, pour achever son œuvre, Robert « rassemble » ses parties afin de parvenir à la totalité d'une parole accomplie (p. 70) dans un livre terminé et remis par Blaise au troisième gardien du Graal. Cet aboutissement consiste comme A. Micha le met en lumière⁶⁰¹ à placer l'histoire du chevalier gallois, l'homme prédestiné et providentiel, sous le signe trinitaire. R. Trachsler remarque qu'« on ne pouvait faire avorter, à la fin du *Merlin*, la création de Robert de Boron, construite selon un plan trinitaire/ternaire, sans s'attendre à ce que quelqu'un vienne la compléter »⁶⁰². Lorsqu'il terminera le livre qu'il écrit sous la dictée de Merlin, ce livre contiendra l'histoire de Joseph, celle des rois bretons et celle de Perceval. L'acte de célébration de Dieu s'achèvera, cet acte consistant à dévoiler son plan de salut, à manifester au monde « la *dispositio*

⁵⁹⁹ Comme le souligne O. Millet, la nature spécifique de la Bible est d'être à la fois, « livre » et « bibliothèque », une spécificité qui reflète une tradition herméneutique et impose aux lecteurs d'avoir une conscience herméneutique. Il y a équivalence stricte entre la forme scripturaire et le sens spirituel : la Bible « est la forme éditoriale et littéraire concrète que revêt une tradition herméneutique [...] Cette tradition [...] n'existe pas en dehors de la Bible, ou avant elle ou parallèlement à elle, à la façon dont une pensée philosophique peut exister antérieurement ou parallèlement à la forme littéraire que son expression est capable de revêtir, puisque cette tradition consiste justement à ordonner les uns aux autres, sur le plan matériel et exégétique, les différents livres qui constituent le canon et à explorer les significations qui résultent de cette ordonnance ». De cette équivalence résulte une autre équivalence : « entre l'acte de lecture et l'exigence d'une interprétation, plus précisément entre le déchiffrement du Livre et les structures de l'expérience du monde et de l'histoire », *Bible et littérature, op. cit.*, p. 8-11.

⁶⁰⁰ J. Giblet, « Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean ...* », art. cit., p. 349.

⁶⁰¹ A. Micha effectue une analyse détaillée du « Livre du Graal » de Robert de Boron en se fondant sur le passage « capital en ce qui concerne l'économie du cycle dit de Robert de Boron, et même l'esprit de l'œuvre », celui où le prophète demande à Blaise d'écrire un livre sous sa dictée. Le critique souligne que ce passage doit être associé au thème de la Rédemption et au motif trinitaire, fondamentaux dans le *Merlin*, et symbolisés par la Table Ronde, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 327.

⁶⁰² R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien, op. cit.*, p. 43-44. Le critique rappelle que A. Pauphilet répondait à la question « Comment se tient cette trilogie ? » par « Il faut reconnaître que sans le *Perceval* elle ne se tient pas du tout », « Le roman en prose de Perceval », *Mélanges d'histoire du Moyen Âge offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*, Paris, Champion, 1925, p. 603-618 [604].

intérieure à Dieu, à savoir l'ordre trinitaire, dans lequel le *gradus* [...] concerne le lien d'origine, dans la communication d'une même substance, du Père au Fils et du Fils au Père »⁶⁰³. À la suite du *Joseph* et du *Merlin*, avec le *Perceval*, Robert impose cette scansion, celle de l'Histoire du Salut⁶⁰⁴ ; une scansion d'un ordre à la fois temporelle et thématique avec la transmission de la « senefiance » de la Trinité (cf. §2.2.3.). Nous avons relevé dans la trilogie une écriture globalisante au plan temporel avec un discours inscrit dans la perspective de l'accomplissement trinitaire, c'est-à-dire revêtant la *substance* du contenu de la Trinité : soit la substance typologique de la vérité de l'Histoire. En associant la *translatio* géographique du Graal à la fin de l'écriture de son Livre et à la « réunion » des deux livres, celui de Joseph et des paroles secrètes avec celui de Blaise, la réécriture de Robert représente l'étape finale de la transmission du savoir du Graal, de la connaissance de la vérité chrétienne (cf. §II.1) qu'invoque le narrateur au début de l'*estoire* du Graal (p. 17) : « Ce doivent savoir tout pecheor que... » et qu'accomplit Perceval en recevant de Bron les « secrètes paroles ». La prophétie du livre du Graal n'est achevée qu'avec la fin de l'écriture de l'Histoire puisque Blaise écrit sous la dictée de Merlin « ces choses tot ensi com eles furent avenues », puis finalement achève sa tâche en remettant le livre à Perceval « qui le Graal gardoit » pour rejoindre la communauté du Graal. C'est « la connaissance parfaite »⁶⁰⁵ que Perceval reçoit à la suite de Joseph et de Bron. Alors lui et les lecteurs du livre par la suite pourront « contempler *indubitanter* les vérités eschatologiques du salut... »⁶⁰⁶.

Dans le cadre d'une vision « fermée »⁶⁰⁷ de l'histoire humaine, l'homme à l'image du Christ doit respecter un *transitus* prédéfini puisque « dans l'horizon de l'eschatologie chrétienne, l'homme est [...] toujours déjà inscrit dans le Livre, *in quo totum continetur*, et raconté par lui puisque l'Écriture fournit, en ses deux Testaments, l'archétype du Récit de tous les récits possibles de la créature et de sa destinée »⁶⁰⁸. En revenant une nouvelle fois sur cette scène capitale, celle au cours de laquelle Perceval reçoit la garde du Graal est significative de cette vision « fermée ». Apparaît à Perceval le prophète David qui « savait que Dieu lui avait juré par serment de faire assoir un de ses descendants sur son trône » (Actes 2,30). En l'occurrence, pour le trône de David et le royaume de Dieu, il s'agit de

⁶⁰³ Selon l'interprétation de la notion d' « ordre du Christ » par Tertullien au sein de l'*ordo Dei*, A.-I Bouton-Touboulic, « Les valeurs d'*ordo* et leur réception chez saint Augustin », art. cit., p. 300.

⁶⁰⁴ Certains interprètent cette scansion en trois livres, en trois périodes comme une influence hétérodoxe en la rapprochant des thèses de Joachim de Flore qui distingue dans l'Histoire du salut les temps du Père, du Fils et du Saint Esprit, Voir notamment F. Zambon, « Graal et hérésie : le cas du Joseph de Robert de Boron », art. cit. Voir également, B. Topfer, « Eschatologie et millénarisme », art. cit., p. 364-365.

⁶⁰⁵ M. Lot-Borodine, « Autour du Saint Graal. A propos de récents travaux », art. cit., p. 162.

⁶⁰⁶ Nous détournons le rôle édifiant au profit de la jeunesse que E. Pinto-Mathieu attribue à l'écriture de Dhuoda dans son *Liber manualis*, « La Bible dans le *Liber manualis* de Dhuoda (IX^e siècle) », art. cit., p. 24.

⁶⁰⁷ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 714.

⁶⁰⁸ R. Dragonetti, *La vie de la lettre au Moyen Âge Le Conte du Graal*, *op. cit.*, p. 44.

Jésus ; ce qui s'adresse dans la trilogie à Perceval dont la figure christique trouve ainsi son accomplissement. Par cette scène, Robert nous montre l'étape finale atteinte par le héros, « la conquête non de l'objet Graal, mais du savoir absolu dont [Merlin] est le dépositaire et qui permettra à l'écu de dépasser le monde des semblances pour atteindre à l'essence, à la connaissance de l'origine ; ce que ces textes désignent métaphoriquement par les 'secrets du Graal' »⁶⁰⁹. S. Rayne-Michel relève que « selon le narrateur du *Perceval*, la mise en écrit des aventures et des prophéties assume une double fonction » : satisfaire « l'exigence de véridicité du récit, le souci de sa transmission fidèle. Or, cette fidélité est requise par la fonction commémorative attribuée au Livre. En effet, le livre de Blaise se veut « remembrance » d'une histoire sainte à l'intention des « preudoms », des personnes pieuses et revêt valeur de signe sacramentel d'accomplissement du dessein divin⁶¹⁰. Et comme la fin de l'Histoire sera celle de l'écriture de tous les livres des existences humaines et de leur jugement (Apocalypse 20,12), la fin de l'*estoire* du Graal correspond à celle de l'écriture de la partition musicale où, sous la direction de Dieu, les notes émanant de ses créatures sont harmonieusement ordonnées⁶¹¹.

Au travers des rencontres du prophète et de son scribe, les aventures du chevalier et l'écriture du livre sont intimement liées⁶¹². Dans une lecture anagogique des aventures du chevalier gallois, Robert mène à son terme l'entrelacement de l'histoire du Graal et de l'Histoire bretonne (cf. §7.2.1), énoncé prophétiquement par le narrateur dans le plan d'écriture clôturant le *Joseph* (v.3484-3500), réalisé au travers des allers et retours de Merlin vers la forêt de Northumberland car « par son [écrit] le[s] savon nos encore » (l.1960) et annoncé par Merlin à la fin du deuxième volet⁶¹³ où il prophétise au roi Arthur que, sous son règne, l'avènement du troisième gardien du Graal consistera à ce que le Roi Pêcheur lui transmette « les secrées paroles de nostre Segnor » avant de mourir et qu'il

⁶⁰⁹ Référence à identifier.

⁶¹⁰ S. Rayne-Michel fait appel au constat de J.-R. Valette de l'emploi de la notion de « remembrance » dans certains romans faisant du Graal un « véritable *sacramentum salutis* » qui « appartient bien à ces mystères et à ces signes divins qui jalonnent l'histoire humaine et qui concernent l'accomplissement du dessein de Dieu » (*La Pensée du Graal*, op. cit., p. 322), *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., p. 337-338.

⁶¹¹ J. Fontaine, « Augustin penseur chrétien du temps », art. cit., p. 65.

⁶¹² Comme l'indique R.T. Pickens, «equally as significant is the reflection of these processes within the narrated time of the Didot-*Perceval*. The production of Blaise's literary artifact at Merlin's behest is intimately linked with the hero's Grail triumph ». « ' Mais de çou ne parole pas Crestiens de Troies' ... », art. cit., p. 498.

⁶¹³ Comme nous l'avons précédemment indiqué, les deux manuscrits contenant la trilogie : le Didot-*Perceval* et le manuscrit de Modène sont les seuls à prolonger la fin du *Merlin* en relatant une intervention du prophète à la cour d'Arthur. Dans son édition critique, A. Micha donne en appendice les deux textes, *Merlin...*, op. cit., p. 293-302. Sans être identiques, ils exposent les événements suivants : Merlin réapparaît après le sacre d'Arthur : il le fait reconnaître comme le fils du roi et d'Igerne avant de rappeler l'histoire de Joseph, de Moÿs et de Bron, le Roi Pêcheur dont la maladie ne pourra être guérie que lorsque le meilleur chevalier du monde viendra dans son château lui demander à quoi sert le Graal. L'accomplissement de la Table Ronde fera aussi que la prophétie selon laquelle un troisième roi breton devienne roi de France et empereur de Rome soit réalisée au profit d'Arthur.

reçoive « le sanc Jhesucrist en garde » avec la fin des enchantements en Bretagne : « si sera la prophesie toute paracomplie » (p.194-195).

Cet aboutissement se déroule en trois temps⁶¹⁴. Dans un premier temps (p. 268), Merlin apparaît à Perceval pour la seconde fois. Il revêt l'apparence d'un faucheur et après lui avoir indiqué le chemin pour trouver le château du Graal, il prophétise à la fois la fin de la quête et de l'écriture du Livre du Graal : « Et de quele eure que tu aies le vaissel Jhesucrist en garde, je t'amenrai mon maistre qui a escrit tes oeuvres, et les moies partie, non totes. Et je m'en vois. » Dans un deuxième temps (p. 271-272), à la fin de la quête, lorsque Perceval reçoit le Graal des mains de Bron et que la pierre est ressoudée, conformément à la prophétie qu'il a annoncée à son scribe au temps du roi Vertigier (p. 120), Merlin dicte son récit à Blaise et l'accompagne rejoindre le peuple du Graal⁶¹⁵. Puis, il se rend à la cour d'Arthur pour donner la *senefiance* de la pierre ressoudée. Il retourne ensuite auprès de Blaise pour lui dicter ce qu'il vient de se passer. Dans un troisième temps (p. 301-302), après la mort de tous les chevaliers de la Table Ronde et la disparition du roi Arthur en Avalon, Merlin vient dicter à son scribe la fin de l'*estoire* du Graal et Blaise apporte le livre à Perceval (p. 301). Enfin, Merlin, avant de se retirer dans son « esplumoir », confie dans une ultime prière son Livre à la postérité (p. 302).

Plus qu'un lourd artifice narratif visant à conclure le récit en menant à leur terme ses deux thématiques, on peut interpréter cet entrelacement comme la volonté de mettre en lumière l'importance de cet épisode soulignant l'aboutissement conjoint sous le même ordre sacerdotal du « travail » réalisé par le *tiers hom* et celui de Blaise. Le *Perceval* comme les autres romans du Graal relate une « clôture absolue », « dans le silence »⁶¹⁶. Comme nous l'avons étudié précédemment, Robert ou son continuateur délivre effectivement un récit de clôture avec le final en *Mort Artu* (cf. §5.1.3.). Par cet entrelacement, le Livre du Graal à l'image du Livre manifeste le caractère « inchoatif » de l'accomplissement du salut : avec la fin de la quête, « il est déjà donné, mais l'attente de son achèvement persiste en son sein »⁶¹⁷.

À l'avènement de l'homme providentiel et prédestiné à l'image du Christ, celui qui, en dernier, recevra les paroles secrètes confiées par Jésus à Joseph d'Arimathie, est associé la fin du « travail » de célébration de Blaise (cf. §7.2.1.). Robert « confine » les aventures

⁶¹⁴ Selon W. Roach, la partie finale présente « clearly the stamp of Robert's authorship » avec sa tonalité religieuse et la déclaration mystérieuse relative à Merlin et à son esplumoir. Les deux manuscrits sont en grande partie similaires. Celui de Paris est très corrompu au niveau des noms mentionnés. Celui de Modène présente des incohérences, par exemple, en mentionnant que Blaise apporte son livre à Perceval alors que le récit a déjà relaté qu'il a rejoint la communauté du Graal, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 111.

⁶¹⁵ Le manuscrit de Modène introduit un décalage d'un jour entre les deux événements.

⁶¹⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 114.

⁶¹⁷ J. Spronck reprend en ces termes l'interprétation d'O. Cullmann de l'attente de la Parousie, « L'attente chrétienne de la Parousie », *Nouvelle revue théologique*, 2009/3, t.131, p. 546-556 [n.15, p. 551-552].

du chevalier gallois et l'accomplissement de la mission prestigieuse confiée au saint lignage du Graal dans les pages du Livre du Graal. La fin de son écriture par « Blaise le solitaire »⁶¹⁸ vise à « accomplir » ce que les hypotextes romanesques ont laissé inachevé⁶¹⁹ en traduisant, sur le modèle biblique, une vision théologique de l'Histoire selon l'ordre thématique. Comme la fin de l'Histoire sera celle de l'écriture du Livre et de sa lecture au jour du Jugement, avec la fin de l'écriture du livre du Graal, la totalité thématique qui caractérise la Bible du point de vue historiographique sera atteinte avec l'instauration de la célébration éternelle, celle de « l'âge ultime » qu'a inauguré la prédication de l'Évangile « dans le plan providentiel tel que les hommes de ce temps le conçoivent »⁶²⁰ et comme l'explique l'Évangile de saint Matthieu (24, 14) : « Cette bonne nouvelle du royaume sera prêchée dans le monde entier, pour servir de témoignage à toutes les nations. Alors viendra la fin ». Tel est en effet le sens de l'Histoire (cf. 6.1.2. c) qui est au cœur du récit de ces aventures avec l'appel à la connaissance, à déceler la manifestation du plan de salut de l'Homme par Dieu dans l'histoire du peuple breton du VI^e siècle, dans le Graal-Livre. La lecture typologique qu'effectue Robert de ses hypotextes romanesques en fait l'histoire d'une écriture selon l'imaginaire du Livre.

Ainsi, le continuateur de Robert (plus vraisemblablement que Robert lui-même) délivre le troisième et dernier volet de la trilogie en plaçant son protagoniste, le chevalier Perceval, dans le cadre d'une histoire « enclose », du récit « terminatif » d'un cycle dont il doit réaliser l'accomplissement⁶²¹ car sa vocation au caractère messianique s'inscrit dans le « plan objectif », celui issu du modèle de « l'histoire sainte où l'individu s'insère dans la trame d'une économie qui le dépasse »⁶²². Dans le prolongement de deux premiers volets, le « schème organisateur » constitué de l'association des thèmes de la prophétie et de la prédestination d'un lignage élu que J. Frappier identifie au sein du cycle arthurien et que J.-R. Valette retrouve dans la trilogie⁶²³, nous en relevons la mise en œuvre, dès le début du *Perceval*, avec la première intervention divine du récit.

⁶¹⁸ Pour A. Micha, « Blaise le solitaire [...] évoque Jean de Patmos, ou tout au moins un Père du désert » dont l'œuvre « lui vaudra la béatitude dès ce monde, puisqu'il aura le privilège de voir le glorieux vaisseau, de vivre dans la compagnie du Graal, et dans l'autre monde 'l'accomplissement de cœur', la 'joie permanente', c'est-à-dire le bonheur éternel », « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 326.

⁶¹⁹ R. T. Pickens attribue cette tâche d'accomplissement au Didot-*Perceval* mais sans l'inscrire comme nous le faisons dans la perspective de l'économie du salut, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 37.

⁶²⁰ E. Gilson, « Le Moyen Âge et l'Histoire », art. cit., p. 47.

⁶²¹ Selon M. Séguy, Robert ne fait que s'inscrire dans « le récit rétrospectif, cohérent, pleinement articulé et pleinement entendu, d'une histoire individuelle et singulière » dont elle lui reconnaît la contribution dans son entreprise de continuation du *Conte du Graal*, « Faire sens, faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 568.

⁶²² J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'Histoire*, op. cit., p. 12.

⁶²³ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 128-129. J. Frappier, « La naissance et l'évolution du roman arthurien en prose », art. cit., p. 508-510.

Véritable acte d'*ordinatio*, la voix de Dieu, en dehors des instances du *regnum* et du *sacerdotium*, délivre la vérité. C'est donc l'instance de la prophétie⁶²⁴ qui fait de Perceval, le chevalier gallois des hypotextes romanesques, un homme appelé par Dieu, son ministre de la paix, recevant vocation à entrer dans l'Histoire du salut pour l'accomplir, une vocation d'ordre eschatologique selon une vision chrétienne de l'Histoire conforme au modèle eusébien et correspondant à une théologie de l'Histoire d'inspiration augustinienne.

Les aventures du chevalier gallois sont « confinées » par leur inscription dans l'*ordinatio salvatoris* avec trois prophéties dont Perceval doit, par élection divine, réaliser l'accomplissement, trois prophéties énoncées dans le *Joseph* : celle signifiée par la *translatio* « vers Occident » du Graal, celle annonçant l'avènement d'un homme providentiel et prédestiné, enfin, celle prédisant la fin de l'écriture du livre du Graal. Ainsi accomplira-t-il respectivement les trois totalités de l'Histoire du salut (chronologique, généalogique et thématique) en suivant un cheminement dans l'*ordo temporum* pour mener à terme, à la fin de l'Histoire, le témoignage de la vérité.

7.3.2 La *peregrinatio* du chevalier élu

À partir, nous venons de le voir, de l'intervention divine relatée au début du récit qui inscrit les aventures du chevalier gallois dans le cadre de l'histoire « enclose » de l'économie du salut, un cadre à la fois prophétique et téléologique, commence le cheminement aventureux de Perceval.

Ce cheminement, notre étude en synchronie de la trilogie nous a permis de relever qu'il est constitué d'errances qui suivent le fil d'une quête du temps (cf. §1.2.1), de la quête du Graal en même temps que celui de la connaissance de la vérité chrétienne, à la fois révélation au monde et manifestation dans l'être humain mis au bénéfice de la grâce (cf. II.1) et d'une progressive évolution spirituelle (cf. §II.2).

Nous nous proposons de montrer qu'effectuant une lecture typologique et tropologique de ses hypotextes romanesques, Robert adopte la perspective d'une histoire ecclésiastique pour relater « l'économie de l'Incarnation »⁶²⁵ dans le temps en brossant une certaine figure de son protagoniste, Perceval. Se plaçant sur le plan de la *relatio* et d'« une ontologie de la participation », c'est-à-dire « autant de visions de Dieu permettant à

⁶²⁴ J. Frappier souligne l'influence déterminante du discours prophétique dans l'agencement cyclique de la trilogie, « La naissance et l'évolution du roman arthurien en prose », art. cit., p. 508-509.

⁶²⁵ Introduisant un recueil portant sur l'Évangile dans le temps, M.-D. Chenu conclut en définissant le fil de ce recueil comme celui « où matière, progrès technique, société, histoire, sont les lieux de la présence de 'l'Évangile dans le temps', selon la liberté des hommes, selon les promesses des prophètes, selon l'économie de l'Incarnation », *La Parole de Dieu II, L'Évangile dans le temps*, Paris, Les éditions du Cerf, 1964, p. 11.

l'homme d'accéder quelque peu à son ordre »⁶²⁶ dans un récit visant à aboutir au « moment prestigieux entre tous, sommet de la gloire spirituelle du royaume, qui brille désormais au milieu de la chaîne des temps »⁶²⁷, il transforme le motif de la quête emprunté à ses hypotextes en la *peregrinatio*⁶²⁸ du chevalier élu de l'*imago Dei* à la ressemblance⁶²⁹, en son cheminement pour devenir le troisième gardien du Graal et ainsi franchir l'étape cruciale de la succession sacerdotale au cœur d'une histoire ecclésiastique (cf. Introduction et § 7.1.3).

S'inscrivant dans « la spiritualité intentionnelle » de l'idéal bénédictin que décèle J.-R. Valette dans les romans du Graal mystique qui comprennent l'existence humaine comme aventure⁶³⁰, une telle approche anthropologique fait appel à une conception de l'homme, à un « imaginaire » (sur lequel nous reviendrons, § 8.2.1.) qui fait de l'homme « l'image de la Trinité suprême »⁶³¹ représentée, en particulier, par la mémoire, l'intelligence et la volonté. Dans le prolongement des deux précédents volets, mais en lien avec celle du temps, la thématique de la dialectique des volontés constituera notre fil directeur en confirmant ainsi la vision augustinienne adoptée par Robert⁶³². Actualisant les prophéties antérieurement prononcées par la voix divine ou par Merlin, nous relevons que deux autres manifestations de la transcendance divine encadrent ces aventures. Nous porterons notre attention sur les épisodes qui, selon W. Roach, peuvent être attribués en

⁶²⁶ A.I. Bouton-Touboulic, « Le discours sur l'ordre chez saint Augustin », art. cit., p. 165. L'élévation de l'homme vers Dieu est d'ordre ontologique, *L'ordre caché, op. cit.*, p. 530-1. Analysant l'approche de saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux, A. Guggenheim souligne « l'unité profonde des catégories historique et ontologique [...] dans la dispensation divine du salut », « Le Christ grand prêtre et l'unité de l'ancienne et de la nouvelle Alliance... », art. cit., p. 503.

⁶²⁷ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens, du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal*... », art. cit., p. 41.

⁶²⁸ Selon saint Augustin, l'*imago*, ce « par quoi l'homme est fait à la ressemblance de son Créateur, apparaît moins comme un bien dont il s'agirait de préserver jalousement intacte la pureté que comme un trajet à parcourir. Les *vestigia* jalonnent cette route – la *peregrinatio*... - qui mène de l'image à l'image, et d'elle à Dieu. La pensée de la trace [...] énonce l'urgence et les moyens d'une réforme de soi. Aller de soi à soi, c'est suivre les *vestigia* sensibles », V. Giraud, « *Signum* et *vestigium* dans la pensée de saint Augustin », *Rev. Sc. ph. th.* 95 (2011), p. 251-274 [270]. Voir également, D. Mehu, « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle) dans : *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 37^e congrès*, Mulhouse, 2006, p. 275-293 [285].

⁶²⁹ J.-R. Valette consacre un chapitre à la tension qu'instaurent les notions théologiques d'« image » et de « ressemblance » et que les *Hauts Livres* du Graal mettent en récit au travers de l'aventure et des merveilles, *La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 119-173.

⁶³⁰ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 115-117.

⁶³¹ D'autres formulations sont employées telles que : la mémoire, la pensée et la volonté ; *mens, notitia, amor ; memoria sui, intelligentia, voluntas ; memoria Dei, intelligentia, amor*, J.-R. Valette, *ibid.*, p. 109.

⁶³² Selon la conception de la volonté par saint Augustin, celle-ci « manifeste l'individualité de l'homme » d'une manière toute particulière, A.-I. Bouton-Touboulic, « Origine de l'homme, origine des hommes chez saint Augustin », art. cit., p. 41. Au Moyen Âge, l'importance accordée à la volonté dans la conception du péché fait notamment l'objet des enseignements d'Anselme pour qui le péché n'est pas péché du corps mais de la volonté, C. Casagrande, « Péché », art. cit., p. 880-881. C'est par la volonté que l'homme répond à l'*opératio* de l'Esprit-Saint sur ses sens intérieurs, A. Noblesse-Rocher, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerric abbé d'Igny (XII^e siècle)*, *op.cit.*, p. 243-6. La pensée augustinienne relie également les notions d'amour et de volonté, A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché, op. cit.*, p. 152-153.

grande partie à Robert de Boron⁶³³ en remarquant qu'il s'agit d'épisodes merveilleux où par rapport à ses sources bretonnes, Robert relate des interventions de la Providence, qu'elles soient directes ou indirectes⁶³⁴. En nous appuyant particulièrement sur les travaux de N. J. Lacy qui identifie dans le *Perceval* une structure en répétition⁶³⁵ et en suivant le fil chronologique initié dans le *Joseph* d'un récit de « la *senefiance* à travers le temps »⁶³⁶, nous distinguerons quatre étapes dans la *peregrinatio* du chevalier sous la main de Dieu : à partir de l'échec initial, un chemin d'errance suivi d'un chemin de restauration aboutissant à l'étape finale de l'accomplissement.

a) L'échec initial

Le *Perceval* débute par le récit d'un tournoi, le premier des cinq épisodes pouvant être attribués à Robert de boron selon W. Roach, un récit introductif jouant donc un rôle essentiel dans la réécriture opérée par Robert de ses hypotexte bretons. Perceval se rend à la cour du roi Arthur en obéissant à l'injonction divine⁶³⁷. Il y participe à un tournoi avant de tenter de s'asseoir au lieu vide de la Table Ronde, tentative malheureuse qui se solde par un échec et entraîne une intervention divine et le début de la quête du Graal.

En inventant cet épisode, Robert crée les conditions de la manifestation de la gloire du chevalier élu comme l'indique P. Zumthor⁶³⁸. Quelles sont ces conditions ?

Le tournoi a lieu à l'occasion d'un événement dont le caractère surnaturel est souligné. C'est en « pensant » à Merlin que le roi Arthur décrète l'organisation d'une fête et cette fête a lieu le jour de la Pentecôte. Les nombreuses occurrences du mot « Pentecoste » indiquent l'importance de la date choisie pour l'événement, un événement auquel « il convient » que tous les chevaliers participent car ce sera « le gregnor feste [...] que onques nus rois tenist en nule terre », une fête qui, Arthur le prophétise, permettra de réunir « a tous jors » les douze chevaliers élus de la Table Ronde (p. 198-199). Continuant

⁶³³ Selon W. Roach, au sein des vingt épisodes qui constituent le roman, douze proviendraient du *Conte du Graal* et de la *Continuation* de Wauchier, trois de l'*Historia regum Britanniae* et enfin, cinq seraient de Robert de Boron, *The Didot-Perceval...*, *op. cit.*, p. 33-112.

⁶³⁴ Ces interventions au nombre de sept constituent autant de manifestations de l'*ordinatio* avec, encadrées par les deux dernières interventions prophétiques de la voix divine du récit et de la trilogie, les deux interventions de l'oncle ermite, celle des deux enfants sur l'arbre et la double intervention de Merlin.

⁶³⁵ N. J. Lacy, « The Design of the *Didot-Perceval* » in *Continuations Essays on Medieval French Literature in Honor of J. L. Grigsby*, N. J. Lacy and G. Torrini-Roblin (ed.), Birmingham, Alabama, Summa Publications, 1989, p. 95-106. Selon R. Trachsler, l'analyse bien fondée de N.J. Lacy présente la particularité de mettre en lumière « l'effort de composition » de Robert (ou d'un continuateur) dans la partie « quête » du *Perceval* et ainsi de contredire la majorité des analyses à ce sujet, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, n.48, p. 45. Selon W. Roach, l'emploi de la répétition constitue une des caractéristiques de l'écriture de Robert qui tend à utiliser « repeatedly the same ideas and incidents » et à les décrire « in monotonously similar terms », *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 77-78, en particulier la note 2, p. 77.

⁶³⁶ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 259-260.

⁶³⁷ Nous avons précédemment indiqué que cette intervention n'apparaît que dans le manuscrit de Paris.

⁶³⁸ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 162-163.

d'employer une rhétorique hyperbolique, l'autre aspect particulièrement mis en exergue est celui du faste de l'événement et des attraits si terrestres du tournoi⁶³⁹ (p. 199-200). L'affluence est telle que « que je nes puis retraire » car y viennent des chevaliers « par toutes les terres ». La fête constitue surtout un spectacle pour les yeux et on voit notamment « dames et demiseles monter en ces tors et apoier a ces cretiaus de ces murs por veïr le behort des cevaliers et por veïr le feste que on faisoit ». C'est dans ces circonstances hautement courtoises que Robert introduit son protagoniste.

Perceval arrive à la cour du roi Arthur, attiré par sa renommée qui repose sur celle des chevaliers de la Table Ronde, reconnaissables à leur « mance » et « pegnon ». Il révèle d'emblée son caractère personnage orgueilleux : à peine arrivé, il demande immédiatement au roi à être fait chevalier (p. 198). S'il ne participe pas aux joutes de la première journée du tournoi en raison d'une blessure, il ne résiste pas aux attraits de cette fête et en particulier à ceux d'une dame qui flatte son amour-propre en l'engageant à concourir sous ses couleurs : « si s'en mervella molt, et en ot molt grant joie en son cuer de çou que si vaillans demisele que li fille le roi Lot li avoit mandé que por s'amor s'armast et alast joster a le Table Reonde ». Cette joie qui attise le cœur de Perceval est « la joie dont la cars languist » que dans le premier volet, la voix divine recommande à Joseph d'en prémunir Alein (p. 65), c'est « la joie de cest siecle » à laquelle succombe la sœur cadette de Merlin (p. 79-80). Ce n'est pas « la joie pardurable »⁶⁴⁰ promise par Jésus ou la voix divine à Joseph (p. 28, 30, 69), par Merlin à Blaise (p. 102), ni celle éprouvée par le poisson qui s'échappe des mains du pêcheur, c'est-à-dire de tout homme au bénéfice de la grâce (p. 57). En ce début du récit, le chevalier gallois n'est encore qu'attiré par les biens terrestres (cf. §1.3), et en particulier par un « amour humain »⁶⁴¹, celui qu'il porte à Ellaine la sœur de Gauvin et qui l'entraîne à accomplir ces actes de prouesse (p. 203). Pour l'instant, la seule la gloire que pourrait manifester Perceval serait celle d'un chevalier terrestre à l'image, plus tard, d'un autre chevalier, Lancelot, « l'homme des choses visibles, la beauté de la reine,

⁶³⁹ Nous avons déjà noté l'absence de tournois dans le *Merlin*, une pratique condamnée par le concile de Clermont en 1130. Robert présente le tournoi comme occasion suprême de péché, ce qui est dans l'esprit de la condamnation de cette pratique par l'Église, A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt...*, op. cit. p. 271.

⁶⁴⁰ M. Lot-Borodine fait de « la joie pardurable » le fruit de l'enseignement d'une « mystique trinitaire » qu'elle identifie dans la trilogie, à partir du *Joseph*, un « enseignement embryonnaire sans doute, mais suffisamment clair, pour qui sait le comprendre, enseignement donné par le Seigneur en personne à Joseph, lorsqu'il le visite dans son cachot. Là il lui 'baille' l'écuelle avec son précieux sang, là il lui révèle le mystère de la Passion renouvelée sur l'autel. Il promet enfin, à l'expresse condition d'une foi parfaite dans les trois Personnes 'dont chacune est entière' et en Celle qui porta «'le Fil Dieu', la joie pardurable », « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », art.cit, p. 151.

⁶⁴¹ Ce degré d'amour défini par Gueric est bien différent de l'amour spirituel, celui des saints. Il est à rapprocher de l'amour de nécessité défini par Bernard de Clairvaux, A. Noblesse-Rocher, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Gueric abbé d'Igny (XII^e siècle)*, op. cit., p. 268-269.

l'auréole du renom, le chastoïement des tournois »⁶⁴². Au début de son histoire, il aspire à l'ordre de la chair plutôt qu'à celui de la *dilectio*. En choisissant de commencer l'histoire de Perceval dans le cadre d'un tournoi, en confrontant son protagoniste à la plus grande des tentations pour un chevalier, Robert place ces « conditions » sur le plan de l'Histoire du salut en faisant appel à l'hypotexte biblique, celui de la Chute, quand Ève « vit que l'arbre était bon à manger, agréable à la vue et propre à donner du discernement » (Genèse 3, 6).

Après avoir brillamment remporté le tournoi, encouragé par les chevaliers de la Table Ronde, Perceval exige du roi de s'asseoir au lieu vide de la Table Ronde. Il échoue dans sa tentative. A. Micha décèle dans cet échec une inversion dans l'ordre d'accomplissement des Tables et un « hiatus » flagrant entre l'œuvre de Robert et le *Perceval*⁶⁴³. Cet échec rend « transparente » pour C. Gîrbea « la différence de substance » existant entre « l'ordre de Joseph et celui de Merlin »⁶⁴⁴. À l'opposé, P. Zumthor juge que cette apparente contradiction que constitue l'échec de Perceval alors qu'il est le chevalier élu est fondamentale en se plaçant dans la thématique de la Rédemption. Il y a bien une « contradiction du point de vue humain – mais non de la Providence : de même qu'il prédisait l'histoire à venir de la Bretagne, Merlin a vu tout ce drame pour ainsi dire avec les yeux de l'esprit divin ». Selon le critique, cela traduit une « idée [qui] est moins hétérodoxe qu'elle ne pourrait paraître »⁶⁴⁵. Nous choisissons de prolonger cette analyse car selon nous, cette « idée » relève en particulier d'une lecture des aventures de Perceval faite au travers du prisme d'une économie du salut et notamment, du thème de la justice de Dieu si prégnant, on l'a vu, dans les deux premiers volets.

L'échec de la tentative de Perceval s'accompagne de manifestations extraordinaires et pour la deuxième fois dans ce volet, la voix divine se fait entendre.

Et tant tost com il fu assis li piere fendi desous lui et braist si angoisseusement que il sambla a tous çaus qui la estoient que li siecles fondist en abisme. Et del brait que li terre jeta si issi une si grans tenebrors que il ne se porent entreveïr en plus d'une liue.

⁶⁴² A. Micha l'oppose à Galaad, « l'homme des choses invisibles, les *repostailles*, la beauté incorporelle du Graal qui ravit l'âme en même temps que la vie du corps », *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, *op. cit.*, p. 192.

⁶⁴³ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 351.

⁶⁴⁴ À partir de cet élément, C. Gîrbea en ajoute d'autres, notamment celui relatif au lieu final de la *translatio*, qui confortent selon elle ce changement de « substance », *La couronne ou l'auréole...*, *op. cit.*, p. 374.

⁶⁴⁵ Pour P. Zumthor, l'interdiction de s'asseoir sur le lieu vide de la Table Ronde est « destinée à faire éclater la gloire du chevalier élu, qui achèverait ainsi l'unité et l'universalité de la chevalerie. Mais avant d'avoir subi cette épreuve le chevalier en question ne pouvait encore savoir qu'il était l'élu. Il y aurait donc un instant où, forçant en quelque sorte, par une audace de folie, la main de la Providence, il commettrait un péché de désobéissance qui aurait pour fruit immédiat sa glorification. L'idée est moins hétérodoxe qu'elle ne pourrait paraître : Dieu n'a aucune responsabilité dans ce péché, Perceval est resté libre, mais la Sagesse éternelle a connu d'avance sa rédemption dans la sainteté d'Alein – la vocation de sainteté de la dynastie du Graal », *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 162-163.

Ces manifestations convoquent, comme nous l'avons précédemment indiqué, l'hypotexte biblique, tant celui de l'Ancien Testament⁶⁴⁶ que celui des Évangiles en faisant appel à la mémoire de la Passion du Christ⁶⁴⁷ : ces signes marquent et rappellent la nature divine de la Table Ronde dont l'instauration par le roi Uterpandragon revêt un caractère sacerdotal, liturgique (cf. 7.2.2.). Comme nous l'avons déjà souligné, la manifestation de la théophanie biblique avec ses éléments classiques : « tonnerre, éclairs, nuée épaisse, tremblement de terre, feu et fumée,.. » illustre « une 'descente' dans le monde des hommes de ce Dieu dont justice et droit forme la base du trône »⁶⁴⁸. Par ces manifestations surnaturelles, miraculeuses, Robert donne à l'épisode un caractère sacré avec un signe d'ordre sacramentel, c'est-à-dire proprement historique : ces manifestations sont les signes visibles de la réalité invisible de l'acte de justice décrété par Dieu.

En effet, l'acte commis par Perceval est un péché, un acte hors de l'ordre divin, ce qui justifie l'intervention divine, celle du saint Esprit qui s'adresse d'abord au roi Arthur (p. 205) pour effectuer l'exégèse de l'événement qui vient de se produire par un discours visant à apporter la connaissance : « Et bien saces... Et bien saces... ». Comme pour l'intervention divine avant la mort d'Alein, la thématique de la connaissance sous-tend à l'identique celle-ci comme acte de pédagogie visant à instruire le roi sur la nature de la faute commise par lui-même et Perceval.

La faute d'Arthur, d'une extrême gravité (« la plus grande mesprison que oncques rois qui en Bretagne fust fesist »), est le fait que le roi n'a pas respecté l'ordre divin transmis par Merlin : « tu as trespasé le commandement que Merlins t'avoit ensagnié », un enseignement relaté dans la dernière partie du volet précédent⁶⁴⁹. Alors que Joseph a mis en garde Moÿs et que celui-ci a effectué sa tentative malgré cette mise en garde, Arthur, comme son père Uterpandragon avec le « baron englouti »⁶⁵⁰, ne met pas en garde le demandeur et autorise sa tentative de s'asseoir sur le siège vide.

La faute de Perceval est d'avoir accompli un acte d'une extrême audace en écoutant la voix de ceux qui le poussaient à s'asseoir à la Table Ronde : « le plus grant hardement

⁶⁴⁶ Voir le sort que subissent les lévites, Coré, Datân et Abiram, qui s'opposent à Moïse et Aaron (Nombres 16). Voir également le sort d'Ouzza, un des deux conducteurs du char transportant l'Arche d'alliance, qui retient l'Arche afin qu'elle ne tombe et que la colère divine fait aussitôt mourir (2 Samuel 6,6).

⁶⁴⁷ P. Zumthor relève que « les signes qui accompagnent ce péché ne sont pas sans analogie avec ceux qui dans les Évangiles accompagnent la mort du Christ », *ibid.*, n.1, p. 162.

⁶⁴⁸ J. Chopineau, *Quand le texte devient parole, op. cit.*, p. 78-79.

⁶⁴⁹ Selon E. Brugger et W. Roach, le *Merlin* comporte, comme le proposent les manuscrits du *Didot-Perceval* et de *Modène*, un épisode final où Merlin vient à la cour d'Arthur, lui relate l'histoire de Joseph avec notamment les faits relatifs au faux disciple, Moÿs, et lui prophétise le programme de son règne, Robert de Boron, *Merlin*, A. Micha (éd.), *op. cit.*, p. 293.

⁶⁵⁰ Le manuscrit de *Modène* omet l'épisode du baron englouti et de ce fait, l'interdiction prononcée par le roi Uterpandragon. Cette omission correspond au mode de réécriture de ce rédacteur dont W. Roach, pour le *Perceval*, note la tendance à supprimer les répétitions. Or celles-ci font indubitablement partie du style de Robert de Boron, *The Didot-Perceval, op. cit.*, n.2, p. 47.

que onques mais nus hom fesist ». Le terme « hardement » n'est employé qu'une autre fois seulement dans la trilogie, également dans le sens péjoratif de « hardiesse imprudente, intrépidité, outrecuidance »⁶⁵¹, lorsque Uter relate l'intrusion dans sa tente du roi saxon Engis venu l'assassiner (p. 141). L'audace de Perceval résulte de sa victoire lors du tournoi, de l'orgueil qu'il en tire au point d'exiger du roi Arthur le privilège de s'asseoir à la Table Ronde sur le seul siège vacant⁶⁵². Montrant la même audace qu'Engis qui s'était introduit dans la tente royale, il manifeste le même esprit en voulant s'introduire dans le domaine sacré de la Table Ronde tout comme également Moÿs avait tenté de le faire à la Table du Graal. Souvenons-nous de la réaction des élus de la Table du Graal en apprenant la signification de la punition de Moÿs (p. 61) : « « Molt est fors la justise notre Segnor Jhesucrist, et molt est fols qui por ceste chaitive vie porchace son courous ». Mais Perceval n'est cependant pas comme Moÿs un faux juste ou un faux disciple : il n'a pas revendiqué de s'asseoir à la Table Ronde en faisant semblant d'être « de buen cuer et de buene volenté » (p. 57). C'est son orgueil, celui qu'il a montré dès son arrivée à la cour d'Arthur, qui l'a entraîné à commettre cet acte d'audace. Cette audace est celle qui est reprochée aux juifs qui ont participé à la condamnation de Jésus et qui, pour Eusèbe de Césarée, justifie la punition divine manifestée par les revers de l'histoire juive jusqu'à la chute du Temple et au-delà, « la justice divine [poursuivant] les juifs pour leurs actes d'audace contre le Christ »⁶⁵³. Depuis la Chute, le péché « nous vient de notre audace » comme le rappelle saint Augustin⁶⁵⁴ et O. de Saint-Gelais : « Las, peu dura leur grant prosperité [d'Adam et Ève], / Au paradis de joye et de delices, / Tost subverty fut en austerité / Leur bien parfait soubz audace de vices »⁶⁵⁵. Par cet acte, Perceval reproduit l'épisode de la faute originelle que Robert rappelle au début du *Joseph* succinctement dans le texte en prose (p. 18), de manière détaillée dans le texte versifié (v.108-127). Comme Ève, il ne résiste pas à la vision de la Table Ronde. Comme Ève, il outrepassa l'interdiction divine.

Malgré sa gravité, la faute n'entraîne pas la même conséquence pour Perceval que pour Moÿs dans le *Joseph*. En rappelant la tentative et la punition du faux disciple, Robert permet l'interprétation de l'événement, d'en préciser le sens typologique. Cette

⁶⁵¹ Dictionnaire du Moyen Français.

⁶⁵² Pour W. Roach, les remanieurs de Robert de Boron n'ont pas compris que l'utilité du tournoi est de motiver cette demande. Ils ont considérablement raccourci le texte et éliminé les détails pouvant permettre d'établir ce lien : ainsi dans le manuscrit de Paris, « it is at least clear that the spectators are speaking » puisqu'il est indiqué que « si que tuit cil que le virent distrent qu'il estoit le mieudres chevaliers del monde, et bien devoit le leu voit amplir de la Table Ronde » (p. 139-141), *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁵³ S. Morlet indique que pour Eusèbe de Césarée, dans son *Historia ecclesiastica* (livre 2.6.8), la série de revers subie par le peuple juif jusqu'à la destruction du Temple par Vespasien manifeste la justice divine sanctionnant son acte suprême d'audace quand il a crucifié Jésus, « La justice chez Eusèbe de Césarée... », *art. cit.*, p. 136.

⁶⁵⁴ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 22, 24.

⁶⁵⁵ O. de Saint-Gelais, *Le Séjour d'honneur*, F. Duval (éd.), Genève, Droz, 2002, p. 193.

remémoration participe de la rhétorique de répétition qu'il a déjà notamment employé avec la tentative du baron orgueilleux dans le *Merlin* et qu'il va continuer à utiliser dans la suite du *Perceval*. Le chevalier gallois échappe à la terrible punition subie par Moÿs grâce à la bonté de son lignage qui le met au bénéfice de la Nouvelle loi⁶⁵⁶. La bonté est un attribut divin que Joseph invoque dans l'épisode de Moÿs (p. 58) : « par sa bonté et par sa pitié et par sa vertu li face vraie demostrance de Moÿs » ; la bonté étant la qualité d'ordre moral de celui qui « est bon pour les autres, qui agit conformément aux valeurs chrétiennes d'amour, de générosité ». Il constitue un caractère d'ordre ontologique du chrétien comme Jésus l'indique à Joseph pour se faire reconnaître (p. 30) : « Et nostre Sire respont : 'Si sui. Je sui a tous les buens, et tout li buen sont mien ». Robert paraît s'inspirer ici des mots de Jésus dans l'Évangile de Jean (10,14) : « Je suis le bon berger. Je connais mes brebis, et elles me connaissent ». L'épreuve du siège périlleux permet de distinguer les élus sur ce trait éthique comme l'indique Joseph en acceptant la demande de Moÿs (p. 59) : « et nous verrons bien ta bonté ».

Néanmoins, s'il bénéficie de l'indulgence de Dieu grâce à la bonté de son lignage, bien qu'étant le chevalier élu, celui dont « Fera Jhesu Criz sen vouloir », cette tentative met en lumière une volonté pour l'instant encore viciée qui s'exprime dans la pensée avant de le faire dans les actes (p. 204) : « Et Percevaus pensa en son cuer que il s'i asserroit, et le dist roi : 'Sire, donés moi le don que je m'i assiece'. » Selon saint Augustin, c'est de la pensée du cœur que provient la volonté bonne ou mauvaise⁶⁵⁷. Perceval est affecté d'une volonté défaillante⁶⁵⁸ qui ne recherche pas l'ordre divin mais la satisfaction des convoitises du monde⁶⁵⁹ ; cette même volonté qui fondait le projet des chefs juifs d'arrêter Jésus et que

⁶⁵⁶ Au XII^e siècle, une des questions théologiques et herméneutiques importantes porte sur l'articulation de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. L'exégèse chrétienne d'un passage du Lévitique (26, 10) : « Vous mangerez des anciennes récoltes et vous devrez sortir les anciennes pour faire place aux nouvelles » peut conduire à l'interpréter comme un rejet de la Loi et de son promulgateur, Moïse, *Jésus-Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle alliance, op. cit.*, p. 255-266. Selon E. Kennedy, le système de références à l'Ancien Testament « qui préfigurent ce qui va se passer dans le Nouveau Testament » et que l'emploi du nom de Moÿse révèle en organisant des « semblances typologiques » est caractéristique de Robert de Boron et de la *Queste*, « Pourquoi Moÿse ? Comment les romans en prose essaient de racheter le Moÿse qu'on trouve dans le *Joseph* de Robert de Boron », *Le Choix de la prose (XIII^e-XV^e siècles), op. cit.*, p. 33-42.

⁶⁵⁷ Saint Augustin, Tractatus XXVI, 2-3. Dans la Bible, cette thématique fonde notamment l'injonction adressée par Dieu à Moïse à l'intention des hébreux : suivre ses commandements « afin que vous ne fassiez, et que vous ne recherchiez pas les pensées de votre cœur, ni les désirs de vos yeux, après lesquels vous vous prostituerez » (Nombres 15, 39).

⁶⁵⁸ Dans la partie I, nous avons en décrivant les errements de Perceval rappelé la conception augustinienne de la volonté qui en fait une condition du bonheur et fait correspondre la volonté défaillante à l'amour de soi opposé à l'amour de Dieu (livre 14, 25). Saint Augustin conclut le livre avec cette célèbre formulation (14, 28) : « Deux amours ont donc bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi », *La Cité de Dieu, op. cit.*

⁶⁵⁹ Selon la dualité des volontés mise en lumière dans 1 Jean 2, 15-17 : « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui ; car tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais vient du monde. Et le monde passe, et sa convoitise aussi ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement. »

Joseph discernait : il « pensa en son cuer que il faisoient pecié » (p. 20) ; cette volonté mauvaise que le diable manifeste par la pensée quand il apprend la volonté de Dieu de remplacer au Ciel les anges déchus par les hommes : « pensa en son cuer com il le poroit engignier » (p. 49).

La voix divine ouvre à Perceval et aux chevaliers de la Table Ronde la voie de la quête du Graal car à partir du mal, Dieu permet de produire le bien selon la notion d'*utilitas*.

Ainsi, Perceval, emporté par son orgueil, tente prématurément⁶⁶⁰ de s'asseoir au lieu vide de la Table Ronde. Les manifestations surnaturelles qui résultent de sa tentative sont des « demostrances » soulignant sa gravité en faisant appel à l'hypotexte biblique, celui de la Crucifixion. Ce sont d'abord les signes sacramentels de l'enchantement du royaume breton et de la pierre fendue comme signes visibles de la réalité invisible de la rupture de l'ordre divin : le premier au plan du macrocosme, le second au plan microcosmique de l'homme. C'est ensuite la voix du saint Esprit qui intervient pour apporter la connaissance du jugement divin, pour expliquer la nature des fautes commises en actualisant ainsi la prophétie conductrice de l'Histoire énoncée précédemment (d'abord, par Merlin à Arthur, puis par la voix divine à Alein) en tenant compte de la tentative de Perceval. L'acte commis par Perceval est un acte d'injustice au plan de l'*ordinatio* qui révèle son inaptitude à assumer pour l'instant sa vocation de chevalier élu. Appelant à la réparation, à la restauration, celle déjà accomplie par l'Incarnation qui est au fondement de la trilogie comme vérité historique (cf. 2.1.), ces signes sacramentels donnent à la quête du Graal sa signification dans le cadre de l'économie du salut, celle d'un temps ouvert au rétablissement de l'ordre de Dieu et de l'accomplissement de sa justice dans le cadre du plan du salut.

Tel est l'enjeu de la quête du Graal. Alors que dans les hypotextes romanesques, la quête du Graal ne constitue qu'un événement contingent⁶⁶¹, il s'inscrit ici dans la chaîne de causalité de l'Histoire du salut. Pour le chevalier gallois, la quête n'est ainsi plus seulement destinée à obtenir la réponse à deux questions mais à mener à terme l'histoire « enclose » de sa vocation, c'est-à-dire d'une *peregrinatio* symbolisant le cheminement de restauration par lequel il reconnaîtra et produira l'ordre de Dieu en remplissant les

⁶⁶⁰ W. Roach qualifie de cette manière la tentative de Perceval sans donner d'explication, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 44. On peut supposer que selon lui, l'emploi de ce qualificatif est justifié par le fait que Perceval est bien prédestiné à s'asseoir au lieu vide de la table Ronde mais seulement quand il aura satisfait aux deux conditions fixées par la voix divine.

⁶⁶¹ Dans le *Conte du Graal*, la quête est lancée à partir du serment prononcé par Perceval après avoir entendu la malédiction de la demoiselle hideuse, de ne pas prendre de repos « tant que il del graal savra / cui l'an en sert, et qu'il avra / la lance qui saine trovee, / si que la veritez provee / li ert dite por qu'ele saine » (v.4711-4715).

conditions fixées : avoir gagné « le pris de le chevalerie del siecle » par sa prouesse et sa bonté.

L'aboutissement prophétique est signifié par les signes qui l'accompagneront : les enchantements disparaîtront et la pierre fendue sera ressoudée. Par ces signes, Robert attribue à la quête de manière essentiel un caractère temporel. Comme l'analyse en détail W. Roach, la tentative de Perceval de s'asseoir sur le siège vide à la Table Ronde provoque le début des enchantements sur la Bretagne alors que le royaume d'Arthur est en paix depuis son couronnement. Il ne s'agit pas des douze années de paix que Robert a déplacé dans le règne du roi Uterpandragon. Les enchantements cesseront et la pierre se ressoudera lorsque Perceval deviendra gardien du Graal⁶⁶².

Le motif choisi de la pierre nous paraît revêtir une importance particulière. Il est employé à plusieurs reprises par Robert : pour désigner le tombeau dans lequel Joseph a mis le corps de Jésus (p. 28, 32), pour la « cambre de pierre » où Vespasien est enfermé (p. 32), pour la « pierre seelée » où Joseph est emprisonné (p. 46) et pour les pierres qui abritent les deux dragons sous la tour de Vertigier (p. 128). La thématique associée à ce motif semble être celui de l'enfermement du péché et de la libération par l'œuvre de salut accompli par le Christ. La pierre fendue au pied de la Table Ronde est signe d'imperfection⁶⁶³. Par sa tentative, Perceval rejette la grâce de Dieu et demeure encore dans les liens du péché, dans la région de dissemblance et sous le jugement divin.

En même temps, le fil temporel du récit va être constitué des aventures de la matière bretonne en vue de révéler le chevalier qui accomplira la volonté de Dieu, ceci en devenant le meilleur chevalier du monde et en posant les questions attendues au Roi Pêcheur. Il méritera alors de recevoir la garde du Graal. Par rapport au plan divin, la tentative de Perceval constitue un péché, un mal mais dans la pensée augustinienne de « la transcendance d'un Dieu tout-puissant qui conduit l'économie du salut par la prédestination et l'*utilitas*, se servant du mal pour le bien », ce mal s'intègre à l'ordre avec la quête du Graal dont la réussite est déjà prophétiquement annoncée par la voix divine. Robert adjoint

⁶⁶² W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.* n.1, p. 44-46.

⁶⁶³ Robert ou le remanieur a pu s'inspirer ici de la *Continuation* Wauchier et de l'épreuve de l'épée brisée en deux que Perceval ne peut ressouder complètement : une petite fente subsiste, « emblème de son imperfection » car bien qu'il soit le meilleur en prouesse, « Dieu ne lui a pas encore accordé tous les dons spirituels qui en feraient le meilleur de tous », M. Lot-Borodine, « Les deux conquérants du Graal : Perceval et Galaad », *art. cit.*, p. 55. Le motif de la pierre fendue peut aussi être rapproché d'un autre événement marquant de la Passion : le voile du Temple déchiré, P. Lamarche, « La mort du Christ et le voile du temple selon Marc », Bruxelles, Nouvelle revue théologique, n°6, 1974, p. 583-599.

ainsi au motif de la quête emprunté à ses hypotextes arthuriens à la fois, une cause et une promesse.

Dans le plan divin, les hommes ont été créés pour occuper les places laissées vides au ciel par les anges déchus. Ils ont une vocation d'élus. Mais à cause du péché, « chaitifs » et croyant à la parole mensongère du diable, leur vocation est suspendue : ils doivent être sauvés, c'est-à-dire retrouver leur nature originelle illuminée par la grâce divine pour accomplir cette vocation. C'est dans cet espace de temps, entre la fermeture de l'Enfer et sa réouverture, au jour du Jugement, que l'Histoire du salut, l'*estoire* du Graal, s'inscrit ; c'est dans cet espace de temps que la *peregrinatio* de Perceval à partir de sa chute, l'échec consécutif à la tentative de s'asseoir à la Table Ronde, va symboliser le cheminement des hommes pour répondre à leur vocation en se mettant au bénéfice de la grâce. C'est l'objet de la quête du Graal et des deux conditions de réussite qui lui sont attachées : devenir le meilleur chevalier du monde et retrouver le Château du Graal pour poser les deux questions requises au Roi Pêcheur : « que on en fait et cui on en sert de cel Graal ». Deux conditions sont fixées à cet aboutissement (p. 205) : la première condition est du domaine de la prouesse (le chevalier qui « ara le pris de le chevalerie del siecle »), la seconde du domaine de la bonté⁶⁶⁴. Contrairement à des romans comme le *Conte du Graal*, Robert ne définit pas d'incompatibilité entre les actes de prouesse et « the moral development required of the successful Grail knight » comme le souligne N. J. Lacy. Plus même, l'accomplissement chevaleresque est « a prerequisite for success in the Grail Castle »⁶⁶⁵.

Lancés dans la quête du Graal, les chevaliers de la Table Ronde et Perceval sont des « hommes pélegrins »⁶⁶⁶ dont les aventures sont tendues vers la réalisation des conditions fixées : les deux signes de l'enchantement du pays et de la pierre fendue constituent l'enjeu dans les domaines du sens et du temps. Comme le temps de l'Histoire a débuté avec le péché d'Adam et Ève qui avaient pourtant reçu de Dieu la promesse de la vie, le temps de la quête débute avec le péché de Perceval qui était pourtant promis à un destin providentiel.

⁶⁶⁴ Pour l'association des conditions de prouesse et de salut, (cf. §5.2.b un lignage céleste). Selon, P. Zumthor, « la Quête du Graal est l'aboutissement de l'histoire, dans l'ordre naturel, en particulier des institutions sociales (chevalerie) comme dans l'ordre surnaturel », *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 161. J. Frappier distingue deux volets dans la quête du Graal : un volet d'ordre religieux dans lequel le récit est celui d'une ascension spirituelle et vise exprimer la « revendication mystique d'une classe ou d'une caste » qui sera amplifié dans le *Perlesvaus* et la *Queste del Saint-Graal* ; un second volet constitué d'une progression pour devenir le meilleur chevalier du monde, *Autour du Graal*, *op. cit.*, p. 113-114. En ce qui concerne les motifs des questions et de la guérison du Roi Pêcheur, selon W. Roach, il s'agit d'une mise en concordance avec le *Conte du Graal*. Les questions ne sont introduites que dans l'épisode du tournoi à la cour d'Arthur et ne servent pas à la fin des enchantements, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 86, 88.

⁶⁶⁵ N. J. Lacy, « The Design of the *Didot-Perceval* », *art. cit.* p. 96.

⁶⁶⁶ La quête du Graal pourrait figurer ce que Hugues de saint Victor identifie à la suite de « l'éclatement des savoirs [...] conséquence de la chute » comme « le travail d'apprentissage et de charité [qui] est l'effort de l'homme pérégrin pour retrouver l'unité perdue de la connaissance et de l'amour », I. Moulin, *Hugues de Saint-Victor Théologie sacramentaire Sacrement et sacramentalité dans l'économie de la grâce chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2015, p. 21.

Le signe signifie et en même temps a valeur efficace. La pierre fendue, signe de la faute et de l'acte d'injustice, appelle la réparation et l'acte de justice. C'est l'objet de la quête et comme dans le *Conte du Graal* (v.4609-1), Perceval s'y engage en faisant le vœu de ne pas dormir au même endroit plus d'une nuit (p. 206)⁶⁶⁷. L'inscription dans le temps, nous l'avons relevé précédemment, dans une trilogie où Robert entrelace les matières bretonne et sacrée pour donner consistance au temps (cf. §4.1.2.) prend la forme, dans le *Perceval*, de la quête du Graal, soit d'une quête du temps.

b) Un chemin d'errance

« Seigneur, il nos en covenra aler si com la vois de nostre Segnor nos a ensagnié, mais nous ne savons u ne de quel part descendi adont que nostre Sire nos i fera adrecier » (p. 206).

Comme Gauvain l'exprime en s'adressant aux autres chevaliers avant le départ, la quête du Graal est une quête dans les ténèbres de l'ignorance : « nous ne savons ». Reprenant fidèlement quelques épisodes des aventures du chevalier gallois empruntés à ses hypotextes romanesques, Robert décrit quatre journées d'une recherche infructueuse de plus de trois années.

Perceval croise la route de la demoiselle en pleurs et combat le chevalier Orgueilleux de la Lande. Puis il découvre le château à l'échiquier et y fait la rencontre de sa chatelaine : une rencontre importante puisqu'à partir d'elle, Robert décrit un personnage aux pensées principalement occupées par l'amour de cette dame et la recherche de son braket et de la tête du cerf blanc et non pas par la quête du Graal : avant de la quitter, « il dormi molt petit le nuit, car il pensa molt a le demisele et a son afaire » (p. 218). Le « cemin » qu'il suit l'amène à deux autres aventures jusqu'à son combat contre le chevalier à la tombe⁶⁶⁸.

Au bout de ces quatre journées d'un chemin d'errance qui en réalité a duré plus de trois ans, Dieu intervient d'abord au travers de la première visite de Perceval à son oncle ermite.

⁶⁶⁷ Pour la notion de vœu, voir par exemple, J. D. Rodriguez Velasco, « Le sens du vœu dans les ordres chevaleresques européens du moyen âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 16, 1996.

⁶⁶⁸ Au total, nous avons dénombré neuf occurrences de ce terme. Une seule occurrence apparaît dans le *Merlin*, dans l'épisode où le jeune prophète et les envoyés de Vertigier rencontrent un homme désireux de réaliser un pèlerinage et qui, en vue de ce projet, a acheté une paire de soulier et du cuir pour une seconde paire. Leur chemin se sépare et Merlin prédit que l'homme mourra avant de pouvoir réaliser son projet ; prédiction dont les deux envoyés qui suivent l'homme constatent la véracité (p. 122). Manifestement, le chemin pris par le candidat au pèlerinage ne lui a pas été favorable. Les huit autres occurrences de « cemin » apparaissent dans le *Perceval* dans le récit de ses errances. C'est d'abord sur le chemin qui le conduit au chevalier à la tombe (p. 220, p. 251), puis dans les moments cruciaux suivants : avant la rencontre des deux enfants sur l'arbre (p. 241), quand Merlin apparaît à Perceval sous la forme d'une ombre (p. 242), lorsque la demoiselle pleurant indiquant la route vers le château à l'échiquier (p. 252), avant de trouver la maison du vavasseur, la veille du tournoi du « Blanc Castel » (p. 258) et enfin, quand Merlin apparaît à Perceval sous l'apparence d'un faucheur pour la seconde fois lui indiquer la direction du château du Graal (p. 268).

Robert fait arriver le héros dans sa maison familiale où il retrouve sa sœur, puis rencontre son oncle. La rencontre avec celui-ci figure dans les romans hypotextes mais il la récrit de manière importante, notamment en la plaçant avant la visite au château du Graal⁶⁶⁹ et en y faisant intervenir la sœur de Perceval. Cet épisode se fonde sur la thématique du témoignage qui permet d'inscrire par la remémoration le récit dans la perspective spécifique de l'*estoire* du Graal et d'expliquer ce qui va se produire au château du Graal.

Acte d'*ordinatio*, le témoignage de sa sœur comme porte-parole de Dieu⁶⁷⁰ (p. 223-224) porte à la connaissance de Perceval qu'une manifestation divine s'est produite à la mort de son père, Alein et qu'il a péché en provoquant la mort de leur mère par son départ à la cour du roi Arthur. C'est ce péché qui a nui au bon déroulement de sa quête. La sœur de Perceval poursuit en remettant cette recherche à la bonne volonté divine : « Biaux frere, Deus te laist si faire a se volonté que tu soies a son plaisir » et lui fait la prière pressante de rencontrer leur oncle ermite pour qu'il se confesse et prenne pénitence pour le péché vis-à-vis de leur mère⁶⁷¹. A cette occasion, elle lui précise que cet oncle est un témoin direct de la vie de la communauté du Graal à l'époque de Joseph car il « vint en cest païs de devers Jherusalem de le terre de Judée » et que par lui, elle a appris que Hebron, le Roi Pêcheur, est son grand-père et qu'il est prédestiné à lui succéder comme gardien du Graal⁶⁷² (p. 225).

Nous avons déjà relevé dans la première partie que la qualité de témoin de l'oncle ermite que Robert attribue au personnage⁶⁷³ constitue un élément crucial pour la fin de l'histoire. Comme témoin direct de la scène, celui-ci rapporte à son neveu l'injonction divine au peuple du Graal de partir vers l'Occident (p. 226). Ainsi se prolonge la thématique du témoignage initiée dans le *Joseph*⁶⁷⁴, du témoignage de la vérité christique passant par la transmission de la connaissance par la remémoration. C.-A. Coolput relève

⁶⁶⁹ Dans la *Continuation* Wauchier, la sœur et l'oncle ermite semblent ne rien connaître du Graal comme l'estime W. Roach après avoir dressé la liste des nombreux liens entre le *Joseph* et le *Perceval*, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 59-66.

⁶⁷⁰ Ultérieurement, dans le *Perlesvaus* et la *Queste*, la sœur de Perceval endossera une figure christique, C. Girbea, *Communiquer pour convertir dans les romans du Graal (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 76-82.

⁶⁷¹ Dans le manuscrit de Modène, l'oncle ermite n'explique pas les difficultés rencontrées par Perceval à l'abandon de la mère. W. Roach estime que l'introduction de ce péché par Robert est inutile puisque les difficultés rencontrées par Perceval sont déjà amplement expliquées par la tentative prématurée du Siège périlleux qui constitue un péché d'orgueil « which involved his shaving to justify himself as the best knight in the world by a long series of adventures and combats ». W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, n.2, p. 57.

⁶⁷² Cette révélation, dans le manuscrit de Modène, est répétée par l'oncle ermite alors qu'elle n'est faite que par celui-ci dans le manuscrit de Paris.

⁶⁷³ Sur ce point comme sur d'autres points que nous avons commentés, Robert fait fi de toute cohérence temporelle.

⁶⁷⁴ On peut faire figurer cet élément parmi les indices d'une stricte continuité, voire d'un auteur unique, pour le *Joseph* et le *Perceval*.

le procédé consistant à combiner la rétrospection et le thème prophétique lors de cette rencontre de Perceval et de son oncle ermite (p. 226) :

Et li preudom respondi : Biaux niés, saciés que a la çainne, la u nous seyemes, oïmes la vois del saint Esperit qui nos commanda a aler en alienes terres vers Occidant, et si commanda Bron le mien pere que il i venist en ceste partie la u li solaus avaloit. Et si dist la vois que de Alain le Gros naisteroit uns oirs qui le Graal aroit en se baillie, et dist que li Rois Pesciere ne poroit morir dusqu'atant que vos ariés esté a se cort, et quant vous i ariés esté il seroit garis et vous bailleroit sa grasse et son vaissel, et seriés sire del sanc nostre Segnor Jhesucrist.

Au travers de ce procédé d'ordre épistémologique, selon le critique, la prophétie fait prendre conscience au personnage « du rôle qu'il joue, de la signification que revêt son existence quand on la replace dans une perspective plus vaste ». Son existence (et par voie de conséquence celle des lecteurs/auditeurs) « gagne en valeur à leurs yeux [non pas grâce] à leurs accomplissements à eux, mais à la somme des promesses dont ils sont le véhicule »⁶⁷⁵.

Par ailleurs, dans l'ordre éthique, Robert rappelle par le discours de l'oncle ermite l'appartenance de Perceval au lignage d'amour instauré par Jésus lors de sa visite à Joseph dans sa prison (p. 226) : « car vous estes d'une lignie qui molt a nostre Segnor amé, et il les a tant essauciés que il lor a doné sa car et son sanc a garder. » La thématique du lignage est, nous l'avons vu, essentielle en raison de sa conjonction pour Robert de Boron avec celle de la foi et de la volonté comme indice de la structure théologique de la tropologie dans la démarche de conversion de la chevalerie (cf. §5.2.2 Un lignage céleste).

Acte d'*ordinatio*, comme nous l'avons vu précédemment avec la mère de Merlin, la confession est indispensable en raison de la nature pécheresse de l'homme découlant du péché originel et du péché individuel, celui-ci comme fruit d'« une nécessité que l'homme pécheur s'est lui-même construite, dont il est pleinement responsable » et que l'on qualifie du nom de « faiblesse (*infirmetas*) »⁶⁷⁶. En mettant son protagoniste en situation de confession, Robert ne fait pas qu'introduire un « chastoïement » religieux dans son récit des aventures de Perceval. En l'appliquant au chevalier, il accomplit, actualise la parole du Christ rapportée par le narrateur dans le *Joseph* : « qui savoit Que fragilitez d'omme estoit Trop mauveise et trop perilleuse Et a pechié trop enclineuse, Car il couvenroit qu'il pechast... » (v.179-183), une parole qui confère à l'Église et au sacrement de la confession un pouvoir de grâce car « ainsi pourroit / Grace a Dieu querre, et il l'aroit » (v.191-192). En effet, la confession est « une autre maniere de batesme », c'est-à-dire un acte par lequel

⁶⁷⁵ C.-A. Coolput fonde son interprétation sur cet épisode de la rencontre de Perceval et de son oncle ainsi que sur celui où la voix divine énonce à Joseph la prophétie du lignage du Graal (p. 55), *Aventures querant et le sens du monde...*, op. cit., p. 27.

⁶⁷⁶ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 363-364.

l'homme accepte de se mettre au bénéfice de la justice divine (cf. § 7.2.1.) en s'engageant sur le chemin d'une humanité nouvelle par le rejet du péché et l'obéissance aux règles de l'Église. À la nécessité du péché répond celle de la grâce car « Dieu seul peut rompre les nécessités à laquelle l'homme s'est lui-même soumis, et le soustraire à la logique de l'ordre pénal »⁶⁷⁷. Mis au bénéfice de la grâce par le sacrement de confession et par l'enseignement, Perceval réagit immédiatement en s'engageant à obéir à la volonté divine : « Sire, Deus me laist son service faire en tele manière que je soie a se volenté ».

Mais cette parole d'engagement, dans sa simplicité, voire sa sécheresse, ne semble pas provenir du « cœur » du héros. Au début de son « cemin », celui-ci n'offre encore qu'un sol peu fertile et « en terre qui riens ne valt, / Bone semence seche et faut »⁶⁷⁸. La parole reçue ne produira guère d'effet à l'image de la semence de la Parole tombant les ronces (Évangile de saint Marc 1, 7). À ce moment-là, sa pensée et sa volonté sont toujours orientées dans un autre sens : prenant congé de son oncle, il lui dit qu'« il voloit aler en son afaire que il avoit empris » (p. 227). Sa priorité reste encore l'« afaire » de la dame du château à l'échiquier, ce que les épisodes suivants vont confirmer.

D'ailleurs, Robert choisit de placer à la fin de cet épisode le récit d'un combat contre un chevalier⁶⁷⁹ qui, dans l'hypotexte, figure avant pour mettre en lumière la déficience de sa volonté. Selon N. J. Lacy⁶⁸⁰, est ainsi mis en lumière par « a more specific way » la défaillance du héros. Alors que celui-ci vient de promettre à son oncle de ne pas tuer ses adversaires, agressé par un chevalier, il enfreint tout de suite son engagement. Même si l'acte meurtrier peut être considéré comme relevant de la self-défense et « must be considered innocent of willful disobedience », le critique souligne le fait que Perceval ignore l'avertissement de son oncle parce qu'il ne pensait pas à la quête du Graal (p. 227) : « Quant Percevaus l'a oï, si le tint a grant merveille, car tant pensoit a sen afaire et a le demisele qui son braket li avoit baillié que il ne se dounoit garde del cevalier ». La pensée du chevalier gallois est toujours tournée vers des attraits terrestres au point que sa volonté est instable⁶⁸¹ : il ne prête plus attention aux dangers et c'est sa sœur qui le met en garde

⁶⁷⁷ A.-I. Bouton-Touboulic, *ibid.*, p. 356.

⁶⁷⁸ Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*, W. Roach (ed.), Genève, Droz, 1959, v.6-7.

⁶⁷⁹ Contrairement aux textes de Chrétien et de Wauchier, Robert place la visite à l'oncle ermite avant le combat contre le chevalier qu'il tue et avant la première rencontre du Roi Pêcheur au château du Graal, W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 59-66.

⁶⁸⁰ W. Roach juge que ce choix de Robert est un défaut car l'admonestation d'éviter de tuer et de pécher qu'adresse l'ermite à Perceval perd alors toute justification. Dans le manuscrit de Paris, la recommandation ne porte que sur la luxure. Il ne porte pas de jugement sur le second choix, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁸¹ Dans la pensée augustinienne, « le sort de l'individu n'est définitivement fixé qu'au jour du jugement, que sa vie terrestre ne peut donc jamais être stable, mais qu'elle est une marche, une *peregrinatio* qui remet à chaque instant sa direction ou vers Jérusalem ou vers Babylone », J.-C. Guy, *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1961, p. 84.

contre l'agresseur. Bien que la scène se passe devant un calvaire : « joste une crois u Percevaus aloit sovent esbanoier » (p. 227), il combat et tue son adversaire en reconnaissant son péché (p. 228) : « jou amaisse miels que je vos eüsse conquis, car grans peciés est de cevalier ocire. »

Ainsi, après plus de trois années d'une quête infructueuse, Robert relate l'intervention de la Providence pour marquer la première étape de la *peregrinatio* de son protagoniste. Modifiant de manière importante ses hypotextes, il place la rencontre du chevalier et de son oncle ermite avant la rencontre du Roi Pêcheur pour en faire une étape mettant en lumière son état de faiblesse pécheresse et pour inscrire son histoire dans l'*ordo salvationis* au travers de l'enseignement et du sacrement de confession qu'il reçoit.

Par sa sœur, Perceval est informé sur l'obstacle à la réussite de sa quête : le péché commis vis-à-vis de sa mère. L'échec de la première visite au château du Graal ne sera pas ce péché comme dans le *Conte du Graal* car son oncle ermite le met au bénéfice de la grâce par le sacrement de la confession. Par sa sœur et son oncle, Perceval est enseigné sur la matière prophétique du Graal qui vient révéler le sens de ses errances. Son oncle est un témoin direct de la Passion appartenant au lignage de Joseph et de Bron. Cet enseignement répond à l'ordre épistémologique qui caractérise la quête du Graal et dans lequel Perceval doit conformer ses actes. L'intervention divine est efficace : Perceval exprime pour la première fois le désir de suivre la volonté de Dieu. Mais à cette étape de sa *peregrinatio*, le chevalier élu a encore un chemin à parcourir, sa volonté est encore peu affermie comme le démontre le combat contre le chevalier rencontré.

Poursuivant son chemin d'errance qui dure « grant partie del tans et de le saison », il rencontre comme le relate Robert qui reprend fidèlement deux épisodes issus de l'hypotexte arthurien la demoiselle laide et combat contre Urbain au Gué Périlleux. Il place toujours la quête de son « affaire » avec la dame du château à l'échiquier avant celle du Graal. Néanmoins, désormais, son cœur est partagé (p. 241) : « si en avoit molt grant duel en son cuer. Et ensi com il cevaucoit molt dolans et molt pensis et estoit bien none passée et si regarda par devant lui, si vit un des plus biaus arbres que il eüst onques mais veü, et estoit sor le forc de quatre voies par dejouste une molt bele crois ». Cette situation de trouble particulièrement soulignée révèle l'état moral défaillant du protagoniste, du pêcheur qui n'a « pas le pouvoir de ne pas être troublé »⁶⁸².

C'est à ce moment-là, sous le parrainage de la Croix, que Robert fait de nouveau intervenir la Providence sous l'apparence de deux enfants sur un arbre. Selon W. Roach,

⁶⁸² D. Boquet, « Le libre arbitre comme image de Dieu... », art. cit., p. 185.

Robert s'inspire d'un épisode de la *Continuation Wauchier*⁶⁸³ mais en modifiant notablement son contenu pour l'insérer dans la trame de l'*estoire* du Graal (p. 242) :

« Cevaliers qui nous as conjurés, saces que de par Diu vivons nous. Et saces que de cel paradis terrestre dont Adans fu jetés venimes nos por parler a toi par le congié del saint Esperit. Tu es entrés en le queste del Graal que Bron tes taions a en garde, que on apele en mainte contrée le Roi Pescheor. Et tu t'en iras ceste voie a destre par devant toi, et saces que ançois que tu en isses verras tel cose par quoi tu afineras ton travail se tu es teus que venir i doies. »

Les deux enfants sont envoyés par Dieu en provenance du Paradis, ce lieu d'où Adam et Ève ont été chassés et dont l'entrée est désormais interdite à toutes les créatures. Nous retrouvons ici la référence typologique que nous avons décelée dans l'épisode de l'échec de Perceval, dans sa tentative de s'asseoir au lieu vide de la Table Ronde. Le parallèle que Robert semble établir entre l'errance de Perceval et celle d'Adam et Ève après la Chute se prolonge ainsi⁶⁸⁴ en donnant une pleine signification à l'intervention des deux enfants : celle-ci vise à mettre le chevalier sur le bon chemin, celui du Paradis ; un bon chemin qu'il peut emprunter parce que comme mentionné lors des précédentes interventions divines (à la mort d'Alein, après la tentative à la Table Ronde et lors de la visite chez l'oncle ermite), Perceval appartient au lignage des élus du Graal.

L'intervention divine fait appel à la thématique de la connaissance, une connaissance d'ordre moral et ontologique⁶⁸⁵ : la quête de Perceval ne peut aboutir que s'il est tel qu'il doit venir. Cette exigence est celle que Robert a auparavant déjà mis en avant avec Joseph demandant à Jésus (p. 29) : « Sire, sui jou teus que si sainte cose doie garder et tel vaissel ? », puis avec le roi Vertigier, ensuite avec Moÿs et Blaise (p. 105). Elle entraîne une démarche d'introspection que vient sanctionner le pouvoir du Graal qui sépare les bons des méchants. Jusqu'à présent, c'est la « mauvaise volonté » qui a guidé Perceval dans ses choix et le garde dans la soumission au Diable. Il doit être restauré dans son être afin d'exprimer une « libre volonté » et pouvoir choisir alors la « bonne volonté » pour

⁶⁸³ W. Roach ne retient pas d'autre source que Wauchier (v. 33755-33841) qui relate l'apparition d'un seul enfant. Comme dans cette source, l'indication donnée au chevalier errant n'est pas directement la direction du château du Graal mais celle d'un endroit où celui-ci recevra l'information nécessaire. Le critique réfute l'hypothèse formulée par M. Weston d'une référence à un rite païen christianisé où la Vierge est identifiée à l'arbre de la pomme et le Christ à la pomme. Le récit dans les deux manuscrits du *Perceval* sont quasiment similaires : les enfants ont sept ans dans le manuscrit de Paris, six ans dans l'autre, W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁸⁴ Un élément en faveur de ce parallèle peut être apporté par la *Continuation Wauchier* où l'enfant dans l'arbre tient une pomme, le fruit de l'arbre de la connaissance dans certains apocryphes. Selon W. Roach, « Brugger and Miss Weston agree that this is a primitive trait which was probably omitted inadvertently by the redactor of the prose text », W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁸⁵ Selon E. Falque, la visée morale ou tropologique « fait du texte le lieu de ma propre transformation » et « le texte devient ici le lieu de la transformation du moi de sorte que l'égoïté n'en est pas véritablement déstituée, mais seulement modifiée », « L'herméneutique est-elle fondamentale ? En hommage à Paul Ricoeur », Institut Catholique de Paris, « Transversalités », 2011/1, n°117, p. 121-145 [126-127].

appartenir à Dieu⁶⁸⁶. Nous retrouvons ici le fil thématique de la connaissance de soi et de l'ordre ontologique précédemment identifié. Robert montre que « la *senefiance* relève intimement du plan ontologique »⁶⁸⁷, la *semblance* permettant d'« unir deux réalités, et c'est précisément ce lien que la *senefiance* est chargée de mettre en lumière »⁶⁸⁸. L'accès à cette connaissance d'ordre ontologique nécessite de choisir d'emprunter le bon chemin. Perceval est arrivé à un carrefour où quatre voies, quatre chemins s'offrent à lui. Lequel va-t-il prendre ? Au travers des deux enfants sur l'arbre, Dieu intervient pour le guider. S'agissant du motif du « chemin », dans une œuvre où l'intertexte johannique apparaît à de nombreuses reprises, Robert a pu faire référence à l'épisode où, à ses disciples qui s'interrogent sur le chemin à suivre, Jésus leur répond (Évangile de saint Jean, 14) : « Moi, je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi » (v.6) et en leur assurant qu'ils auront l'aide du saint Esprit (v.16-17), qu'il ne les abandonnera pas (v.19) et que le saint Esprit leur enseignera « toutes choses » (v.26). Le chemin indiqué par les deux enfants est « a destre », celui de la volonté de Dieu⁶⁸⁹. Il se distingue de « la voie de pecié » que montrent les démons (p. 48), du chemin « a senestre » que suivra Perceval pour retourner au château à l'échiquier. Mais le choix du chemin de Dieu repose sur la volonté bonne, c'est-à-dire de vouloir œuvrer pour Dieu. Jésus appelle ses disciples à croire en lui pour accomplir les œuvres qu'il fait et encore « de plus grandes » (Jean 14, 12) ; ce qui semble correspondre, comme le précise l'intervention de l'enfant, avec le « travel » qui a été confié à Perceval. Ce travail est à relier au « travail de le mort », c'est-à-dire aux souffrances de la mort de Jésus auxquelles font référence Joseph quand il invoque le Graal pour la première fois (p. 54) et les pèlerins quand ils rencontreront Perceval et lui reprocheront de voyager armé « le jor que nostre Sire estoit travelliés en le crois » (p. 255). C'est également le travail d'écriture que Merlin confie à Blaise, le « grant travail » qui sera réalisé, selon Merlin, par « molt de gens et des preudomes » sous le règne d'Arthur (p. 120). Ce travail est à valeur historique car il est participation à l'œuvre de Dieu⁶⁹⁰.

⁶⁸⁶ C'est ce qui fonde aussi le choix de Merlin car « empli de la grâce divine accordée [...] par le sacrement du baptême qui l'a lavé de tout péché, [il] n'avait pas seulement son libre arbitre, mais aussi le pouvoir de choisir de passer à Dieu » comme le précise F. Bogdanow en citant les paroles de Bernard de Clairvaux dans le *De Gratia et liberi arbitrio* (Patrologia Latina, CLXXXII, 1011), « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 69.

⁶⁸⁷ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 93.

⁶⁸⁸ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 94.

⁶⁸⁹ Voir par exemple, G. Blangez, « Destre et senestre, miséricorde et justice Un système de symboles » dans *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge offerts à Pierre Jonin*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1979. A. Strubel indique que « l'opposition gauche / droite pour figurer le bien et le mal remonte à une haute antiquité et mêle l'archétype (en relation avec des lois physiologiques : la latéralisation) à l'élaboration culturelle », *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 284.

⁶⁹⁰ S. Hasdenteufel, « Le travail au Moyen Âge, entre enfer et paradis », *L'information psychiatrique*, 2019/5, vol.95, p. 323-329. Voir également, C. Jehanno, « Le travail au Moyen Âge, à Paris et ailleurs : retour sur l'histoire d'un modèle », *Médiévales*, 69 | 2015.

L'intervention divine est aussi placée sous le « congé del saint Esprit ». Nous avons vu qu'en étant le *tiers hom*, Perceval a vocation de ministre de la paix afin d'assumer la plénitude trinitaire (cf. 7.3.1.). Au cœur de la « mystique trinitaire » enseignée dans la trilogie, c'est le saint Esprit « qui communique directement à l'âme humaine et lui appose, en la régénérant, le sceau de la ressemblance divine, a pour mission particulière de la rendre participante de la vie glorieuse. Le principe de cette vie fut apporté sur terre par le Christ qui, de par son Incarnation et sa Résurrection, la rendit accessible, en puissance au moins, à l'homme, au premier Adam déchu »⁶⁹¹. Afin de caractériser « l'ordre présent dans la créature », A.-I. Bouton-Touboulic rappelle que selon l'approche augustinienne, l'activité de l'Esprit saint s'exerce « aussi bien *ad extra* qu'à l'intérieur de la Trinité », que vis-à-vis de la créature elle se traduit par « l'amour divin à l'œuvre dans la création, imparti à chaque être 'selon sa capacité' (*pro captu suo*) [...]. Mais ce don d'amour fait à la créature obéit à une certaine fin, qui consiste pour elle à garder son *ordo*, sa place parmi les êtres ». Ainsi, poursuit-elle, « cette action propre à l'Esprit saint consiste donc à imprimer à l'être une exigence, une dynamique qu'implique son *ordo* même, et qu'il lui faut réaliser »⁶⁹². Cette dynamique est bien celle dont Robert décrit l'aboutissement dans l'épisode où Joseph reçoit le « vessel » des mains de Jésus et est « raplenis de le grasse del saint Esperit » (p. 27) avant de débiter son ministère de l'amour comme dans celui où, à la fin de ce dernier volet de la trilogie, Perceval sera également « raplenis de le grasse del saint Esperit » (p. 271) en devenant le troisième gardien du Graal. Mais son chemin pour l'instant est toujours celui de l'errance. Alors que tout disparaît devant ses yeux, l'arbre, les deux enfants et la croix, il reste pensif, l'esprit frappé par l'intervention merveilleuse à laquelle il vient d'assister (p. 242). Il craint d'avoir rencontré des « fanthosmes », une crainte fréquemment mentionnée dans les apocryphes, à commencer dans les *Acta Pilati*⁶⁹³. On ne peut mieux décrire la confusion du personnage, de ses pensées, son incapacité à choisir la bonne voie parmi les quatre qui s'offrent à lui.

À l'issue de sa visite à sa sœur et à son oncle ermite, première étape de sa *peregrinatio*, la quête de Perceval est toujours infructueuse mais son état moral démontre d'une certaine évolution. La Providence intervient une deuxième fois sous l'apparence de deux enfants venant du Paradis et apparaissant à Perceval dans un arbre. Modifiant un épisode emprunté à la *Continuation Wauchier*, Robert fait appel à une anthropologie aux reflets johanniques pour que l'acte d'*ordinatio* divin apporte au protagoniste un complément à l'enseignement de la matière du Graal. La quête du Graal est un « chemin »

⁶⁹¹ M. Lot-Borodine, « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », art. cit., p. 150-151.

⁶⁹² A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 257.

⁶⁹³ A.-C. Baudouin, « Joseph d'Arimathie, premier témoin du Ressuscité, ... », art. cit., p. 103-104.

à choisir et qui appartient avant tout au domaine de la connaissance, de la connaissance de soi, car « la *senefiance* relève du plan ontologique »⁶⁹⁴. Sur ce chemin, Perceval doit accomplir un « travail » en disposant de l'accompagnement du saint Esprit. Cette manifestation surnaturelle provoque la confusion dans les pensées du chevalier élu.

Le récit relate alors la première apparition de Merlin. Robert invente totalement cet épisode⁶⁹⁵ qu'il associe à la venue au château du Graal.

Cette intervention est conforme au rôle qu'assume le prophète du Graal, le ministre de la connaissance dans l'histoire bretonne. Elle fait suite à l'indication donnée par l'enfant sur l'arbre selon laquelle Perceval recevrait une information complémentaire.

Dans cette intervention que nous avons précédemment relevée dans le cadre d'une mise en écriture de l'histoire (cf. §I.2.3.), le prophète élu de Dieu se manifeste en usant du don de protéisme pour assumer le rôle de conducteur qu'il avait auprès des rois bretons. Comme il les conseillait pour mener les affaires du royaume dans le cadre de l'ordre divin, il vient conseiller Perceval à suivre la volonté de Jésus-Christ (p. 242-243) :

« Perceval, Merlins dont tu as tant oï parler te fait savoir que tu n'aies mie en despit çou que li doi enfant t'ont ensagnié, car saces que cil ensagnemens vient de par Jhesucrist, nostre Sauveor. Et se tu es preudom saces que ançois que tu isses del cemin a destre qui par le volenté nostre Segnor t'est ensagniés, aras tu acomplie la prophesie que nostre Sire commanda a Joseph.

Dans la situation de désarroi où se trouve le chevalier, Merlin apparaît pour lui donner la direction du château du Graal : un « cemin a destre ». De la même manière que celle des deux enfants sur un arbre, son intervention se place sur le plan de la connaissance (répétition du terme de « savoir » en polyptote, répétition du terme d'enseignement également en polyptote) et sa provenance (Jésus-Christ). De même aussi que les deux enfants, Merlin associe au choix de prendre la direction indiquée une condition de *relatio* (« se tu es preudom ») et d'*ordinatio* en faisant appel à la « remembrance » : celle de suivre la volonté divine en accomplissant la prophétie « que nostre Sire commanda a Joseph ». À la suite de ces indications, Perceval prend effectivement la bonne direction, la *plainne voie*, la voie découverte, celle de Dieu, mais c'est en regrettant de ne pas prendre une autre route, celle dans l'ombre ou l'obscurité de la forêt (p. 243). Nous l'avons précédemment indiqué (cf. §I.3.), son cœur n'est pas encore tout entier ouvert à la sagesse et à la volonté divines. Perceval doit nettoyer son cœur qui est encore « double » (épître de Jacques 4,8) :

⁶⁹⁴ C'est en ces termes (*La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 93) que J.-R. Valette résume l'analyse de J. Ribard relative à la *Queste*, « L'aventure dans la *Queste del Saint Graal* », *Du Mythique au mystique : la littérature médiévale et ses symboles...*, Paris, Champion, 1995 p. 357-360.

⁶⁹⁵ Pour W. Roach, les deux apparitions de Merlin sont probablement de la main de Robert en l'absence de lien clairement établi avec Chrétien et Wauchier et parce qu'elles sont en cohérence avec le rôle que le prophète joue dans le deuxième volet de la trilogie en conseiller du roi apparaissant sous des formes différentes., W. Roach, *The Didot-Perceval, op. cit.*, p. 76-77.

« Approchez-vous de Dieu, et il s’approchera de vous. Nettoyez vos mains, pécheurs, et purifiez vos cœurs, vous qui êtes doubles de cœur ».

La forme d’une ombre prise par Merlin qui n’a pas fait l’objet, selon nous, d’interprétation par la critique, nous proposons de l’interpréter comme l’indice de la prescience du personnage : le motif de l’ombre est fréquemment associé à l’ancienne Loi ou à la Loi du Christ⁶⁹⁶, à la créature corporelle qui est « ombre de l’image »⁶⁹⁷. En donnant à Merlin, réputé pour sa prescience, la forme d’une ombre qui passe quatre fois devant Perceval⁶⁹⁸, Robert donnerait l’indice que la *peregrinatio* du chevalier gallois se situe non pas dans un temps d’accomplissement, mais d’attente : celui des biens à venir ou celui des biens donnés mais dont la manifestation est encore à attendre.

Sans aucune rupture et sans délai, Robert fait arriver Perceval au château du Graal. C’est bien sûr l’échec, celui relaté par les sources romanesques dont il reprend en grande partie le récit⁶⁹⁹. Perceval reste silencieux alors que devant le cortège du Graal il aurait voulu interroger le Roi Pêcheur (p. 245) : « si le tint a grant merveille et l’eüst molt volontiers demandé ». Le récit dévoile les deux raisons qu’invoque mentalement le chevalier pour ne pas le faire : la crainte d’ennuyer son hôte, l’enseignement de sa mère à ne pas poser trop de questions. Les raisons de l’échec de Perceval sont différentes de celles figurant dans le *Conte du Graal* et la *Continuation* Wauchier. Cela sera expliqué dans l’épisode suivant, celui de la seconde rencontre avec la demoiselle en pleurs. Par ailleurs, malgré l’insistance du Roi Pêcheur, Perceval reste muet : ayant veillé les deux nuits précédentes, il sent le sommeil le gagner⁷⁰⁰. À l’image de celui des disciples de Jésus à Gethsémani⁷⁰¹, ce sommeil n’est-il pas celui du péché⁷⁰² ? Le chevalier, en quittant le château du Graal, cherche sans le trouver un valet pour l’interroger sur la « senefiance » du

⁶⁹⁶ J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l’histoire*, op. cit., p. 15.

⁶⁹⁷ Hugues de saint Victor, *Didascalicon*, 7, P.L., l.176, col.835b (cité par J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 84).

⁶⁹⁸ Nous avons précédemment indiqué la valeur symbolique du nombre « quatre » (cf. §4.2.2.)

⁶⁹⁹ Selon W. Roach, dans les manuscrits de Paris et de Modène, l’épisode de la première visite de Perceval au château du Graal « is clearly drawn from Chrétien’s account of Perceval’s first unsuccessful trial ». C’est notamment le cas pour la description du cortège du Graal même si l’ordre d’apparition des objets est différent entre les deux textes en prose. Par ailleurs, si le Graal est porté par un jeune homme et non par une demoiselle comme chez Chrétien, c’est explicable par sa christianisation et son identification avec la coupe eucharistique. Le manuscrit de Paris semble présenter à la fois le moins de conformité avec Chrétien et le moins de conflit avec ce qui peut être discerné du plan de Robert, W. Roach, *The Didot-Perceval*, op. cit., p. 80-90.

⁷⁰⁰ Robert inverse la situation par rapport au *Conte du Graal* où c’est le Roi Pêcheur qui cède le premier au sommeil et se fait porter dans sa chambre (v.3336-3343).

⁷⁰¹ À trois reprises et malgré leur engagement à rester éveillés pendant que leur maître prie, Pierre et les deux fils de Zébédée s’endorment car « l’esprit est bien disposé, mais la chair est faible » et parce que « leurs yeux étaient appesantis » (Évangile de Matthieu 26, 41 et 43).

⁷⁰² J.-R. Valette donne l’exemple de Lancelot où dans un passage célèbre de la *Queste*, celui-ci est enveloppé dans une invincible torpeur et est resté comme endormi, *ibid.*, p. 107.

Graal (p. 247). Comme le souligne J.-R. Valette, son intelligence, sa volonté encore viciées par le péché ne sont pas encore ouvertes à la grâce de Dieu⁷⁰³.

Ainsi, avec Merlin sous l'apparence d'une ombre, la Providence intervient une troisième fois sur le chemin de Perceval à la quête du Graal. L'intervention du prophète du Graal en personne confirme l'importance de la vocation du héros.

Relais de l'*ordinatio* divin, le ministre de la connaissance apparaît pour donner au héros la direction à prendre en confirmant celle indiquée par les enfants sur l'arbre : un « cemin a destre ». Il invoque l'enseignement qui doit être reçu, un enseignement provenant de « Jhesucrist, nostre Sauveor » et qui doit l'amener à l'accomplissement de la volonté divine exprimée par la prophétie du Graal que Jésus a annoncée à Joseph ; un accomplissement nécessitant de sa part une évolution morale en étant « preudom ».

Mais malgré ces deux interventions merveilleuses successives, Robert relate l'échec de Perceval au château du Roi Pêcheur, son silence devant le cortège du Graal : son esprit est encore endormi par le péché, le péché originel et sa volonté est défaillante. Au travers de cette réécriture, si comme dans ses hypotextes romanesques, Perceval reste silencieux devant le Roi Pêcheur au passage du Graal, Robert en dévoile la raison : c'est parce que son être est encore de nature pécheresse et que la « senefiance » du Graal n'a pas encore accompli son œuvre dans son cœur. Les enchantements ne peuvent être dissipés au-dessus du royaume breton, la pierre fendue ne peut encore être ressoudée. Il est encore hors de l'ordre divin car, en dépit des sacrements, il n'est pas tel qu'il doit l'être, sa volonté est mauvaise et son libre arbitre est encore soumis au péché.

Après l'acte d'*ordinatio* divin lançant la quête du Graal à la suite de la tentative malheureuse de Perceval de s'asseoir au lieu vide de la Table Ronde, Robert réemploie la matière de ses sources romanesques pour insérer les différentes aventures du chevalier gallois sur le fil temporel de sa *peregrinatio*, un chemin d'errance vers le château du Graal. La Providence y intervient à trois reprises. Robert délivre un récit téléologique qui, à l'image de l'Ancien Testament, d'un côté, rappelle les injonctions de la « loi », les conditions que le chevalier élu doit satisfaire pour réussir la quête du Graal et de l'autre, relève les écarts que commet Perceval par rapport à cette « loi », à ces conditions. Le cheminement du héros est dans l'ombre de Dieu plutôt que dans sa lumière. Résultant d'une lecture tropologique des « documents » issus des hypotextes romanesques, le récit met en

⁷⁰³ J.-R. Valette relève que « dès le poème de Chrétien de Troyes, la question du péché est posée, et avec elle, celle de la liberté et de la grâce, de la *libertas gratiae* ». Cette dialectique est « inlassablement mise en scène » dans les réécritures des scènes du Graal qui figurent au cœur des *Hauts Livres* du Graal. Ces scènes visent selon lui à faire prendre en compte trois éléments : « 1) le Graal, identifié en manifestation de la grâce ; 2) la réaction du sujet humain et la mise en œuvre de son libre-arbitre ; 3) l'impuissance de sa volonté, si elle est privée du secours de la grâce ». Le critique donne en exemple le *Perceval* qui montre l'évolution morale du personnage entre ses deux rencontres du Roi Pêcheur, *La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 153, 155-156.

lumière l'état spirituel du chevalier gallois sur les plans ontologique et noétique. La nouvelle « conjointure » que Robert réalise des aventures du chevalier gallois, les modifications qu'il y apporte ainsi que les interventions de la Providence font de cette première phase un chemin d'errance sur lequel le protagoniste, confronté à deux enjeux opposés : la quête du Graal ou le service d'une dame, l'amour de Dieu ou l'amour de soi selon la formule de saint Augustin, manifeste une volonté défaillante ; ce qui explique l'échec du chevalier élu lors de sa visite au château du Graal.

c) Un chemin de restauration

Pour la suite des aventures de Perceval, Robert « invents his own conclusion to the Grail quest »⁷⁰⁴ en décrivant, selon M. Lot-Borodine, le cheminement à la fois moral et mondain du héros après la rencontre du Roi Pêcheur⁷⁰⁵. Pour N. J. Lacy, cette invention consiste à redoubler certains des épisodes précédents du récit pour relater la progressive évolution morale du protagoniste, une progression notable « from the first to the second part of each set »⁷⁰⁶. Cette rhétorique de la répétition, nous y discernons l'influence du modèle biblique, d'une écriture typologique qu'emploie Robert pour dévoiler la nouvelle phase de la *peregrinatio* de Perceval, celle d'un chemin de restauration.

Dans le cadre d'une vision augustinienne où « la sphère des causes secondes ne jouit d'aucune autonomie véritable »⁷⁰⁷ et de la typologie sacramentelle caractérisant son écriture, par leur répétition, les aventures du chevalier gallois acquièrent une « senefiance » qui « est dans le temps, mais un temps qui nie sa nature historique au sens moderne du terme, car il est répétition, remplissage d'un vide, d'un manque à signifier, celui de la plénitude perdue »⁷⁰⁸, une « senefiance » d'ordre ontologique par restauration de l'*imago*

⁷⁰⁴ R. T. Pickens, « Mais de çou ne parole pas Crestiens de Troies... », art. cit., p. 506.

⁷⁰⁵ M. Lot-Borodine, « Les deux conquérants du Graal », art. cit., p. 48-52.

⁷⁰⁶ L'étude de N. J. Lacy est effectuée sur la base du manuscrit de Modène. En dehors des quatre derniers épisodes « which constitute a *Mort Artu* pendant », le critique reconnaît dans le roman la main d'un auteur qui « simply constructs scenes in which the hero progressively offers different reactions to similar events, enabling the reader to evaluate the incremental variations and draw appropriate conclusions about character development ». Cette progression morale est mise en lumière par « the doubling of episodes and the sharing of motifs [that] are sufficient to exert a cohesive force within the romance ». L'intérêt de repérer cette organisation est de montrer le souci de construction de l'auteur, puis « to trace and analyse the thematic implications of form » pour mettre en exergue « a progression from the first to the second part of each set », N. J. Lacy, « The Design of the *Didot-Perceval* », art. cit., p. 95, 99, 103.

⁷⁰⁷ J.-R. Valette cite, comme exemples manifestant une telle vision, une formule exprimée par un chevalier dans le *Tristan* ainsi qu'un passage du *Perlesvaus* « significativement placé sous l'autorité de Joséphé, qui donne le mieux à voir la toute-puissance de Dieu » et où « l'instance divine n'hésite pas à agir sur la semblance de l'espace aventureux » pour conjuguer « le 'plaisir' de Dieu et celui des chevaliers », *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 92-93.

⁷⁰⁸ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262-263. Voir aussi M. T. Kretschmer, « Y-a-t-il une 'typologie historiographique' ? » dans *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, M. T. Kretschmer (dir.), Turnhout, Brepols, 2014, p. 1-23. Voir également dans le même ouvrage, J. Führer, « Hugues de Fleury : L'Histoire et la typologie », p. 97-118.

Dei au plan du pouvoir de la volonté⁷⁰⁹. Ainsi est relaté un chemin de restauration en cinq épisodes redoublés.

Le premier épisode redoublé est celui de la demoiselle en pleurs. W. Roach attribue cet épisode au travail d'un remanieur qui, selon lui, n'a adapté que de manière superficielle la matière des hypotextes arthuriens à la trame du *Perceval*⁷¹⁰. De même, N.-J Lacy constate que c'est le premier épisode redoublé du *Perceval* mais sans lui reconnaître de rôle déterminant dans l'évolution morale du personnage. Nous proposons d'y voir, au contraire, un moment de rupture.

En quittant le château du Graal, Perceval est de plus en plus pensif : il chevauche toute la journée, puis toute la nuit jusqu'au matin et « pensoit si forment que a poi qu'il ne caoit jus del ceval ». Dans cette situation d'errance de son protagoniste décrite de manière si concise, Robert lui fait rencontrer la demoiselle en pleurs pour la seconde fois. Comme la première fois, la rencontre a lieu « a prime », à la première heure de la journée. Comme la première fois aussi, la dame pleure mais alors que ses pleurs résultaient de l'épisode dramatique qu'elle venait de vivre, maintenant, on en ignore la raison. Robert emploie le motif des pleurs à de nombreuses reprises et à des moments cruciaux dans le *Joseph*, dans le *Merlin* et jusqu'à ce point du *Perceval*⁷¹¹. Nous verrons qu'il continuera à le faire de la même manière par la suite. Les scènes des pleurs de Jésus ont fait l'objet de nombreuses exégèses au Moyen Âge. Réagissant à l'échec de Perceval au château du Graal, les larmes de la dame ne sont-elles pas des larmes d'affliction comme celles de Jésus lors de deux événements : devant la tombe de Lazare (Évangile de saint Jean 11,35), il « pleure sur la mortalité fatale des hommes peccamineux » ; puis devant Jérusalem (Évangile de saint Luc 19,41), il pleure sur « la dépravation et l'ignorance incarnées par Jérusalem »⁷¹² ? C'est ce que paraît indiquer la première partie de son intervention où elle interpelle Perceval en le qualifiant de « Perceval li caitis ». Avec ce qualificatif⁷¹³, Robert (ou son remanieur) place

⁷⁰⁹ Selon Bernard de Clairvaux, « inséré dans le processus christologique de la rédemption, le consentement volontaire se voit désormais conférer une force nouvelle qui se manifeste alors dans la dynamique de la restauration de l'image », D. Boquet, « Le libre arbitre comme image de Dieu... », art. cit., p. 183-185.

⁷¹⁰ Il s'agit des vers 3428 à 3690 du *Conte du Graal* avec l'intervention de la cousine de Perceval qui a lieu tout de suite après la rencontre du Roi Pêcheur. Il nous semble que pour constituer cet épisode, Robert a fusionné cette intervention avec celle de la dame hideuse (v.4603-4683). C'est après cette intervention que la quête est lancée. Les manuscrits de Modène et de Paris présentent de très faibles différences, W. Roach, *The Didot-Perceval*, op. cit., p. 90-92.

⁷¹¹ Dans le premier volet, c'est en particulier au moment où Joseph descend le corps de Jésus de la croix (p. 23), puis le plus souvent, quand celui-ci invoque le Graal. Dans le second volet, l'attitude de la mère de Merlin est caractérisée par cette attitude du cœur avant et pendant son procès (p. 92, p. 95) comme c'est aussi l'attitude d'Igerne confrontée aux avances du roi (p. 165, 166). Dans le *Perceval*, ce sont les pleurs de la sœur du héros et de l'oncle ermite que le récit mentionne (p. 223, 224 et 227).

⁷¹² P. Zomboro-Nagy, « Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale » dans *Médiévales*, n°27, 1994, p. 37-49 [41, 42].

⁷¹³ Selon W. Roach, l'emploi de ce qualificatif est un des éléments empruntés au *Conte du Graal* (v.3582), *The Didot-Perceval*, *ibid.*, p. 91.

le personnage dans la lignée des pécheurs, celle des hommes et des femmes qui à la suite du péché d'Adam et Ève, comme le rappelle Jésus à Joseph, quand il le visite dans sa prison, « furent jeté en caitivison » ainsi que leurs « enfans et lignies » par la suite (p. 28) ; la lignée aussi des personnes qui, échouant à l'épreuve du Graal, déclarent aux élus de la Table du Graal : « Nous en irons comme caitif » en leur demandant quel nom est attribué au *saint Vaissel* (p. 57). Par ce qualificatif, Robert semble indiquer que depuis sa tentative prématurée de s'asseoir au lieu vide la Table Ronde, Perceval est toujours dans la situation de faiblesse du pécheur. C'est ce que la suite du récit confirme et développe avec une certaine finesse psychologique. Son interlocutrice poursuit en reprochant à Perceval son mutisme devant le cortège du Graal. La cause de ce mutisme est ontologique (p. 247) : « Et as veü par devant toi passer trois fois, ne onques ne fus teus que tu en demandasses »⁷¹⁴. La demoiselle en pleurs effectue l'exégèse de l'événement : Perceval mérite malheur, suscite la haine de Dieu et aurait pu mourir « de le male mort »⁷¹⁵. On ne peut mieux indiquer la nature de l'événement qui vient de se produire, un acte de péché, d'injustice aussi grave que celui que le chevalier, l'élus prédestiné et providentiel, a commis en s'asseyant à la Table Ronde. Entendant ces paroles de reproche, Perceval ne comprend pas. Il est toujours dans l'état de trouble⁷¹⁶ dans lequel l'a plongé la visite au château du Graal mais les propos de son interlocutrice le rendent conscient de son incapacité à comprendre ce qu'il a vu, à en saisir la vérité, le « voir ». Aussi sollicite-t-il son aide (p. 248) : « Et quant Percevaus l'oï, si s'en vint cevaucant cele part, et li pria por Diu qu'ele li desist le voir de çou que il avoit veü ».

Répondant à cette requête, dans la seconde partie de son intervention, la demoiselle en pleurs lui rappelle ce qu'il avait pourtant déjà entendu par la voix divine à la cour d'Arthur : les deux conditions à réaliser pour s'asseoir à la Table du Graal (p. 205). Il est resté muet parce qu'explique la dame à Perceval : « tu n'es mie si sages ne si preus ne n'as tant fait d'armes ne de proeces ne de biens que tu aies en garde le precieus vaissel » (p. 248). Le silence du chevalier aurait une deuxième cause de nature morale. W. Roach ne relève pas la cause d'ordre ontologique, seulement celle-ci en précisant qu'à la différence du *Conte du Graal*, ce qui fait obstacle à la demande du chevalier n'est pas le péché commis

⁷¹⁴ Le manuscrit de Modène présente ici une incohérence parce que contrairement aux paroles de la demoiselle en pleurs, le récit de la visite au château du Graal indique qu'il n'y a que deux passages du cortège. W. Roach met cette incohérence sur le compte de la maladresse du remanieur et de l'influence du *Conte du Graal*. Quant au manuscrit de Paris, il ne mentionne qu'un seul passage, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 92.

⁷¹⁵ Le texte du *Didot-Perceval* indique que Perceval aurait pu être englouti sous terre : « est merveille que terre ne font souz toi » (l.1115-6), c'est-à-dire connaître une fin semblable à celle de Moÿs.

⁷¹⁶ La restauration du pouvoir de la volonté ne peut annuler la perte irrémédiable du « pouvoir de ne pas être troublé », D. Boquet, « Le libre arbitre comme image de Dieu ... », *art. cit.*, p. 187-8.

vis-à-vis de sa mère⁷¹⁷ étant donné que ce péché a été confessé lors de la visite à l'oncle ermite. Cette cause d'ordre moral réside dans le fait que « the hero was not yet a good enough knight, had not yet accomplished enough feats of arms, to be worthy to have the Grail and the blood of Christ in his keeping »⁷¹⁸. C'est ainsi le péché originel qui entrave le cheminement du chevalier gallois : le péché originel présentant un double aspect, ontologique et moral. L'être de Perceval, entâché par le péché, ne veut pas poser les questions requises car il se trouve dans l'incapacité de pouvoir le vouloir, c'est-à-dire d'obéir à la volonté divine. L'enseignement de Jésus-Christ prodigué par sa sœur, son oncle, les enfants sur l'arbre et Merlin est resté lettre morte dans son cœur endurci. Il n'associe pas son état ensommeillé au château du Graal, son mutisme, son trouble à cet état de pécheur. Jusqu'à présent, il n'a pas accepté la médiation du Verbe incarné, de « l'enseignement divin, semblable à la pluie qui irrigue la terre desséchée. Cette pluie provient des nuages, qui sont bien situées entre nous et le ciel. Or Dieu a précisément 'daigné assumer le nuage de notre chair' : au-delà de la médiation des Écritures, il y a l'Incarnation du Christ »⁷¹⁹.

Entendant le reproche que lui adresse la demoiselle en pleurs, Perceval montre qu'il prend conscience de son état spirituel, de la nécessité de sa restauration. Le moment de rupture se produit : il « en ot si grant duel que il en commença a larmier, et dist bien que jamais n'arestera si ara trovée le maison son taion ». Ici se situe une différence essentielle avec le *Conte du Graal* où lorsqu'il apprend par la demoiselle en pleurs les raisons de son échec au château du Graal, le chevalier ne paraît si affecté⁷²⁰. Les larmes de Perceval sont celles de Pierre quand il « se souvint de la parole que le Seigneur lui avait dite : 'Avant que le coq chante aujourd'hui, tu me renieras trois fois'. Et étant sorti, il pleura amèrement » (Évangile de saint Luc 22, 61-62). Les larmes sont signes d'une foi touchée par le repentir⁷²¹. Dieu fait sortir le héros de son aveuglement car « l'homme déchu est un

⁷¹⁷ Dans le *Conte du Graal*, l'oncle ermite explique à Perceval que son échec au château du Graal est dû à ce péché (v.6392-6401).

⁷¹⁸ W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 91.

⁷¹⁹ A.-I. Bouton-Touboulie (*L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, *op. cit.*, p. 489) cite saint Augustin, *De Genesi contr manichaeos*, II, 5,6.

⁷²⁰ V.3534-3690. Quand la dame hideuse réitérera le reproche devant la cour d'Arthur, Perceval réagira avec plus de véhémence et se lancera dans la quête (v.4727-40). Chrétien associe aussi les larmes de son protagoniste à une telle prise de conscience mais plus loin dans le récit, quand à l'issue de son errance de cinq années, le jour de Pâques, celui-ci se repent de son oubli de Dieu et se confessant à son oncle ermite, prend conscience de la Passion (v.6333-37, v.6509-6513).

⁷²¹ Commentant les pleurs de Jésus devant le tombeau de Lazare (Jean 11, 35), saint Augustin indique : « Pourquoi le Christ a-t-il pleuré si ce n'est parce qu'il a enseigné aux hommes à pleurer ? Pourquoi a-t-il frémi et s'est-il troublé lui-même sinon parce que la foi de l'homme aussi à bon droit se déplaît à lui-même et doit frémir d'une certaine manière dans l'accusation de ses œuvres mauvaises afin que l'habitude de pécher cède devant la violence du repentir ? » (*Tractatus* 49,19), M.-F. Berrouard, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, *op. cit.*, p. 127.

aveugle »⁷²². Et selon saint Augustin, « le don de grâce », c'est « l'Esprit qui vivifie » les cœurs avec « la présence intérieure de l'Esprit qui, en répandant la charité, dissipe la crainte, remplit de joie et 'opère en nous le vouloir et le faire selon sa volonté' (Philippiens 2, 13) »⁷²³. Ainsi, Robert relate au travers de son protagoniste, comment s'effectue « la prise de conscience de cette distance entre l'homme pécheur et Dieu, préalable nécessaire à tout processus de conversion ultérieur, [qui] ne provient que de l'expérience du mal » car « la *peregrinatio* qu'accomplit le citoyen de la cité céleste comporte des obstacles [...] dont l'enseignement est propre à nourrir l'*utilitas* »⁷²⁴. En attachant ce réveil de la conscience à l'échec au château du Graal, Robert semble lui donner une signification d'ordre pénitentielle : le motif des larmes est associé à la pénitence⁷²⁵. Après deux jours d'errance, pour la première fois depuis le début de la quête, il « pria a nostre Segnor que il le consellast »⁷²⁶.

En conclusion, ce premier épisode redoublé joue un rôle crucial, un rôle de rupture, dans la mise en ordre des aventures du chevalier élu en engageant sa *peregrinatio* dans la dynamique de restauration. Par cette seconde rencontre avec la demoiselle en pleurs, la Providence délivre au chevalier la « senefiance » de l'événement qui vient de se produire, la signification de son échec au château du Graal. A ce stade de son cheminement spirituel, Perceval ne satisfait pas aux conditions requises de *relatio* : d'abord d'ordre éthique car il n'est pas tel qu'il doit être comme l'avaient spécifié l'enfant sur l'arbre et Merlin ; ensuite d'ordre politique car il n'a pas encore démontré sa prouesse en étant le meilleur chevalier du monde ; enfin d'ordre épistémologique car il n'a pas acquis la sagesse comme la voix divine l'avait demandé. Mais prenant conscience de cet écart, prenant conscience du mal comme le démontrent ses larmes, il exprime désormais par son libre-arbitre la volonté bonne de rechercher le château du Graal.

⁷²² Selon Hugues de saint Victor, l'homme a besoin d'être restauré car « l'homme déchu est un aveugle ; il ne sait plus rien du monde spirituel ; il ne se connaît plus lui-même ; il ne comprend plus le monde qui désormais le détourne de Dieu au lieu de l'y conduire. L'Écriture sera la lumière qui luit dans les ténèbres ; elle montre au croyant les obstacles qu'il doit éviter et les chemins dans lesquels il doit s'engager » ? J. Chatillon, « Une ecclésiologie médiévale », art. cit., p. 127.

⁷²³ I. Bochet, « Saint Augustin disciple de Paul », Centre Sèvres, Recherches de science religieuse, 2006/3, t.94, p. 357-380 [378].

⁷²⁴ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 450-451.

⁷²⁵ C. Nicolas donne l'exemple de conversion du roi Arthur dans le *Perlesvaus*, au moment où celui-ci pleure dans la chapelle saint Augustin, en précisant que « la pitié, comme les larmes, est un marqueur essentiel de la perfection. Il s'agit de montrer que le personnage a saisi de l'intérieur le mystère du Graal et qu'il a été touché par la grâce du Saint Vessel », « Dictionis granditate : la conversion dans les romans du Graal en prose au XIII^e siècle », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 9 | 2011, n.42, p. 5.

⁷²⁶ Le manuscrit de Paris ne mentionne pas ces éléments, en cohérence avec son style particulièrement dépouillé selon W. Roach.

Le deuxième épisode redoublé est celui de la visite au château à l'échiquier. Celle-ci constitue la première tentation à laquelle Perceval doit être soumis car le progrès moral nécessite la victoire sur les tentations⁷²⁷.

Il y est conduit par la main divine. Errant pendant deux jours, il prie Dieu (p. 249) : « Et pria a nostre Segnor que il le consellast » et est exaucé car à la fin de la journée, il retrouve miraculeusement la tête du cerf blanc et le braket. Puis, il rencontre, combat et vainc un chevalier à qui il laisse la vie. La Providence est également à l'origine de cette rencontre puisque, Perceval, désirant ramener son braket à la dame du château à l'échiquier, obtient du chevalier vaincu la direction à prendre pour la retrouver. C'est la troisième occurrence du terme dans le *Perceval*, « cest cemin qui ci s'en va a senestre » et non pas « a destre » comme lorsque les deux enfants sur l'arbre et Merlin ont donné au chevalier la direction du château du Graal. N. J. Lacy accorde une attention particulière au doublement de cet épisode qui représente « the first serious test of Perceval's character and resolve »⁷²⁸. Lors de cette deuxième venue au château à l'échiquier, le chevalier montre une progression morale certaine. Au désir de la dame de faire de lui son maître : « je vuel des ore mais estre a vo commandement, et serés sire de cest castel, et vuel que vos demourés tos jors avec moi », Perceval répond par la ferme volonté de continuer la quête du Graal en respectant son vœu de ne pas dormir deux fois au même endroit. Sa réponse énonce clairement l'opposition entre la volonté de la dame (« le vostre volonté ») et l'« affaire en le cort le rice roi Artu » qu'il choisit d'accomplir (p. 253).

⁷²⁷ Selon saint Augustin, « notre progrès se réalise par notre épreuve ; personne ne se connaît soi-même sans avoir été éprouvé, ne peut être couronné sans avoir été vaincu, ne peut vaincre sans avoir combattu, et ne peut combattre s'il n'a pas rencontré l'ennemi et les tentations », Homélie sur le Psaume 60, 2-3. Pour le symbolisme du jeûne, du Carême et des trois tentations de Jésus, voir G. Durand, *Rationales*, lib. VI, chapitre XXXII. E. Mâle relève que dans les églises comme dans les manuscrits à miniatures la représentation de la vie de Jésus-Christ obéit à une « forte discipline » résultant de l'intérêt d'ordre liturgique et se limite à des scènes précises réparties en trois cycles : Enfance, Vie publique et Passion. Associées au Baptême et aux Noces de Cana, « la Tentation et la Transfiguration sont dans l'art le centre de la vie de Jésus » car « entre Noël et Pâques, il n'y a pas, pour le fidèle, de semaines d'une plus haute signification que celles du Carême. Lutte contre la tentation, victoire sur la chair, voilà précisément les deux scènes de la vie de Jésus-Christ que l'Église a choisies elle-même pour nous les offrir en exemple. Tout chrétien est un Christ ; il doit s'associer aux épreuves de son divin Maître pour être associé à son triomphe ». Il indique que « dans les manuscrits, le Tentation illustre le commencement du Carême » et donne l'exemple du ms. n°102, f°199 v°. (Bibliothèque Sainte-Geneviève), *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, *op. cit.*, p. 349-356, ; n.16, p. 384.

⁷²⁸ Robert reprend presque sans aucun changement le texte de Wauchier, en particulier deux motifs : la transformation finale de la dame hideuse en la femme « la plus bele que on seüst » et le chevalier qui accepte de servir une dame tout en continuant à pratiquer la chevalerie comme dans l'épisode du Gué Périlleux. Si la trame de l'épisode est similaire avec celui de Wauchier, Robert introduit plusieurs modifications importantes : le nom du chevalier (Urbain au lieu de « li Blans Chevaliers » et son association à Arthur, le nom du Gué (le Gué Perellos au lieu du « gué amoureux », l'histoire des femmes transformées en oiseaux). L'emploi du lieu d'Avalon comme pays de la mort peut être un indice de son caractère original (en lien avec l'*Historia Regum Britanniae*). De même, le récit des femmes oiseaux ne provient d'aucune source connue et pourrait avoir été introduit par un remanieur appréciant les contes très romantiques et trouvant le même élément de « shape shifting » dans les apparitions de Merlin figurant dans le roman, W. Roach, *op. cit.*, p. 66-71.

Robert ne donne pas d'indices sur le cheminement intérieur qui conduit son protagoniste à rechercher désormais, avant toute chose, le Graal. Son écriture implicite n'est pas celle de l'introspection même si celle-ci est impliquée par le critère ontologique⁷²⁹. Il se contente d'en relater la manifestation dans les mots qu'il lui prête sans doute parce qu'il les juge suffisants pour exprimer ce que saint Augustin décrit précisément : articulant l'opération de la grâce de Dieu et celle de la volonté humaine⁷³⁰, l'effet du Verbe divin dans le cœur de l'homme ; ce que les « lumières des vertus » (*lumina uirtutum*) imposent dans l'âme de qui les a reçues : « l'évidence intellectuelle de l'ordre », la certitude qu'il faille « vivre avec justice, subordonner les choses moins bonnes aux meilleures, comparer entre elles les choses semblables, rendre à chacun ce qui lui appartient »⁷³¹.

De manière plus explicite, le narrateur interprète l'attitude du protagoniste comme le refus du péché (p. 254) : « Percevaus n'avoit cure de faire peccié, et nostre Sire ne li voloit souffrir a faire ». Certains critiques voient affleurer derrière ce refus une pensée religieuse de pureté qui se serait auparavant exprimée dans le *Joseph* avec Alein, le seul fils de Hebron et d'Enygeus refusant de se marier. On pourrait aussi reconnaître dans cet épisode le motif d'inspiration biblique, celui du refus de Joseph résistant aux avances de la femme de son maître, Potiphar (Genèse 39, 9) : « et comment ferais-je ce grand mal, et pécherais-je contre Dieu ? »⁷³². On pourrait également y reconnaître le refus de Jésus confronté à la première tentation démoniaque dans le désert⁷³³, la première des convoitises, celle de la chair selon saint Jean (1 Jean 2,16) : « Tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, l'orgueil de la vie – n'est pas du Père, mais est du monde ».

Ainsi, le jour même de la rencontre de la demoiselle en pleurs, alors qu'il cherche le château du Graal, le chevalier qu'il vient de vaincre lui indique le « cemin a senestre » vers le château à l'échiquier. En redoublant la visite de ce château et la rencontre de sa dame,

⁷²⁹ Selon N. J. Lacy, « the author does depict Perceval's psychological and moral development – but not by commenting explicitly or by tracing it in detail (for the evolution of his character is not his most pressing artistic concern) », « The Design of the *Didot-Perceval* », art. cit., p. 95.

⁷³⁰ Cette articulation constitue le point essentiel de l'argumentaire sur lequel l'évêque d'Hippone est revenu à de nombreuses reprises à cause de la polémique contre les Pélagiens qui pensaient devenir justes grâce seulement à leur engagement. Il l'exprime dans ces termes : « Pour cela, celui qui t'a fait sans toi, ne te rendra pas juste sans toi. Il t'a fait sans que tu le saches, mais il ne te rendra pas juste sans que tu ne le veuilles » (Sermon 169, 13).

⁷³¹ A.-I. Bouton-Touboulic cite saint Augustin (« De libero arbitrio », II, 10,29), *L'ordre caché*, op. cit., p. 532. C'est l'ordre de l'amour qui prévaut et que la pensée augustiniennne fonde sur « le fonctionnement du coupe *uti-frui* sur un mode à la fois exclusif et antithétique, *frui* désignant le seul amour de Dieu auquel doit se rapporter tout amour de ce qui n'est pas Dieu et qui fait l'objet d'un *uti*, d'une sorte de subordination de cet amour en vue de Dieu », *ibid.*, p. 569.

⁷³² Le motif de la dame tentatrice (épouse de Potiphar) est employé dans les Lais de Graelent, de Guingamor, de Lanval et dans *La Châtelaine de Vergi*, A. Maraud, « Le lai de Lanval et la *Châtelaine de Vergi* : la structure narrative » dans *Romania*, tome 93 n°372, 1972, p. 433-459.

⁷³³ Saint Augustin, *Ennaratio in psalmos 60* (dans J.-L. Chrétien, M. Caron, *Discours sur les Psaumes*, Paris, Les éditions du Cerf, 2007).

Robert fait une lecture typologique et tropologique de ses hypotextes arthuriens : alors que la première fois, Perceval avait cédé à la tentation et mis l'« affaire » de cette dame avant la quête du Graal, cette fois-ci, il « accomplit » la première rencontre. Ayant pris conscience de son péché avec la demoiselle en pleurs, il ne cède pas à la tentation de l'amour courtois, des convoitises charnelles et privilégie l'« affaire » de la quête du Graal et le respect du vœu de ne pas dormir plus d'une nuit au même endroit. Faisant preuve de sagesse et d'une libre volonté, il place en premier le bien de l'âme avant celui du corps.

Le troisième épisode redoublé est celui de l'errance longue de sept années tandis que la précédente, avant de rencontrer son oncle ermite, avait duré trois ans. N. J. Lacy ne la commente pas alors que sa répétition nous semble revêtir une signification cruciale pour la compréhension de l'évolution morale du personnage. Cette errance constitue l'anti-type de la précédente au cours de laquelle le chevalier gallois n'avait alors en tête que son « affaire » avec la dame du château à l'échiquier et les aventures qu'il rencontrait sur sa route. Selon W. Roach, le récit s'inspire du *Conte du Graal* (v.6217-6513). La comparaison avec cette source nous permet de voir comment cet épisode accomplit, surpasse celui qu'il répète.

Robert ou le remanieur reprend fidèlement cette source sur deux points. Il s'agit d'abord de la totale réussite au plan de la prouesse que représente cette période d'errance au cours de laquelle Perceval sort victorieux de tous les combats avec les chevaliers qu'il rencontre et envoie plus de cent prisonniers à la cour d'Arthur (soixante chez Chrétien). Il s'agit ensuite de la sortie miraculeuse de l'errance le jour de Pâques avec la rencontre des pèlerins et leur reproche d'être en armes « le jor de la crois aoree » dans le *Perceval*⁷³⁴, « au jor que Jhesucris fu mors » (v.6260) dans le *Conte du Graal*.

Les textes de Chrétien et Robert diffèrent au niveau de la durée de l'errance : cinq ans pour le premier, sept ans pour le second. Le chiffre de « sept » connote « la perfection et l'accomplissement ultime du temps »⁷³⁵. Ils diffèrent également sur la raison de l'errance du chevalier gallois. Dans le *Conte*, n'ayant à cœur que ses aventures chevaleresques, il en perd « la miemoire / Que de Dieu ne li sovient mais. / Cinc fois passa avriels et mais, / Ce sont cinc an trestot entier, / Ains que il entrast en mostier, / Ne Dieu ne sa crois n'aora. » (v.6218-23). Dans le *Perceval*, si la première errance du protagoniste résultait du même amour des choses terrestres au travers de l'« affaire » de la dame du château à l'échiquier et des aventures chevaleresques, sa seconde période d'errance a pour

⁷³⁴ Pour ce passage et le suivant, bien que les différences soient légères, nous préférons citer le texte du manuscrit de Paris. Le manuscrit de Modène propose : « le jor de le crois aoree que nostre Sire sofrì mort por peceors » (p. 254), puis : « Et quant Percevaus les oï de Diu parler et ramenbrer, si se reconut et revint en son sens par le volenté Jhesucrist, et se repenti molt de sa folie que il avoit si longement menée, et se desarma errant » (p. 255).

⁷³⁵ P. Walter, *La mémoire du temps...*, op. cit., p. 637.

cause son échec à trouver le chemin du château du Graal (p. 254) : « il ne pot trover le maison son taion le rice Roi Pescheor, devint il si dervés et si fors del sens, et si en perdi sen mémoire que en set ans ne li sovint onques de Diu, n'en sainte yglyse ne en mostier n'entra »⁷³⁶. Il n'oublie pas Dieu parce qu'il a un autre souci que Dieu mais au contraire, parce qu'il s'impatiente de trouver le chemin du château du Graal. Robert semble de nouveau faire ici appel à l'intertexte vétérotestamentaire : Les Hébreux dans leur exode, soumis aux épreuves du désert, « oublièrent Dieu, leur Sauveur, / Qui avait fait de grandes choses en Égypte » (Psaume 106, 21), tentèrent « le Christ comme quelques-uns d'eux l'ont tenté et ont péri par les serpents » (1 Corinthiens 10, 9). Et malheureusement, pour la majorité d'entre eux, « la parole qu'ils avaient écoutée ne leur servit de rien, car ceux qui l'entendirent ne la reçurent pas avec foi » (épître aux Hébreux 4,3). Même dans un but légitime, pour le bien, l'impatience de Perceval⁷³⁷ manifeste son désir de tenter Dieu. Le péché originel correspond à « la convoitise des yeux », au désir d'obtenir prématurément ce que Dieu donne en son temps. Face à la tentation ou dans l'épreuve, le héros doit aspirer à la patience sur le modèle de Job⁷³⁸.

Cette traversée du désert, cette seconde errance accomplit la première. A la différence du *Conte du Graal*, où la prise de conscience de Perceval provoquée par les paroles des pèlerins semble correspondre à une réaction en quelque sorte autonome de la part du chevalier (v.6333-37) : « Et cil en son chemin s'en entre, / Qui sozpiroit del cuer del ventre / Por che que mesfais se sentoit / Vers Dieu, dont molt se repentoit ; / Plorant s'en va tot le boschage », le *Perceval* met l'accent sur l'action de la parole divine, sur sa remémoration (p. 255) : « Et quant Percevaus les oï de Diu parler et ramenbrer, si se reconut et revint en son sens par le volenté Jhesucrist, et se repenti molt de sa folie que il avoit si longement menée, et se desarma errant ». La parole des pèlerins est l'acte d'*ordinatio* qui « par le volenté Jhesucrist » ouvre la voie à la créature pour participer à l'*ordinatio salvatoris*, à son ordre éthique et accomplir l'acte de *relatio* en se « reconnaissant »⁷³⁹, en retrouvant son sens. Là où, par la bouche d'un des trois chevaliers pèlerins, Chrétien de Troyes rappelle de manière particulièrement détaillée la signification

⁷³⁶ Le manuscrit de Paris donne une version similaire : « « fust il si dolent que il en perdi si le mémoire que onques de Deu ne li sovint ne onques en eglise n'entra ».

⁷³⁷ L'impatience est un des traits caractéristiques du personnage tel qu'il est défini dans le *Conte du Graal*. Voir par exemple, J.-J. Vincensini, « Impatience et impotence. L'étrangeté des rois du château du Graal dans le *Conte du Graal* » dans Romania, tome 116, n°461-462, 1998, p. 112-130 [121-126].

⁷³⁸ Job est à la fois la figure de l'Église et celle du Christ comme le met en exergue Grégoire le Grand dans son œuvre intitulée : *Morales sur Job, Livres I et II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1952 [1989].

⁷³⁹ Cet acte de reconnaissance apparaît déjà dans le *Conte du Graal*. J. Ribard associe étroitement l'amour et l'oubli et donne comme exemple la fin du parcours spirituel de Perceval dans le *Conte du Graal* quand le chevalier est enfin « capable de se 'rappeler' l'amour de Dieu, comme l'exprime le trouvère à travers l'emploi significatif du verbe *reconoistre* » : Ensi Percevaus reconut / que Dex au vanredi reçut / mort et si fu crocefeiz (v.6283-6285), *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, op. cit., p. 194-195.

théologique du jour de Pâques (v.6254-6260, 6265-6300), fidèle à son style implicite, voire elliptique, Robert décrit en quelques touches l'intériorité du protagoniste touché par « la 'vérité' de la communion sacramentelle [...] la communion à la Parole dispensée par l'Église »⁷⁴⁰.

Robert paraît aussi rappeler son hypotexte apocryphe, l'*Évangile de Nicodème*, qui, nous l'avons souligné, accorde une place essentielle à la Descente aux Enfers. Or, selon André de Coutances, ce texte « ne peut être profitable que pour ceux qui sont animés par une foi dont la pierre de touche est la remémoration constante de la Passion »⁷⁴¹. Et cette remémoration est celle du « mystère pascal du Christ, 'descendu dans la prison de la Mort' pour en briser 'les verrous d'airain' [qui] a accompli 'en substance' la libération de l'humanité, [et] qui doit maintenant 'être appropriée à chaque homme' »⁷⁴². Se produisant le jour de Pâques, le récit du réveil de la conscience de Perceval peut être interprété « comme une mise en texte d'une liturgie baptismale »⁷⁴³.

Ainsi, sur le chemin de restauration de son protagoniste, Robert lui fait traverser une seconde errance longue de sept années qui constitue l'accomplissement de la première dans le cadre d'une écriture typologique. Cet épisode peut alors être interprété comme une seconde épreuve sur ce chemin de restauration spirituelle. Dans un récit où la « demostrance » est intériorisée à la différence de celle décrite par la suite, dans d'autres œuvres comme le *Perlesvaus*⁷⁴⁴, Perceval présente un cœur ouvert à la grâce et réussit l'épreuve à l'image de Jésus au désert, confronté à la deuxième tentation du diable, celle de tenter Dieu. L'ennemi lui fait oublier Dieu par son impatience à trouver le château du Graal. Mais le jour de Pâques, donc sous le signe de la Résurrection, il sort de cette errance par l'action miraculeuse de la Parole et par l'acte de *relatio* qu'il accomplit. Sous l'effet de la parole divine qui fait appel à sa mémoire, son intelligence et sa volonté, il reconnaît son égarement et se repent. Réagissant aux reproches des pèlerins, désormais dans un esprit d'humilité, il poursuit son chemin de restauration et va chercher un secours spirituel auprès de son oncle ermite.

⁷⁴⁰ H. de Lubac, *Histoire et Esprit...*, op. cit., p. 367.

⁷⁴¹ M. Zink, *Poésie et conversion*, op. cit., p. 289.

⁷⁴² A. Guggenheim cite J. Daniélou (*Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 206), « La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou », art. cit., p. 248.

⁷⁴³ C'est l'analyse qu'effectue A.-C. Baudouin du récit de Joseph dans les *Acta Pilati*. L'un des indices est constitué par l'importance qui y est donnée au jour de Pâques, « très tôt recommandé pour le baptême, ainsi par Tertullien », A.-C. Baudouin, « Joseph d'Armathie, premier témoin du Ressuscité, ... », art. cit., p. 110.

⁷⁴⁴ C. Nicolas, « Dictionis granditate : la conversion dans les romans du Graal en prose au XIII^e siècle », art. cit., p. 7-10.

Le quatrième épisode redoublé est celui de la visite à l'oncle ermite. Alors que pour la première visite, Perceval rencontre son oncle de manière conjoncturelle : « si com aventure le mena » (p. 222), pour celle-ci, il est conduit par la Providence (p. 255) :

Et ce dist li contes que ensi com Deus volt, asena a le maison le sien oncle l'ermite, la u se suer l'avoit mené confesser. Et se confessa a lui et prist penitance tele com il li encarja, et demoura avuec lui deus mois.

N. J. Lacy décèle dans cette seconde visite la progression morale du chevalier en s'appuyant sur l'émotion que le chevalier montre en apprenant la mort de sa sœur : il manifeste une profonde douleur « indicating of his progressive maturation »⁷⁴⁵ alors qu'il était resté indifférent en apprenant celle de sa mère lors de la première visite. Effectivement, Robert décrit la scène en soulignant particulièrement son caractère pathétique⁷⁴⁶ : Perceval pleure en apprenant la nouvelle, puis il pleure de nouveau quand à sa demande, son oncle lui désigne l'endroit où celle-ci est enterrée. Il montre également sa sensibilité quand il refuse la proposition de son oncle d'aller visiter la maison familiale afin de ne pas avoir « grand duel » en la voyant vide (p. 256). Sa mémoire, « la faculté mentale première, reflet de la Trinité »⁷⁴⁷, ainsi sollicitée (cf. § 2.2.3.), Perceval manifeste que la miséricorde divine a réalisé en lui son œuvre de « restauration de l'image (ternie du fait du péché) », cette restauration de « l'image inamissible que nous sommes [qui] nous rend capable de repérer et de suivre ce qui nous rappelle à ce que nous sommes »⁷⁴⁸.

Dans les deux épisodes, Perceval reçoit les sacrements de prière, de confession et de pénitence. Dans les deux épisodes, comme il le fait la première fois (p. 227), l'oncle l'accompagne de ses prières (p. 256), des prières qui « ont mout amendé » le chevalier⁷⁴⁹. Le récit montre sa cohérence : lors des deux visites, l'oncle a assuré Perceval qu'il prierait pour favoriser sa recherche (p. 256). Mais la différence notable réside dans la durée du second séjour : deux mois au lieu d'une seule journée et une seule nuit. On peut imaginer la vie pieuse ponctuée par le service quotidien que mène pendant ces deux mois le chevalier. Par l'intermédiaire de Blaise, la pénitence a sauvé la mère de Merlin. Par l'intermédiaire de son oncle ermite, c'est maintenant au tour du chevalier élu, celui qui doit accomplir la plus haute des prophéties, d'être mis au bénéfice du sacrement pénitentiel, celui qui bouleverse le plan des démons. P. Zumthor rappelle que « l'un des éléments du drame perpétuel est la faiblesse humaine » et que « la force rédemptrice du Christ » s'exprime par le sacrement de Pénitence qui « n'est illustrée dans toute la trilogie que par

⁷⁴⁵ N. J. Lacy, « The Design of *Didot-Perceval* », *op. cit.*, p. 100.

⁷⁴⁶ Selon W. Roach, le remanieur s'inspire ici de la *Continuation* Wauchier (v.25884-86, 26144-55) où c'est la mère de Perceval qui est enterrée près de l'ermitage, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁴⁷ P. Geary, « Mémoire » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 694-695.

⁷⁴⁸ V. Giraud, « *Signum* et *Vestigium* dans la pensée de saint Augustin », art. cit., p. 269.

⁷⁴⁹ Le verbe « amender » portant sur une personne a le sens de : « rendre meilleur, améliorer, aider, favoriser, soutenir » (cf. locution : « Que Dieu vous amende »), *Dictionnaire du moyen Français*.

deux exemples, dont le premier et le plus éclatant est [celui de la mère de Merlin] » et le second est « la confession de Perceval lors de l'enchantement du Vendredi Saint »⁷⁵⁰.

La durée du séjour de deux mois⁷⁵¹ fait l'objet d'une analyse approfondie de W. Roach par laquelle le critique conclut au caractère original de cette indication, en particulier en raison de l'extrême cohérence chronologique avec les épisodes connexes⁷⁵². Cette seconde visite chez l'oncle ermite constitue une étape cruciale dans le cheminement du chevalier vers la réalisation de sa vocation. Alors qu'à l'issue de sa première visite, il a quitté son oncle en ayant en tête son « affaire » avec la dame du château à l'échiquier, il manifeste explicitement cette fois-ci en quittant son oncle la décision de chercher résolument le château du Graal (p. 256). Le chevalier poursuit son « chemin » et le récit prend la forme d'une reverdie (l.1259-62)⁷⁵³ : « Et chevacha par la forest si oï les oysseaus chanter qui mult li plesoit, et li remes des chenes li hurtoient de foiz en autre en l'escu et en l'auberc, et menoient si grant joie durement plesoit a Percevaux ». Contrastant avec la perte de sens des sept années d'errance qui l'ont précédé, l'effet de cette période de pénitence auprès de l'oncle ermite ne peut être mieux traduit : non pas, selon le *topos* habituel, l'éclosion du sentiment amoureux mais une restauration spirituelle⁷⁵⁴.

Pour la première rencontre avec son oncle ermite, Perceval avait trouvé par hasard son lieu d'ermitage à l'issue d'une errance de trois années. Pour leur seconde rencontre, il est conduit par Dieu directement chez lui. Cette seconde visite ne fait pas que doubler la précédente, elle l'accomplit : elle montre que le héros a désormais un cœur ouvert à la grâce et qu'ainsi, mis une seconde fois à son bénéfice par les sacrements de la pénitence et de la prière délivrés par son oncle, pendant un séjour de deux mois, il est maintenant pleinement fortifié et restauré. Son libre-arbitre reçoit le don de la « volonté bonne » divine et il quitte

⁷⁵⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁵¹ R. T. Pickens relève que c'est à l'occasion de cet épisode et de la différence de la durée du séjour (2 mois) que Robert manifeste son inventivité en se distinguant ainsi du récit des trouvères et de leurs « rimes plaisans », selon lui, pour revendiquer une écriture de l'Histoire, « 'Mats de çou ne parole pas Crestiens de Troies...' : a re-examination of the Didot-Perceval », art. cit., p. 505. W. Roach explique la mention « concerning the imaginary book by Blaise » par la revendication d'une écriture de la vérité, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 94-98.

⁷⁵² W. Roach, *The Didot-Perceval*, *ibid.*, p. 94.

⁷⁵³ Ce récit n'apparaît que dans le manuscrit de Paris alors qu'en règle générale, son auteur tend à abrégé le récit. Nous avons indiqué que selon W. Roach, à la différence de celui du manuscrit de Modène, la démarche de ce remanieur vise bien plus à respecter le texte d'origine.

⁷⁵⁴ J.-R. Valette interprète dans ce sens la métaphore de la rose et du rosier dans le *Lancelot*, *La Poétique du merveilleux dans le Lancelot en prose*, Paris, Champion, 1998, p. 283. D'une manière générale, pour ce motif, voir P. Bec, *La lyrique française au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, Paris, Picard, 1977-78, 2 vol., p. 136-141 ; M. Le Person, « L'insertion de la 'reverdie' comme ouverture ou relance narrative dans quelques romans des XII^e et XIII^e siècles », *Les genres insérés dans le roman*, CEDIC, Univ. Lyon 3, 1994, p. 17-33 et A. Combes, « La reverdie : des troubadours aux romanciers arthuriens, les métamorphoses d'un motif », *L'espace lyrique méditerranéen au Moyen Âge. Nouvelles approches*, sous la direction de D. Billy, F. Clément et A. Combes, P. U. M., Toulouse, 2006, p. 121-156.

son oncle le jour de la sainte Trinité en renouvelant son engagement à faire aboutir la quête du Graal.

Sur le chemin de restauration de Perceval, le cinquième et dernier épisode redoublé du récit est celui du tournoi qui a initié la quête du Graal, le tournoi du « Blanc Castel ». Cet épisode est la réécriture d'un récit originellement dédié à Gauvain, dans le *Conte du Graal*⁷⁵⁵. En raison de sa grande longueur⁷⁵⁶, il ne peut que jouer un rôle essentiel dans le dessein de Robert.

N. J. Lacy remarque que cet épisode redouble du point de vue thématique et structurel celui du tournoi à la cour d'Arthur⁷⁵⁷. Dans les deux cas, Perceval s'abstient le premier jour avant de concourir le second de manière anonyme, en raison d'une blessure à la main la première fois, par irrésolution la seconde fois. Et la description du tournoi, de l'attitude des spectateurs est également très similaire dans les deux épisodes. Dans les deux cas, le chevalier gallois rencontre tous les autres participants pour sortir vainqueur de toutes les joutes. Renforçant cette appréciation d'une écriture en contrepoint, nous voulons relever trois éléments supplémentaires. En premier lieu, comme dans le cas du tournoi initiant le roman, celui du « Blanc Castel » a lieu à la Pentecôte (p. 256-7) : « car il sont revenu a ceste Pentecoste de le queste del Graal u il n'ont rien exploitié. Et li rois Artus si tint a ceste Pentecoste la forçor feste que il onques mais tenist ». En second lieu, les deux tournois sont présentés de manière similaire en mettant en exergue leur apparat (p. 261). En dernier lieu, un détail met en lumière la complémentarité des deux tournois : lors du second, le seul chevalier de la table Ronde qui ne participe pas à l'équipe opposée à Perceval et conduite par Melian de Lys et Gauvain est Sagremor « because he was precisely the one Perceval had unhorsed in the first tournament of the romance »⁷⁵⁸.

Comme le souligne N. J. Lacy, l'interprétation de cet épisode est délicate car la motivation du chevalier, son *intentio*, pour participer au tournoi, si c'était l'amour pour *Elainne*, la sœur de Gauvain, dans le premier, semble difficile à déterminer dans le second⁷⁵⁹. Nous l'avons relevé lors de notre étude en synchronie pour mettre en lumière les errances du chevalier (cf. 1.3.2.). Autant la veille du tournoi, son refus est ferme : « je ne m'i armeroie demain a nul fuer » et à ce refus, le vavasseur réplique (p. 260) : « Contre

⁷⁵⁵ Il s'agit d'un récit relaté du v.4816 au v.5655. Les deux manuscrits présentent peu de différences, la plus notable étant que l'hôte de Perceval a deux filles dans le manuscrit de Modène et une seule dans celui de Paris, W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 98-103.

⁷⁵⁶ L'épisode s'étend sur environ huit pages alors que celui du tournoi à la cour d'Arthur cinq pages.

⁷⁵⁷ N. J. Lacy, « The Design of the *Didot-Perceval* », art. cit., p. 98, 101.

⁷⁵⁸ W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁵⁹ Pour l'épisode du château à l'échiquier mais aussi de façon générale, N. J. Lacy relève que « here, as elsewhere, [the maturation of Perceval] is indicated by the juxtaposition or dramatization of stages in his growth, without authorial commentary », « The Design of the *Didot-Perceval* », art. cit., p. 100.

vostre volenté ne vos en proierai je mie » ; autant la veille du second jour du tournoi, après avoir assisté à la première journée, son désir d'y participer le lendemain l'est également (p. 263) : il n'y renoncerait pas même « por autretant d'or comme cis castiaus est grans ». En employant la même rhétorique hyperbolique, le récit appelle à l'interrogation sur la motivation de son protagoniste, sur l'enjeu visé. Comme le narrateur biblique, Robert « est très sélectif dans sa manière de faire part de son omniscience » et son récit ambigu incite « à multiplier les points d'interrogation »⁷⁶⁰.

Est-ce une intention de l'ordre de la prouesse ? L'objet du tournoi est de désigner le plus preux des chevaliers⁷⁶¹. La veille du tournoi, l'hôte de Perceval regrette au départ le manque de prouesse du chevalier du fait de son refus d'y participer. Puis, le soir de la première journée, pendant le dîner, les discussions n'ont pour seul sujet que le tournoi. Dans le manuscrit de Paris, « Percevaux et la fille au prodome palerent mult dou tornei la nuit » (l.1391). Dans les deux manuscrits, le « prodome » demande à Perceval quels sont les chevaliers qui se sont le plus distingués lors des joutes. Celui-ci répond en indiquant les signes distinctifs des deux meilleurs chevaliers selon lui et que le « prodome » identifie comme étant Melian de Lis et Gauvain. Est-ce que cette discussion a réveillé en Perceval le désir de démontrer sa prouesse ? Est-ce que le faste du tournoi a, comme lors du tournoi à la cour d'Arthur, attisé les convoitises de son cœur ? W. Roach estime que la réécriture de Robert « incongrue » et procédant d'un « inintelligent redactor » répond au dessein de rehausser le prestige de Perceval en en faisant le meilleur chevalier du monde quitte à violer les règles d'organisation et surtout le code de l'honneur régissant les tournois⁷⁶². Selon le critique, même s'il a envoyé, au cours de sa quête, plus de cent chevaliers au roi Arthur, Perceval décide de participer au tournoi du « Blanc Castel » pour satisfaire la seconde condition fixée par la prophétie : être « si preus » et avoir « tant fait d'armes et de proeces ».

⁷⁶⁰ Le style elliptique employé dans le *Perceval* paraît correspondre à une des caractéristiques du style biblique identifiées par R. Alter : « le narrateur choisit plutôt de nous faire emprunter le chemin de la connaissance des êtres de chair et de sang. Les personnages se révéleront donc avant tout par leurs paroles et par leurs faits et gestes, avec toutes les ambiguïtés que cela implique. Leurs motivations sont fréquemment (mais pas toujours) laissées dans l'ombre. Il nous arrive, certes, de nous faire une idée des personnages et de leur destin, mais c'est à force de conjectures, en nous trouvant souvent obligés de multiplier les points d'interrogation », *L'art du récit biblique, op. cit.*, p. 215.

⁷⁶¹ Le motif du tournoi n'est plus comme chez Chrétien celui d'une joute organisée à la demande de la fille de Tiebaut de Tintaguel pour que son prétendant, Meliant de Lis, démontre sa prouesse mais celui, plus général, décrété par la dame du « Blanc Castel » pour marier sa fille au chevalier le plus preux, W. Roach, *The Didot-Perceval, op. cit.*, p. 98-99.

⁷⁶² W. Roach juge également que la qualité narrative de cette réécriture doit être bien inférieure à celle de l'original en raison de certains défauts. Il note que la causalité des événements n'est pas donnée : par exemple pour le refus de participation de Perceval, le premier jour du tournoi. Puis selon lui, Robert transforme de manière incongrue le déroulement du récit en mettant à égalité Gauvain et Meliant de Lis à l'issue de la première journée, puis en les réunissant contre Perceval le second jour, *The Didot-Perceval, op. cit.*, p. 99-100.

Mais n'est-ce qu'une question de prouesse ou plutôt, que revêt la notion de prouesse ? Le sens de cet épisode procède de sa construction en contrepoint du tournoi initiant la quête. Avec le tournoi du « Blanc Castel », selon N. J. Lacy, la rhétorique de redoublement employée par Robert montre l'aboutissement de la progression morale du chevalier. Le critique souligne que le motif de la prouesse est cohérent avec l'esprit de la quête du Graal et dépend de notre compréhension « of the relation of chivalry to moral worth » sans plus ample explication⁷⁶³. Cette compréhension nous paraît participer de la notion augustinienne de l'*ordo rerum humanarum*, de « cet ordre social et politique auquel il faut se conformer en cette vie, et qui est sans commune mesure avec un idéal eschatologique ». Cet ordre est celui que peut atteindre la cité terrestre ; en cela, elle est dans son ordre. Il y a donc une mise en abyme de l'ordre, puisque son degré est proportionnel à la valeur de chaque domaine créé⁷⁶⁴. La prouesse chevaleresque relève ainsi de l'*ordinatio salvatoris* : elle procède de l'idéal où « s'allient la chevalerie 'terrienne' et la 'céleste' »⁷⁶⁵, l'idéal d'un lignage céleste (§ 5.2.2.). La participation du chevalier gallois au tournoi du « Blanc Castel » que nous avons interprétée comme son ultime défaillance dans sa progression morale (cf. partie I) prend un autre sens dans notre approche diachronique.

Un élément supplémentaire nous semble en dernier lieu conforter cette analyse en tenant compte de la thématique temporelle si cruciale dans la trilogie, et en particulier, dans le *Perceval*. Après sa seconde visite, Perceval quitte son oncle le « witime jor de le Pentecoste » (p. 256)⁷⁶⁶, c'est-à-dire « on the eighth day after Pentecost (i.e. Trinitay Sunday) »⁷⁶⁷. La poursuite de la quête est ainsi placée sous le signe trinitaire. Le chevalier, sans avoir à errer dans la forêt, est conduit par la Providence sur son « chemin » d'abord, pour rencontrer « a prime » les valets du chevalier Melian de Lis qui l'informe sur la tenue d'un tournoi au « Blanc Castel », puis à trouver l'accueil chez un hôte le soir même, « au vespre » (p. 258). C'est la Providence qui l'amène face au choix de participer ou non au tournoi. Après les deux précédentes épreuves et tentations dont il est sorti vainqueur, ce tournoi ne constitue-t-il pas une troisième épreuve, la troisième tentation à laquelle Perceval est soumis par l'*ordinatio* divin ? Ce tournoi viendrait clôturer son cheminement de restauration spirituelle en reproduisant typologiquement la troisième tentation de Jésus dans le désert, quand le diable le tente en lui offrant la domination sur toute la terre à la

⁷⁶³ N. J. Lacy, « The Design of the *Didot-Perceval* », art. cit., p. 101.

⁷⁶⁴ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 648.

⁷⁶⁵ A. Micha, « La Table Ronde chez Robert de Boron et dans la *Queste del Saint Graal* », art. cit., p. 126.

⁷⁶⁶ Dans le manuscrit de Paris, le remanieur souligne la véracité de cette date en faisant appel à l'autorité de la mise en écriture de Blaise. À la suite de la mention soulignant l'écart avec « li troveor qui en ont trové por faire lor rimes plesanz », il ajoute : « Or sachiez que nos trovons en escrit que Blaise nos reconte, si come Mellins le fist mestre en aventure, que au jor que Percevaux se departi de son oncle qui sa penitance li avoit enjoite, qu'il estoit li huit jorz de Pentecoste » (l.1256-1259).

⁷⁶⁷ W. Roach, *The Didot-Perceval*, op. cit., p. 94.

condition qu'il l'adore. En participant au tournoi, Perceval subit la tentation de la gloire résultant de la domination sur tous les autres combattants. Comme Jésus refuse la proposition du diable, le chevalier refuse cette gloire et ce qui en résulte. Il ne sollicite pas la main de la demoiselle du « Blanc Castel », ce qu'en tant que vainqueur du tournoi il est en droit de faire et au contraire, il déclare⁷⁶⁸ : « je n'ai [cure] de fame prandre, ne faire ne le dei » (l.1469).

Ainsi, Dieu conduit Perceval sur son chemin vers le château du Graal en le confrontant à une troisième et ultime épreuve. Avec cet épisode du tournoi du « Blanc Castel », Robert répète en en faisant l'exacte contrepoint celui du tournoi qui a initié le récit et conduit à la tentative prématurée de Perceval et au lancement de la quête. Par cette répétition d'ordre typologique, il permet au héros d'accomplir le premier tournoi, celui qui avait conduit à sa chute et d'en annuler les effets désastreux.

Robert donne à voir ce redressement au travers d'un récit reproduisant des circonstances identiques et présentant le même résultat apparent : derrière la victoire complète de Perceval, l'accomplissement est celui de l'ultime étape dans la progression morale du chevalier, dans son chemin de restauration. Fortifié par son séjour chez son oncle, porté par ses prières, Perceval à l'image de Jésus confronté à la troisième tentation démoniaque au désert est confronté à l'épreuve du tournoi du « Blanc Castel ». Il ne succombe pas à la troisième convoitise selon l'apôtre Jean, l'orgueil de la vie, dans les circonstances pourtant propices d'un tournoi dont il remporte tous les combats. La dynamique de restauration dont cet épisode constitue l'aboutissement en fait un élément participant à l'*ordinatio* du salut engageant dans sa phase finale la *peregrinatio* du protagoniste.

En conclusion, Robert effectue une lecture typologique et tropologique de ses hypotextes romanesques pour montrer que la main de Dieu façonne les aventures du chevalier gallois afin d'en faire un chemin de restauration.

Il le fait typologiquement en redoublant cinq épisodes. Prolongeant l'analyse qu'effectue N. J. Lacy pour certains de ces doublets, nous interprétons la progression morale jusqu'au succès final qui est ainsi mis en évidence⁷⁶⁹ comme les effets des actes d'*ordinatio* du salut au travers de l'intertexte biblique, notamment du récit des tentations

⁷⁶⁸ Figurant uniquement dans le manuscrit de Paris, cette mention fait partie des rares différences existant dans cet épisode entre les deux manuscrits. Selon W. Roach, le remanieur l'a conservé après qu'elle a été probablement introduite par un de ses prédécesseurs car « the notion that the winner of the Grail must be chaste was probably not in the archetype » sinon « it would not have been omitted » dans le manuscrit de Modène, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁶⁹ Après l'échec de la première visite au château du Graal, le critique indique en synthétisant ses remarques sur les différents doublets que la progression morale du héros explique son succès final car « he is ready to succeed where he are earlier failed », N. J. Lacy, « The Design of the *Didot-Perceval* », art. cit., p. 102.

de Jésus au désert. Il le fait tropologiquement en dévoilant au travers de ces trois tentations, l'*opus restorationis*, c'est-à-dire l' « ensemble de ces réalités spirituelles qui rétablissent et restaurent en l'homme ce que le péché avait détruit »⁷⁷⁰. Ayant la capacité de vouloir la « volonté bonne », Perceval, le chevalier élu peut maintenant réaliser sa vocation : le récit de Robert n'est qu'implicite. Il adopte la démarche historique d'Hugues de saint Victor en recréant « la texture de l'historia dans cette arche qu'est le cœur du lecteur »⁷⁷¹.

d) L'accomplissement final

Voici venu le moment de l'accomplissement final, celui de l'aboutissement de la quête et non pas l'*estoire* du Graal. Dans un texte assez bref (de six pages seulement), Robert délivre selon M. Lot-Borodine un « dénouement [...] assez déconcertant » mais conforme au caractère « spirituel » de l'œuvre⁷⁷².

C'est en effet ce caractère religieux qui donne sa cohérence au récit de la fin de la quête, un caractère procédant du modèle d'une histoire ecclésiastique suivi par Robert qui invente cet épisode pour en faire l'aboutissement de la *peregrinatio* du chevalier élu et l'accomplissement des promesses qui lui sont attachées. Pour cela, il redouble l'épisode conjoint de l'apparition de Merlin et de la venue au château du Graal.

À l'issue du tournoi du « Blanc Castel », se produit la seconde apparition de Merlin dans le roman. W. Roach estime que comme la première apparition de Merlin, la seconde devait aussi figurer dans l'original de Robert⁷⁷³.

M. Lot-Borodine juge qu'avec cette intervention, la fin de la quête se révèle déconcertante en raison d'une part, « de voir l'idée du mérite personnel remplacée par celle de l'intercession d'un saint parent du héros [l'oncle ermite] » et d'autre part, de l'intervention de Merlin « déguisé en paysan faucheur au moment où notre héros, tout à ses exploits chevaleresques, s'y attend le moins »⁷⁷⁴.

⁷⁷⁰ J. Chatillon, « Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII^e siècle », art. cit., p. 127.

⁷⁷¹ I. Illich, *Du lisible au visible*, op. cit., p. 58-59.

⁷⁷² M. Lot-Borodine, « Les deux conquérants du Graal : *Perceval et Galaad* », art. cit., p. 61.

⁷⁷³ L'avis de W. Roach se distingue sur ce point de celui de E. Brugger, op. cit., n.2, p. 77. Les manuscrits de Paris (D) et de Modène (E) diffèrent de manière importante pour cet épisode. Nous citerons essentiellement le manuscrit (D) en suivant l'appréciation effectuée par W. Roach. Selon lui, malgré la tendance du rédacteur de ce manuscrit à raccourcir le récit de plus en plus fortement au fur et à mesure que la fin approche, son manuscrit « preserves several traits [...] which the E redactor omitted, or which he changed in his effort to prepare for the Grail scene » à venir. Le critique identifie dans le texte du manuscrit de Paris des idées et un langage qui se retrouvent dans le *Joseph* et dans l'épisode de la première rencontre de Perceval avec son oncle. Il s'agit en particulier du fait que le Roi Pêcheur ne peut mourir avant d'avoir vu Perceval. Il s'agit également de la formule « sa grace et son vessel » que le manuscrit de Modène omet alors que c'est « the typically Robertian phrase » introduite dans le *Joseph*. op. cit., n.5, p. 78 et p. 79. Le rédacteur du manuscrit de Modène a pu omettre ces éléments du fait de son approche moins piétiste que celle du rédacteur du manuscrit de Paris.

⁷⁷⁴ M. Lot-Borodine, « Les deux conquérants du Graal : *Perceval et Galaad* », art. cit., p. 61.

Nous nous proposons de montrer qu'avec notre perspective historiographique, cette intervention de Merlin paraît justifiée et même déterminante en raison du rôle central attribué au personnage dans l'économie du salut, celui qu'il a démontré auparavant, principalement dans le deuxième volet de la trilogie, comme « témoin dans l'Histoire » et « ministre du destin »⁷⁷⁵, seul détenteur du « vrai savoir » permettant de « décrypter les signes pour parvenir à 'lire le monde' »⁷⁷⁶. Relais de l'*ordinatio salvatoris*, Merlin place son intervention sur le plan de la vérité, soit à la fois d'ordre ontologique et temporel car le chevalier doit satisfaire à la condition énoncée lors de sa première apparition par le prophète du Graal (p. 243) : « se tu es preudom » et par l'enfant dans l'arbre (p. 242) : « tu afineras ton travail se tu es teus que venir i doies. »

L'apparence prise par Merlin suscite une séquence d'ordre ontologique⁷⁷⁷. On l'a vu, l'une des deux conditions que doit satisfaire le chevalier élu relève de cet ordre tel que l'ont rappelé les deux enfants sur l'arbre et Merlin lors de sa première apparition. Lors de celle-ci d'ailleurs, Merlin était également méconnaissable sous l'apparence d'une ombre mais cela n'avait pas induit de questionnement chez le chevalier. Il est vrai que Merlin avait tout de suite révélé son identité. Au travers de cette seconde apparition, Robert nous paraît s'inspirer des récits de théophanie et mettre en lumière la capacité de son protagoniste à reconnaître ou non l'être derrière la *semblance*. Dans le premier volet, lorsque Jésus lui apparaît dans sa prison, Joseph révèle cette capacité⁷⁷⁸ ; dans le deuxième volet, quand Merlin joue de son don de métamorphose, c'est également le cas pour le roi Pandragon mais pas pour son frère Uter avant qu'il ne progresse vers une « bele fin »⁷⁷⁹. Il s'agit d'une question appartenant au domaine de la connaissance comme l'indique le prophète du Graal (p. 267) :

« Je suis fïus a un home que tu counois mauvaïement, et il te counoist miels que tu lui. Et saces que de sa counissance ne puet a nului biens venir, et dolans puet estre cui il counoist. [...] Ançois que tu fusses nés, seuç je ton non. »

Merlin, ministre de la connaissance, est détenteur du savoir divin, ce qui en fait une figure christique. Ce savoir divin est celui que le psalmiste invoque en ces termes (Psaume

⁷⁷⁵ A. Pauphilet, « Le roman en prose de Perceval » dans *Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot*, Paris, Champion, 1925, p. 603-618 [603].

⁷⁷⁶ D. Boutet, « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu - Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 71.

⁷⁷⁷ Cette séquence apparaît dans les deux manuscrits mais elle est très développée dans le manuscrit de Modène et paraît être totalement dans la manière de Robert, notamment, avec « the mystifying allusion to Merlin's father ». On peut aussi retrouver cette manière dans la réplique ironique de Merlin : « Je sui uns faukiere, ce poés veoir » (l.1792). Elle est extrêmement réduite dans le *Didot-Perceval*, ce qui est cohérent avec la tendance de son auteur à réduire considérablement le récit, W. Roach, *The Didot-Perceval, op. cit.*, p. 79-80.

⁷⁷⁸ A.-C. Baudouin, « Joseph d'Arimatee, premier témoin du Ressuscité, ... », art. cit., p. 103-107.

⁷⁷⁹ Rappelons que cette démarche revêtait une fonction pédagogique : si l'état spirituel de Pandragon lui avait permis de rapidement reconnaître Merlin malgré ses métamorphoses, Uter avait eu besoin d'être enseigné pour arriver à une « molt bele fin ».

139, 15-16) : « Mes os ne t'ont point été cachés lorsque j'ai été fait dans le secret, façonné comme une broderie dans les lieux bas de la terre. Tes yeux ont vu ma substance informe, et dans ton livre mes membres étaient tous écrits ; de jour en jour, ils se formaient, lorsqu'il n'y en avait encore aucun ». Nous retrouvons également la thématique de la connaissance, en particulier de la connaissance de soi, qui traverse la trilogie au travers notamment des premiers mots adressés par Joseph face à Jésus (p. 27) : « Car vous estes si biaux que je ne vous puis counoistre ne veoir », puis de ceux de Merlin au roi Pandragon qui ne le reconnaît pas sous son apparence de « preudom » (p. 139) : « « Sire, comment puet counoistre autrui qui soi meïsme ne counoist mie bien? » Ils font appel à l'intertexte biblique, en particulier, celui des textes johanniques⁷⁸⁰. Par cette intervention, Robert met en récit le lien qu'établit saint Augustin entre « l'ontologique et l'historique, l'histoire étant le lieu où le mal, privation d'être, s'intègre dans l'ordre ». Et cet ordre « doit être découvert par le biais de l'intériorité individuelle qui s'approprie l'ordre, c'est-à-dire se connaisse soi-même comme reconnaissant, désirant l'ordre, et le produisant par l'activité de son esprit (mémoire, intelligence et volonté) »⁷⁸¹. Comme Saul, celui qui persécutait ses disciples et qui ne devient Paul qu'après sa rencontre avec Jésus sur le chemin de Damas, une figure de la *peregrinatio*, Perceval rencontre en Merlin la sagesse du Christ. Il ne peut alors que s'abandonner et accepter de s'en remettre à lui : « Je te conjur de par Diu que tu me dies de mon estre et de ton affaire ». La volonté de Perceval sort de son « oscillation pendulaire » entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, celle qu'E. Auerbach relève dans la scène du reniement de Pierre⁷⁸². La *peregrinatio* de Perceval constitue une ascension spirituelle d'ordre ontologique comme M. Lot-Borodine le relève⁷⁸³.

La thématique temporelle est, selon nous, mise en œuvre d'emblée par l'apparence que Robert fait prendre à Merlin, celle d'un faucheur. Celui-ci est un personnage populaire au Moyen Âge, ne serait-ce que parce qu'il figure dans les sculptures des cathédrales, dans

⁷⁸⁰ Saint Jean est « l'aigle spirituel » qui dit « les choses qui sont » et « les choses qui ne sont pas » et « distingue clairement, dans leur incompréhensible unité, l'unique essence du principe et du Verbe, c'est-à-dire du Père et du Fils, et aussi leur substance distincte : essence qui est au-dessus de toute essence, substance qui est au-dessus de toute substance », Jean Scot Erigène « Homélie sur le prologue de l'évangile selon saint Jean » dans *L'évangile selon Jean expliqué par les Pères*, op. cit., n.4, p. 25-49 [25].

⁷⁸¹ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 648.

⁷⁸² E. Auerbach emprunte cette formule à Harnack, *Mimesis*, op. cit., p. 53. Dans les *Acta Pilati*, l'apparition de Jésus à Joseph entraîne une longue scène de dénégation dans laquelle celui-ci ne reconnaît son libérateur qu'après plusieurs échanges et cette scène ne serait-elle pas « une forme de réécriture de la confession de Pierre », s'interroge A.-C. Baudouin, « Joseph d'Arimatee, premier témoin du ressuscité, ... », art. cit., p. 106.

⁷⁸³ Perceval est « deux fois né – avant et après l'appel, - le travail, les peines d'une lente ascension ». Plus précisément, « Perceval, c'est l'enfant de la nature, symbole de l'humanité, qui, à travers la 'gaste forêt', la forêt d'épreuves, se fraye douloureusement une voie jusqu'aux sommets de la vie spirituelle ». Et lui comme l'autre « conquérant » du Graal, Galaad, « monte incessamment jusqu'à ce que son 'moi' individuel s'abolisse en Dieu, ultime union du Fils avec le Père », M. Lot-Borodine, « Les conquérants du Graal : Perceval et Galaad », art. cit., p. 95-97.

le cycle des travaux du paysan. Le travail des champs symbolise la participation à l'œuvre de la Rédemption⁷⁸⁴. Pour J. Horowitz, Merlin apparaît au chevalier avec une faux car il « sert de mentor à Perceval l'écervelé et lui rappelle le passage du temps »⁷⁸⁵. En faisant ce choix, à la suite de la forme d'ombre dont il a revêtu son personnage lors de sa première apparition à Perceval, une apparence que nous avons interprétée comme un signe d'attente, Robert paraît indiquer que la quête de Perceval est arrivée au temps de son accomplissement, au temps opportun de la moisson.

Puis cette thématique s'exprime dans l'interpellation adressée par Merlin à Perceval : « Musart, musart, tu ne deüsses pas aller torneier, et tu me faiz » (l.1472-3). Merlin traite Perceval de « musart » dont le premier sens est : « celui qui perd son temps, qui est désœuvré, paresseux »⁷⁸⁶. L'objet du reproche est celui d'avoir participé au tournoi en ayant négligé le passage du temps. C'est ce que, dans le manuscrit de Paris, le prophète confirme en invoquant le vœu enfreint par le chevalier de ne dormir qu'une seule nuit au même endroit (l.1478-1480)⁷⁸⁷. En négligeant son vœu, Perceval n'a pas eu « égard au temps [*discretio temporum*] dans les œuvres bonnes. Car, de même qu'une œuvre mauvaise n'est louable à aucun moment, de même l'œuvre bonne est, d'une certaine façon, jugée répréhensible, si elle n'est pas faite en temps opportun [*si tempore opportuno factum non est*] »⁷⁸⁸. Rappelons que dans l'ultime « demostrance » dans le premier volet de la trilogie, la voix divine indique à Joseph que l'avènement du *tiers hom* aura lieu « quant il sera tans que il le doie avoir » (p. 69). Rappelons également que dans le *Merlin*, Robert a souligné l'importance du vœu⁷⁸⁹ dans l'épisode où Merlin reproche au roi Uter de ne pas avoir

⁷⁸⁴ E. Mâle rappelle que les églises du Moyen Âge montrent que « le travail est une loi divine » et « une des voies qui mènent à la rédemption ». En particulier, ces « calendriers de pierre » où « chaque scène de moisson, de labour ou de vendange est accompagnée d'un signe du zodiaque » font référence au travail « imposé par Dieu lui-même à Adam, l'antique travail de la terre ». Dans leur déroulement, le faucheur figure le mois de juin, à Chartres et à Amiens, le mois de juillet à Paris, où « le moissonneur, avant de se mettre à l'ouvrage, d'un geste plein de vérité, aiguise une grande faux », *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, op. cit., p. 139, 140, 142, 151-3.

⁷⁸⁵ Selon J. Horowitz, dans la trilogie, les anamnèses effectuées au fil de la Trilogie au travers du « livre » ou de la filiation des gardiens du Graal ou des Tables installent le récit « dans un temps supérieur au comput chronologique banal, dans le temps du salut » et « le temps se voit investi d'une évaluation téléologique, du moment où le processus de passage du temps est remis entre les mains de Dieu, du Christ en l'occurrence, le seul maître du temps, directement [dans le *Joseph*] ou par l'intermédiaire d'un agent [Merlin] pour la réalisation ultime de son but », « Temps de l'histoire et temps légendaire chez Robert de Boron », art. cit., p. 117 et sa note 14.

⁷⁸⁶ Les autres sens sont : étourdi, sot, dupe et enfin, frivole, libertin (DMF).

⁷⁸⁷ Mentionnant également le vœu non respecté par Perceval mais bien plus loin dans l'échange entre les deux personnages, l'auteur du manuscrit de Modène en fait disparaître l'aspect temporel. Cette modification fait partie des changements opérés par cet auteur que W. Roach estime particulièrement influencé par Chrétien de Troyes et qui justifient le choix du critique de privilégier le manuscrit de Paris pour cet épisode.

⁷⁸⁸ Saint Augustin, *De Institutione Novitiorum*, §4, p. 25 (cité par E. Falque, « Le geste et la parole chez Hugues de saint-Victor », Vrin, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 2011/2, Tome 95, p. 383 à 412 [399]).

⁷⁸⁹ Le premier vœu mentionné dans l'Histoire sainte est celui que prononce Jacob à la suite de l'intervention de Dieu dans un songe (Genèse 28, 14-22). Pour la question du vœu, A. Boureau souligne qu'elle « a joué

respecté son engagement à édifier un mémorial en l'honneur de son frère, Pandragon, mort à la bataille de Salesbières ; un engagement également en rapport avec le temps.

Le reproche qu'adresse Merlin à Perceval porte non pas sur sa participation au tournoi, laquelle nous l'avons vu, constitue une épreuve voulue par Dieu, mais sur la question du temps. La quête du Graal s'inscrit très précisément dans le temps, celui de l'accomplissement que les prières de l'oncle ermite ont invoqué, celui de la réalisation de la transmission sacerdotale du deuxième au troisième gardien du Graal⁷⁹⁰, un temps qui est notamment compté comme celui qui sépare Bron de sa propre mort selon les termes qu'emploie Merlin pour expliquer l'objet de son intervention :

« Saches que sui Mellins, et sui venuz a toi de Hortoberlande, et saches que les prieres de ton oncle t'ont moout amendé, si que nostre Sires veut que tu aies a garder son precieus sanc. Et li rois ton aiol est [en] grant maladie et morra par tens, mes il ne porra morir s'avra pallé a toi. Et quant il t'avra coneüz et comendé sa grâce et son vessel, s'en ira en la compaignie nostre Seygnor ; et tu t'en iras ce chemin et i vendras quant Deu plaira » (l.1482-1489).

Merlin invoque la volonté divine, celle que Perceval ait la garde du précieux sang en suivant le « chemin » qui le conduira au château du Graal « quant Deu plaira ». Si la libre volonté de Perceval lui permet désormais de « pouvoir vouloir » trouver la route pour rencontrer le Roi Pêcheur et accomplir sa vocation en terminant la quête, il ne pourra le faire que guidée par la « volonté bonne » de Dieu et au moment que Dieu déterminera.

La thématique temporelle se traduit enfin dans les deux manuscrits, dans l'impatience que Perceval montre pour trouver le château du Graal. Merlin lui répond et répète alors qu'il ne trouvera pas celui-ci avant un an ; un délai qui nous paraît être volontairement long pour mettre à l'épreuve l'ardeur du héros. Contrairement à l'impatience qui avait conduit à son errance de sept années, Perceval réagit maintenant en se soumettant à la volonté de Dieu : « Sire, si ferai jou, se Deus m'i laist venir ». Ce en quoi le prophète reconnaît le progrès du chevalier dans la foi (p. 268) : Lors li dist Merlins : « Je m'en irai. Je ne parlerai mais a toi, si seras molt esmieldrés de ta creance. Et de quele eure que tu aies le vaissel Jhesucrist en garde, je t'amenrai mon maistre qui a escrit tes oeuvres, et les moies partie [et les miennes en partie], non totes. Et je m'en vois »⁷⁹¹. Dans ce cheminement marqué par la dialectique des volontés, terrestre et céleste, initié à la suite de son échec lors de sa tentative

un rôle capital tout au long du siècle [XII^e], non seulement dans la rivalité des ordres religieux, mais comme expression individuelle d'une volonté qui pouvait s'opposer aux institutions », *L'empire du livre, op. cit.*, p. 65-77 [65].

⁷⁹⁰ W. Roach indique que la raison de cette contrainte temporelle « which may well have been given in the original version of this scene » est évidemment la transmission des paroles secrètes que Joseph a reçues de Jésus, que Bron a reçues de Joseph et que celui-ci devra transmettre à Perceval, *The Didot-Perceval, op. cit.*, p. 78-9.

⁷⁹¹ Résultant encore de la tendance de son auteur à réduire son texte, le manuscrit de Paris ne mentionne pas ce passage. Néanmoins la thématique de la foi constitue bien l'enjeu du récit puisque dans les deux manuscrits, la transmission du sacerdoce du Graal entre Bron et Perceval repose sur la « creance » : « Et li aprist toute la creance nostre Segnor » (l.1870), « Et li mostra tote la creance nostre Seygnor » (l.1535).

prématurée de s'asseoir à la Table Ronde, Perceval s'inscrit désormais dans l'ordre divin caractérisé par la « bonté » et la justice, celle-ci fondée sur la foi⁷⁹².

Ainsi, le temps a valeur téléologique, celle de l'affermissement de la foi du chevalier élu, condition indispensable à l'aboutissement de la quête du Graal, du chemin à suivre vers la plénitude de Dieu, « le chemin tracé par l'homme-Dieu pour l'homme vers Dieu » qui est celui de la foi⁷⁹³. En terminant l'intervention du prophète par la mention relative au personnage de Blaise et à la fin de l'écriture du livre, Robert prépare l'aboutissement de la quête dans sa totalité thématique (cf. §7.3.1.).

Perceval trouve le château du Graal en suivant le chemin indiqué par le prophète, en entrant dans le plan de Dieu (p. 268-9) : « s'en torna le cemin que Merlins li avoit mostré. Et cevauc tant par le volenté nostre Segnor que il vit, meïsme le jor que Merlins li avoit ensagnié, le maison son taion »⁷⁹⁴.

Ainsi, l'apparition de Merlin, pour la deuxième fois dans le roman, à ce stade de l'*estoire* du Graal, n'est pas « déconcertante »⁷⁹⁵ car assumant la haute fonction que Robert de Boron lui assigne dans l'Histoire bretonne, celle de ministre de la connaissance qui l'a conduit à intervenir à des moments-clés, le « guiding genius of the story »⁷⁹⁶ vient conclure la *peregrinatio* du chevalier providentiel et prédestiné. De ce fait, cette conclusion appartient au domaine d'une « senefiance » dans le temps et d'ordre ontologique. Par l'apparence d'un faucheur qu'il revêt, il vient signifier à Perceval qu'il est parvenu au terme de son « cemin » de restauration, qu'il a atteint la maturité requise en s'inscrivant dans le cadre à la fois de l'*ordinatio* divin et de son *ordo temporum* et de la *relatio* et de son ordre éthique et ontologique.

Ultime étape de la quête du Graal, la Providence conduit Perceval au château du Graal pour sa seconde rencontre du Roi Pêcheur. Cet épisode reprend de manière très synthétique le récit de la première venue au château en montrant une influence notable de Chrétien, cette influence prenant bien évidemment fin à partir de la question posée par

⁷⁹² D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*, op. cit., p. 169-170.

⁷⁹³ Selon saint Augustin, « Dieu s'adresse à l'homme par la foi à condition que celui-ci soit 'imprégné et purifié par la foi' et c'est la Vérité 'le fils de Dieu assumant l'homme sans consumer Dieu [qui] a établi et fondé cette foi, pour qu'il y ait un chemin tracé par l'homme-Dieu pour l'homme vers Dieu », *La Cité de Dieu*, op. cit., livre 11, 2. En particulier, « dans la raison même qui est en partie contemplative et en partie active, il est hors de doute que la contemplation occupe le premier rang. C'est par cette faculté, en effet, que notre âme est l'image de Dieu, selon laquelle nous sommes transformés par la foi en sa ressemblance », *Contre Fauste*, XXII, 27 (cité par B. Sesboué, *L'homme et son salut*, op. cit., p. 531).

⁷⁹⁴ Cette dernière occurrence du terme « cemin » apparaît également dans le manuscrit de Paris, dans les paroles qu'adresse Merlin à Perceval et citées précédemment (l.1482-1489).

⁷⁹⁵ Telle que l'estime M. Lot-Borodine, « Les deux conquérants du Graal : *Perceval et Galaad* », art. cit., p. 61.

⁷⁹⁶ W. Roach, *The Didot-Perceval*, op. cit., p. 77.

Perceval pour que la suite soit « in complete accord with Robert's *Joseph* »⁷⁹⁷. Au-delà des traits narratifs relevés par W. Roach⁷⁹⁸, nous nous proposons d'établir que, poursuivant d'employer sa rhétorique de répétition, Robert réalise cet accord en relatant l'accomplissement de la première venue au château du Graal.

Le jour même où il triomphe au tournoi du « Blanc Castel » et tout de suite après avoir rencontré Merlin, la Providence conduit Perceval au château du Graal (p. 269) : « Et ceveau tant par le volenté nostre Segnor que il vit, meïsmes le jor que Merlins li avoit ensagnié, le maison son taion »⁷⁹⁹.

Très rapidement après son accueil par le Roi Pêcheur, la table est dressée et Perceval assiste au cortège du Graal. La scène du cortège est réduite à sa plus simple expression.

Perceval « molt fu desireus del demander »⁸⁰⁰ et sans hésitation, pose les questions requises au Roi Pêcheur. Aussitôt, le Roi Pêcheur est guéri. Puis Perceval lui révèle qu'il est le fils d'Alein. Ce n'est donc pas l'appartenance au lignage élu seul qui est la cause de la guérison de Hebron qui vient de se produire mais la volonté pleinement restaurée de Perceval qui l'a fait obéir à la volonté divine et poser les questions salvatrices à son « taion ». Pour J.-R. Valette, entre les deux scènes du Graal, Robert donne à voir que « le concours de la grâce s'est [...] révélé nécessaire pour permettre l'exercice de la *libertas a peccato* » et combler « les figures du manque, symbole du péché » constituées par une volonté défaillante ou viciée⁸⁰¹. Robert relate ainsi la manifestation de l'ordre divin dans l'Histoire bretonne, cet ordre qui repose sur la succession des gardiens du Graal accomplissant la volonté divine exprimée par la prophétie, à partir de Joseph à qui la voix divine enjoint : « Ma volenté te couvient feire, ... (v.3295) de transmettre le Graal à Hebron qui « mout preudons ha esté, / Et pour ce fu sa volenté / Que il en l'iaue peeschast / Et qu'il le poisson pourchaçast » et « Dieux vicut et einsi le devise / Que il ten veissel avera / Et après toi le gardera » (v.3311-3314, v.3316-3318) jusqu'à l'accomplissement final avec le « fil sen fil », Perceval : « Dou tierz, ce te di ge pour voir, / Fera Jhesu Criz sen vouloir, / Qui sires est de ceste chose ; / Nus oster ne lu peut ne ose » (v.3375-3378). Et ainsi, l'image

⁷⁹⁷ W. Roach souligne l'influence de Chrétien sur la forme de la question : « cui on en sert » reprise par les textes en prose alors que « no one is served by or from the Grail ». Mais il relève que la question posée par Perceval ne sert pas directement à la guérison de Bron mais à l'identification du chevalier, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 88-89.

⁷⁹⁸ Il s'agit par exemple dans le discours du Roi Pêcheur du récit de la Descente de la Croix répétant fidèlement celui du *Joseph*, notamment pour le moment où Joseph recueille le sang du Crucifié « coucié a terre » et non pas quand il est encore sur la croix selon une autre tradition suivie par les deux *Continuations* et le *Perlesvaus*. Il s'agit également de l'indication selon laquelle aucun pécheur ne peut rester en présence du Graal et qui figure dans le *Joseph* à trois reprises (v.2463-2472, 2595-2600, 2627-2630), W. Roach, *The Didot-Perceval*, *ibid.*, p. 89-90.

⁷⁹⁹ Le manuscrit de Paris précise que Perceval « vint la nuit, si come Dex plot, a la maison son aiol » (l.1495-6).

⁸⁰⁰ Dans le manuscrit de Paris : « qui mult en avoit grant desir de savoir » (l.1503-4).

⁸⁰¹ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 155-156.

du poisson est reprise pour clôturer la chaîne prophétique (p. 269) : « li Rois Peschiere estoit mués de se nature, et estoit garis de se maladie, et estoit sains comme pissons ».

Manifestant une volonté restaurée, Perceval pose les questions requises au Roi Pêcheur. En réponse, la première étape de réalisation de l'*ordinatio* du salut se produit avec la guérison miraculeuse du Roi Pêcheur.

Le même jour, après avoir été guéri, Bron se présente devant le *saint Vaissel* pour lui demander la conduite à tenir vis-à-vis de Perceval, une demande fondée sur la vérité du Graal : « si voirement com çou est ci vos beneois sans » pour obtenir une « voire demostrance » (p. 270).

Cette scène répète celle où Joseph consulte la voix divine à la fin du premier volet, avant le départ en mission du peuple du Graal, pour connaître la volonté divine relativement à Hebron (cf. §7.1.3. b). Elle semble constituer un simple collage du *Joseph* d'autant plus visible que la demande de Hebron comme la réponse qu'il obtient sont identiques.

Au lieu de constituer l'indice d'une écriture maladroite, il nous semble qu'au travers de la stricte similitude des deux scènes, Robert emploie une nouvelle fois le procédé de répétition, une de ses caractéristiques d'écriture, pour traduire une pensée typologique. La demande exprimée est celle d'une « voire demostrance » de ce que le personnage doit accomplir. Par cette demande, Robert reprend pour le clôturer le fil des « demostrances » qui ont jalonné le premier volet de la trilogie jusqu'à la dernière avec la transmission du Graal entre Joseph et Hebron. Nous avons souligné le caractère essentiel de cette transmission en tant qu'accomplissement de la volonté de Dieu par l'inscription de la succession sacerdotale de ses gardiens dans l'ordre de sa justice en faisant appel à l'hypotexte vétérotestamentaire et au modèle des successions apostoliques au cœur du modèle de l'*Historia ecclesiastica* (cf. §7.1.3.).

La voix divine, en répétant les mêmes formules, ne fait qu'employer la répétition propre au langage liturgique (p. 270) :

« Bron, or saces tu que li prophetie sera acomplie que nostre Sire commanda a Joseph. Nostre Sire te mande que iceles sacrées paroles que il aprist a Joseph en le prison quant il te bailla le Graal, apren a cestui et met en garde de par nostre Segnor. Et d'ui en tierç jor departirés de cest siecle et venras en la compagnie des apostles. »

Ce qu'elle édicte correspond au geste sacramentel que le Roi Pêcheur doit accomplir comme acte de « voire desmostrance » car un signe sacramentel « consiste en trois éléments, des choses, des gestes et des paroles, et cela selon la propriété, la similitude et l'interprétation » que l'on trouve « dans le grand sacrement de l'eucharistie : la chose, c'est le corps et le sang ; le geste, c'est le fait de manger et de boire ; la parole, c'est 'ceci est mon corps, ceci est mon sang' »⁸⁰². Pour le Roi Pêcheur, la chose est le « beneois sans » ;

⁸⁰² G. Durand, *Le sens spirituel de la liturgie...*, op. cit., p. 383-384.

le geste, c'est celui qu'il va réaliser en transmettant le Graal ; la parole, c'est celle des « sacrées paroles » qu'il va enseigner à son successeur. Un signe sacramentel repose également sur la remémoration car le sacrement chrétien est « censé être lié, par une analogie directe, immédiatement perceptible, à un événement historique de la vie du Christ »⁸⁰³. Cette remémoration est celle du geste à l'origine de l'*estoire* du Graal, celui de Jésus confiant le Graal à Joseph dans sa prison. C'est également le geste d'amour accompli par Joseph lors du *descensus* comme le narrateur le rapporte en indiquant que Hebron, obéissant à la voix divine, délivre à Perceval son témoignage où son statut de témoin visuel⁸⁰⁴ de la vie de Jésus et de sa Passion est souligné (p. 270-271).

Accomplissant l'annonce prophétique de la voix divine au début du roman, Hebron confie au chevalier les paroles sacrées et le texte ajoute qu'il s'agit de transmettre « toute la creance nostre Segnor »⁸⁰⁵. Du fait de sa volonté restaurée comme Robert le souligne, Perceval écoute « molt volentiers » l'enseignement prodigué par le Roi Pêcheur. L'acte divin de la grâce ne peut s'exercer que par l'acceptation du message de la vérité qui est porté par la prophétie ; une acceptation qui repose sur la foi, la « creance » dans une connaissance, un enseignement, un témoignage (cf. §2.2.2. Le discours du Graal). L'enseignement de la « creance nostre Segnor » et le témoignage qu'apporte Hebron produisent l'effusion du saint Esprit dans le cœur bien disposé de Perceval. L'union de sa volonté à celle de Dieu, son inscription dans l'*ordinatio* divin produit un effet immédiat (p. 271) : « et tant tost fu raplenis de le grasse del saint Esperit ». En recevant le témoignage de Hebron, Perceval est rempli du saint Esprit car « celui qui témoigne et celui qui reçoit le témoignage ne sont qu'un seul sentiment et un seul assentiment »⁸⁰⁶. La conversion de Perceval se distingue de celle de Joseph, dans sa prison, qui « voit » d'abord la lumière issue du « vessel » apporté par le Christ avant que celui-ci ne le lui tende car « la vision naît de l'éblouissement de la foi »⁸⁰⁷. L'enseignement a remplacé la lumière ou plutôt figure la même réalité, celle du saint Esprit.

Perceval reçoit alors le Graal qui ne peut « en sa compagnie souffrir pechié ». Il accède alors aux réalités spirituelles qui se révèlent par la merveille et sont d'ordre auditif et olfactif : « et del vaissel issi une melodie et une flairors issi precieuse que il lor sambla que

⁸⁰³ P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 360.

⁸⁰⁴ Le manuscrit de Paris souligne particulièrement cette qualité de témoin visuel : « coment il [l']avoit veü mort et vif »,

⁸⁰⁵ Le manuscrit de Paris offre une formule identique : « tote la creance de nostre Seygnor » dans le manuscrit de Paris (l.1535).

⁸⁰⁶ Alors qu'ils « étaient d'abord restés dans le doute même après avoir vu son corps vivant », les apôtres ont pu rendre après la Pentecôte « avec une grande force à sa résurrection, lorsqu'ils eurent goûté l'Esprit vivifiant », A. Noblesse-Rocher, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerric abbé d'Igny (XII^e siècle)*, *op. cit.*, p. 244.

⁸⁰⁷ M. Zink, « Joseph d'Arimathie », *art. cit.*, p. 833-834.

il fussent en paradis o les angles ». De même que la théophanie dans le *Joseph* a été accompagnée par une immense clarté, Robert ou son continuateur accompagne la succession sacerdotale des deux gardiens du Graal par des manifestations, notamment celle du parfum qui figure dans l'hypotexte apocryphe⁸⁰⁸ et est souvent associé au Christ et au Paradis. Par l'appel à la merveille, Robert semble vouloir mettre en évidence le caractère terminatif, conclusif de l'événement en lien avec sa nature trinitaire telle que l'ange l'avait prophétisé à Joseph (v.3371-4) : « Lors sera la senefiance / Acomplie et la demoustrance / De la benoite Trinité, / Qu'avons en trois parz devisé ».

Ainsi, toujours dans la même journée, l'ordination sacerdotale de Perceval que relate le récit au travers d'un geste sacramental et de manifestations merveilleuses nous donne à voir la réalisation de sa vocation d'homme prédestiné et providentiel comme l'aboutissement du cheminement du héros, de sa *peregrinatio* en employant un langage liturgique. Au travers du geste liturgique, sacramental de cette transmission, la seconde étape de l'accomplissement réside dans la « voire demoustrance » que ce geste réalise : dans une scène merveilleuse au plan du microcosme, Perceval est rempli du saint Esprit et accède à la connaissance du mystère divin. La succession sacerdotale ne vient que manifester l'accomplissement d'ordre ontologique de l'œuvre de grâce, la fin de la transmission de la « senefiance » qui relève du plan ontologique⁸⁰⁹ comme nous l'avons souligné précédemment.

Le troisième jour, Hebron meurt comme la voix divine l'a indiqué : « Et d'ui en tierç jor departirés de cest siecle et venras en la compagnie des apostles. »

Comme Joseph après lui avoir confié le Graal, il meurt au bout de trois jours. De nouveau comme pour les autres occurrences du chiffre trois dans la trilogie⁸¹⁰, Robert fait appel au motif de la mort et de la résurrection du Christ, le motif typologique par excellence, pour placer sous son parrainage la signification de la transmission du Graal.

Robert nous fait assister à une seconde scène merveilleuse après celle ayant suivi la transmission du Graal entre Bron et Perceval. Ayant accompli son ministère, la mort de Bron est accompagnée de manifestations surnaturelles de deux sortes.

⁸⁰⁸ A.-C. Baudouin relève que la libération de Joseph s'accompagne de phénomènes sensoriels absents des Actes comme une odeur d'onguent parfumé qui peut évoquer la myrrhe apportée par Nicodème pour embaumer le corps de Jésus. Elle ajoute que « dans la *Narratio Josephi*, c'est du brigand qui accompagne Jésus dans l'apparition que s'exhale 'un parfum très odorant, venant du paradis' », « Joseph d'Arimatee, premier témoin du Ressuscité, ... », art. cit., p. 85-122 [101-102].

⁸⁰⁹ C'est en ces termes que J.-R. Valette (*La Pensée du Graal*, op. cit., p. 93) résume l'analyse de J. Ribard relative à la *Queste*, « L'aventure dans *La Queste del Saint Graal* », art. cit., p. 357-360.

⁸¹⁰ La tour du roi Vertigier s'effondre au bout de trois jours, le dragon blanc meurt trois jours après avoir vaincu le dragon roux, le signe du dragon apparaît dans le ciel pour signifier la victoire des troupes de Pandragon au bout de trois jours, Uterpandragon retrouve la parole après trois jours de mutisme et avant de mourir de sa « bele fin ».

Il y a d'abord celles dont Perceval, seul, semble être le témoin et qui touchent les domaines de la vue, de l'ouïe et de l'odorat⁸¹¹ : « et garda et vit David od sa harpe et angles a plenté od encensiers, u il atendoient l'ame Bron, et l'enporterent en le maïsté avuec son Pere que il avoit lonc tans servi »⁸¹². Hebron est accueilli dans la joie du Père. Ainsi s'accomplit ce que la voix divine a prophétisé à Alein, le père de Perceval, au début du roman (p.197) : « lors vendra a la grant joie son Père qu'il a touzjorz servi ». Perceval n'est-il pas comme Moïse qui « 'a vu sur la montagne' les réalités à venir sous la forme des réalités d'en haut »⁸¹³ ? À la théophanie par laquelle l'*estoire* du Graal a débuté avec l'apparition merveilleuse de Jésus à Joseph dans sa prison, semble répondre cette vision béatifique du Paradis qui clôture la prophétie du Graal et traduit l'une des caractéristiques de la pensée augustinienne, celle qui « met en valeur la possibilité de 'voir Dieu' et, par suite, [...] souligne les ressources de l'intelligence qui cherche à dire et à penser Dieu, tout en restant infiniment éloigné de son Objet »⁸¹⁴.

Puis, il y a ces événements merveilleux qui se produisent sur le plan du macrocosme, auxquels tous sont témoins, avec la fin des enchantements qui « derompirent par tot le mont » et la pierre ressoudée (p.271). Mais que signifient ces manifestations merveilleuses ? Pour le savoir, toujours en ce troisième jour⁸¹⁵, Merlin apparaît pour la troisième fois dans le récit, afin d'effectuer une annonce finale.

Le ministre de la connaissance se rend à la cour d'Arthur afin de répondre aux interrogations du roi et de sa cour en dévoilant la « senefiance »⁸¹⁶ des événements surnaturels qui viennent de se produire (p.272) :

« Artu, saces que a ton tans est acomplie li plus haute prophetie qui onques avenist. Car li Rois Pesciere est garis, et sont cheü li encantement de le terre de Bretagne. Et Percevaus est sire del Graal par l'avenement de nostre Segnor. Et or poés veoir que molt est preudom quant nostre Sire li a baillié son digne sanc a garder, et por çou solda li pierre qui fendue estoit desos lui. Et bien sace Gavains et Keus li senescaus que ce fu Percevaus meïsmes qui le tornoi de l Blanc Castel venqui et vos abati a le terre tous estendus. Mais tant vos puis je bien dire que il a pris a le cevalerie congié et se volra des or mais tenir a le grasse de son Creator »

Cette « senefiance » est celle de l'accomplissement de « li plus haute prophetie qui onques avenist ». Comme l'indique précisément la voix divine, il s'agit de l'accomplissement de la prophétie initiant l'*estoire* du Graal avant le départ du peuple du Graal vers Occident, au moment de la transmission du Graal de Joseph à Bron (v.3351,

⁸¹¹ Le remanieur du manuscrit de Paris (dont W. Roach souligne la tendance à l'extrême concision) ne mentionne pas, dans la vision de Perceval, la présence de David mais seulement celle des anges.

⁸¹² Nous avons précédemment commenté cette vision, notamment pour mettre en lumière la référence à David pour convoquer la thématique conjointe d'ordre et de *concordia* (cf. §7.3.1.).

⁸¹³ A. Guggenheim, *Jésus-Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance*, op. cit., p. 220.

⁸¹⁴ B. Sesboüé, *L'homme et son salut*, op. cit., p. 522.

⁸¹⁵ Dans le manuscrit de Modène, l'auteur reporte au lendemain l'intervention de Merlin à la cour d'Arthur alors que dans celui de Paris, le récit se poursuit sans rupture jusqu'à cette intervention.

⁸¹⁶ Il est remarquable que ce terme ne soit employé qu'une seule fois dans le *Perceval*.

3382) : « Bron, or saces tu que li prophétie sera acomplie que nostre Sire commanda a Joseph ». Cette prophétie a été progressivement complétée par la suite quand Merlin la prononce devant le roi Arthur au début de son règne (p.194-195), quand la voix divine l'énonce à Alein en prédisant que Perceval est le *tiers hom*, quand la voix divine encore, après la tentative malheureuse de Perceval, conditionne la guérison du Roi Pêcheur, la fin des enchantements et la pierre ressoudée à la venue du chevalier qui « ait tant fait d'armes et de bontés et de proueces » et qui posera les questions attendues au Roi Pêcheur (p.205).

Cette « senefiance » est d'abord celle au plan de l'*ordinatio* du rétablissement de l'ordre du monde avec la fin des enchantements. Comme W. Roach le souligne, pour annoncer la fin de la quête, Merlin « does not say that Perceval has at last asked the magical question, but that he is now the guardian of the Grail, and therefore, the stone has been joined, and the enchantments are ended »⁸¹⁷. Il met ainsi en évidence que l'accomplissement de « li plus haute prophétie » qui devait se produire sous le règne d'Arthur consiste en ce que Perceval assume sa vocation de gardien du Graal et devienne « sire del Graal par l'avenement de nostre segnor ».

Cette « senefiance » est ensuite, au plan de la *relatio*, celle de l'accomplissement des deux conditions fixées au chevalier élu.

Il s'agit d'abord de la condition de « bonté » : « Et or poés veoir que molt est preudom quant nostre Sire li a baillié son digne sanc a garder, et por çou solda li piere qui fendue estoit desos lui ». Le manuscrit de Paris offre encore un texte plus précis (l.1560-1564) : « et Percevaux est sires du Graal par la volenté nostre Seygnor et par la volenté et la bonté de Percevaux, quar bon le covient estre quant il a le sanc nostre Seygnor en garde. Por ce est la pierre resoude qui fandi desouz. » L'accomplissement de la prophétie du Graal, celle pour laquelle il « convient » que le chevalier providentiel et prédestiné devienne gardien du « sanc nostre Seygnor », résulte donc bien de la « coopération de la volonté à l'œuvre salvifique »⁸¹⁸.

Il s'agit ensuite de la condition de prouesse : « Et bien sace Gavains et Keus li senescaus que ce fu Percevaus meïsmes qui le tornoi de l Blanc Castel venqui et vos abati a le terre tous estendus ». Merlin dévoile l'identité du vainqueur de tous les chevaliers de la Table Ronde au tournoi du « Blanc Castel » : alors que pour le tournoi à la cour d'Arthur, Perceval a révélé son identité et en même temps, l'intention qui le guidait dans sa participation, la volonté d'acquérir l'amour d'Ellaine, pour celui du « Blanc Castel »,

⁸¹⁷ W. Roach, *The Didot-Perceval*, *op. cit.*, p. 88.

⁸¹⁸ Cette coopération permet de « rendre sensible, de part la mort rédemptrice sur le Calvaire, la présence de la Dêité, indissolublement unie en ses hypostases, et la faire pénétrer au cœur des créatures en état de grâce », M. Lot-Borodine, « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », *art. cit.*, p. 160, 165.

Arthur et sa cour ignoraient jusqu'alors qui était le chevalier victorieux. Ce vainqueur est Perceval, le « sire del Graal », « Percevaus meïsmes ».

Ce qui manifeste cet accomplissement, ce sont les événements extraordinaires de la pierre ressoudée et de la fin des enchantements. Selon A. Micha, quand « la pierre se ressoude, [cela] signifie que l'échec antérieur est effacé et qu'il [Perceval] est digne maintenant de prendre le siège réservé à la Table Ronde, sans qu'il ait besoin d'aller physiquement s'y assoir »⁸¹⁹. Mais encore faut-il que Merlin intervienne pour en dévoiler le sens au roi Arthur et à sa cour qui ne comprenaient pas jusqu'à présent la signification des manifestations surnaturelles auxquelles ils ont assisté. Robert semble faire appel à l'hypotexte biblique avec l'épisode où l'apôtre Pierre se lève, le jour de la Pentecôte, pour s'adresser au peuple hébreu qui s'interroge sur la signification du spectacle auquel il vient d'assister : « un son, comme d'un souffle violent et impétueux [qui] remplit toute la maison où ils étaient assis » et « des langues divisées, comme de feu » qui se sont posées sur chaque disciple qui « furent tous remplis de l'Esprit Saint, et commencèrent à parler d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'énoncer » (Actes 2, 2-4). Il lui explique que ces manifestations extraordinaires résultent de la crucifixion de Jésus, de sa résurrection et de son exaltation : « Ayant donc été exalté par la droite de Dieu, et ayant reçu de la part du Père l'Esprit Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez » (Actes 2, 33).

Ainsi, cette annonce finale du ministre de la connaissance, c'est celle de l'accomplissement de la plus haute prophétie, un accomplissement que l'échec initial de Perceval a retardé et qui consiste en l'avènement du troisième et dernier gardien du Graal à l'image de l'achèvement de la succession (« διαδοχή ») apostolique sur laquelle Eusèbe de Césarée fonde de manière originale par rapport aux historiens antérieurs son *Historia ecclesiastica*. Robert semble même en reprendre les accents de victoire du dernier livre⁸²⁰. Avec cet avènement, est réalisée la « promesse » du Graal car la prophétie de Merlin correspond au mystère du Graal qui est une « promesse » : « celle d'une réconciliation de la nature et de l'homme (la fin des enchantements) parce que tous deux rachetés dans la souffrance du Christ qui alors sera terminée et s'effacera à sa gloire (guérison du Roi Pêcheur) »⁸²¹. Nous avons montré que cette promesse s'inscrit dans un récit relatant, sur les deux plans de l'économie du salut, de l'*ordinatio* et de la *relatio*, avec l'aboutissement de la transmission de la vérité et de sa manifestation dans les cœurs : quand il apprend la mort de tous ses compagnons de la table Ronde, Perceval pleure et prie pour leur âme « car

⁸¹⁹ A. Micha précise que « qui peut le plus peut le moins : si la Table Ronde est la plus haute expression de la chevalerie, celle du Graal est d'un plus insigne privilège, et c'est bien celle-ci que Perceval 'accomplie' avant l'autre, suivant l'ordre prévu par le Merlin », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 15.

⁸²⁰ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique, L. VIII-X et les martyrs en Palestine*, *op. cit.*, p. 77-80.

⁸²¹ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 169.

il les avoit molt amés » (p.301). Il manifeste l'*unitas concors* « irrémédiablement perdue avec le premier péché »⁸²². Selon saint Augustin, l'amour « constitue l'achèvement de la vocation morale de l'homme »⁸²³. L'accomplissement de la vocation de Perceval permet d'atteindre l'horizon eschatologique de l'*estoire* sur l'axe paradigmatique de la vérité avec l'accomplissement de « la benoite Trinité, en ki est la sainte unité » au travers de « la personne du Christ souffrant, qui est le Rédempteur de l'*humain lignage* »⁸²⁴. Il s'inscrit dans l'écriture du Livre du Graal car la scène finale au château du Graal se déroule significativement entre deux allers et retour de Merlin auprès de Blaise⁸²⁵. Et l'ultime intervention de Merlin par laquelle le récit « se boucle sur lui-même » grâce au « personnage central de tout le cycle »⁸²⁶, bien plus qu'un artifice rhétorique comme le qualifie J.-C. Payen, nous l'interprétons au bout de la *peregrinatio* du chevalier pour assumer sa vocation de ministre de la paix comme l'acte définitif de l'*ordinatio salvatoris*.

Tel que Merlin apparaissant en faucheur le dévoile, Perceval présente désormais les qualités requises pour assumer sa vocation. Il est « capable de Dieu »⁸²⁷. Sa seconde venue au château du Graal clôt la quête du Graal en permettant d'accomplir ce que la première n'avait pas réalisé en raison de sa volonté défaillante. Cette volonté restaurée, à la fois, origine les événements que Robert relate et y participe en s'inscrivant dans la volonté et l'ordre divins, c'est-à-dire dans la parole prophétique, pour accomplir la plus haute prophétie au travers d'une succession d'accomplissements qu'une écriture d'inspiration liturgique décrit comme une transmission sacerdotale.

Perceval exprime sa volonté bonne en posant les questions attendues, ce qui entraîne la guérison miraculeuse du Roi Pêcheur. Puis, répondant à l'invocation de Hebron, le Graal manifeste la « vraie demostrance » de l'*ordinatio* du salut, l'accomplissement de la prophétie du Graal en faisant de Perceval le troisième gardien du Graal, le ministre de la paix. Cette « demostrance » se réalise d'abord au plan du microcosme, avec la fin de la construction de l'arche dans le cœur de Perceval : recevant l'enseignement des paroles secrètes et la garde du Graal, il est baptisé du saint Esprit. Elle se réalise ensuite au plan du macrocosme avec son entrée dans l'arche de l'Église au travers de la transmission

⁸²² A.-I. Bouton-Touboulic, « Origine de l'homme, origine des hommes chez saint Augustin », art. cit., p. 45.

⁸²³ B. Sesboüé, *L'homme et son salut*, op. cit., p. 525.

⁸²⁴ M. Lot-Borodine, « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », art. cit., p. 166.

⁸²⁵ À la différence du manuscrit de Modène, le manuscrit de Paris, réputé plus fidèle à l'original, fait précéder la venue au château du Graal par un retour de Merlin auprès de Blaise sous la forme habituelle : « Atant se torna Mellins et s'en ala a Blaise...les mit en escrit et par son escrit le savon nos » (l.1492-1496).

⁸²⁶ Par cette ultime intervention, selon J.-C. Payen, l'unité du Didot-Perceval est finalement « artificiellement mais adroitement réalisée par le dénouement », « L'art du récit dans le *Merlin* de Robert de Boron, le *Didot-Perceval* et le *Perlesvaus* », art. cit., p. 141.

⁸²⁷ Tel que saint Thomas d'Aquin le formule pour traduire la capacité de l'homme à recevoir, par son intelligence et son libre-arbitre, le don surnaturel et gracieux de la béatitude, B. Sesboüé, *L'homme et son salut*, op. cit., p. 544.

sacerdotale. Cet accomplissement se manifeste par deux signes : la fin des enchantements et la pierre fendue qui se ressoude, dont Merlin donne la « senefiance ». Cette signification est la restauration de l'intégrité de la Création et la fin de la constitution de la Cité céleste.

L'annonce finale de Merlin de l'aboutissement de la quête du chevalier élu est celle de la victoire du Graal, une victoire qui « résonne »⁸²⁸ comme la fin de l'Histoire bretonne, celle que le prophète du Graal viendra à la toute fin du roman proclamer et conter à Blaise et à Perceval avant de se retirer dans son « esplumoir ».

Avec cette seconde et ultime visite au château du Graal, Robert clôt la quête du Graal. Par cette fin de récit qui peut sembler trop rapide et présenter des lacunes par rapport au projet mis en place par le *Joseph* et le *Merlin*⁸²⁹, c'est l'*ordinatio* du salut qui se manifeste au temps du *kairos* de la fin des temps. Cette manifestation est placée sous l'autorité de Merlin, le ministre de la connaissance, qui en donne la « senefiance » : en l'occurrence, la réalisation de la succession sacerdotale des gardiens du Graal. Avec cette ultime étape, nous avons pu valider l'hypothèse que nous avons émise d'une réécriture du motif de la quête du chevalier gallois emprunté aux hypotextes romanesques par son inscription dans le modèle d'une histoire ecclésiastique. Il en résulte le récit de la *peregrinatio* du chevalier élu de l'*imago Dei* à la ressemblance pour l'accomplissement de sa vocation de ministre de la paix.

Alors que le récit de la quête du Graal est souvent jugé désordonné par la critique⁸³⁰, nous avons prolongé l'analyse réalisée par N. J. Lacy⁸³¹ pour y discerner une narration organisée autour de « l'attente du Graal »⁸³², de la tension entre l'appel reçu par le chevalier

⁸²⁸ D. Boutet, « La fin des temps arthuriens du Roman de *Brut* au *Lancelot-Graal*... », ar.cit., p. 41.

⁸²⁹ Pour A. Strubel, le *Didot-Perceval* « s'écarte de l'*Estoire* » car au lieu d'« être le point culminant du cycle, [il] semble curieusement décalé par rapport à son inspiration : la notion de *senefiance* n'intervient qu'une fois, pour évoquer le siège inoccupé » et la fin du récit est rapidement traitée, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262. On pourrait déceler l'absence de la thématique de l'amour de Jésus-Christ qui est centrale dans le *Joseph*, en particulier dans la scène où Joseph transmet le Graal à Bron ainsi que dans le *Merlin*. Or, cette thématique n'intervient pas ici comme dans tout le *Perceval* sauf à l'extrême fin du récit, quand Perceval pleure la mort de tous ses compagnons d'armes qu'il « ama molt ». Des recherches pourraient être pertinentes sur ce sujet.

⁸³⁰ Par exemple, J.-C. Payen relève « l'apparent manque d'unité entre les aventures chevaleresques de Perceval et son évolution spirituelle » en concédant que ce défaut constitue « un donné de la tradition », « L'art du récit dans le *Merlin* de Robert de Boron, le *Didot-Perceval* et le *Perlesvaus* », art. cit., p. 141. De même, P. Moran souligne que « la séquence de Didot-Modène semble maladroite et hâtive ; elle évoque un univers de fiction rabougri et squelettique, et se concentre sur la périphérie de la matière de Bretagne plutôt que sur son centre », « La trilogie de Robert de Boron et les aléas de la *pattern recognition* », art. cit., p. 39-40.

⁸³¹ N. J. Lacy conclut son analyse en soulignant que « the author has not, as some critical treatments may have implied, succeeded only in bringing chaos out of order », il a réussi à modifier sa source ou ses sources « in the interest of effective elaboration of his design and expression of his themes », « The Design of the *Didot-Perceval* », art. cit., p. 104.

⁸³² Nous avons dans la première partie de notre étude montré que Robert de Boron met au cœur de son récit la société chevaleresque et ses vicissitudes. En particulier, nous avons cité T. Delcourt selon lequel Robert

élu, Perceval, et la réponse qu'il y apporte. Cet appel s'inscrit l'*ordinatio* du salut, c'est-à-dire de la transmission de la « *senefiance* dans le temps »⁸³³, celle des paroles secrètes que Joseph transmet à son successeur, Hebron, dans le premier volet, sur le modèle de la transmission apostolique de la vérité au cœur d'une Histoire ecclésiastique (cf. §7.1.3.b), celle qui, comme le prophétise la voix divine au début du *Perceval*, clôturera l'*estoire* lorsque Perceval aura reçu du Roi Pêcheur « la grace de son vessel et aprises les secroites paroles que Joseph li aprist ». Mais pour bénéficier de cette transmission d'ordre liturgique, sacerdotal, le chevalier providentiel et prédestiné doit en être digne sur le plan de la *relatio*. Ce n'est pas le cas et c'est ce qui justifie l'histoire d'une quête en forme de *peregrinatio*, d'« aventure » spirituelle selon l'inspiration de saint Bernard⁸³⁴, d'« 'épreuve' aux deux sens du terme : souffrance à surmonter pour les citoyens exilés de la cité de Dieu, dessein préparatoire pour l'art divin » selon saint Augustin⁸³⁵, où s'opposent les volontés divine et humaine⁸³⁶ dans un récit reflétant une pensée typologique⁸³⁷.

Première étape cruciale, le tournoi à la cour du roi Arthur qu'il invente inscrit la quête du Graal dans l'*ordinatio salvatoris* comme permettant la restauration de l'ordre tant au plan du macrocosme que du microcosme. Puis procédant à une lecture à la fois typologique et tropologique de ses hypotextes romanesques, avec une écriture implicite laissant deviner derrière son récit des épisodes familiers de la Bible, il fait des aventures du chevalier gallois dans un premier mouvement, un chemin d'errance vers le château du Graal mettant en lumière, en dépit des interventions de la Providence, une âme partagée entre les deux amours, terrestre et céleste ; dans un second mouvement, un chemin de restauration au travers d'épisodes redoublés donnant à voir « la vie de la grâce dans l'âme chrétienne »⁸³⁸, l'*opus restorationis* dans le cœur du héros. Pour l'étape finale, sous le parrainage de

de Boron dénonce ainsi l'état moral d'une société dans laquelle « les hommes, qui n'ont pas encore été touchés par la grâce, s'abandonnent au désespoir impie et [...] le Mal se dissimule même chez les serviteurs de Dieu », soit « une humanité en attente du Graal », T. Delcourt, « De Geoffroi de Monmouth au *Merlin* de Robert de Boron », art. cit., p. 15.

⁸³³ Nous considérons que le continuateur a conservé cette logique de la « *senefiance* » même si comme A. Strubel le relève, il existe dans le *Perceval* un décalage « par rapport à son inspiration », notamment avec une notion de *senefiance* qui n'intervient qu'une seule fois, pour évoquer le siège inoccupé, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262.

⁸³⁴ G. Raciti, « Le message spirituel de saint Bernard », *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010), p. 214-232 [223].

⁸³⁵ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 648.

⁸³⁶ Nous avons confirmé l'influence de la pensée augustinienne par le rôle attribué à la volonté comme cause exclusive du péché, A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, op. cit., p. 292-297.

⁸³⁷ F. Wolfzettel rappelle que R. Warning établit un parallèle entre la cyclicité de la structure romanesque et la pensée typologique ; ce qui fait que « les deux parties du roman arthurien seraient alors comparables aux deux versants du schéma figuratif, de sorte que la seconde partie ne ferait que résoudre le problème posé par la première. En instaurant un schéma d'attente et de réponse, le roman arthurien servirait à clôturer l'histoire de l'individu », « Temps et histoire dans la littérature arthurienne », art. cit., p. 374.

⁸³⁸ E. Gilson identifie dans la *Queste del Saint Graal* « le roman de la grâce ou, si l'on veut, la vie de la grâce dans l'âme chrétienne racontée sous forme de roman », « La mystique de la grâce dans la *Queste del Saint Graal* », art. cit., p. 84-85. Repris dans *Les idées et les Lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 59-91.

Merlin, l'ordonnateur du plan divin, Perceval rencontre de nouveau le Roi Pêcheur qui lui remet le Graal et les paroles secrètes. Ainsi, il restaure l'ordre que son échec initial avait perturbé et il accomplit sa vocation de ministre de la paix. Mais cet aboutissement n'est que celui de la quête, pas celle de l'*estoire* du Graal ; ce qui signifie, comme le formule J. Frappier, que « le compagnonnage de la Table Ronde et le royaume d'Arthur sont voués à une loi fatale de l'histoire, aux vicissitudes terrestres symbolisées par la roue de Fortune, à la catastrophe, à la destruction »⁸³⁹.

En conclusion, dans le troisième volet de la trilogie, confirmant l'avis de critiques comme R. T. Pickens qui y décèle une conformité « à l'esprit de Robert de Boron » et une réalisation « au moins en partie [du] dessein auquel il fait souvent allusion au cours des deux premiers »⁸⁴⁰, nous y avons discerné une conformité résultant d'une pensée de l'Histoire exprimée sur le modèle d'une histoire ecclésiastique.

Cette conformité s'exprime dans la trame prophétique à l'image de celle de l'Histoire sainte dans laquelle Robert ordonne les aventures du chevalier gallois empruntés aux hypotextes romanesques en vue de mettre en lumière la progression spirituelle du héros vers l'accomplissement de sa vocation messianique. Elle apparaît ensuite dans l'emploi de la démarche de nature exégétique adoptée vis-à-vis des chroniques sources⁸⁴¹, nous l'avons vu avec une lecture à la fois typologique et tropologique (cf. §5.2, 7.2), pour l'appliquer aux hypotextes romanesques afin d'insérer le chevalier gallois et ses aventures dans l'Histoire du salut.

Ainsi, les errements du chevalier gallois s'inscrivent dans une histoire « enclose », celle de l'*ordinatio salvatoris* comme accomplissement des prophéties énoncées dans le *Joseph* : la fin de la *translatio* « vers Occident » du Graal ; l'avènement d'un homme providentiel et prédestiné ; enfin, la fin de l'écriture du livre du Graal. Elles viennent clore l'*estoire* du Graal, la *translatio religionis* car Perceval à l'image du Christ accomplit ce que les hypotextes romanesques laissent en état de latence. Chevalier élu, il reçoit la figure d'un « héros central », d'un « Messie » reproduisant symboliquement « l'histoire de l'humanité », ce que le cycle du *Lancelot-Graal* développera par la suite⁸⁴². Sa vocation

⁸³⁹ J. Frappier, « Le roman en prose en France au XIII^e siècle », art. cit., p. 508.

⁸⁴⁰ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron ... », art. cit., p. 20. Nous nous sommes attachés à employer dans l'analyse approfondie des sources du *Perceval* qu'effectue W. Roach ce qui paraît le mieux correspondre au projet et à la manière de Robert dans les deux manuscrits.

⁸⁴¹ Pour P. Zumthor, « Robert déchiffre ; [...] il fait l'exégèse de l'*Historia Regum Britanniae* », *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 128.

⁸⁴² Selon A. Micha, cette démarche symbolique comporte trois étapes « avec l'annonce d'un Messie (Galaad) dans le *Lancelot*, sorte d'Ancien Testament, fourmillant de faits comme celui des Écritures, l'accomplissement des prophéties dans la *Queste*, et après une apocalypse (fin du monde arthurien) une Rédemption finale dans les dernières pages de la *Mort Artu*, qui correspondraient à un Jugement dernier ; le

messianique est de réaliser le dessein ultime, la complétude des trois totalités de l'Histoire du salut (chronologique, généalogique et thématique) et achever ainsi « le mystère, avec le symbole de la Trinité »⁸⁴³ en faisant aboutir le témoignage de la vérité par « l'accomplissement de la merveille du Graal, dans le château du Roi Pêcheur, c'est-à-dire dans la grâce de la Jérusalem céleste »⁸⁴⁴.

Mais entre l'élection et l'accomplissement, se déploie l'espace de la narration et de l'existence humaine. Transformant la quête du Graal en *peregrinatio*, Robert relate dans un récit montrant l'action de la grâce au travers des sacrements⁸⁴⁵ et l'exercice du libre-arbitre et marqué par la tension entre plan divin et situation morale⁸⁴⁶. le cheminement du chevalier gallois pour répondre à l'œuvre rédemptrice du Christ, à la grâce divine (cf. § 6.1.2). Son cheminement aboutit à son inscription dans l'ordre divin, prophétique : après ses errances et ayant accepté « le Graal offert » (cf. § 2.2.2.), Perceval accomplit sa vocation et prend sa place de troisième gardien du Graal. Figure de l'homme « chaitif » en quête de son salut, il prend conscience que sa liberté s'inscrit dans le champ de l'ordre de Dieu, dans la *relatio* que celui-ci instaure par grâce avec lui et par laquelle il lui offre d'accéder à la paix qui « la tranquillité de l'ordre »⁸⁴⁷. Ainsi avec Perceval se réalise l'économie divine dans l'Histoire⁸⁴⁸ et le récit de ses aventures clôture l'enseignement apporté par l'*estoire* du Graal, celui que « doivent savoir tout pecheor ».

Robert ou plus certainement un continuateur ou un remanieur s'inspire dans le prolongement des deux précédents volets du « modèle » eusébien pour donner à la matière romanesque, non pas seulement une « forme 'moralisée', au symbolisme d'origine biblique et liturgique »⁸⁴⁹ mais sa place comme récit de la fin de l'Histoire du salut. Pour cela, au-delà d'une poétique comme nous l'avons discerné dans notre analyse en synchronie du

tout se déroulant selon la conception chrétienne du temps qui a un début et une fin », *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, *op. cit.*, p. 308.

⁸⁴³ P. Zumthor, *ibid.*, p. 120.

⁸⁴⁴ P. Zumthor, *ibid.*, p. 130.

⁸⁴⁵ Par les actions sacramentaires, « s'expriment le synergisme et le théandrisme de l'histoire du salut et de son accomplissement en Christ », A. Guggenheim, « La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou », *art. cit.*, p. 243.

⁸⁴⁶ R. Alter souligne l'existence dans la Bible d'une tension entre liberté humaine et projet divin : « l'une des intuitions les plus pénétrantes des écrivains bibliques est qu'il existe souvent une tension, voire même parfois une contradiction, entre élection et qualité morale », *L'art du récit biblique*, *op. cit.*, p. 161.

⁸⁴⁷ Saint Augustin, *La cité de Dieu*, *op. cit.*, livre 19, 13.

⁸⁴⁸ S. Morlet rappelle que « la notion d'économie répond à une conception à la fois progressiste et pédagogique de l'histoire », que « l'histoire est avant tout, en ce sens, une histoire du salut » et que « comprendre l'histoire, c'est comprendre quel est son sens, et de quelle manière Dieu a constamment œuvré pour le salut de tous », *Christianisme et philosophie Les premières confrontations (I^{er}-VI^e siècles)*, *op. cit.*, p. 105-106.

⁸⁴⁹ P. Zumthor présente en ces termes la trilogie en brossant le paysage complet de la littérature du Moyen Âge et en passant en revue chaque « genre ». Tout en soulignant ses caractéristiques génériques imprécises, le critique appréhende l'œuvre de Robert de Boron dans la perspective de l'écriture romanesque, *Histoire littéraire de la France médiévale (VI^e-XIV^e siècles)*, *op. cit.*, p. 213-214.

Perceval, c'est une théologie de l'accomplissement⁸⁵⁰ qu'il développe dans sa réécriture des aventures du chevalier gallois.

Arrivant au terme de notre analyse diachronique de la trilogie, nous venons de la mettre en rapport avec ses sources bibliques pour déterminer si dans sa « transposition idéologique de l'histoire de l'Humanité »⁸⁵¹, Robert emploie le modèle d'une histoire ecclésiastique⁸⁵² dont nous avons précisé les caractéristiques essentielles, celles d'une économie du salut fondée sur une « histoire totale »⁸⁵³ selon ses trois volets : chronologique, généalogique et thématique (cf. chapitre 6). Dans une œuvre où l'influence augustinienne est reconnue, nous avons choisi d'y rechercher la mise en œuvre de la notion d'ordre⁸⁵⁴ au fondement de l'*ordinatio salvatoris* sous ses deux aspects complémentaires : l'*ordinatio* et la *relatio* ; à l'œuvre de Création et à l'offre de salut divin répondant le « travail » de l'homme. Par ailleurs, chacun des trois volets de la trilogie étant consacré à un protagoniste, nous avons formulé l'hypothèse que la trilogie constitue une écriture de l'Histoire donnant à voir, comme une histoire ecclésiastique, « l'épiphanie dans la chair du Logos »⁸⁵⁵ en relatant cette épiphanie dans l'histoire humaine au travers des paroles et des actes de trois ministres, post-figures du Christ : Joseph comme ministre de l'amour, Merlin ministre de la connaissance et Perceval pour devenir ministre de la paix.

Notre étude a permis, nous semble-t-il, de valider notre hypothèse en prolongeant la réflexion de F. Bogdanow qui identifie dans la trilogie l'œuvre d'un « historien moral », d'un « historien sérieux » adoptant le « schéma du Livre ». La trame chrétienne⁸⁵⁶

⁸⁵⁰ Voir notamment J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 181-200.

⁸⁵¹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 185.

⁸⁵² C'est ce modèle que par exemple, selon P. Ainsworth, Jean de Salisbury emploie dans son *Historia Pontificalis* avec une conception de l'histoire qu'il doit « à saint Augustin et surtout à Hugues de Saint Victor (à travers le *Excerptio num Liber primus* de ce dernier, et peut-être aussi son *Liber de tribus maximis circumstantiis*) ». Celui-ci « connaissait aussi Eusèbe de Césarée, quoique d'après les traductions de Rufin et de Jérôme, [...] mais au cœur de son travail, nous retrouvons la Bible et son énoncé de l'histoire providentielle », « Conscience littéraire de l'histoire, conscience littéraire de l'espace... », art. cit., p. 355-356.

⁸⁵³ E. Gilson reconnaît à l'Histoire chrétienne d'avoir de manière originale tenté « la synthèse de l'histoire totale » en donnant « de la totalité de l'histoire une explication intelligible, qui rende raison de l'origine de l'humanité et en assigne la fin », « Le Moyen Âge et l'Histoire », art. cit., p. 43.

⁸⁵⁴ Cette notion traduit « une tension constante, propre au XII^e siècle : celle de la recherche de l'*ordo* [s'agissant] avant tout de saisir l'ordre que le Créateur qui a tout disposé avec 'mesure, nombre et poids' (Sagesse 11,20), a mis dans son œuvre : qu'il s'agisse de l'œuvre de la Création que l'on admire dans le cosmos, ou de l'œuvre de la restauration qui se développe à travers l'histoire », A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, op. cit., p. 535. Fidèle héritier de saint Augustin, Hugues de Saint-Victor accorde une importance essentielle à la notion d'*ordo* et plus précisément à l'ordre historique qu'il s'agit de dégager dans la lecture ; un ordre reposant sur le sens littéral et permettant la progression vers la sagesse, I. Illich, *Du lisible au visible Sur l'art de lire de Hugues de Saint-Victor*, op. cit., p. 40-45.

⁸⁵⁵ O. Andrei (trad. S. Morlet), « Canon chronologiques et Histoire ecclésiastique », art. cit., p. 81-82.

⁸⁵⁶ E. Hucher, *Robert de Boron, Le Saint-Graal ou Le Joseph d'Armathie*, op. cit., p. 1.

employée par Robert s'inscrit effectivement dans le modèle d'une histoire ecclésiastique par la délivrance d'un récit suivant la « ligne du salut », celle de la *translatio religionis* si chère à la pensée de l'Histoire d'Hugues de saint-Victor à partir du fondement assuré par le *Joseph : l'Évangile de Nicodème* dont Joseph d'Arimatee est l'acteur central est populaire au Moyen Âge et combien sa stature historique comme un des premiers sinon le premier témoin de la Résurrection est incontestable. Ses actes sont parfaitement connus avec leur récompense par la visite du Christ dans sa prison. Robert reprend l'essentiel de la trame de l'apocryphe et se place ainsi sous son autorité pour délivrer un texte porteur de vérité et qui peut donc fonctionner comme *auctoritas*. Comme pour les œuvres hagiographiques, en faisant dépendre son écriture de l'autorité d'un texte source, Robert peut en obtenir un gage d'authenticité et de véridicité. Il use des « documents » issus des apocryphes dans une démarche placée sur les plans à la fois temporel et de la vérité, dans le prolongement du « document » fondamental de l'Incarnation.

Cette ligne du salut suit le double fil thématique du temps et de la vérité⁸⁵⁷ identifié dans notre étude en synchronie et au plan poétique de la trilogie.

Sur le plan de l'*ordinatio*, visant la réalisation de la totalité chronologique, il transforme les événements de l'Histoire bretonne en événements de l'Histoire du salut⁸⁵⁸ avec la thématique prophétique au travers des deux prophéties extra-diégétiques de la trilogie : le *tiers hom* ou le lieu vide et l'écriture du « Livre du Graal ». Dans le « schéma du Livre » où les événements occupent une place précise en vue de la Parousie⁸⁵⁹, Robert réorganise la matière de Bretagne en lui donnant une origine et une fin : l'origine est l'Incarnation et sa Passion, « l'événement du Christ » par lequel « l'époque chrétienne est déterminée » et « la plénitude est atteinte »⁸⁶⁰, la fin est la Parousie.

Sur le plan de la *relatio*, s'articulant avec celui de l'*ordinatio* et de l'*ordo temporum*, l'*estoire* du Graal se déploie dans les espaces généalogique et thématique vers l'accomplissement des deux prophéties extra-diégétiques. Robert fixe comme enjeu à son

⁸⁵⁷S. Morlet indique que « le point de rupture essentiel entre Eusèbe et l'historiographie païenne se situerait au niveau de sa représentation du processus historique. Écrire l'histoire de l'Église, pour Eusèbe, c'est écrire l'histoire de la vérité », « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 13.

⁸⁵⁸C.-A. Coolput relève un tel déroulement historique dans la *Quête* et le *Lancelot, Aventures querant et le sens du monde...*, op. cit., p. 128-129.

⁸⁵⁹Selon F. Bogdanow, Robert « infléchit et transforme considérablement ses sources [essentiellement l'*Historia* de Geoffroy de Monmouth et le *Brut* de Wace] de façon à ce que sa version s'adapte au schéma général du Livre ». Cela le conduit à remplacer l'histoire de Bretagne antérieure au règne de Constantin « par un moment de l'histoire du Salut quasiment comparable à celui de la Passion du Christ, moment rendu possible seulement grâce à l'efficacité de la Rédemption. Ce moment est celui de la conception de Merlin et tout ce qui s'ensuit, modelant et organisant les événements à venir pour préparer au règne d'Arthur la place qui lui est assignée dans 'l'histoire' : la terre qui, de même que la Palestine a été le théâtre de la première venue du Christ, devait voir la venue de celui qui symboliserait son retour final », « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 66-67.

⁸⁶⁰H. U. Von Balthasar, *Théologie de l'Histoire*, R. Givord (trad.), Paris, Parole et silence, 2003 [2016], p. 117.

récit celui de la transmission de la « seneffiance » du Graal, de la vérité du Christ, visant au rétablissement de la relation entre Dieu et l'homme. Il effectue une lecture spirituelle de l'histoire bretonne⁸⁶¹ fondée sur l'autorité de l'Histoire sainte, celle notamment de l'*Évangile de Nicodème*, une lecture alliant typologie et tropologie⁸⁶². Traitant « l'Histoire comme lieu du sens, par la typologie »⁸⁶³, il fait l'allégorèse de la matière bretonne et donne « la raison de l'histoire » aux aventures romanesques⁸⁶⁴. De même, développant les aspects moraux de ces personnages⁸⁶⁵, il interprète tropologiquement ses « documents » bretons, en particulier au travers des motifs trinitaires de la Table Ronde (cf. §5.2.1.).

Sur la « ligne du salut », Robert distingue trois périodes dont il fait émerger des protagonistes, des ministres de Dieu aptes à « signifier l'Église et [à] en exprimer le mystère »⁸⁶⁶ en accomplissant par le saint Esprit l'économie du salut « par la prédication de la parole et par les sacrements »⁸⁶⁷. Ces personnages sont inscrits dans un processus temporel, l'Histoire, car ils y prennent consistance grâce à une écriture à la fois typologique faisant appel à la « remembrance » pour les façonner du type en anti-type et tropologique

⁸⁶¹ La trilogie, c'est-à-dire l'*estoire* du Graal que Merlin dicte à Blaise est celle des événements que le prophète a vus « pour ainsi dire avec les yeux de l'esprit divin », P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 162.

⁸⁶² Analysant l'influence de la pensée typologique dans l'historiographie non biblique du XII^e siècle, S. Sonnesyn relève que « typological reasoning could also enter into historical writing through blending into the tropological, that is moral, mode of exegesis ». Ainsi, pendant que le sens allégorique ou typologique du récit historique invite les lecteurs à l'approfondissement de la foi, la tropologie les incite « to fulfil, to the extent it is humanly possible, the ideals revealed by Christ in their own lives », « Eternity in time, unity in particularity » dans *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, M. T. Kretschmer (dir.), Turnhout, Brepols, 2014, p. 77-95 [89,90]. Robert nous semble ainsi réaliser l'alliage des deux structures théologiques de la typologie et de la tropologie qui disparaîtra dans les autres *Hauts Livres du Graal*. Selon J.-R. Valette, en particulier, le *Perlesvaus* privilégie la typologie et la *Queste* la tropologie avec la distinction des chevaleries « terrienne » et « celestiele », *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 704. Il s'agit d'une typologie souvent « purement implicite » comme C. Veyrard-Cosme le distingue dans les récits hagiographiques, une typologie « sollicitant la connivence d'un lecteur ou d'un auditeur, clerc ou lettré, rompu à la pratique des Écritures et des schémas mentaux qu'elles véhiculent », « Typologie et hagiographie en prose carolingienne... », art. cit., p. 164. Cet emploi implicite de la typologie est également courant en historiographie. Ainsi, pour Guibert de Nogent, « il n'est pas nécessaire que la Bible soit citée pour qu'ait lieu cette démarche qui pourrait être considérée comme une exégèse inverse, et qui consiste à reconnaître dans tous les événements rapportés les signes d'une intervention divine sanctionnant une conduite passée ou des dispositions présentes. Le fait est exemplaire dans la mesure où il peut être relié à ce dont il découle : en histoire l'étiologie est la réplique de la tropologie en exégèse », J. Chaurand, « La conception de l'histoire de Guibert de Nogent », art. cit., p. 384.

⁸⁶³ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 262.

⁸⁶⁴ A. Strubel, « La littérature allégorique » dans *Précis de littérature française du Moyen Âge*, D. Poirion (dir.), Paris, PUF, 1983, p. 236-271 [249-250, 252-253].

⁸⁶⁵ Pour F. Bogdanow, c'est afin de préparer l'imminente Parousie que « le rôle d'Arthur et celui de son père Uther doit être mis en valeur sur le plan moral », « La vision de l'histoire arthurienne par Robert de Boron », art. cit., p. 70.

⁸⁶⁶ Se plaçant dans le cadre de l'ecclésiologie du XII^e siècle, J. Chatillon brosse les principaux de ce que représente l'Église en s'appuyant sur Hugues de Saint-Victor dont l'influence nous paraît si grande dans la trilogie. Celui-ci recherche dans l'Ancien et le Nouveau Testament « les personnes, les choses ou les événements capables de signifier l'Église et d'en exprimer le mystère », « Une ecclésiologie médiévale... », art. cit., p. 123.

⁸⁶⁷ Car tel est le dessein de la Providence dans le cadre de l'activité missionnaire de l'Église qui « donne son contenu propre à l'histoire présente » et « en constitue la réalité cachée sous les apparences de l'histoire profane », J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, *op. cit.*, p. 19.

révélant dans le présent de leur cheminement « l'accouchement » du Christ en eux, sa forme morale⁸⁶⁸. Le Graal par sa vertu alimente l'ensemble de ce processus car il est à la fois « remembrance » et « senefiance » de la mort de Jésus. Mais le Graal est à recevoir : le processus qu'il engage n'aboutit que si l'homme, en exerçant son libre-arbitre, soumet sa volonté à la grâce. Au travers de leurs paroles et de leurs actes, l'Histoire bretonne donne à découvrir les *mirabilia Dei* : dans le premier volet, la visite de Jésus à Joseph dans sa prison « mise directement sous les yeux du lecteur »⁸⁶⁹ et la fondation de la Table du Graal ; dans le second, la naissance de Merlin et la fondation de la Table Ronde ; dans le troisième, l'avènement de Perceval comme troisième gardien du Graal ; et fil conducteur de toute l'*estoire*, la merveille du lieu vide à la Table du Graal et à la Table Ronde.

Jalonnés par ces *mirabilia Dei*, l'histoire bretonne devient récit liturgique⁸⁷⁰ faisant appel à la « remembrance », l'intelligence et à la volonté de ceux qui « cest conte oront ». Avec Joseph, Robert pose les fondations de l'*estoire* sur les trois plans : chronologique, généalogique et thématique en mettant en mouvement l'*ordo temporum*⁸⁷¹. Il fait de son protagoniste un ministre ayant reçu de Jésus lui-même le service de l'amour, en charge par la « remembrance » de la transmission de la « senefiance » de « la Résurrection libératrice »⁸⁷². Puis avec Merlin, il réalise l'étape préparatoire de l'accomplissement du plan divin en plaçant essentiellement son récit dans le cadre de la totalité thématique avec un protagoniste érigé en ministre de la connaissance ouvrant l'intelligence à la vérité de l'Histoire du salut. Enfin, avec Perceval, Robert relate la réalisation de la totalité généalogique au travers du cheminement d'une volonté vers l'accomplissement de la volonté divine et par la complétude des Tables, c'est-à-dire de la Cité céleste, la vocation assumée de ministre de la paix.

Mais si dans l'écriture totalisante⁸⁷³ de Robert de Boron, nous avons décelé une écriture suivant le modèle d'une histoire ecclésiastique, son œuvre n'est qu'en *semblance* :

⁸⁶⁸ Il existe trois formes « selon lesquelles [Christ] peut être connu : la forme divine ou intellectuelle, la forme historique, et la forme morale », A. Noblesse-Rocher, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerric abbé d'Igny (XII^e siècle)*, op.cit., p. 251.

⁸⁶⁹ A. Micha, « 'Matiere' et 'sen' dans l'Estoire dou Graal... », art. cit., p. 465.

⁸⁷⁰ Selon A. Strubel, chez Robert de Boron, « la mise en résonance de l'univers arthurien et de l'Évangile [...] donne à l'événement le poids du mystère, comme le fait la liturgie », *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262.

⁸⁷¹ C'est, nous l'avons déjà souligné, le « souci principal des historiens médiévaux », celui « d'établir la suite des temps, *series temporum* » ; un souci fondamental de ces historiens, bien au-delà de celui « de détecter la fable, de battre en brèche la fiction, tout ce que nous appelons aujourd'hui la légende ou le mythe », M. Chazan, « Les lieux critiques dans l'historiographie médiévale » art. cit., p. 435.

⁸⁷² Selon A. Micha, c'est la première grande idée inspiratrice du *Joseph* car « les murs qui enfermaient les vivants dans leur existence imparfaite sont tombés » ; la seconde étant « l'importance primordiale de la foi pour le salut, de la foi en la Trinité plus spécialement », « 'Matiere' et 'sen' dans l'Estoire dou Graal... », art. cit., p. 469.

⁸⁷³ B. Cerquiglini discerne dans la trilogie des « liens profonds, que perçoit le regard clérical, et qu'énonce une écriture totalisante », *La parole médiévale*, op. cit., p. 8,9. A. Combes et A. Bertin identifient de manière

comme les autres *Hauts Livres* du Graal, elle est constituée en « objet littéraire marqué par la dualité », celle d' « un roman qui se présente comme un *Haut Livre* »⁸⁷⁴. En particulier, elle emploie les schèmes associés à la société chevaleresque, au « type-cadre arthurien », celui qui constitue « une *Scriptura* virtuelle, comparable à celle des livres de la Bible »⁸⁷⁵. Réécriture par l'homme de la Bible⁸⁷⁶, quels écarts la trilogie présente-t-elle par rapport à une histoire ecclésiastique et un « modèle » d'écriture peut-il en être déduit ?

globale dans la trilogie « une volonté de complétude », *Écritures du Graal (XII^e-XIII^e siècle)*, Paris, PUF, 2001, p. 54.

⁸⁷⁴ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 709.

⁸⁷⁵ P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 350-351.

⁸⁷⁶ V. Ferrer et J.-R. Valette posent la question de la réécriture par l'homme de la Bible, du rapport « disproportionné » entre l'écriture de Dieu et celle des hommes, « La Bible 'littéraire' » dans *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 262.

Chapitre 8

Écarts et « modèle » d'écriture ?

Nous allons poursuivre et achever notre étude en diachronie de la trilogie dans sa mise en rapport avec la matière biblique par deux étapes.

En premier lieu, nous avons engagé notre recherche dans cette troisième partie à partir de l'orientation dégagée par D. Boutet relative au *Merlin-Huth* : « une exaltation du règne d'Arthur [...] avec des schémas hérités de la Bible » de façon que « l'Histoire arthurienne devient, dans la sphère de la fiction, une transposition idéologique de l'Histoire de l'humanité ». Mais ajoute le critique : il ne faudrait pas « identifier cette Histoire à celle du Salut, et c'est là évidemment un écart majeur, qui donne toute son autonomie et tout son sens à la réécriture »¹. Si, comme nous venons de tenter de l'établir, pour la trilogie, cette « transposition » consiste essentiellement à en faire une réécriture sur le modèle de l'histoire ecclésiastique, un « écart majeur » subsiste. Notamment, si la matière de Bretagne se jette dans la matière biblique, elle n'en disparaît pas pour autant. La trilogie ne revêtirait-elle pas qu'une coloration religieuse, une *semblance* d'histoire ecclésiastique ? C'est l'avis par exemple de R. W. Hanning pour qui Robert de Boron « fabricates a pseudo-salvation-historical progress of the Grail » dans le but de créer « a pseudo-gnostic historical framework » permettant d'accueillir l'histoire du Graal du *Perceval* de Chrétien de Troyes². Quel que soit le terme employé entre « transposition », « christianisation » ou « cléricisation » selon les nuances mises en lumière par J.-R. Valette, il indique que la trilogie ne peut être réduite à une Histoire du salut. En d'autres termes, bien que selon F. Dubost, Robert de Boron se soit laissé aveuglé par la lumière du Graal³, son récit conserve des aspects profanes. D'ailleurs, après son prologue ancré dans l'Histoire sainte, en auteur bien conscient de son écriture, n'affirme-t-il pas qu'il change de direction pour revenir à son sujet (v.149) : « Des or meis me couvient guenchr »⁴. Notre première étape

¹ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 185.

² R. W. Hanning, *The Individual In The Twelfth-Century Romance*, *op. cit.*, p. 238-239.

³ F. Dubost, « Le conflit des lumières... », *art. cit.*, p. 211.

⁴ Serait-ce comme Hélinand de Froidmont qui, selon M. Paulmier-Foucart, « conscient de ses divagations [...] se remet lui-même dans le chemin historique par une formule que Vincent de Beauvais utilisera lui aussi quelques années plus tard : « nunc ad ordinem hystorie... revertatur » ?, « Hélinand de Froidmont. Pour éclairer les dix-huit premiers livres inédits de sa chronique », *Spicae, Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais, Nouvelle série*, 1986, p. 81-254 [95]. C'est le même Hélinand qui exprime « quelque

consistera donc à nous interroger sur la nature des deux écarts auxquels, selon nous, Robert semble procéder par rapport à son « modèle » d'une histoire ecclésiastique.

En second lieu, nous avons dans la partie précédente établi que la trilogie constitue une réécriture de l'Histoire bretonne relatée par Geoffroy de Monmouth et traduite par Robert Wace réalisée au travers d'une lecture littérale et tropologique de ces chroniques. Elle se présente comme une écriture de l'Histoire délivrée selon un modèle fondé sur un thème commun entre celles-ci et le *Merlin* discerné par P. Zumthor, celui de la libération, en l'occurrence, celle du peuple breton ; ce modèle se caractérisant par un langage du temps, car le temps est au cœur de la « senefiance » du Graal, et un discours d'incomplétude accordant une certaine importance au présent. En mettant en rapport la trilogie avec la matière biblique, nous venons de tenter de montrer que cette écriture de l'Histoire constitue au sens littéral le récit de la manifestation de la Providence dans le royaume breton du VI^e siècle pour symboliser la *dispeniatio salutis* dans le monde jusqu'à la fin des temps et au sens tropologique, une histoire « qui sauve » en relatant des « vies » exemplaires. Robert insère l'Histoire bretonne dans la trame de l'*Historia ecclesiastica* et utilise la structure théologique de l'histoire du salut qui correspond à la notion augustinienne de l'ordre. De ce fait, l'espoir breton porté par les chroniques hypotextes prend la consistance de l'espérance chrétienne, de la libération opérée par la rédemption⁵. Dans notre seconde étape, nous tenterons de déterminer quel « modèle » d'écriture Robert met en œuvre à partir de l'apport de la matière biblique et autour de la thématique de la Rédemption dans le champ de la vérité.

8.1. Deux écarts significatifs

Dans la partie précédente, nous avons relevé que les deux écarts significatifs de la trilogie par rapport à la matière de ses hypotextes bretons consistaient dans la « demostrance » du Graal et la « geste » de son prophète dans le royaume de Bretagne (cf. 4.2), deux thématiques s'inscrivant dans un système idéologique et formel pour répondre à l'horizon d'attente du public de cette fin du XII^e et du début du XIII^e siècle, en particulier à une certaine conception du temps et de l'Histoire humaine⁶.

défiance ecclésiastique, mêlée à de la curiosité, [...] dans un passage fameux de sa chronique : l'histoire du Graal n'existe qu'en français et ce sont de hauts seigneurs qui l'ont en possession », J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 127.

⁵ Selon A. Micha, la rédemption est « au centre de la pensée de Robert », « 'Matiere' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* », art. cit., p. 468-9. De même, M. Zink indique que, dans le *Joseph*, Robert de Boron dévoile son « vrai sujet » : « la délivrance du péché [qui] passe pour chaque homme par la conversion et par la pénitence », « Joseph d'Armathie », art. cit., p. 832.

⁶ Nous nous sommes notamment appuyés sur l'analyse de C.-A. Coolput, *Aventures querant et le sens du monde...*, op. cit., p. 8-9.

Par ailleurs, concluant son analyse de la trilogie dans le cadre général de l'allégorisation du roman aux XII^e et XIII^e siècles, A. Strubel situe la contribution qu'apporte celle-ci dans le domaine de la « *senefiance* [...] dans le temps » à partir de « la présence du premier 'soudoier' à la Passion et [de] la mission que le Christ confie à sa descendance [qui] installent l'univers arthurien dans une double continuité, celle d'une généalogie qui détermine l'élection d'un lignage, et celle d'une liturgie qui perpétue le sens de l'événement fondateur »⁷. Si la greffe qu'opère l'écriture de Robert sur la matière biblique s'origine dans cette double continuité (généalogique et liturgique) identifiée par le critique, ne serait-ce pas aussi le point de départ d'un double écart par rapport au modèle d'une histoire ecclésiastique ?

En même temps, s'engageant dans l'étude des *Hauts Livres* du Graal dans la perspective de l'Histoire du salut, J.-R. Valette indique que celle-ci doit « s'efforcer de prendre la mesure d'un double écart. Le premier [...] relève du *plan théologique* : à une époque où les contours d'un espace proprement humain commencent à se dessiner, il convient de saisir les relations qui s'établissent entre l'Histoire (humaine) et l'économie du salut, il importe d'évaluer la part prise par une modélisation qui s'efforce malgré tout d'identifier l'une à l'autre. Le second écart concerne le *plan poétique* et [conduit] à envisager les rapports que nouent l'Histoire du salut ainsi comprise et l'histoire (fictionnelle) »⁸.

En conséquence, en vue de compléter les deux thématiques caractérisant les écarts par rapport au modèle d'une histoire profane et dans le prolongement des analyses d'A. Strubel et J.-R. Valette, nous nous proposons de « prendre la mesure » du double écart opéré par Robert que nous identifions ainsi : le premier d'ordre théologique consistant au récit d'une *translatio religionis* assurée par une succession laïque⁹, celle des chevaliers gardiens du Graal, alors qu'une histoire ecclésiastique repose fondamentalement sur la succession apostolique¹⁰ ; le second d'ordre poétique avec la fiction de l'écriture d'un livre, le livre du Graal, destiné à assurer la continuité d'une célébration, celle de la liturgie du

⁷ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262-263.

⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 579-580. Il semble par ailleurs important de rappeler que la notion de « fiction » n'est pas celle contemporaine que nous pourrions projeter de manière anachronique sur les œuvres médiévales.

⁹ Si le terme « laïc » fait appel à une distinction d'ordre social, cette distinction ne correspond pas au Moyen Âge à une sortie du domaine religieux.

¹⁰ S'interrogeant sur l'originalité effective de l'*Histoire ecclésiastique* et ses liens avec les méthodes et les principes de l'historiographie antique, S. Morlet dégage comme la première caractéristique celle de constituer une Histoire doctrinale reposant sur l'identification dans l'espace et le temps de deux successions, l'une apostolique pour la transmission de la vérité, l'autre hérétique pour la diffusion du mensonge. Les deux autres caractéristiques sont celles d'une Histoire apologétique défendant l'Église contre les oppositions de toute nature et d'une Histoire universelle avec la prétention de « raconter l'histoire de tout le christianisme jusqu'aux limites du monde connu », « Écrire l'Histoire selon Eusèbe de Césarée », art. cit., p. 5-7, 13-14.

saint Vaissel perpétuant l'œuvre de salut alors que c'est l'objet même du Livre, de l'Histoire sainte.

S'agissant d'une œuvre opérant la « christianisation » de la matière bretonne et offrant une « hybridité de grande ampleur »¹¹, nous engagerons notre démarche d'analyse en distinguant derrière l'Histoire humaine et l'économie du salut respectivement les discours laïc et clérical. Étant donnée la place cruciale du motif de la conversion dans la trilogie, il nous paraît pertinent d'employer les concepts élaborés par A. Guerreau-Jalabert et J.-R. Valette¹² en faisant correspondre aux discours en question les schèmes et thématiques de l'historiographie profane pour l'un et de l'histoire ecclésiastique pour l'autre.

8.1.1. Une histoire sainte de la chevalerie

Selon J. Frappier, Robert de Boron « en faisant de Joseph d'Armathie, sans la moindre ambiguïté, un chevalier, changeait l'affabulation du Graal en une histoire sainte de la chevalerie »¹³. De l'histoire arthurienne, Robert délivre ainsi une « version 'ecclésiastique' [qui] ne cesse pas d'être une version 'chevaleresque' »¹⁴. Si comme nous avons tenté de le montrer, le poète bourguignon suit le modèle d'une histoire ecclésiastique, en le faisant au travers de l'histoire d'un lignage laïc de chevaliers, procède-t-il à un écart sur le plan théologique ? L'absence de toute condamnation des autorités religieuses en son temps laisse présager un écart demeurant somme toute dans le champ de la *doxa*. L'analyse de l'alliage des discours laïc et clérical contribuant à prôner « une chevalerie idéale »¹⁵

¹¹ Tel que le discerne J.-R. Valette dans la trilogie et qui résulte selon lui de la « christianisation » ou plutôt de la « cléricisation » au travers de laquelle « le discours du clerc qui, en venant informer le roman de chevalerie, produit par hybridation ce corpus *sui generis* constitué par les Hauts Livres du Graal ». Ainsi, par « une confrontation des discours » sacré et profane, clérical et romanesque, de l'histoire sacrée et de l'histoire profane, « l'écriture graalienne se rattache ainsi au premier genre de l'historiographie chrétienne, l'*historia ecclesiastica* », « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », art. cit., p. 5.

¹² É. Andrieu et J.-R. Valette, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier céleste : itinéraires de conversion et communautés textuelles (XII^e-XIII^e siècles) » dans *La conversion : textes et réalités*, D. Boisson et É. Pinto-Mathieu (dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 29-63. Voir également J.-R. Valette, « Chevalerie et justification dans les *Hauts Livres* du Graal » dans *L'amour de la justice de la Septante à Thomas d'Aquin*, A.-I. Bouton-Touboulic (textes réunis et édités par), *op. cit.*, p. 301-314 ; du même auteur : « Le Graal et le silence de l'Église », art. cit.

¹³ Le critique estime logique le choix de cette perspective : « Robert était lui-même chevalier ; il n'est pas inconcevable qu'il ait cédé au désir d'une exaltation spirituelle de la classe à laquelle il appartenait ; il a voulu qu'en la personne de Joseph d'Armathie la chevalerie fût présente au drame de la Passion et qu'une alliance fût scellée entre Dieu et elle », J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », *Romania*, t. 75, n°298, 1954, p. 165-210 [188, 190]. D. Boutet rappelle que néanmoins, J. Frappier remarque lui-même que deux des quatre évangiles présentent déjà le personnage comme un décurion (Évangile de Luc 23, 50-51 et Évangile de Marc 15, 42-43). C'est « donc un *miles* : mais Jean Frappier a eu raison de souligner que rien n'obligeait Robert à faire de Joseph le détenteur d'un Graal-relique de la Cène et de la Passion », « Sociologie et idéologie : Les problèmes des 'Hauts Livres du Graal' », art. cit.

¹⁴ J. Frappier, *Autour du Graal*, *op. cit.*, p. 102-103. Cette double perspective fait l'objet de nombreux débats dans le domaine plus large des « Hauts Livres du Graal », voir notamment D. Boutet, *ibid.*

¹⁵ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 131.

pourrait permettre, nous l'espérons, de préciser la signification de l'alliance scellée entre Dieu et la chevalerie¹⁶ au moment où Jésus confie le saint « Vessel » à Joseph.

a) Un écart pour acquiescer : lignage, liturgie et *translatio*.

Concluant son étude sur *Merlin* en relevant les nombreuses références bibliques qui ponctuent le texte, P. Zumthor identifie une démarche pour placer « dans la même perspective évangélique la fondation de l'Église universelle et de l'universelle cathédrale chevaleresque »¹⁷. Cette perspective, c'est celle dont nous avons identifié les schèmes et les thèmes propres d'une histoire ecclésiastique, de l'*ordinatio salvatoris*. C'est, nous allons tenter de le montrer, la construction du récit pour exprimer un « acquiescement » du discours laïc au discours clérical « autour de motifs qui confèrent une valeur spirituelle 'garantie' dans le tissu des discours en présence » avec comme « signes attendus »¹⁸ les thèmes constitutifs de la trame historique de la trilogie (cf. § 1.1.2.) : un lignage saint de chevaliers, une liturgie séculière et une *translatio imperii et salutis*.

Le premier et le principal motif du discours laïc qui, dans la trilogie, manifeste l'acquiescement au discours clérical est celui du lignage.

La critique a très largement commenté le choix de Robert de Boron de construire son Histoire du Graal sur l'invention de l'épisode où, lors du *Descensus* relaté par les Évangiles canoniques, Joseph recueille le sang du Crucifié dans le « vessel » qui deviendra le Graal. C'est lui, en tant que chevalier, le « chevalier qui aime Jésus », qui reçoit des mains mêmes du Christ ressuscité le *saint Vaissel* et la charge de premier gardien du Graal, de gardien de la « senefiance » de sa mort, dans une intronisation apostolique pour assurer une mission que nous avons identifiée comme celle de ministre de l'amour (cf. §7.1.1). Une telle invention à la haute valeur symbolique ne peut qu'être particulièrement signifiante pour la caste chevaleresque. Pour J. Frappier, cette invention constitue « l'innovation la plus révélatrice » du dessein de Robert de Boron manifesté par « une insistance un peu naïve, à faire valoir dans son personnage les mérites du chevalier ». Plus même, ayant « implicitement étendu à l'ensemble de la chevalerie cette dilection du Christ pour le chevalier Joseph d'Armathie », il en résulte qu'une « alliance était scellée entre Dieu et elle » en donnant lieu à l'établissement d'un « Nouveau Testament de la chevalerie »¹⁹. La

¹⁶ C'est cette alliance qui fonde selon J. Frappier le « Nouveau Testament de la chevalerie » que délivre Robert dans son « désir d'une exaltation de la classe à laquelle il appartenait », « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 190.

¹⁷ P. Zumthor, *ibid.*, p. 175.

¹⁸ E. Andrieu et J.-R. Valette, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier céleste », art. cit., p. 70-71.

¹⁹ J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 188, 190.

trilogie présente un caractère à la fois « ecclésiastique » et « chevaleresque » car « l'idée de lignage, qui antérieurement était déjà inséparable de l'aventure du Graal, grandit et acquiert un caractère de sainteté. Perceval est, en effet, du même sang que Joseph d'Armathie, l'un des témoins de la Passion et presque un confident du Christ »²⁰. De même, pour F. Wolfzettel, Robert « manifestly rewrites the gospel in light of the new, obsessional principle of genealogy » en enlevant au salut son caractère universel et le faisant dépendre d'une élection spéciale²¹.

L'acquiescement auquel procède Robert résulte de l'emploi du motif de la succession apostolique pour façonner le lignage saint du Graal. F. Bogdanow en souligne le caractère essentiel dans la trilogie en lui reconnaissant un rôle ecclésiastique : « la tâche de la famille du Graal, dans l'attente du retour final du Christ, symbolise le travail de l'Église pendant cette période intermédiaire » en constituant un lignage saint²².

Dans une histoire ecclésiastique, « l'histoire elle-même prend la forme d'une succession, *diadoxn*, et la place qu'occupe ce mot dans la première phrase de l'ouvrage marque assez son importance »²³, celle des évêques de Rome « qui commande l'*Histoire ecclésiastique* » et surtout à celle des empereurs « qui a un caractère officiel et que l'historien reproduit avec tout le soin dont il est capable »²⁴. E. Prinzivalli souligne la position « d'importance primordiale » des successions apostoliques « qui constituent l'une des deux trames chronologiques de l'Histoire ecclésiastique, la trame interne, chrétienne, qui flanque l'autre, externe, romaine, qui est donnée par la succession des empereurs »²⁵.

Robert crée un idéal chevaleresque à partir de Joseph, en fondant un lignage sur l'ancrage de la « remembrance » (cf. § 7.1). Par l'instauration de ce lignage saint, il insère la chevalerie dans le temps de Dieu, dans la chaîne de causalité de l'Histoire ecclésiastique, de la réalisation des prophéties : « La foi chrétienne est [...] indissociable d'un certain rapport au temps de l'histoire. Les chrétiens pensent vivre à une époque de réalisation des prophéties, qui leur apparaît, pour ainsi dire, au moins dans les premiers siècles, comme la fin de l'histoire. Cette dimension eschatologique [...] est encore renforcée par le fait que, annoncé par les prophètes, [doit se produire] la seconde parousie »²⁶. L'Histoire bretonne ne constitue que la manifestation de l'*ordinatio* du salut avec le mouvement ascendant de

²⁰ J. Frappier, *Autour du Graal*, op. cit., p. 103-104.

²¹ F. Wolfzettel, « Fictional history as ideology... », art. cit., p. 94.

²² F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 64-65.

²³ S. Morlet, *Histoire ecclésiastique ...*, op. cit., p. 78-81.

²⁴ S. Morlet, *ibid.*, p. 93.

²⁵ E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'*Histoire Ecclésiastique* », art. cit., p. 86. Dans la chronique de Geiffrei Gaimar, C. Croizy-Naquet relève également que « les successions d'évêques et de rois sont entrelacées dans une histoire commune » avec une « importance accordée aux passations de pouvoir d'évêque en évêque », « De la translation à la compilation : le cas de l'*Estoire des Engleis* de Geiffrei Gaimar », art. cit., n.10, p. 20.

²⁶ S. Morlet, *Christianisme et philosophie*, op. cit., p. 104.

la période pré-arthurienne où les règnes de trois rois se succèdent sous le contrôle de Merlin, le ministre de la connaissance jusqu'à l'avènement dans la dernière période du chevalier élu, Perceval, le troisième gardien du Graal et le ministre de la paix.

Faisant de la dynastie du Graal un lignage saint de chevaliers à l'image de la succession apostolique de l'Église²⁷, Robert adopte une démarche d'acquiescement en choisissant de suivre le modèle eusébien au travers du motif laïc le plus fondamental dans cette période, celui du lignage, qu'il spiritualise en l'insérant dans la chaîne des temps, des causalités de l'Histoire ecclésiastique.

Robert poursuit sa démarche d'acquiescement en instituant une liturgie séculière. Pour cela, toujours dans la perspective d'une histoire ecclésiastique, il resémantise trois autres motifs du discours laïc : ceux du graal, du « guerredon » et de la Table Ronde en les insérant dans l'un des deux domaines qui y caractérisent le travail de l'Église : l'attente messianique (cf. §7.1.3). Au cœur de cette attente, figure le service de la liturgie, une liturgie que Robert transforme en « une sorte de translation séculière de la messe »²⁸.

La transformation du motif chevaleresque du graal fait l'objet du processus d'insertion narrative et sémantique que nous avons détaillé (cf. § 1.1.1.), un processus révélant de la part de Robert une attention particulière à la causalité des actes et des événements, un processus transformant ce qui n'est au départ qu'un *vessel* volé sur la table où Jésus a soupé en le *vessel* recueillant le sang du Crucifié avant de devenir le *saint Vaissel* par le « guerredon », un geste associant les sens historique (en tant que geste du suzerain au vassal) et spirituel (comme geste sacerdotal du grand prêtre vers le communiant). Comme nous l'avons vu (cf. §7.1.2.), Robert introduit le « guerredon » du corps du Crucifié par Pilate à Joseph. Pour J. Frappier, le motif des « soudees », du « guerredon » appartient au roman breton, au roman d'aventure en général, et insinue « au cœur du récit hagiographique l'esprit et comme la présence de la chevalerie arthurienne »²⁹. C'est un motif chevaleresque par excellence³⁰. Et nous avons relevé qu'au travers de ce motif Robert place la constitution du lignage des gardiens du Graal sous l'impératif divin. Si comme J. Frappier le souligne, avec le « guerredon » de Pilate à Joseph, Robert noue le « nœud » liant étroitement la chevalerie au Graal³¹, c'est en changeant radicalement la substance, en lui attribuant typologiquement celle du don du salut, c'est-à-dire une valeur causale, un

²⁷ Nous faisons ainsi une interprétation différente de celle de F. Wolfzettel pour qui le *Joseph* initie le lignage des gardiens du Graal selon un principe tout à fait aristocratique, en particulier sur les principes de propriété et d'héritage de cette caste, « Fictionnal history as ideology : functions of the Grail legend from Robert de Boron to the *Roman de Perceforest* », art. cit., p. 94.

²⁸ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 31.

²⁹ J. Frappier, *Autour du Graal*, op. cit., p. 109.

³⁰ E. Baumgartner, « Luce del Gat et Hélié de Boron. Le chevalier et l'écriture », art. cit., p. 331.

³¹ J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit.

bénéfice mis au profit du lignage de Joseph équivalent à l'alliance scellée par Dieu avec le peuple élu (Genèse 15).

Avec le motif du « guerredon », Robert crée l'alliage du chevaleresque avec le spirituel, inscrit le discours laïc dans la chaîne de causalité de l'Histoire sacrée, celle de la commémoration liturgique. Contrairement aux scènes du cortège du Graal, ce que Robert décrit nous paraît correspondre à une liturgie³². La liturgie du Graal semble participer à « la grande époque des commentaires spirituels de la liturgie » tels que celui de Rupert de Deutz, d'Honorius d'Autun, Yves de Chartres et Jean Beleth de l'université de Paris³³. Dans un espace encore ouvert aux laïcs³⁴, Joseph comme Hebron et Perceval sont des intercesseurs directs auprès de Dieu, au travers du canal du Graal dont ils ont la garde. Leur lignage est sacralisé par le service d'intercession qu'ils sont seuls à pouvoir assurer pour entendre. La réforme du XI^e siècle, dont les effets se concrétisent effectivement à partir du milieu du XII^e siècle, a ouvert un « nouvel espace »³⁵ entre le clergé séculier et les laïcs. Dans ce nouvel espace, plus qu'avec seulement des « chatoiements »³⁶ religieux ou un simple « catéchisme »³⁷, Robert de Boron nous paraît avoir érigé la communauté du Graal en adorateurs de Dieu. Devenu le *saint Vaissel*, puis le Graal, entre les mains de Joseph, nouvel apôtre et nouveau Moïse, il est le moyen par lequel, on l'a vu, la communauté chevaleresque réunie autour de son gardien est érigée en l'antype du peuple hébreu. Comme celui-ci est réuni autour de la Tente d'assignation, puis de l'Arche d'alliance, en route vers la Terre promise, comme l'Église célèbre l'eucharistie³⁸ dans son attente messianique, la chevalerie du Graal est rassemblée autour de la Table du Graal dans l'attente du *tiers hom*.

Enfin, la liturgie séculière qu'il met en place dans le cadre de l'attente ecclésiastique, Robert l'instaure dans le présent du siècle avec la Table Ronde, la « tierce table », en hybridant le motif chevaleresque à part entière issu des chroniques bretonnes. Reliées par

³² J.-R. Valette distingue le cérémonial liturgique du *Joseph* avec les scènes du cortège du Graal qui constituent une « paraliturgie décléricalisée », « Chevalerie et justification dans les Hauts Livres du Graal », art. cit., p. 306-307.

³³ G. Durand, *Le sens spirituel de la liturgie...*, op. cit., p. 24.

³⁴ En particulier, le droit de prêcher n'a été réservé aux seuls clercs que dans les années 1230, N. Bériou, « Les sermons latins après 1200 » dans *The Sermon*, B. M. Kienzle (dir.), Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Fasc.81-83, Turnhout, Brepols, 2000, p. 363-447 [396-397].

³⁵ G. Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident (XI^e-XV^e siècles)*, Paris, Hachette, 1994. Voir également F. Menant et al., *Structures dynamiques et religieuses Occident latin 1179-1449*, op. cit., p. 226-239. En particulier, il existe « un indice important de cette promotion » : de nombreux laïcs, de toute origine sociale, sont reconnus comme saints avec une apogée « entre 1274 et 1378 » suivie d'un reflux général, *ibid.*, p. 228.

³⁶ A. Micha consacre un chapitre entier aux « chatoiements » religieux du *Merlin*, *Étude sur le Merlin*, op. cit., ch. IV, p. 79-104.

³⁷ J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 89.

³⁸ Le XIII^e siècle « est un moment décisif pour le développement de la dévotion eucharistique, qui va devenir toujours plus générale au cours des deux siècles suivants ». En même temps, sa célébration constituera « l'acte essentiel de la liturgie », F. Menant et al., *Structures dynamiques et religieuses Occident latin 1179-1449*, op. cit., p. 247.

le lien trinitaire, les trois Tables induisent dans le récit une « dynamique féodo-écclésiale » car elles figurent « l'articulation du spirituel et du corporel »³⁹.

La fiction de la Table Ronde s'inscrit dans la chaîne de causalité de l'Histoire de salut qui commence de manière fondamentale avec l'épisode de la naissance de Merlin, épisode expliquant l'origine de la sagesse du devin, ce que le *Brut* ne fait pas, dans une démarche accordant aux causalités secondes une place de choix ; puis cette chaîne causale se prolonge au rythme de la succession des règnes jusqu'à celui d'Uterpandragon. À partir de son instauration, parallèlement à la liturgie du Graal qui se poursuit en forêt de Northumberland, à la cour du royaume breton, se réalise autour de la Table Ronde une liturgie en « symbole » en raison du lien trinitaire reliant les trois Tables. A. Micha n'indique-t-il pas que ce lien est un lien d' « unité encore, puisque les trois tables sont le théâtre d'un repas, celui de la Cène, celui auquel Bron a convié ses compagnons, celui des chevaliers convoqués par Merlin, et chaque fois d'un repas qui est l'occasion d'une profonde transformation spirituelle, car à ces trois repas de communion les convives partagent les mêmes faveurs, partageant le même idéal »⁴⁰ ?

Toute l'*estoire* du Graal est tendue vers l'accomplissement de la succession finale des gardiens du Graal, c'est-à-dire de la complétude des trois Tables. C'est ce que le *Perceval* relate : l'accomplissement de la liturgie du Graal sous l'égide du troisième et dernier gardien du Graal, Perceval, et ce à la fin des temps. Ainsi, Robert attribue une « valeur spirituelle 'garantie' » à la Table Ronde, objet bien profane dans le *Brut*, en en faisant la « tierce » Table, au travers d'une transformation typologique consistant à lui conférer une signification historique, une « seneffiance » d'ordre sacramentel comme anti-type de la Table de la sainte Cène et de la Table du Graal, comme signe et lieu de la manifestation de Dieu dans l'Histoire.

La liturgie eucharistique est l'élément figurant au cœur du rôle de l'Église dans l'attente messianique⁴¹. Dans la démarche d'acquiescement qu'il met en œuvre en choisissant de suivre le modèle eusébien, celui de l'*ordinatio salutatis*, Robert de Boron inscrit le « travel » de la chevalerie dont nous avons suivi le fil thématique initié par le « travel » du Christ « en le crois » (p.255) et se déroulant le long du récit des règnes des rois bretons (cf. § 7.2.2.) et de la *peregrinatio* de Perceval (cf. § 7.3.2.), dans le cadre de cette attente en lui confiant une liturgie séculière, la liturgie du Graal, au travers de la transformation de trois motifs au plus haut point laïcs, ceux du « graal », du « guerredon »

³⁹ J. Baschet, « Entre le Moyen Âge et nous » dans *Pourquoi étudier le Moyen Âge ? Les médiévistes face aux usages sociaux du passé*, D. Méhu, Néri de Barros Almeida et Marcelo Cândido da Silva (dir.), Paris, Presses de la Sorbonne, 2012, p. 215-232 [224-6].

⁴⁰ A. Micha, *Etude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 107.

⁴¹ H. Inglebert, *Le Monde, l'Histoire Essai sur les histoires universelles*, op. cit., p. 283-284.

et de la Table Ronde, des motifs qu'il spiritualise par l'insertion dans le temps de l'Histoire du salut. Ainsi par l'inscription de ses actes dans la chaîne des causalités de l'Histoire sacrée, la chevalerie participe à la dynamique de cette attente, une attente magnifiant la grâce et la Rédemption.

Décrivant l'évolution de l'historiographie dans la période du haut Moyen Âge, F. Wolfzettel prend le thème de la *translatio* comme exemple « le plus clair de cette nouvelle aspiration à une légitimité et à une identité historique », en particulier en confirmant « l'alliance de la chevalerie et de la clergie »⁴². Le troisième motif du discours laïc que Robert remotive est celui de la *translatio* en l'inscrivant dans la perspective d'une histoire ecclésiastique dans le second domaine caractérisant le travail de l'Église : l'action ecclésiale (cf. §7.1.3).

Nous avons vu, dans le *Joseph*, comment Robert engage l'action « ecclésiastique » du peuple du Graal, une action de témoignage évangélique entièrement placée dans la perspective de l'avènement du *tiers hom* et dans le cadre de la *translatio* « vers Occident ». Nous avons également relevé comment le prophète du Graal conforte cette *translatio* en *translatio religionis* (cf. § 1.2.1.) dans une démarche s'inscrivant dans le modèle de l'historiographie profane (cf. § 4.1.1.) et dans celui d'une histoire ecclésiastique au travers des quatre règnes du royaume breton (cf. § 7.2.2.).

La succession apostolique vise à assurer « la tradition apostolique, la permanence de la doctrine du Christ dans l'Église à travers les temps, maintenue par les évêques ; elle est la série des pasteurs légitimes, garantie de l'authenticité de la doctrine »⁴³. C'est ce que représente la charge confiée par Jésus à Joseph et son lignage, celle de « garder »⁴⁴ une « senefiance » en recevant le « vessel » contenant le sang du Crucifié (p.29). Dans le *Joseph*, Robert met en scène son protagoniste en « nouveau Moïse », en relais de la parole divine (cf. §7.1.3.). Nous avons souligné l'importance de la thématique du témoignage dans ce premier volet de la trilogie. À partir du statut de Joseph de témoin de la Vérité, c'est

⁴² F. Wolfzettel, « Temps et histoire dans la littérature arthurienne », art. cit., p. 364.

⁴³ E. Grapin, *Eusèbe, Histoire ecclésiastique*, t.III, p. LIII (cité par G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique Introduction*, t.IV, op. cit., p. 81). Au cœur de la mission évangélique et de l'*Histoire ecclésiastique*, réside « la transmission publique de l'enseignement de Jésus-Christ au travers de la succession apostolique », E. Prinzivalli, « Le genre historiographique de l'*Histoire Ecclésiastique* », art. cit., p. 84-85.

⁴⁴ À côté de l'idée de vigilance et d'observation, ce terme fait appel aux notions de protection, de conservation et de maintien dans un état ou dans un lieu ainsi que d'observance et d'obéissance comme dans les deux exemples suivants : « Chil garderent la nuit deffendant le treuage, Jusqu'a l'aube crevant furent dessus l'herbage », (Bât. Bouillon C., c.1350, 65) et «... la se tenoit li mareschaus d'Engleterre a grant gens d'armes, pour garder le pais a l'encontre des Escoçois », (J. Froissard, Chron. D., p. 1400, 124), DMF.

également la communauté du Graal tout entière, nouveau peuple élu, qui est en charge de témoigner du message du Salut (v.3265-3270). Puis, nous avons montré comment, à la suite du mouvement ascensionnel de l'Histoire pré-arthurienne, la *translatio religionis* se poursuit jusqu'à ce que Perceval, dans la dernière période de l'*estoire* du Graal, réalise les trois totalités de l'Histoire du salut, dans le royaume breton du VI^e siècle, au bout de la *translatio* « vers Occident ».

Comme nous l'avons relevé dans notre étude au plan poétique de la trilogie, Robert ne fait que mettre en œuvre la recommandation d'Hugues de Saint-Victor d'associer espace et temps en développant « avec une netteté singulière [...] un thème remontant à Eusèbe de Césarée et à Orose : celui de la *translatio imperii* » et qui « coïncide chez Hugues avec celui de la *translatio salutis* ». La succession des empires à travers les âges et le déplacement du foyer de la civilisation d'Est en Ouest mène à l'aboutissement du processus *saeculi* avec selon les termes employés par M.-D. Chenu : « 'l'unification du genre humain ouvert à la grâce' dans le cadre de la notion d'empire où 'l'histoire profane entre dans l'histoire sainte' »⁴⁶. Au travers de l'*estoire* du Graal, Robert attribue à l'Histoire bretonne et à sa chevalerie de réaliser et mener à son terme cette *translatio* jusqu'à la fin des temps dans la continuité de la succession des gardiens du Graal assurée par le prophète du Graal, Merlin, pour « que ne se perde le sens de la Rédemption »⁴⁷. L'aventure chevaleresque devient avec Robert une aventure spirituelle, celle de « l'humanité en marche »⁴⁸ dans l'Histoire ; l'histoire relatant la participation d'une chevalerie élue à cette Histoire dans un récit mettant en œuvre le schème de l'attente/accomplissement pour décrire l'aboutissement à la « *buene cevalerie* » que prophétise Merlin au jeune roi Arthur (p.194).

Second volet du travail de l'Église défini dans une histoire ecclésiastique, l'action ecclésiastique, Robert en effectue la « reprise » dans l'*estoire* du Graal en la confiant au lignage saint du Graal. Dans la démarche d'acquiescement qu'il met en œuvre en choisissant de suivre le modèle eusébien, il spiritualise toujours sur un mode typologique une thématique laïque, celle de la *translatio imperii*, en *translatio religionis*. Il inscrit le « travel » de la chevalerie en tant que « fin de l'Histoire »⁴⁹ dans le cadre de cette action ecclésiastique en lui confiant la « garde » du Graal, la préservation et la transmission de la vérité.

⁴⁶ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 572-573. Citation de M.-D. Chenu dans *La Théologie au XII^e siècle*, op. cit., p. 78-79.

⁴⁷ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 260.

⁴⁸ M.-D. Chenu, *ibid.*, p. 84.

⁴⁹ Pour les penseurs chrétiens médiévaux, « l'essentiel de l'effort historique [...] consiste à tenter d'arrêter l'histoire, de l'achever. La société féodale – avec ses deux classes dominantes, *chevalerie et clergie*, comme le dit Chrétien de Troyes – se considère comme la fin de l'histoire, tout comme Guizot verra au XIX^e siècle dans le triomphe de la bourgeoisie le couronnement de l'évolution historique », J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 199.

En conclusion, en relatant l'histoire d'un lignage de chevaliers qu'il façonne en une succession apostolique et qu'il fait gardiens du saint Sang, Robert s'écarte résolument du « modèle » d'une histoire ecclésiastique pour attribuer à la caste chevaleresque « une mission mystique jusqu'alors déniée »⁵⁰, pour « valoriser, 'sacraliser' la chevalerie »⁵¹ en employant un discours laïc acquiesçant aux schèmes et thèmes du système de représentation d'une histoire ecclésiastique. Il prône l'idéal d'une « buene cevalerie » constituée à l'image de l'Église pour assurer au travers du service du Graal, ses deux activités essentielles d'attente messianique et d'action ecclésiastique.

b) Un écart distinctif ? La place de l'Église et un itinéraire laïc du salut.

En attribuant ainsi à la chevalerie une telle mission, est-ce que Robert de Boron, au plan théologique, procède à un écart distinctif ? S'agit-il d'une démarche d'appropriation laïque de l'institution chevaleresque visant à « détourner les schèmes et les modèles ecclésiastiques »⁵² dans une démarche de surenchère de classe et à constituer un itinéraire lui permettant d'« accéder par ses voies propres à la voie mystique »⁵³ ? Pour J. Frappier, la trilogie constitue un « ensemble [...] organisé de telle sorte que la glorification de la chevalerie ne cesse de s'accroître d'une partie à l'autre »⁵⁴. Pour également E. Baumgartner, « à partir du *Joseph*, la chevalerie est présente au pied de la Croix »⁵⁵.

Afin de tenter de répondre à ces interrogations, dans le cadre qui est le nôtre d'un écart par rapport au modèle d'une histoire ecclésiastique, nous nous proposons de regarder quelle place la trilogie accorde à l'institution ecclésiale, puis quel itinéraire vers l'idéal de la « buene cevalerie » y est décrit.

A. Micha détaille les différents passages du *Joseph* et du *Merlin* où intervient l'Église et souligne que Robert « ne manque jamais une occasion d'en souligner le magistère »⁵⁶.

L'Église est la seule institution nommément mentionnée dans la trilogie et ce, nous l'avons vu, dès l'introduction du *Joseph*, de manière anachronique, dans un prologue

⁵⁰ E. Baumgartner rappelle en ces termes la thèse sociocritique de J. Frappier, « Introduction » dans *De l'histoire de Troie au livre du Graal...*, *op. cit.*, p. 10.

⁵¹ J.-R. Valette, « Le mythe du Graal et la littérature au Moyen Âge ... », art. cit., p. 83.

⁵² Notre interrogation ne se place pas sur le plan des enjeux à la différence de É. Andrieu et J.-R. Valette qui envisage l'écart distinctif comme détournement du discours clérical par le discours laïc visant à le « faire servir à ses propres fins », « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier *celestiel* », art. cit., p. 53-57.

⁵³ Selon lui, Robert se fait « l'interprète des désirs obscurs, d'autant plus forts qu'ils étaient à demi inconscients, d'une classe menacée, très fière d'elle-même et toute prête à accueillir le rêve le plus ennoblissant, l'idée que la chevalerie était digne d'accéder par ses voies propres à la vie mystique », J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 184-187, 190.

⁵⁴ J. Frappier, *Autour du Graal*, *op. cit.*, 112-114.

⁵⁵ E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁶ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 97-99.

doctrinal (cf. § 7.1.1.). Elle est mentionnée à l'occasion du récit du baptême de Jésus qui, nous l'avons relevé, met en lumière le schème sacramentel du modèle de l'*Historia ecclesiastica*. Le discours clérical se manifeste ainsi dès le début de l'*estoire* du Graal pour rappeler aux lecteurs et auditeurs que le pouvoir du sacrement du batême a été donné par « nostre Sire a sainte Eglise et ses commandemens [...] a mesure sains Peres » ainsi que celui de la confession, « une autre maniere de batesme » (p.18). Il faut noter que tout au long de la trilogie, Robert fait le plus souvent référence à l'Église en la qualifiant de « sainte »⁵⁷. Parmi les quatre-vingt-dix-sept occurrences de « sain(t) » ou « sain(z) » dans l'édition du manuscrit de Modène, les emplois les plus fréquents concernent le saint Esprit (trente) et la sainte Église (seize), ce qui met en lumière l'importance accordée à la troisième Personne de la Trinité et à l'institution ecclésiastique dans le récit⁵⁸. Par ailleurs, la référence à Pierre, l'apôtre fondateur de l'Église, apparaît également dans le personnage de Petrus qui occupe une place importante dans le récit comme intermédiaire à plusieurs reprises entre Joseph et la communauté du Graal. Cette référence apparaît aussi dans le deuxième volet de la trilogie, quand Merlin résume à Blaise les événements du temps de Joseph (p.104).

Avec le protagoniste du deuxième volet de la trilogie, Merlin, c'est comme nous l'avons précédemment souligné le « thème historique de premier ordre » de la Rédemption⁵⁹ qui est développé dans un récit où interviennent de manière essentielle les sacrements du baptême, de la confession et de la pénitence opérés par Blaise ou l'oncle ermite de Perceval comme ministres de l'Église, des interventions sans lesquelles l'Histoire bretonne ne pourrait connaître son « mouvement ascensionnel », celui de l'*ordinatio salvatoris* le long de la chaîne de causalité première du péché. Dans le récit du *Merlin*, on peut relever le rôle supplétif mais indispensable de l'Église lors des épisodes cruciaux de la bataille de Salesbières et de la dernière bataille contre les saxons. C'est à la demande de Merlin qui vient de prophétiser le déroulement des combats à venir au roi Pandragon, dans le premier cas, que les « commandeurs de sainte Eglise » interviennent en apportant les reliques pour administrer les sacrements de confession et de pénitence (p.154) et au roi

⁵⁷ Pour en déterminer le caractère religieux, P. Imbs procède pour le *Conte du Graal* au même type de décompte, « L'élément religieux dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes » dans *Les romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles*, op. cit., p. 31-58.

⁵⁸ Les autres utilisations mettent en exergue l'attention particulière qu'y apporte Robert. Nous relevons que, dans la scène où Jésus apparaît à Joseph (p. 29), le narrateur distingue le « vaissel precieus » de son contenu, le « saintisme sanc » tout comme Joseph le fait également : « Sire, sui jou teus que si sainte cose doie garder et tel vaissel ? » Nous remarquons les utilisations relatives aux reliques avec les « sains » (p. 115, 118, 171, 213) et les « saintuaires » (p. 154) ; aux saints des Écritures (Sainte Marie, Saint Pierre, Sainte Marie Madeleine, Saint Jean) ; à l'action de sanctifier (p. 82, 87 et 103) ; aux personnes ou aux objets sanctifiés : l'empereur Vespasien (trois occurrences après sa guérison, p. 42), l'ermite « saint home » (p. 224, 225), le « sains » poisson péché par Hebron (p. 269), la « sainte » vie de Perceval, gardien du Graal (p. 301).

⁵⁹ R.T. Pickens, « Histoire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron », art. cit., p. 31.

Uterpandragon, dans le second cas, que les « ministres de sainte Église » accompagnent le geste de renoncement aux biens de ce monde accompli par le roi mourant (p.180-181).

Dans l'épisode du sacre d'Arthur, l'Église assume pleinement le rôle qui est le sien après que le prophète du Graal a décliné la demande que lui adressent de manière unanime les barons ainsi que les ministres de la sainte Église de désigner le successeur au roi Uterpandragon⁶⁰. Se limitant au domaine du conseil, il laisse la conduite des événements à l'Église et à son représentant, l'archevêque, jusqu'à la cérémonie du sacre qui marque l'aboutissement de la *geste* divine en vue de l'avènement du troisième gardien du Graal. L'archevêque joue un rôle actif essentiel dans l'acceptation par les barons du choix divin exprimé par le signe de l'épée fichée dans l'enclume. Lors de sa découverte, dans la version du manuscrit éditée par A. Micha, sa garde est confiée équitablement à dix nobles, cinq clercs et cinq laïcs. Le critique remarque que « Robert semble ne pas voir d'un mauvais œil le rôle officieux joué par l'Église auprès du futur roi ». De même, « c'est l'archevêque en personne qui, sortant dans notre roman de ses fonctions purement ecclésiastiques, confère à Arthur l'ordre de chevalerie » la veille du sacre⁶¹. Enfin, le récit relate le sacre en respectant dans les grandes lignes le cérémonial requis⁶². Nous y reviendrons plus loin.

En sus de ses interventions dans le domaine des sacrements, l'Église intervient dans l'Histoire bretonne au travers de la liturgie alors que la liturgie du Graal reste en arrière-plan du récit. Dans le *Merlin* et le *Perceval*, les messes comme les fêtes liturgiques ponctuent le récit de manière remarquable car elles sont associées aux événements majeurs de l'Histoire⁶³ : pour les messes, vingt-quatre occurrences sont dénombrables correspondant à la fondation de la Table Ronde, à l'investiture royale d'Arthur et à celle de Perceval comme gardien du Graal. Dans le *Perceval*, le prélat qui a présidé au sacre d'Arthur intervient de nouveau pour conduire la messe précédant la venue des ambassadeurs de Rome (p.282). Quant aux fêtes liturgiques, nous en avons souligné la place importance occupée dans la trilogie en tant que « calendrier mémoire de

⁶⁰ Ces circonstances ne sont relatées que dans l'édition critique d'A. Micha. Dans le manuscrit de Modène, seuls les barons adressent cette demande à Merlin ; ce qui dénote de la part de son auteur une orientation laïque.

⁶¹ Notant également qu'une fois investi, « Arthur prie l'archevêque de choisir les futurs conseillers 'au preu de la crestienté' », que le prélat « a son mot à dire pour la désignation de Keu comme sénéchal », A. Micha conclut que « on voit où vont les préférences de Robert de Boron », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 132-133.

⁶² Pour A. Micha, dans ses fictions, « Robert de Boron ne perd pas le sens des réalités ». Il donne les exemples dans le domaine juridique, du procès de la mère de Merlin, dans celui du droit féodal, des rapports entre le roi Uter et ses barons, enfin, dans le domaine religieux, du sacre d'Arthur où « le romancier n'oublie aucune des phases importantes de la cérémonie : l'onction, la *professio* ou déclaration solennelle à vivre conformément aux règles de la fonction royale, le *scrutinium* ou interrogatoire sur les bonnes intentions du prince », *Robert de Boron Merlin Roman du XIII^e siècle*, A. Micha (trad.), *op. cit.*, p. 15.

⁶³ Étant parallèle à celui délivré par le livre des Actes dont l'objet est l'institution de l'Église et de sa liturgie, le récit du *Joseph* est logiquement consacré à la liturgie du Graal.

l'imaginaire » avec en particulier, la fête de Pentecôte (cf. §5.2.1.). En revenant à l'épisode de l'élection et du sacre d'Arthur, en particulier, nous relevons que la référence à ces fêtes est révélatrice du rôle attribué à l'Église qui « inscrit le personnage [...] dans une typologie calendaire essentielle ». Répondant aux réticences des barons, l'archevêque projette Arthur dans « les temps forts du calendrier christique », « de quarantaine en quarantaine vers le moment suprême de son élection » : de Noël à la Chandeleur, puis à Pâques, avant la période ultime de cinquante jours précédant la Pentecôte consacrant définitivement la souveraineté du roi. En effet, « le nombre sept au carré connote la perfection et l'accomplissement ultime du temps (les sept jours de la semaine, les sept planètes). Liée à la Pentecôte, la plénitude du septénaire symbolise la perfection de l'idée chevaleresque à travers les sept dons de l'Esprit »⁶⁴. Par son action liturgique, l'Église insère l'Histoire bretonne dans la temporalité divine.

Ainsi, si l'*estoire* du Graal met au premier plan la dynastie du Graal pour façonner l'image d'une « buene cevalerie », ce n'est pas dans une démarche de surenchère de classe car, comme plus tard dans la *Queste*⁶⁵, l'Église y est présente, y assume ses attributions essentielles⁶⁶ d'ordre liturgique, en particulier, en matière de sacrements ; soit les prérogatives procédant de son domaine d'intervention de l'ordre de l'éternité pour inscrire l'*estoire* du Graal dans la chaîne de la causalité première du péché et dans l'*ordinatio salvatoris*.

S'il n'y a pas surenchère de la part de Robert de Boron, comment situer alors son idéal de la « buene cevalerie » par rapport à l'institution ecclésiastique ? Ne constitue-t-il pas un itinéraire laïc d'accès à la transcendance ? Au plan théologique sur lequel nous nous plaçons, nous allons voir qu'au travers de l'alliage des discours cléricale et laïc, de l'Histoire sacrée et de l'Histoire profane, Robert réalise un écart significatif par l'instauration d'une communauté chevaleresque idéale qui n'est qu'une *semblance* d'Église et d'un cheminement vers cet idéal orthodoxe mais portant un accent tout particulier sur la figure de l'homme.

⁶⁴ P. Walter, *La mémoire du temps...*, *op. cit.*, p. 637.

⁶⁵ D. Boutet, « Sociologie et idéologie : Les problèmes des 'Hauts Livres du Graal' », *art. cit.* Cette position se distingue de celles d'autres critiques comme E. Baumgartner, par exemple, qui indique que l'auteur de la *Queste* « ignore le clergé séculier et privilégie systématiquement les réguliers, moines et ermites, seuls médiateurs entre Dieu et la chevalerie », *L'arbre et le pain*, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁶ D. Iogna-Prat commente la lettre de l'archevêque de Rouen réfutant certaines des principales hérésies de cette époque en rappelant les caractéristiques essentielles d'une Église : le fondement des sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, « L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos sive de Ecclesia* d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen (c. 1085-1164) », *art. cit.*, p. 6.

En premier lieu, alors que de nombreux critiques assimile la liturgie du Graal à celle de l'Eucharistie⁶⁷, M. Lot-Borodine conclut une analyse du rite décrit en ces termes : « nous ne pouvons reconnaître dans le rituel du Graal l'image exacte du sacrement de l'autel, annoncé solennellement par le divin Maître : ce n'en est que la 'senefiance'. Prototype ou idée, au sens platonicien du mot, signe de la participation à la vie divine dans la grâce sacramentaire »⁶⁸.

Par ailleurs, à l'origine même de la communauté du Graal, Robert ne place pas sous l'autorité du Christ l'instauration de la liturgie du Graal, à commencer par la nomination du saint « Vessel »: nous l'avons déjà souligné sur la base de nombreux commentaires critiques. S'il emploie la même démarche que Christ qui a fondé l'Église sur un jeu de mots (« Pierre, tu es pierre... »), la nomination du Graal n'est pas faite par Jésus mais par Pétrus, le personnage figurant Pierre. Le Graal est ainsi institué par une parole originelle qui est celle de la fiction romanesque. De plus, si la liturgie du Graal instaurée par Jésus fait appel à un sacrement, elle est fondée non sur la mémoire de l'œuvre accomplie par le Christ mais sur celle de Joseph (p.30) : « Tu as gaagnié que jamais ne sera sacremens fais que la senefiance de t'uevre n'i soit »⁶⁹. Robert construit aussi la liturgie du Graal par analogie.

⁶⁷ E. Baumgartner rappelle les différentes interprétations : pour A. Pauphilet, « en son sens profond, le mystère du Graal n'est autre que celui même de l'Eucharistie », *Quête*, p. 159, 1-2. Voir également E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, op. cit., p. 111 ; W.E.M.C. Hamilton, « L'interprétation mystique de la *Queste del Saint Graal* » dans *Néophilologus*, XXVII, 1942, p. 94-110. Analysant de façon détaillée la nature du Graal dans le *Joseph*, M. Zink relève qu'alors que « l'Eucharistie paraît partout présente dans le roman, [...] seule une lecture attentive révèle sa quasi-absence ». Le critique note que « ce qui manque pour que la scène soit eucharistique, c'est la consécration et la transsubstantiation » en précisant que celle-ci, bien qu'officialisée par le quatrième concile de Latran en 1215, est la doctrine officielle de l'Église dès le IX^e siècle. L'une des causes réside dans le fait que Robert s'inspire en grande partie de l'Évangile de Jean qui ne mentionne pas l'institution de la célébration eucharistique, *Poésie et conversion*, op. cit., p. 286-302 [287, 291, 297]. J.-R. Valette précise que la liturgie du Graal instaurée dans le *Joseph* appartient à la première des deux traditions relatives à l'eucharistie, celle correspondant au mode figural qui « se coupant de son rapport à l'ontologie, [...] évolue en allégorie » au travers de commentaires « qui s'emploient à établir des rapports entre l'eucharistie et le sacrifice du Christ, à envisager la messe comme une représentation de la Passion ». Aussi, le mémorial de la mise au tombeau instauré par Robert de Boron « doit être rapproché des nombreux ouvrages qui associent les objets de la célébration eucharistique et la mise au tombeau et, en particulier du traité liturgique composé par Honorius Augustodunensis sous le titre de *Gemma animae* ». La seconde tradition est celle du mode du réalisme sacramentel, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 547-548.

⁶⁸ Le critique précise que c'est un symbole de la Trinité avec une différence de la plus haute importance avec le service eucharistique : « la substitution aux espèces, dans le 'service' du Graal, de la matière vivante du sacrifice. Car chez Robert de Boron, ce ne sont pas, comme dans le vrai *mysterium fidei*, le pain et le vin qui se transforment en chair et en sang, mais le sang même de l'Agneau, répandu pour le salut du monde et recueilli tout chaud sur le Calvaire, mais l'Homme-Dieu à travers la 'figure' transparente du poisson [...] », M. Lot-Borodine, « Les grands secrets du Saint-Graal dans la *Queste* du Pseudo-Map » dans *Lumière du Graal*, op. cit., p. 151-174 [157, 173].

⁶⁹ On peut également relever comme M. Zink « la confusion systématique et constante qu'opère [le] roman entre la Cène et le repas chez Simon, *Poésie et conversion*, op. cit., p. 293-297. Le critique indique que cette confusion a été également constatée par R. O'Gorman (Robert de Boron, *Joseph d'Armathie*, op. cit., p. 345-346) et A. Micha (« 'Matière' et 'sen' dans *l'Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 466). M. Zink explique cette confusion et par là aussi, le silence sur l'eucharistie, « par le fait qu'il [Robert] s'inspire uniquement de saint Jean, à l'exclusion des synoptiques et de saint Paul. Comme chez saint Jean, le lavement des pieds au cours du repas remplace l'institution eucharistique. Et le repas chez Simon y tient la place de la Cène par ce que dans l'Évangile de Jean il n'y a pas à proprement parler de Cène », *ibid.*, p. 296.

S'il s'inspire de traités théologiques, il « se contente de plaquer sur sa construction ces rapprochements connus de tous, à titre de confirmation de son récit »⁷⁰ et il se réfère « à la liturgie [orthodoxe] de façon toute superficielle parce que les commentaires liturgiques lui fournissent un rapprochement qui lui paraît accréditer son propos »⁷¹. Il la met ainsi au bénéfice de l'autorité scripturaire. C'est sa préoccupation d'ordre narratif qui transparaît dans la construction d'un faux. J.-R. Valette considère que les scènes du Graal dans les *Hauts Livres* constituent des « paraliturgie sans clergé » tant elles présentent des écarts et des distorsions par rapport à la pratique religieuse. Il s'agirait ainsi d'une liturgie présentée « sur le mode de la *semblance*, à la faveur d'un procédé de modalisation destiné à inscrire une distance, à signaler un écart, comme pour signifier [son] caractère décléricalisé »⁷². Il nous apparaît ainsi que la liturgie du Graal n'est qu'en *semblance* de la liturgie eucharistique et que la communauté laïque du Graal que Robert dépeint à l'image de l'Église n'est, en même temps, que « 'comme' et à la *semblance* d'une Église »⁷³.

En deuxième lieu, voyons quel est l'itinéraire que Robert prescrit pour atteindre cet idéal de la « *buene cevalerie* » représenté par le peuple du Graal.

C'est un itinéraire tout à fait orthodoxe de conversion qui, nous avons tenté de le mettre en lumière au chapitre précédent, consiste à inscrire le « *travel* » chevaleresque dans le temps de l'Histoire du salut, dans la chaîne des causalités de l'Histoire du salut tel que l'Histoire profane et l'Histoire ecclésiastique tendent de la décrire au cours de cette période (cf. Introduction).

Les valeurs chevaleresques et courtoises ne sont pas ignorées, nous l'avons vu (cf. §4.2.2), même si, par exemple, contrairement aux romans arthuriens, la trilogie ne décrit les batailles que succinctement. Les deux valeurs centrales de la classe chevaleresque (la prouesse et l'amour courtois) sont présentes mais subsumées aux valeurs chrétiennes de devoir de justice et d'amour de Dieu. S'il est question de prouesse, c'est de celle qui est mise au service de Dieu et de sa justice. A. Micha interprète les deux interventions de Merlin requérant les sacrements de l'Église avant la bataille de Salesbières et de la dernière bataille contre les saxons ainsi que celle de l'archevêque lors du sacre d'Arthur comme « témoignant du même esprit [quant] au devoir du vrai roi », un devoir dont « ces nouveaux

⁷⁰ M. Zink, « Robert de Boron, la nature du Graal et la poétique du salut » dans *Poésie et conversion au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 301.

⁷¹ Telle est la conclusion à laquelle aboutit M. Zink après avoir comparé point par point le texte du *Joseph* et le traité liturgique d'Honorius Augustodunensis, *ibid.*, p. 302.

⁷² J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 127. Voir également N. Andrieux-Reix et E. Baumgartner, « De *semblance* en *veraie semblance* : exemple d'un parcours du *Merlin* à la *Queste* », art. cit., p. 14.

⁷³ Nous empruntons la formulation qu'emploie J.-R. Valette pour qualifier la communauté créée par Guillaume d'Orange, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier céleste... », art. cit., p. 33.

maîtres en l'art de chevalerie que sont Merlin et l'archevêque imposent des obligations qui dépassent celles qu'enseignaient à Perceval sa mère et son maître Gornemant de Goort. 'Adorez Dieu, assistez aux offices, respectez l'Église', disaient ceux-ci. 'Défendez-la, faites-vous son champion', disent ceux-là. Et le *Perlesvaus* appuiera davantage encore »⁷⁴. S'il est question d'amour, c'est de l'amour divin, celui qui permet de constituer un lignage céleste (cf. § 5.2.2.). Robert montre sa parfaite connaissance des règles de l'amour courtois dans l'épisode d'Uterpandragon et d'Igerne ainsi que dans celui du tournoi à la cour d'Arthur, au début du *Perceval*. Mais comme la prouesse, cet amour profane doit être au service de Dieu. L'aventure chevaleresque, lieu propice à l'expression de la prouesse et de l'amour, Robert en effectue la transformation, selon A. Strubel, par une lecture typologique qui lui donne une signification spirituelle en l'insérant dans une chaîne de la causalité première du péché : « l'aventure signifie par le passé qu'elle reproduit, manifestant le dessein divin. Le présent, à l'instar de la liturgie, est renouvellement et accomplissement des origines »⁷⁵. Il confère une signification spirituelle à « l'aventure suprême, la conquête du Graal » que le *Conte du Graal* avait à peine esquissée⁷⁶.

Son itinéraire vers l'idéal de la « *buene cevalerie* », Robert le décrit parfaitement au travers du motif de la Table Ronde qui est comme le répète A. Micha, « au centre du livre »⁷⁷ pour signifier une attente dynamique au temps présent car elle appartient au présent du « siècle ». Elle est la « tierce » Table. De ce fait, le critique discerne dans le *Merlin* une chevalerie entre terrienne et « céleste » s'inscrivant dans un « humanisme nouveau » dont le premier indice est celui d'un récit moralisé et le second l'invention d'une Table Ronde présentant un double aspect, à la fois religieux et profane. Ce double aspect apparaît aussi pour le lieu vide⁷⁸. Effectivement note-t-il, « le double esprit, totalement absent du *Merlin*, est peu marqué dans le *Perceval* en prose, où la mondanité de Perceval n'offre pas de grand relief ». À la différence de la *Queste* qui « est donc à la fois une condamnation de la chevalerie et une exaltation de sa fonction »⁷⁹, la trilogie exalte la fonction chevaleresque en l'incitant par la conversion à passer de la chevalerie terrestre à la « céleste ». Comme N. J. Lacy le résume, « whereas Chrétien's Perceval will presumably have to deny or transcend his chivalric ambitions in order to achieve the Grail quest, the hero of the Didot-Perceval must retain his and pursue them to their

⁷⁴ A. Micha, « La Table Ronde chez Robert de Boron et ... », art. cit., p. 124-125.

⁷⁵ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 260.

⁷⁶ M. Lot-Borodine, « Les deux conquérants du Graal : Perceval et Galaad », art. cit., p. 42.

⁷⁷ A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 106.

⁷⁸ A. Micha, *ibid.*, p. 109.

⁷⁹ D. Boutet porte ce jugement sur la *Queste* pour laquelle, selon lui, il y a « une double donnée essentielle, trop souvent négligée ou minorée par la critique : la condamnation finale de la chevalerie ». Cette fonction idéale attribuée à la chevalerie est « inspirée principalement par la pensée des Cisterciens », « Sociologie et idéologie Les problèmes des 'Hauts Livres du Graal' », art. cit., p. 403.

conclusion »⁸⁰. L'idéal chevaleresque prôné n'est pas celui d'une chevalerie « céleste » du Graal disparaissant tandis qu'une chevalerie terrienne poursuivrait sa route⁸¹. La trilogie n'affiche pas la prétention de la classe de ceux qui combattent de doubler celle des prêtres⁸², de ceux qui prient. Robert n'engage pas son œuvre comme les autres *Hauts Livres* du Graal par la suite dans la démarche de contrepoint laïque et de surenchère avec une chevalerie destinée « à faire des chevaliers des hommes plus spirituels que les clercs et [à] les représente[r] comme la véritable Église, fondée à la mort de Jésus, par un chevalier, Joseph d'Arimathie »⁸³. Du fait de la place que la trilogie reconnaît à l'Église, nous ne pouvons y retrouver l'expression d'un « privilège mystique réservé à la chevalerie » que donnera à voir la *Queste*⁸⁴ même si on peut y discerner une ouverture dans ce sens.

Comment le « travel » chevaleresque s'articule-t-il alors avec celui de l'Église⁸⁵ ? Robert semble instaurer un partage équilibré des rôles (cf. § 7.2.2.). Prenant l'exemple du sacre d'Arthur, A. Micha relève que « si enfin dans son homélie le prélat invite une fois encore Arthur à prendre l'épée, c'est que des deux épées, symboles du pouvoir, 'l'espirituel doit estre baillie a sainte Eglise et la temporel as princes de terre, ...par li doit estre fete droite justice' »⁸⁶. Nous sommes loin du sacre purement théocratique qui « réserve le rôle

⁸⁰ N. J. Lacy, « The Design of the *Didot-Perceval* », art. cit., p. 96.

⁸¹ F. Wolfzettel pose clairement l'alternative, « Temps et histoire dans la littérature arthurienne », art. cit., p. 377-378.

⁸² À la différence de la *Queste* comme l'interprète Emmanuèle Baumgartner, *L'arbre et le pain*, op. cit., p. 153.

⁸³ A. Guerreau-Jalabert, « L'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté » dans *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, D. Iogna-Prat (éd.), E. Palazzo (éd.), D. Russo (éd.), G. Duby, Paris, Beauchesne, 1996, p. 138-170 [169].

⁸⁴ J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 127.

⁸⁵ A. Micha relève que dans le *Merlin*, l'Église ne s'y réduit pas à l'institution et comprend « au sens large, la communauté de tous les fidèles unis à la Trinité, aux anges, aux saints » en citant les mots que Robert met dans la bouche de Blaise : l'Église réunit « toutes les créatures qui Dieu servent et aiment » (§16, 50), *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 97-99. On peut de nouveau reconnaître ici l'influence de la pensée de Hugues de saint Victor dans sa conception de l'Église qui répartit classiquement « l'universalité des chrétiens entre deux ordines : laïcs et clercs » mais les présente de manière originale : « l'un, figurant la partie gauche du *corpus Ecclesiae*, est constitué des fidèles laïques qui sont affectés au service (*inserviunt*) des nécessités de la vie terrestre [...]. L'autre, figurant la partie droite du corps [...] est constituée des clercs, chargés de distribuer ce qui relève de la vie spirituelle ». Au temps de Robert, deux courants envisagent de manière différente la notion d'Église. J. Chatillon cite l'école de Saint-Victor comme « une des écoles médiévales qui, au XII^e siècle, ont le mieux parlé de l'Église » et de ses « réalités profondes, mystérieuses et invisibles » à la différence d'un autre courant de pensée plus attaché à l'Église comme institution et à ses rapports avec l'État, « Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII^e siècle », art. cit., p. 118. Bien qu'« héritière de toute une idéologie de la supériorité du spirituel sur le séculier, voire de l'absence d'autonomie de celui-ci par rapport à celui-là », la pensée hugonienne est « assez paradoxalement, porteuse d'une vision vigoureuse et forte de l'action du prince terrestre », Y. Sassier, « Hugues de saint-Victor et la puissance terrestre d'après le *De sacramentis christianae fidei* », Éditions Picard, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2006/1, n°23, p. 21-34 [22-23]. Voir également A. Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », dans J.-C. Schmitt et O.G. Oexle (dir.), *Les Tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, Histoire ancienne et médiévale, 2002, p. 219-229.

⁸⁶ A. Micha cite Beaumanoir, op. cit., chap.XLVI, *De la garde des eglizes*, §2 (*Étude sur le Merlin...*, op. cit., p.130). Dans le cadre d'une analyse spécifique des enjeux notamment d'ordre socio-historique, on pourrait interpréter un tel constat comme la participation de la trilogie à « un rééquilibrage vers la doctrine

actif au clergé et le rôle passif au roi » et celui « Césaropapiste » où le roi s'approprie la puissance sacramentelle du sacerdoce »⁸⁷. L'idéal de la « buene cevalerie » de Robert est à comprendre à la fois au sens littéral, historique et spirituel et conforme à l'esprit du temps, d'une « société féodale – avec ses deux classes dominantes, chevalerie et clergie, comme dit Chrétien de Troyes – [qui] se considère comme la fin de l'histoire »⁸⁸. Il respecte en cela « la double vocation historique de la chevalerie en tant qu'agent d'une civilisation universelle et garant de l'ordre »⁸⁹ en l'insérant dans la chaîne des causalités de l'Histoire de l'humanité. Avec l'épée du temporel, le « travel » de la chevalerie est symbolisé par la Table Ronde. Dotée d'une grandeur « dans l'ordre du souvenir »⁹⁰, la Table Ronde sollicite la mémoire des chevaliers et ouvre la voie à leur intelligence et à leur volonté pour que leurs aventures s'inscrivent dans le temps ouvert de la fiction vers l'idéal de la « buene cevalerie ». Nous avons montré en étudiant la trilogie en rapport avec ses chroniques hypotextes que si Robert brosse les aventures d'un lignage céleste, c'est néanmoins le long d'un parcours « entre la chair et l'esprit » que l'ordre des Tables permet de mettre en lumière avec une Table du Graal symbolisant la vie contemplative « opposée à la vie militante du siècle, représentée par la table ronde » qui a la faveur de Robert « parce qu'elle est action vivifiée par un profond sentiment religieux et parce qu'elle exige de plus rares et contradictoires qualités »⁹¹. La « buene cevalerie » est ainsi figurée par la Table Ronde et son lieu vide dont l'accomplissement signifie la fin du temporel et de l'Histoire. Mais cet accomplissement nécessite « la vie militante du siècle » au temps présent. Nous avons souligné combien les anachronismes, dans la trilogie, avec des termes comme « baillif », « cambrelenc », ... démontrent une conscience historique, « une conscience dialectique, pour laquelle le présent et le passé n'ont de sens et ne font sens que pour autant qu'ils sont mis en résonance »⁹² ; une résonance par l'anachronisation pour souligner le prestige de

gélasiennne, sans abandonner la mission religieuse du prince, dont le pouvoir [vient] de Dieu et qui [coopère] avec les clercs pour conduire le peuple chrétien vers le salut », F. Menant et al., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, op. cit., p.99. Robert ouvrirait ainsi la voie à la surenchère que la *Queste* présentera, notamment avec le personnage de Galaad présenté en « figure du Christ 'de semblance ne mie de hautece ».

⁸⁷ M. Aurell indique qu'il n'existe probablement que deux textes « qui instituent l'ordination sacerdotale du roi » : celui d'Hugues de Fleury, le *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* et le préambule d'un diplôme accordé, en 1143, à Louis VII, *Convaincre et Persuader Communication et propagande aux XII^e et XIII^e siècles*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2007, p.42-43.

⁸⁸ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p.199.

⁸⁹ E. Köhler, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, trad. fr. d'E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p.48.

⁹⁰ Pour Robert de Boron, la Table du Graal précède la Table Ronde car si celle-ci ne reçoit, « ainsi que la chevalerie qu'elle exalte, une grandeur incomparable, mais une grandeur qui n'est que dans l'ordre du souvenir. La poésie du Graal est la mémoire du Christ », M. Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, op. cit., p.303.

⁹¹ A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 124.

⁹² D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., n.4, p. 22.

la chevalerie du XII^e siècle⁹³. Les anachronismes « présentifient »⁹⁴ le récit évangélique, notamment les trois anachronismes fondant l'*estoire* du Graal : celui consistant à faire de Joseph d'Arimathie un chevalier ; celui qui, nous l'avons relevé, introduit une institution, l'Église dès le temps de la Passion ; et enfin, celui du chevalier élu qui, comme le rappelle S. Rayne-Michel, en tant que « Bon Chevalier » est prédestiné à occuper le lieu vide avec la vocation de clore « non pas le temps privé de la grâce mais le temps de l'actualisation du salut pour les personnages du monde arthurien »⁹⁵.

Finalement, l'itinéraire de conversion que promeut Robert respecte la *doxa*, celui de l'ordre du temps avec au sein du temps de Dieu, la création d'un espace au présent pour les causes secondes procédant de la volonté humaine. Il inscrit le « travel » chevaleresque dans le plan divin de salut, dans l'économie rédemptrice de Dieu. Fondamentalement avec la création de la Table Ronde en « tierce table », Robert lie la chevalerie « de façon indissoluble dans son origine même, au thème de la Rédemption »⁹⁶. Il l'inscrit comme les autres *Hauts Livres* du Graal dans un esprit de croisade⁹⁷, cet esprit s'exprimant dans ces chroniques où l'on peut reconnaître la pensée de saint Bernard, celle de son *De laude novae militiae* pour l'actualisation ou l'historicisation des récits bibliques : ainsi « l'objet de l'allégorie [...] n'est plus l'Église mais un groupe d'hommes présents dans le temps historique »⁹⁸. Dans le cadre de l'organisation de la société médiévale⁹⁹, il problématise la répartition des rôles entre *sacerdotium* et *regnum*¹⁰⁰ avec l'image d'une « buene cevalerie » où, à la différence de la *Queste*, si la fonction chevaleresque est exaltée au travers d'un renouvellement de l'Alliance avec Dieu¹⁰¹, c'est pour qu'elle s'engage sur l'itinéraire allant

⁹³ Selon A. Petit, par « *anachronisation* », l'auteur du *Roman de Thèbes* ferait de l'anachronisme « une efflorescence signifiante » à rapprocher de l'inversion historique chère à M. Bakhtine « qui tend à faire du passé la préhistoire du présent » et viserait à souligner le prestige de la chevalerie du XII^e siècle, *Le Roman de Thèbes*, traduit par A. Petit, *op. cit.*, p. 9-10.

⁹⁴ C. Croizy-Naquet fait intervenir cette notion introduite par F. Hartog, « Penser l'histoire antique au XIII^e siècle à la lumière de l'historiographie contemporaine », *Littérature* 2007/4 (n°148), p. 28-43 [38].

⁹⁵ S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, *op. cit.*, p. 340.

⁹⁶ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁷ Comme le souligne J.-R. Valette, dans les *Hauts Livres* du Graal, « l'esprit de croisade est présent, comme un modèle de christianisation d'un côté, comme le paradigme d'une nouvelle chevalerie de l'autre. La lumière que jette sur ces œuvres la pensée de saint Bernard est précieuse car elle réunit en elle action et contemplation. Les combats de Dieu relèvent, en effet, aussi bien de la défense de la foi que de la visée mystique », *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 705.

⁹⁸ A. Leclercq, « Temps historique et temps sacré : deux chroniqueurs de la première Croisade face à la prise de Jérusalem », art. cit., p. 85. La critique fait appel à l'analyse en la matière de P. Alphanéry, « Les citations bibliques chez les historiens de la première Croisade », *Revue de l'Histoire des Religions*, XCIX, 1929, p. 14.

⁹⁹ Voir l'approche « dualiste » d'Hugues de saint Victor qui reconnaît aux laïcs, et au pouvoir royal « jusqu'à un certain point, [...] une autonomie d'action », « Hugues de saint Victor et la puissance terrestre d'après le *de sacramentis christianae fidei* (ii. 2) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 2006/1 (N°23), p. 21-34., art. cit., p. 34.

¹⁰⁰ Y. Sassier, « Hugues de Saint-Victor et la puissance terrestre. D'après le *De sacramentis christianae fidei* (ii. 2) », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 2006/1 (N°23), p. 21-34.

¹⁰¹ P. Matarasso, *The Redemption of The Chivalry*, *op. cit.*, p. 37.

d'une chevalerie terrestre à « céleste ». Il s'agit encore dans cette période¹⁰² d'une valorisation du second, le temporel, « sous couvert » du premier, l'éternel par l'octroi d'un temps romanesque, fictif.

En troisième lieu, l'écart significatif qu'opère Robert par rapport à une histoire ecclésiastique consiste à adopter, au lieu de la vision essentiellement collective de la progressive constitution de la Cité de Dieu, une perspective mettant plutôt l'accent sur le chevalier en figure de l'homme¹⁰³ et son cheminement, sa *peregrinatio*. Le discours laïc de l'Histoire profane fait ainsi endosser au discours de l'*Historia ecclesiastica* la dimension individuelle que nous avons décelé dans les chroniques hypotextes¹⁰⁴.

Comme l'exprime F. Bogdanow, à la différence de Chrétien de Troyes, « c'est beaucoup plus intimement que Robert associe à la fois le Graal à la Crucifixion et aux gardiens du Graal »¹⁰⁵. Cette intimité, c'est celle d'une dimension individuelle. Ce n'est pas d'une chevalerie providentielle mais d'un chevalier providentiel dont Robert relate l'avènement. Selon P. Zumthor, avec Perceval, « ce chef d'œuvre de perfection humaine », « la civilisation chevaleresque [...] achèvera le symbolisme de la Rédemption, mettra un terme au drame humain, complétera la gloire...de Dieu sur la terre. La chevalerie aura, en tant qu'institution humaine, réalisé les promesses révélées »¹⁰⁶. Si également le critique parle de la « mission providentielle du laïc », c'est en soulignant qu'elle s'inscrit dans le rôle assuré par Blaise, « le seul que pût tenir un prêtre », dans le cadre de son sacerdoce, « annoncer aux hommes l'Évangile du Royaume de Dieu »¹⁰⁷. Selon A. Micha, si Robert déplace la fondation de la Table Ronde du temps d'Arthur à celui d'Uter, « ce décalage dans le temps est d'importance, puisqu'ainsi est annoncé le futur chevalier parfait »¹⁰⁸. La trilogie porte un éclairage particulier sur la dimension humaine des personnages pour porter

¹⁰² Après avoir mentionné l'apport essentiel d'Hugues de saint Victor dans la justification doctrinale de la complète intégration de l'ordre temporel à l'Église, E. Gilson relève que cette intégration « fut alors si complète que certains crurent possible d'invertir les termes du rapport. Faire du prince comme tel un membre de la hiérarchie ecclésiastique, c'était le tenter de revendiquer à son tour la première place », *La philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 330, 331, 333.

¹⁰³ J.-R. Valette considère, à l'inverse, que « la théologie de la chevalerie du Graal », selon l'expression utilisée par P. Zumthor doit se comprendre comme « une théologie *par et pour* la chevalerie » car « dans les récits qui nous intéressent, le chevalier ne saurait être une figure de l'homme. Le chevalier est bel et bien une figure de chevalier », « Chevalerie et justification dans les *Hauts Livres* du Graal », p. 304.

¹⁰⁴ Nous avons déjà indiqué que la question de l'émergence de l'individu au Moyen Âge reste très controversée comme le met en exergue D. Boutet en liaison avec le « développement de la confession auriculaire » qui fait prendre « un tour nouveau » au concept théologique de « personne », *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 5. Selon J.-R. Valette, les *Hauts Livres* du Graal se partagent entre deux perspectives, deux ordres d'écriture, soit typologique pour une chevalerie qui convertit, soit tropologique dans le cas d'une chevalerie qui se convertit, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 704-705.

¹⁰⁵ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 62.

¹⁰⁶ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 128-129.

¹⁰⁷ P. Zumthor, *ibid.*, p. 171-172.

¹⁰⁸ A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 105-110 [106].

une idéologie¹⁰⁹ qui est celle du message rédempteur et d'une conception de l'homme en termes d'image de Dieu et de ressemblance. Robert s'attache aux personnages exemplaires comme Joseph d'Arimathie, la mère de Merlin, Blaise, Merlin, les rois bretons, Perceval mais aussi à d'autres personnages en tant que contre-exemples. Ainsi, celui de Pilate est dépeint avec plus d'humanité contrairement aux versions de l'apocryphe les plus répandus le décrivant comme un personnage noir ayant prémédité la mort de Jésus¹¹⁰. De même, il « accorde son attention à Judas, type du traître opposé au fidèle Joseph » et montre un personnage qui dès son entrée dans le récit, se place dans la zone de dissemblance¹¹¹. Plus loin dans le récit, avec le faux disciple Moÿs, il met particulièrement en lumière un autre personnage échouant à rejoindre la communauté des élus comme également au début du deuxième volet de la trilogie, avec celui de la fille cadette de la famille soumise aux attaques des démons. Plus loin encore, le récit rapporte la succession d'événements conduisant un baron orgueilleux à son étonnante punition des trois morts. Plus globalement, nous avons tenté de montrer dans la première partie de notre étude que Robert de Boron met au cœur de son récit la société chevaleresque et ses vicissitudes. Les difficultés de la vie mises en exergue dans la trilogie, de la « chaïtive vie », sont celles de tout le genre humain avec le récit d'échecs ou d'errances jusqu'à la mort. Sont peints en de rapides touches les errances humaines : des péchés cachés de la mère du juge, du prêtre officiant à l'enterrement du fils d'une veuve, du projet illusoire d'un vilain candidat au pèlerinage, ...

Le parcours du chevalier gallois est exemplaire au travers de ses errances (cf. chapitre I) que nous avons décrit en nous appuyant sur la compréhension médiévale des notions d'individu et de liberté et de la figure de l'homme pérégrin ; ce qui permet à Robert de traduire de manière romanesque les réflexions qui, au XII^e siècle, tournent autour des conditions du salut de l'homme et de la part à laquelle celui-ci peut contribuer¹¹². Comme le *tiers hom*, Perceval est l'homme qui doit occuper les sièges vides de la Table du Graal et de la Table Ronde en satisfaisant à deux conditions, une relevant de la prouesse, l'autre de la bonté morale ou de la justice. Au sein d'« une humanité en attente du Graal »¹¹³, il

¹⁰⁹ F. Bogdanow interprète les « termes humains » qui sont employés dans les récits de la *Mort Artu* comme une utilisation du mythe d'Arthur « afin de rendre plus vivantes [des] préoccupations d'ordre idéologique », « La chute du royaume d'Arthur Evolution du thème » dans *Romania*, t.107 n°428, 1986, p. 504-519 [519].

¹¹⁰ A. Micha, *ibid.*, p. 463.

¹¹¹ A. Micha relève la fusion de deux scènes distinctes des évangiles canoniques « en plaçant au cours du repas chez Simon le lépreux l'épisode de la femme qui oint de parfum les pieds du Seigneur et celui de la trahison de Judas », la première apparaît de manière similaire dans Matthieu 26, 6-13 et Marc 14,3-9. En mettant ainsi en correspondance les deux scènes, n'est-ce pas l'opposition du bien et du mal qui est mis en lumière ? A. Micha, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 466.

¹¹² Nous avons précédemment cité D. Boquet, « Le libre arbitre comme image de Dieu ... », art. cit. Voir également A. Noblesse-Rocher, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Guerric abbé d'Igny (XII^e siècle)*, *op. cit.*

¹¹³ T. Delcourt, « De Geoffroi de Monmouth au *Merlin* de Robert de Boron », art. cit., p. 15.

est le chevalier prédestiné et providentiel par lequel la société chevaleresque idéale sera accomplie. En reprenant les termes employés par D. Boutet relativement à la *Queste*, la thématique de la quête du Graal « en faisant miroiter la possibilité pour la classe chevaleresque d'un accès direct au sacré (mais sous certaines conditions...), permet [seulement] de lui donner un but actif favorisant la conversion de son mode de vie, en rendant directement efficaces les enseignements du clergé ; il permet également au clergé, dans le texte, de diriger cette conversion et donc de conserver sa supériorité »¹¹⁴. En spiritualisant le motif de la quête, Robert semble adopter une logique de « valorisation du dominé »¹¹⁵ et non de démarquage, une logique qui paraît traduire une conscience historique en plaçant « au cœur des réalités idéelles qui accompagnent et relancent sans cesse la dynamique du système féodo-ecclésial »¹¹⁶ la valorisation de la chevalerie « sous couvert de son articulation au divin » (comme nous verrons plus loin, celle de l'écriture « sous couvert » des Écritures). Par ce choix, il effectue « une lecture symbolique qui échappe au temps, à l'histoire » en s'attachant « à l'authenticité du sens »¹¹⁷ ; ici, une authenticité doctrinale.

Dans le cadre global du macrocosme, d'une chevalerie en chemin pour passer du « terrestre » au « céleste », Robert accorde une attention particulière au plan du microcosme où l'itinéraire de l'homme pour accéder à la transcendance, selon lui, consiste à libérer sa volonté de la chaîne des causalités secondes¹¹⁸ pour entrer dans celle de la causalité souveraine de Dieu. Le domaine de l'homme, du chevalier, du paysan ou du cultivateur relève du *ministrare*, pas du *creare* et « sa volonté est aussi un 'matériau' dans les mains de son créateur ». La volonté de Dieu est la « seule cause réellement

¹¹⁴ Les chevaliers sont « glorifiés, mais [...] en tant que *milites Christi* et loyaux serviteurs de Dieu, non en tant que membres de la *classe* chevaleresque », D. Boutet, « Sociologie et idéologie : Les problèmes des 'Hauts Livres du Graal' », art. cit.

¹¹⁵ J. Baschet fonde l'intérêt d'étudier le Moyen Âge sur « deux aspects en apparence contradictoires » : « la dynamique du système ecclésio-féodal [qui] peut être tenue pour l'un des ressorts décisifs (et généralement occulté) de l'essor européen, en ce qu'elle *enclenche* la progressive occidentalisation du monde » et « si cette dynamique porte vers la modernité, elle n'y conduit entièrement qu'à travers une rupture radicale, de sorte qu'on doit aussi souligner l'altérité foncière du Moyen Âge ». Une des caractéristiques de cette dynamique est celle de présenter une logique de valorisation du dominé, « Entre le Moyen Âge et nous », art. cit., p. 216, 230.

¹¹⁶ S'interrogeant sur la place du « schème formel » de valorisation de l'élément dominé dans une société médiévale où l'Église occupe la position d' « institution dominante-englobante », J. Baschet identifie au cœur de la dynamique ecclésio-féodale la mise en œuvre d'une « logique de domination et valorisation de l'élément dominé » conduisant à « faire place à l'humain sous couvert de son articulation au divin, valoriser le corps sous couvert de son articulation à l'âme, le matériel sous couvert de sa spiritualisation, les fins naturelles de l'homme sous couvert de la prééminence des fins surnaturelles... », *ibid.*, p. 230-231.

¹¹⁷ Nous choisissons cette lecture que propose J.-R. Valette parmi les deux qu'il propose en s'interrogeant sur le silence de l'Église sur le Graal et sur l'interprétation de la figure du chevalier ; l'autre lecture étant celle d'« une lecture attentive au contexte sociohistorique » privilégiant la référence, « Le Graal et le silence de l'Église », art. cit., p. 275.

¹¹⁸ M.-D. Chenu souligne qu'au XII^e siècle, s'« il n'y a pas encore d'histoire 'profane' », « voici que sont prises en considération les causes secondes, comme on dira bientôt, et comme déjà le montre le dualisme de Jean de Salisbury », *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 89.

nécessaire »¹¹⁹. À « une époque d'humanisme religieux »¹²⁰ marquée par une prise de conscience de l'individu et en s'inscrivant dans l'approche anthropologique de saint Augustin¹²¹, Robert semble ériger le chevalier en une figure de l'homme engagé dans l'aventure spirituelle du plan divin, sur le chemin de conversion au présent. Ce chemin ne constitue pas un parcours laïc vers la sainteté ou un itinéraire de conversion laïque. S'il y a « glorification de la chevalerie », c'est en décrivant la « conversion » du chevalier, figure de l'homme, au travers de l'accomplissement de son « travel », à la fois dans le domaine de la prouesse, en devenant le meilleur des chevaliers, et dans celui de la grâce, en se revêtant de la bonté du Christ. Robert fait un usage achronique de la figure de chevalier¹²² et ainsi, « le chevalier élu [consacre] la chevalerie, l'établissement dans l'ordre éternel, restaurant en Dieu l'homme (représenté par le chevalier) »¹²³ au bout d'un cheminement relaté dans un récit mêlant l'Histoire bretonne à l'Histoire sainte, à l'univers réel l'univers « clos, déjà décant » et limité à la classe chevaleresque, qu'est l'univers arthurien, donné comme co-extensif à l'univers terrestre et considéré comme la seule 'réalité' existante et préexistante au récit »¹²⁴. L'accomplissement final nécessite d'emprunter un chemin dans l'Histoire, un chemin de connaissance, celui de la connaissance de Dieu, afin de répondre à « une interrogation de l'Histoire » que F. Wolfzettel décèle dans toute la littérature arthurienne, une interrogation « dans ce vaste horizon [...] d'une conception dilemmatique du rapport entre l'Histoire profane et l'Histoire sacrée, entre le temps historique et le temps individuel »¹²⁵ sur la place de l'homme dans l'Histoire, sur sa *peregrinatio* au temps

¹¹⁹ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, op. cit., p. 186-187, 191.

¹²⁰ Dressant un bilan du XII^e siècle, E. Gilson formule en ces termes l'un de ses aspects essentiels en précisant que « ce n'est pas seulement un humanisme de la forme [...], c'est encore cet humanisme plus profond qui refuse de sacrifier aucune valeur spirituelle et humaine ; l'universalité de la pensée d'un Abélard est à base de générosité, et rien d'humain ne lui demeure étranger », *La philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 342-343.

¹²¹ I. Bochet, « Augustin disciple de Paul », art. cit., p. 367.

¹²² Selon X. Storelli, l'historiographie anglo-normande fait un usage achronique de la figure du chevalier, ce qui constitue le signe d'une « conception atemporelle de la chevalerie, qui aurait été instituée depuis les premiers temps de l'humanité ». Ainsi, « l'idéal chevaleresque, dont la perfection est repoussée dans un passé mythique, serait toujours à accomplir de nouveau, à réactualiser, à restaurer », « La chevalerie comme catégorie achronique dans l'historiographie anglo-normande du XII^e siècle » dans *Mito e storia nella tradizione cavalleresca : atti del XLII convegno storico internazionale*, Todi, 9-12 ottobre 2005, Spolète, 2006 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo, Accademia tudertina e del Centre di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 19), p. 95-96.

¹²³ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 160.

¹²⁴ Tel est le constat d'E. Baumgartner relatif à la littérature arthurienne, « quel que soit le texte particulier », *L'arbre et le pain*, op. cit., p. 72-73.

¹²⁵ F. Wolfzettel, « Temps et histoire dans la littérature arthurienne » dans *Bulletin bibliographique de la Société Internationale Arthurienne*, Vol. LIV, 2002, p. 362-384 [384]. Cette vision théologique de l'Histoire renoue avec l'héritage augustinien où « cette analyse de l'histoire comme événement, comme décision, comme drame, bref comme 'crise', débouche dans une théologie de l'histoire où soumis à la culpabilité, l'homme est engagé dans une histoire « ambigüe, une histoire qui peut toujours se perdre ou se gagner, une histoire ouverte, incertaine » dans laquelle l'homme est appelé à agir pour le Bien ou pour le Mal : « Un être naturel ne peut être coupable, seul un être historique peut le devenir », H. de Lubac, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 92-93.

présent vers la ressemblance de Dieu ; révélateur nous semble-t-il d'une conscience historique qui s'éveille.

Ainsi, si la trilogie s'écarte de son modèle d'une histoire ecclésiastique en prônant un idéal de société chevaleresque fondé sur un lignage laïc de gardiens du Graal, cet écart par rapport au modèle d'une histoire ecclésiastique n'est pas distinctif tel qu'il le sera dans certains *Hauts Livres* du Graal comme la *Queste*. En effet, d'une part, cet écart n'entre pas dans une démarche de surenchère de la classe chevaleresque par rapport à celle des clercs puisque l'Église et son discours interviennent de manière essentielle dans le récit qui reconnaît à l'institution ecclésiastique l'ensemble de ses prérogatives qui ressortissent de l'intemporel. Et d'autre part, cet écart n'attribue à la société chevaleresque idéale qu'une *semblance* d'Église et n'instaure pas un itinéraire laïc vers la sainteté. Sans être distinctif, cet écart qui demeure dans le champ de l'orthodoxie, ce qui explique que la trilogie n'ait subi aucune condamnation officielle des autorités religieuses, s'avère néanmoins significatif car en mettant en lumière la place du temporel, du « siècle », dans l'*ordinatio salvatoris*, il accorde au présent et à l'individu une place déterminante au travers de l'image du chevalier terrestre et du récit dans le temps romanesque de sa *peregrinatio*. Robert semble traduire l'interrogation sur la place de l'homme dans l'Histoire, de son cheminement vers sa « complétude », de l'image à la ressemblance de Dieu qui résulte, dans cette période, de l'émergence d'une prise de conscience de l'individu. Il nous paraît ériger le chevalier en une figure de l'homme engagé dans l'accomplissement du plan divin, sur un chemin de conversion au présent sur lequel les causalités secondes de ses actes s'insèrent dans la causalité première, celle de Dieu. Pour relater cette aventure spirituelle, il délivre une réécriture où l'alliage des discours laïc et clérical exprime « l'idée d'une indispensable collaboration »¹²⁶ entre les chevaliers et les religieux en projetant sur le plan de l'Histoire deux images : celles des chevaliers terrestre et « céleste », celle-ci existant en promesse de celle-là dans une démarche d'accomplissement, de complétude qui prend place dans le temps de la fiction figuré par l'attente du *tiers hom* et du siège vide « a raemplir », c'est-à-dire de la rencontre entre l'homme et Christ, le Fils de l'homme, dans le cadre du mystère de la foi.

En conclusion, le premier écart auquel Robert procède par rapport au modèle d'une histoire ecclésiastique est celui consistant à délivrer, non pas « l'histoire de tout un peuple, rassemblé en une seule Église, tendant vers son salut »¹²⁷ en accordant la toute première

¹²⁶ Telle est l'interprétation suggérée par D. Boutet relative à la *Queste*, « Sociologie et idéologie : Les problèmes des 'Hauts Livres du Graal' », art. cit.

¹²⁷ B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 30.

importance à la succession apostolique, mais une « Histoire sainte de la chevalerie » au travers de celle d'un lignage élu de chevaliers, celui des gardiens du Graal, et d'une communauté, le peuple du Graal, pour mettre ainsi l'accent sur un autre objet de l'amour de Dieu.

Nous nous sommes interrogés sur la nature théologique de cet écart. Et il nous apparaît que le choix effectué par Robert d'attribuer à la classe chevaleresque un tel rôle demeure « en marge de l'orthodoxie, non contre elle »¹²⁸ car il consiste dans une démarche d'acquiescement au discours clérical par l'insertion de la chevalerie dans le temps de Dieu, le temps présent, celui des causalités secondes et au travers de l'anachronisme. Érigée à l'image de l'Église et mise au bénéfice d'une « authenticité du sens » d'ordre doctrinal, la chevalerie ne s'avère pas pour autant plus spirituelle que l'institution ecclésiale. L'écart auquel procède Robert n'est pas distinctif, l'Église conservant l'ensemble de ses prérogatives, de l'ordre de l'intemporel et l'idéal prôné pour la chevalerie consistant à la valorisation de son rôle de « dominé »¹²⁹ dans l'espace temporel de la fiction et le cadre de l'économie du salut. Si Robert fait une place aux causes secondes de l'Histoire dans sa narration, celles-ci ne viennent pas concurrencer les représentations théologiques¹³⁰ mais semblent exprimer l'éveil d'une conscience historique au travers du parcours d'un chevalier choisi non pas comme représentant d'une classe de la société mais comme « récepteur » de son récit¹³¹ et comme figure de l'homme.

8.1.2. Une Histoire sainte alternative

La seconde continuité dans laquelle Robert installe l'univers arthurien est « celle d'une liturgie qui perpétue le sens de l'événement fondateur »¹³², une liturgie dont, nous l'avons vu, la mise en écriture du Livre du Graal permet d'assurer la perpétuation dans une

¹²⁸ J. Frappier conclut ainsi son article sur le Graal et la chevalerie : « En marge de l'orthodoxie, non contre elle, [le monde de la chevalerie] a eu besoin de ce symbole exaltant, grâce auquel il a noué avec Dieu une alliance subtile et cachée, tel, selon saint Jean, l'amour de Joseph d'Arimathie pour le Christ : rêve du Saint-Graal, sentiment un peu étrange et troublant, l'un de ces alliages psychologiques, d'une qualité rare, que le moyen âge, à la fois proche et lointain de nous, a su inventer et dont il faut essayer de retrouver tout en tier le secret à demi-perdu », « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 210.

¹²⁹ J. Baschet souligne la capacité des représentations ecclésiales à l'articulation des contraires par « une valorisation parfois extrême de l'élément dominé (moyennant le respect de sa soumission au pôle dominant », « Entre le Moyen Âge et nous », art. cit., p. 230.

¹³⁰ J.-R. Valette décèle dans la *Mort Artu* « le premier symptôme de l'émergence d'une conscience plus profane de l'histoire [avec] l'intérêt pour les causes secondes [qui] commencerait à concurrencer les représentations théologiques », *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 577.

¹³¹ Selon D. Boutet, si Robert attribue à un lignage de chevaliers la mission insigne de symboliser l'Histoire du salut, c'est qu'à son époque, une telle mission ne pouvait résolument pas être confiée aux membres des classes des *oratores* et des *laboratores* : « l'on voit mal, à cette époque, des *vilains* faire figure d'élus, *a fortiori* dans un roman arthurien, et [...] l'on voit également mal des prêtres ou des moines se livrer à une quête en parcourant landes et forêts ». Par ailleurs, ce choix est également bien dans l'esprit de l'armure du chrétien de saint Paul et du *De laude novae militiae* de saint Bernard, « Sociologie et idéologie : Les problèmes des 'Hauts Livres du Graal' », art. cit.

¹³² A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262-263.

démarche de célébration (cf. § 7.2.1.). Mais pour J.-R. Valette, au même titre que les autres *Hauts Livres* du Graal, la trilogie se présente « sinon comme un troisième livre, du moins comme un autre livre, distinct de l'Écriture sainte »¹³³. De même, selon P. Zumthor, la trilogie délivre la « théologie du Graal », c'est-à-dire la « Révélation du Christ à Joseph »¹³⁴. Et d'après F. Wolfzettel, elle constitue une « Histoire sainte alternative »¹³⁵. Cet écart entre le discours de l'Histoire sainte et celui du Livre du Graal, comment se traduit-il sur le plan poétique sur lequel nous avons convenu de nous placer ?

Les *Hauts Livres* du Graal mettent en lumière « les rapports que nouent l'Histoire du salut ainsi comprise et l'histoire (fictionnelle) »¹³⁶. Nous avons précédemment mis en lumière (cf. § 5.2.1.) l'accent donné à la fiction dans la trilogie, dans une période où la frontière entre historiographie et fiction est extrêmement poreuse¹³⁷. Nous nous proposons donc de voir si ces rapports entre Histoire du salut et histoire fictionnelle ne s'expriment pas particulièrement dans le cadre de la mise en écriture de l'*estoire* du Graal, du dispositif fictif qui la sous-tend, en cherchant à mettre en exergue une dialectique des discours, entre histoire profane et histoire ecclésiastique.

a) Un écart pour acquiescer : le livre-source

Par cette mise en écrit, on l'a vu, la trilogie emploie de manière cruciale la matière arthurienne, son chronotope, les noms et faits de l'Histoire bretonne (cf. § 4.1.1.) pour l'inscrire par l'écriture du Livre du Graal dans un acte de célébration de l'Histoire, un acte visant à préserver et à transmettre la vérité (cf. § 7.2.1.). Selon F. Wolfzettel, Robert délivre un « Arthurianized gospel »¹³⁸. Nous avons relevé que Robert effectue une « mise en scène de la mise en écriture du récit au milieu des aventures chevaleresques et courtoises » afin de placer les événements profanes de l'Histoire bretonne sous l'*auctoritas* propre aux Écritures (cf. § 7.2.1.). Nous allons voir que cette mise en scène participe d'une démarche d'acquiescement fondée sur la transformation du motif du livre-source.

¹³³ Pour l'ensemble des *Hauts Livres* du Graal, J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 647.

¹³⁴ P. Zumthor, *Merlin le Prophète*, op. cit., p. 128.

¹³⁵ F. Wolfzettel qualifie en ces termes la trilogie, et notamment le *Perceval* en prose jusqu'au *Perlesvaus*, « l'expression d'un 'projet' [...] d'inspiration cléricale, « Temps et histoire dans la littérature arthurienne », art. cit., p. 378-9.

¹³⁶ J.-R. Valette aboutit à cette conclusion après avoir rappelé que le lien entre l'économie du salut et la littérature du Graal est la notion d'histoire, plus précisément de *conscience de l'histoire* avec l'émergence au XII^e siècle d'« une conscience active de l'histoire humaine » dans la Chrétienté occidentale, le terme d'*historia* selon Hugues de Saint-Victor recouvrant à la fois « le contenu de [l']économie religieuse dans le temps, et la méthode originale qui s'impose pour construire en une discipline scientifique un pareil objet, livré dans un texte, selon la lettre », *ibid.*, p. 574-575, 579-580. Citations de M.-D. Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*, op. cit., p. 62, 65.

¹³⁷ D. Boutet aborde cette problématique au chapitre II intitulé « Entre-deux et brouillages historiographiques » dans *Poétiques médiévales de l'entre-deux ou le désir d'ambiguïté*, Paris, Champion, 2017, p. 233-278 [256-257].

¹³⁸ F. Wolfzettel, « Fictionnal history as ideology : functions of the Grail legend », art. cit., p. 94-96.

Robert introduit le motif du « livre » dans la scène capitale du premier volet de la trilogie où Jésus confie le Graal à Joseph et en même temps instaure sa liturgie. Le narrateur intervient pour faire référence au « haut livre » dont il s'inspire pour revendiquer la parole de vérité (p. 30) : « Lors aprent Jhesucris tes paroles a Joseph que je ne vous os dire ne retraire, - ne ne poroie, si je le voloie faire, se je n'avoie le haut livre u eles sont escrites ». C'est, nous l'avons précédemment indiqué, la toute première intervention du narrateur portant sur sa propre écriture et elle a lieu juste après l'invention de la liturgie du Graal. Cette intervention auctoriale est nécessaire pour justifier cette invention, ce qui explique l'appel aux sources d'un « haut livre » contenant les « estoires », les récits des actes et des paroles des « granz clers », ce que le narrateur appelle « li grant secré [...] qu'on numme le Graal » (v. 933-936).

Dans son « effort conscient et consciencieux » de réécriture, notamment du *Conte du Graal*, Robert reprend le thème du livre-source de Chrétien de Troyes ; ce livre dont, précise R.T. Pickens, le poète champenois fait l'unique source de son écriture : « ce seul livre que Philippe de Flandres lui a procuré [...] : Chrétien ne mentionne plus d'autre source qui puisse s'identifier avec ce livre, et tous les éléments historiques dont nous savons tracer les origines sont forcément attribués, dans la fiction, à ce même livre ». Amplifiant ce thème, il va jusqu'à « intégrer ce livre dans l'histoire même qu'il est en train de raconter ; ainsi, l'histoire du Graal, c'est aussi celle du livre qui la transmet au narrateur/translateur clérical. Donc, comme Chrétien de Troyes, Robert de Boron prétend établir sa translation sur le livre-source unique dont il raconte en même temps les origines. Et là encore comme chez Chrétien de Troyes, [...], ce qui compte dans la fiction de Robert, ce qui est censé lui permettre d'oser raconter une telle histoire, c'est l'autorité que porte ce livre »¹³⁹. Cette autorité est à fonder sur celle du Livre. R. T. Pickens interprète l'insinuation du motif du livre comme une recherche de l'autorité cléricale. En effet, l'emploi de l'*exordio a insinuatione* plutôt que celui plus habituel et plus fréquent de l'*exordio a principio* vise à faire admettre une matière ou un sujet délicat. D'où son emploi par Robert à partir de l'épisode de la visite de Jésus à Joseph qui « marque le commencement de l'inscription ouverte dans le texte de matière appartenant au Graal – on peut même dire de la matière de Bretagne, puisée chez Chrétien de Troyes »¹⁴⁰. En insinuant le discours de la matière bretonne dans le discours clérical évangélique, il met le premier au bénéfice de l'autorité du second. Au fil de son insinuation, le Graal, « vaissel »,

¹³⁹ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 23,24.

¹⁴⁰ R. T. Pickens souligne que c'est à ce moment-là que Robert « fait appel pour la première fois à son livre-source » en s'emparant ainsi de celui sur lequel Chrétien de Troyes fondait son écriture et « en reprenant les histoires plus globales que son prédécesseur relègue à des narrateurs secondaires », p. 23-28 [23, 27, 28].

devient « livre » comme l'indique la voix divine à Joseph dans ses consignes à donner à son neveu, Alain li Gros, et qui sont écrites dans le *saint Vaissel* (p. 64) : « si li mostre ton vaissel et li di que il lise çou que dedens est escrit de moi, si sera affermemens de sa creance ». Nous avons relevé précédemment que le message de Rédemption est l'enjeu principal de la trilogie avec la mission de diffusion des paroles sacrées qui renforcent la « creance » confiée par Dieu à Joseph et à ses descendants. Par cette association, voire cette confusion du « vessel » et du livre, Robert attribue le caractère de vérité au Livre du Graal qui d'ailleurs, est qualifiée d'*estoire*¹⁴¹. Selon O'Gorman, si le titre d'*Estoire dou Graal* est revendiqué à trois reprises (v.2684, v.3487, v.3493), c'est plutôt pour l'ensemble du cycle comme l'a démontré A. Micha¹⁴². C'est bien d'*estoire*, puis d'« *estoire dou Graal* » que Robert qualifie son récit en l'associant à la rime d'abord avec « voire », puis avec « mortal » (v.3484-3488, v.3492-3494). Ainsi, par le procédé d'insertion, Robert entend « revêtir la fiction [du Livre du Graal] d'une autorité à laquelle, par nature, elle n'a pas droit »¹⁴³. En lieu et place du livre-source de la fable romanesque, il propose à ses lecteurs/auditeurs d'entendre ou de lire la *translatio* du « haut livre », le Livre du Graal, un Évangile du Graal¹⁴⁴.

Deuxième étape de sa démarche d'acquiescement, le livre-source est érigé en livre prophétique. La Bible constitue « l'archétype du Récit de tous les récits possibles de la créature et de sa destinée »¹⁴⁵. De même, l'écriture du Livre est explicitement présentée par Robert comme l'origine même de son récit¹⁴⁶. Plus même, comme le Fils de Dieu, la Parole est constitutive de l'Écriture, la parole du prophète du Graal l'est du Livre du Graal. Merlin est à son origine, il assume un « rôle séminal » dans l'histoire du Livre du Graal¹⁴⁷. De ce fait, le jugement ecclésiastique ne peut que reconnaître l'authenticité de ce livre porteur non de la parole du démon et devin de l'Histoire profane mais de celle de l'antéchrist rédimé, manifestation de la totale efficacité de l'acte rédempteur opéré par les sacrements. La première occurrence du terme de « merveille » dans le *Merlin* est relative à

¹⁴¹ P. Damian-Grint effectue une analyse approfondie de l'emploi des termes d'*estoire*, « écrit », « lettre » et selon lui, l'emploi du premier terme appartient au domaine effectivement historiographique, « *Estoire as word and genre: meaning and literary usage in the twelfth century* » in *Medium Aevum*, Vol. LXVI, N°2, 1997. Voir également C. Croizy-Naquet qui dans l'édition de l'unique récit des croisades rédigé en vers vernaculaire, relève des occurrences des termes de « livre » et d'« *écriture* » qui « sont systématiquement employés dans l'historiographie anglo-normande pour désigner les sources écrites », *L'estoire de la guerre sainte*, op. cit., p. 68. Voir aussi pour les nuances entre *estoire* et *geste*, E. Baumgartner, « Le Brut de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'histoire », art. cit., p. 17-30.

¹⁴² A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 7.

¹⁴³ S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., p. 335.

¹⁴⁴ F. Bogdanow penche pour « une sorte d'évangile apocryphe », « La chute du royaume d'Arthur... », art. cit., p. 506.

¹⁴⁵ R. Dragonetti, *La vie de la lettre au Moyen Âge Le Conte du Graal*, op. cit., p. 44.

¹⁴⁶ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », art. cit., p. 74-76.

¹⁴⁷ R. T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 36.

l'Incarnation, les deux suivantes portent sur le Livre (§ 1.1.3.). Les paroles prononcées par Merlin suscitent l'étonnement et l'émerveillement par leur sagesse prophétique. Comme pour le Graal, le temps de la Passion est également le point d'origine de l'invention du Prophète du Graal avec tel que le discerne M. Zink, on l'a vu, le « silence » de la descente du Christ aux Enfers dans le *Joseph* qui constitue l'articulation « du récit romanesque sur l'histoire sainte »¹⁴⁸. P. Zumthor considère que l'Histoire bretonne fait l'objet de deux « affabulations », celle de la chronique de Geoffroy de Monmouth et celle de Robert de Boron, et celles-ci correspondent à deux « plans de signification » de l'Histoire « mais à un objet unique : la personne (réalité indiscutable aux yeux de Robert) du Prophète »¹⁴⁹. Ce critique détaille l'analogie entre la Bible et le Livre du Graal au travers du lien entre le livre et le Graal similaire à celui existant entre les Évangiles et Christ, en particulier par sa nature prophétique¹⁵⁰. Il qualifie le livre de Blaise de « source de grâce » car « ce livre se tient à l'égard du Graal dans le même rapport [...] que les Évangiles à l'égard du Christ. Et le courant de richesse profonde qui unit ainsi jusqu'à l'identification le contenant au contenu, le Graal à son Livre, c'est le message de Merlin »¹⁵¹. Du constat que dans la trilogie, la prophétie « est donc sur le modèle des Écritures telles que les lit saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, la charpente du cycle », S. Rayne-Michel reconnaît à Robert, « à l'intérieur de la fiction d'un texte spirituel, [de] donner à Merlin l'autorité d'un prophète biblique », ce qui « revient [...] à relier la narration romanesque non à l'histoire [...] mais à la prophétie, c'est-à-dire à un type de discours authentifié comme vrai par l'autorité de celui qui le transmet, et qui vise au bien spirituel et moral de ses destinataires »¹⁵².

En l'érigant en figure christique¹⁵³, Robert revendique au travers de Merlin la vérité et non le mensonge des fables, la vérité prophétique et non celle limitée des prophéties humaines¹⁵⁴. Son don de prophétie respecte l'interprétation de l'Église héritée notamment d'Eusèbe de Césarée : c'est d'abord comme l'énonce Hildegarde de Bingen « une inspiration divine reçue pour comprendre et interpréter les desseins divins cachés, pour

¹⁴⁸ M. Zink, *Poésie et conversion*, op. cit., p. 287.

¹⁴⁹ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 128.

¹⁵⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 169. Pour les interprétations relatives au « grand livre du Graal », voir par exemple R. O'Gorman, *The Prose Version of Robert de Boron's Joseph d'Arimathie* dans *Romance Philology*, t.32 (1970), p. 452-453 ; F. Zambon *Robert de Boron e i segreti del Graal*, op. cit., p. 66-104 ; R. W. Hanning, *Arthurian Evangelist : the Language of Truth in Thirteenth Century French Prose Romances* dans *Philological Quarterly*, t.64 (1985), p. 347-365 [354].

¹⁵¹ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 169.

¹⁵² S. Rayne-Michel fait état des nombreuses études relative à « la nature de l'autorité que se donne le roman, à travers la figure de Merlin et le livre qu'il fait écrire » et faisant appel à la notion d'apocryphie, pour A. Leupin par exemple, ou de « fiction théologique » selon J.-R. Valette, *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., p. 323, 336-337.

¹⁵³ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 174-177.

¹⁵⁴ S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., p. 356.

proclamer devant les hommes le jugement de Dieu sur leur histoire »¹⁵⁵. Il est significatif qu'il ait expliqué le don de son protagoniste en réduisant la capacité des démons à la connaissance du passé alors que les médiévaux leur attribuaient celle de prédire l'avenir. De ce fait, il évite la condamnation de savoir diabolique dans un domaine sensible à cette époque¹⁵⁶. Si son langage prophétique présente des obscurités, c'est qu'il est propice à une perspective édifiante¹⁵⁷.

L'*estoire* du Graal et le livre qui en recueille le récit se réduisent à l'accomplissement d'une seule prophétie (cf. § 2.2.3.) : « li plus haute prophetie qui onques avenist » (p. 272) comme l'exprime Merlin en s'adressant au roi Arthur au début de son règne. Dans la trame de cette unique prophétie s'insèrent, nous l'avons vu, les « documents » empruntés aux hypotextes bretons et romanesques érigés en « monuments fictifs » pour mettre en scène « la commémoration du passé »¹⁵⁸. Au travers de l'entrelacement qu'opère le jalonnement des allers-et-retours de Merlin de la cour d'Arthur à la forêt de Northumberland, l'écriture prophétique de Robert combine les matériaux de ses hypotextes, notamment les aventures chevaleresques, afin de délivrer le sens voulu, celui de la Rédemption. Merlin prophétise « ses mystères et [relate] leur accomplissement » dans un récit où apparaissent deux dimensions : une sotériologie romanesque et une structure prophétique¹⁵⁹. Ainsi, « l'histoire arthurienne héritée des chroniques est relue à la lumière des prophéties de Merlin ». S. Rayne-Michel cite le discours tenu par Merlin au roi Uterpandragon pour fonder la Table Ronde. Les événements de l'Histoire bretonne empruntés aux chroniques hypotextes ainsi que les aventures chevaleresques provenant des hypotextes romanesques sont insérés dans la trame prophétique : la fiction profane revêt la forme de la fiction sacrée de l'Histoire du salut. Pour A. Leupin, « non seulement il [Merlin] semble s'emparer de façon définitive de tous les moments de la transmission narrative, mais il décide aussi, en grande partie, du cheminement de la fiction »¹⁶⁰. Au travers de lui, Dieu seul est maître du

¹⁵⁵ S. Rayne-Michel, « Introduction. La prophétie médiévale : théologie et fiction, politique et langage », *Questes* [En ligne], 28 | 2014, p. 13.

¹⁵⁶ S. Rayne-Michel indique que le chroniqueur Guillaume de Newburg dénonce dans l'*Historia Regum Britanniae* « non pas tant l'invention d'une figure de prophète qui serait sacrilège, [...] mais le détournement par Geoffroy de Monmouth, au service d'une histoire mensongère, de ce fait reconnu par la foi et la raison qu'est la capacité des démons à prévoir et prédire l'avenir », *ibid.*, p. 16.

¹⁵⁷ S. Rayne-Michel, *ibid.*, p. 27.

¹⁵⁸ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, E. Anheim and all (dir.), *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁹ S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux cités*, *op. cit.*, p. 322-323. La critique fait appel à l'analyse de C. Daniel (« Les clefs des prophéties de Merlin au XII^e siècle » dans *Les Clefs des textes médiévaux*, F. Pomel (dir.), Rennes, PUR, 2006, p. 321-339) et à celle de C.-A. Coolput qui remarque au début de son étude du Tristan en prose : « avec l'assemblage Joseph-Merlin-Perceval, la prédiction devient un thème à part entière, qui oriente la structure et le sens de l'œuvre » (*Aventures querant et le sens du monde...*, *op. cit.*, p. 41) et qui renvoie aux travaux de J. Frappier, en particulier, « La naissance et l'évolution du roman arthurien en prose », art. cit., p. 598-509.

¹⁶⁰ A. Leupin, *Le Graal et la Littérature...*, *op. cit.*, p. 39.

temps et de l'Histoire. Tous les « documents » merveilleux de la fiction arthurienne bénéficient du sceau de la vérité.

En conférant ainsi au motif du livre-source les caractères d'autorité, de vérité et de parole prophétique du Livre, Robert s'inscrit dans une démarche d'acquiescement du discours profane au discours clérical qu'il achève en adoptant pour son récit la forme cyclique¹⁶¹ du discours de la célébration de l'Histoire.

La trilogie peut se résumer à un récit fondé sur la « senefiance » dans le temps et le rôle de prophète de Merlin ; un récit dans lequel « le présent, à l'instar de la liturgie, est renouvellement et accomplissement des origines » avec « au centre du dispositif [cyclique] » le personnage de Merlin « lien du passé et de l'avenir, fondateur du royaume arthurien et de la Table Ronde ». Ainsi, « le sens vient de l'organisation cyclique, de la clôture, et le temps romanesque se referme comme celui du Salut »¹⁶². M. Séguéy retrouve dans le *Perceval* en prose le fil directeur de la parole prophétique qui relie le dernier volet de la trilogie avec les deux précédents et rappelle le rôle joué par le personnage de Merlin de « maître d'œuvre de [la] continuité » temporelle et thématique du récit¹⁶³.

C'est la parole prophétique de Merlin qui instaure la forme cyclique du livre, ce qui permet à Robert de renforcer sa démarche d'authentification. Selon A. Micha, la continuité de la trilogie fait l'objet du passage « capital en ce qui concerne l'économie du cycle dit de Robert de Boron, et même l'esprit de l'œuvre : celui où, après avoir révélé à Blaise qu'il possède le don de connaître le passé et l'avenir, le prophète l'invite à écrire un livre sous sa dictée », un livre « placé sous le patronage de la Sainte Trinité » et commençant par le récit dicté par Merlin des événements du Joseph, puis de ceux du Merlin jusqu'au moment présent¹⁶⁴. Puis le livre rédigé par Blaise est réuni à celui des paroles secrètes¹⁶⁵. En réunissant le livre de Joseph avec celui de Blaise, Robert réunit la matière de Bretagne à celle de Judée. R. Trachsler souligne que « c'est la chronique bretonne qui se jette dans l'histoire du Graal et non le contraire » avec une histoire du Graal « cautionnée par Dieu, qui dispose des événements en Bretagne » au travers de Merlin, « une sorte de demiurge veillant sur le destin des rois et du peuple ». Et le critique identifie dans le *Perceval* l'aboutissement du mouvement de l'Histoire initié dans le *Joseph* avec la translation vers Avalon et l'épanouissement de la Chevalerie : « Réunir, dans le livre de Blaise, l'Histoire,

¹⁶¹ Voir notamment J. Frappier, *Le roman jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, op. cit., p. 513-535 ; A. Micha, *Étude sur le Merlin*, p. 5-29 ; P. Moran, « La trilogie arthurienne de Robert de Boron et les aléas de la *pattern recognition* », art. cit.

¹⁶² A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 260.

¹⁶³ M. Séguéy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., §2.3.

¹⁶⁴ A. Micha, « Deux études sur le Graal... », art. cit., p. 145-146.

¹⁶⁵ M. Lot-Borodine analyse de façon très détaillée la nature de ces « sacrées paroles », « Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents », art. cit., p. 161-67.

c'est-à-dire les données héritées de la chronique de Wace, qui est linéaire et non téléologique, et l'histoire du Graal, qui, elle, est eschatologique, voilà ce qu'achèvera le dernier volet de la trilogie »¹⁶⁶.

Robert fait ainsi du livre-source un livre cyclique à l'image du Livre pour relater l'Histoire sainte jusqu'à celui du royaume breton du VI^e siècle, c'est-à-dire celui du temps présent de son écriture au travers des anachronismes (cf. §2.1.3.). F. Bogdanow décèle dans le *Merlin* le « schéma général du Livre », celui qui permet à Robert de « relier les événements les plus significatifs de l'histoire de Bretagne à l'enseignement religieux du Joseph et à son thème principal, celui de la Rédemption »¹⁶⁷. Ce schéma est à la fois thématique et formel. Comme plus tard dans la *Queste*¹⁶⁸, le matériel fictionnel du roman arthurien participe à la « senefiance » du récit, une « senefiance » fondée sur la forme cyclique. Se greffant sur le récit biblique, Robert développe l'*estoire* du Graal à partir des *verba* prophétiques du *Joseph* comme l'Histoire du salut consiste en l'accomplissement dans un cycle à deux volets de la parole prophétique énoncée dans l'Ancien Testament et accomplie dans le Nouveau.

En conclusion, Robert transforme le motif du livre-source qu'il emprunte au discours profane des hypotextes romanesques en en faisant le Livre du Graal, un livre façonné à l'image du Livre, dans une démarche d'acquiescement au discours clérical consistant à inscrire ce motif dans le temps de l'Histoire du salut, celui de la tâche de célébration d'une histoire ecclésiastique en rompant avec le caractère atemporel de la fable arthurienne¹⁶⁹. Au travers du personnage « historique » de Merlin, le devin de ses chroniques hypotextes, qu'il transforme typologiquement en prophète du Graal pour lui faire « raconter Dieu »¹⁷⁰, le livre-source reçoit « une valeur spirituelle 'garantie' dans le tissu des discours en présence » en transmettant la vérité du Graal au travers du lignage saint de ses gardiens à l'image de la succession apostolique au cœur de l'*Historia ecclesiastica* et les matériaux

¹⁶⁶ R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁶⁷ F. Bogdanow, « La vision de l'histoire arthurienne selon Robert de Boron », *art. cit.*, p. 66.

¹⁶⁸ Selon N. F. Regalado, « la *Queste* met constamment en avant le matériel fictionnel du roman arthurien, l'expérience de son lecteur, pour asseoir sa structure unique et sa signification. La *Queste* rappelle les romans que nous connaissons en reprenant leurs motifs et leurs valeurs », « La *chevalerie celestie*. Métamorphoses spirituelles du roman profane dans *La Queste del Saint Graal* » dans *Les Chemins de la Queste*, textes réunis par D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme (« Medievalia », 52), 2004, p. 31-51 [33].

¹⁶⁹ E. Baumgartner souligne que Chrétien de Troyes, reprenant « l'espace-temps la thématique et les personnages diffusés par Wace » ne récupère pas tout d'abord la structure temporelle proposée par le chroniqueur », « Le Graal, le temps : les enjeux d'un motif », *art. cit.*, p. 11.

¹⁷⁰ F. Mirguet, « 'Raconter Dieu' dans le *Pentateuque*. Médiations syntaxiques et narratives » dans *Revue théologique de Louvain*, 38^e année, fasc. 4, 2007. p. 488-517. Voir également du même auteur : *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives*, (Supplements to Vetus Testamentum, 123) Leiden – Boston, Brill, 2009.

de la matière bretonne sont organisés comme autant de « signes attendus »¹⁷¹ dans la « conjointure » d'une Histoire du salut et ses schèmes prophétique et cyclique qui correspondent au troisième mode d'inscription narrative de la figure du Christ dans les *Hauts Livres* du Graal¹⁷².

b) Un écart distinctif ? La place du Livre et une écriture laïque du salut.

J.-R. Valette souligne que le *Merlin* « mieux sans doute qu'aucun autre roman arthurien [...] met à l'œuvre cette dialectique [opposant l'écriture profane et les saintes Écritures] »¹⁷³. Évaluant de manière générale le *Merlin*, P. Zumthor estime que Robert « a écrit simplement une œuvre théologique, sous forme romanesque afin d'exprimer sa conception de la chevalerie [...]. Aux aimables contes des romans courtois, il oppose un tableau sévère, un peu sec, de ce qu'est la chevalerie dans le plan de Dieu »¹⁷⁴. Porté par le thème central de la rédemption, si l'écriture de Robert vise la conversion, est-ce que la forme romanesque qu'il adopte et procède du discours de l'Histoire profane, en particulier de sa fiction et de ses merveilles, constitue un démarquage par rapport à la forme d'une histoire ecclésiastique et au discours clérical qui la sous-tend¹⁷⁵?

Demeurant sur le plan de la poétique et non celui des enjeux, nous allons tenter de répondre à cette interrogation en déterminant dans un premier temps, quelle place dans l'alliage des deux discours laïc et clérical, l'*estoire* du Graal accorde au Livre, puis dans un second temps, comment elle se constitue en une écriture laïque du salut.

Quelle place au Livre dans l'*estoire* du Graal ? Robert, par la voix de son narrateur, fait à de nombreuses reprises mention d'écart entre son livre et le Livre en reconnaissant ainsi en celui-ci son statut de référence absolue avant de construire par rapport à lui l'authenticité de son écriture.

En soulignant cet écart, il met en exergue le caractère référentiel et sacré du Livre. Ce caractère transparaît d'abord et principalement dans le modèle d'une histoire ecclésiastique que suit l'*estoire* du Graal, en particulier dans ses schèmes typologique et

¹⁷¹ E. Andrieu et J.-R. Valette, « Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier céleste... », art. cit., p. 70-71.

¹⁷² Selon J.-R. Valette, « la façon dont la figure christique s'inscrit dans les *Hauts Livres* du Graal est directement ordonnée à la problématique du salut » au travers, « au plan de la poétique du texte ». Au plan poétique, il distingue trois modes de réalisation : la diction sous la forme des passages évoquant la personne et l'action du Rédempteur, la fiction avec la mise en scène du Christ comme personnage et l'organisation cyclique avec les nombreuses « semblances » christiques que comportent les récits, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 581-583.

¹⁷³ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 27.

¹⁷⁴ P. Zumthor, *Merlin le prophète...*, op. cit., p. 132.

¹⁷⁵ Notre démarche se distingue de celles notamment empruntées par E. Baumgartner et M. Séguy qui se situent en rapport avec le modèle scripturaire en général et dans la perspective de l'intérêt littéraire de notre temps.

tropologique. La Bible est également présente en filigrane du récit, par exemple, avec l'emploi du *topos* du livre qui ne pourrait contenir toute la matière si celle-ci y était insérée (v.3155-3164). Mais nous allons revenir sur l'épisode crucial de la rencontre de Jésus et de Joseph, dans la prison, un épisode qui a déjà fait l'objet de nombreux commentaires pour montrer qu'il participe de manière essentielle à mettre en lumière l'écart entre le Livre du Graal et le Livre. En effet, le récit vient de relater l'événement miraculeux au cours duquel Joseph est illuminé par la lumière du Graal avec « l'apparition éblouissante » d'« un être nimbé d'une lumière extraordinaire »¹⁷⁶, une lumière qui est associée au Saint Esprit par lequel Dieu enseigne ses mystères et qui accompagne le geste de Jésus confiant à la garde des gardiens du Graal, à commencer par Joseph, le « vessel ». Le narrateur intervient alors à deux reprises d'abord pour indiquer que Jésus confie à Joseph des paroles secrètes¹⁷⁷ (p. 30-31) : « Lors aprent Jhesucris tes paroles a Joseph que je ne vous os dire ne retraire, - ne ne poroie, si je le voloie faire, se je n'avoie le haut livre u eles sont escrites : et çou est li creans del grant sacre del Graal », c'est-à-dire le Credo de la consécration du Graal. Pour W.A. Nitze, après une présentation hésitante et incertaine du Graal, Robert fait référence à l'autorité d'un « haut livre », une référence qui « semble destinée à s'allier la classe cléricale »¹⁷⁸. Puis le narrateur intervient une seconde fois pour expliquer que la rencontre entre Jésus et Joseph n'a pas été rapportée par les apôtres, donc dans les textes des « escritures » (avec une mention explicite, unique dans le récit) parce que ces textes ne recueillent que des témoignages oraux ou visuels afin de ne pas « metre le siecle en

¹⁷⁶ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 581.

¹⁷⁷ Les avis sont partagés sur leur nature. F. Zambon termine son analyse des aspects hétérodoxes du *Joseph* en indiquant que si Robert « exprime sans doute une sorte de gnose essentiellement orthodoxe mais conservant des traces manifestes de doctrines hétérodoxes », le *Joseph* « ne prend pas la forme d'une théologie opposée au magistère de l'Eglise, mais aboutit à une sorte d'hérésie littéraire, à ce que l'on pourrait qualifier d'hérésie du Graal, voire à la littérature comme hérésie ». Pour le critique, à partir et autour des « secrets du Graal », le roman développerait « au même titre que d'autres romans graaliens, une sorte d'équivalent littéraire des mouvements hérétiques, où l'écriture romanesque ose se définir comme une écriture sacrée, comme un Évangile (secret) rapportant les paroles et les événements qui sont tus par la Bible » , « Graal et hérésie : le cas du *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 701-702. Au plan historiographique, F. Wolfzettel considère qu'un écart est ainsi marqué par l'injonction à la connaissance d'un message secret, « Fictionnal history as ideology... », art. cit., p. 94. À l'opposé, selon A. Micha, « ces secrets ne sont pas le Graal, ce qui n'aurait aucun sens » et derrière « une rédaction négligée », il s'agit simplement du Livre du Graal, « 'Matière' et 'sen' dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 458. Il précise qu'« il faut attendre ce que l'ange dit à Joseph (v.3332-3336) pour avoir un peu plus de précision sur ces paroles : 'sacrées, consolantes et précieuses, empreintes de sa grâce et de sa pitié qui sont appelées à bon droit les 'secrets du Graal' », *Le Roman de l'Histoire du Graal*, A. Micha (trad.), op. cit., n.9, p. 68. De même, M. Zink estime que ces « paroles secrètes » ne sont pas « cachées » car « le lecteur est en gros informé de leur contenu » et qu'il n'est pas « nécessaire de supposer derrière elle l'hétérodoxie ou la gnose ». Pour le critique, elles « tiennent lieu des claires paroles et de l'acte public de la consécration lors de la Cène, comme chez saint Jean le discours du Christ en tient lieu », *Poésie et conversion*, op. cit., p. 297.

¹⁷⁸ Selon W. A. Nitze, Robert fait référence « sans doute, [à] quelque traité édifiant comme le *Gemma Animae* d'Honorius Augustodunensis, qui donne dans le chapitre 47 consacré à Joseph d'Arimathie les explications sur la messe que nous venons de voir », « Messire Robert de Boron enquête et mise au point », art. cit., p. 121.

doutance de la foi » (p. 31-32) ; ce qui manifeste le souci de la part de Robert de la réception de son livre tout en rappelant le caractère essentiel de vérité du Livre.

Dans le deuxième volet de la trilogie, la mention de cet écart est réitérée en mettant la même formulation et la même référence aux apôtres dans la bouche de Merlin (p. 105) qui vient de confier l'écriture du livre à Blaise. Celui-ci est émerveillé par ce qu'il commence à écrire sous la dictée du prophète, par « ces merveilles [qui] li sembloient a estre bonnes et beles » (p. 104), des merveilles qui pourraient lui faire croire que le livre qu'il est en train d'écrire est comparable au Livre. L'intervention de Merlin vise à lui rappeler comme aux lecteurs et auditeurs de l'*estoire* le caractère de vérité du Livre, en particulier du livre des Actes, qui ne contient que des témoignages visuels ou auditifs des événements et par conséquent, à souligner cette différence essentielle avec le Livre du Graal malgré les merveilles que celui-ci relate. De surcroît, le témoignage de Merlin étant celui d'un être « obscurs », le livre dicté à Blaise est « celé ». L'on peut interpréter le caractère hermétique de la parole merlinesque comme « la part de mystère attachée ontologiquement à la personne même du devin [qui] rejaillit sur le récit qu'il transmet à Blaise ». Les origines, démoniaque et sauvage, de Merlin seraient convoquées afin de « préserve[r] le personnage [...] du péché d'orgueil qu'il pourrait commettre s'il estimait que sa voix s'égale à celle du Seigneur »¹⁷⁹. L'auteur exprimerait ainsi sa conscience de la suprématie de la parole divine, de son caractère sacré et son humilité devant elle.

Avec le personnage de Merlin et ses paroles « cèles », Robert s'inscrit dans une démarche de légitimation, celle d'un auteur « soucieux de christianiser des sources hétérogènes, conscient du caractère hybride de son récit, Évangile déchu ou blasphème rédimé »¹⁸⁰.

Par rapport à la référence absolue que constitue le Livre, Robert construit l'authenticité de son livre au travers du dispositif fictif de la mise en écriture.

Nous avons auparavant montré comment Robert de Boron façonne narrativement l'authenticité du Graal, puis celle du lignage des gardiens du Graal, notamment par l'emploi de l'insinuation. De même, selon R. T. Pickens, Robert procède à « une validation fictive du projet de réécriture »¹⁸¹. Cette validation commence dès le *Joseph* avec les

¹⁷⁹ E. Baumgartner, N. Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose, fondations du récit arthurien*, op. cit., p. 89. Robert érige Merlin en prophète de Dieu et il exerce son ministère prophétique dans le cadre de la *doxa* malgré qu'il garde des traces de ses origines démoniaques, profanes et qu'il est un prophète suscité en dehors de la hiérarchie ecclésiastique. Sur l'autorité de Merlin comme prophète dans les réflexions théologiques au Moyen Âge, voir M. Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 340-350.

¹⁸⁰ C. Ferlampin-Acher, « La parole dans le *Merlin* de Robert de Boron », art. cit., p. 89.

¹⁸¹ R.T. Pickens, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron », art. cit. p. 37-39.

thématiques du témoignage et de recherche de la vérité¹⁸². Nous avons relevé combien la trilogie est bâtie sur une chaîne de transmission et d'attestation scrupuleusement élaborée¹⁸³ : le tout aboutissant, « position décisive et unique [de Robert de Boron] dans l'évolution du roman », à un récit dont « les événements sont marqués par l'authenticité »¹⁸⁴. M. Séguy identifie dans la trilogie le déploiement d'un processus discursif « qui consiste à confondre le récit avec la transmission en acte du discours doctrinaire chrétien » et qui permet vis-à-vis du lecteur/auditeur à la fois « un gain d'autorité textuelle » et « un gain de légitimité » pour la matière romanesque du Graal au travers de son étroite inscription dans l'Histoire du salut¹⁸⁵. Comme le suggère D. Boutet, « le *topos* de la véracité (comme celui du savoir à transmettre, qui lui est connexe) et la revendication d'une source authentique demandent peut-être à être rapprochés de la démarche historiographique contemporaine. Cette pratique serait alors à rattacher au besoin irréprouvable du Moyen Âge de fonder la valeur de l'authenticité, et celle-ci sur l'autorité de la source ou du garant »¹⁸⁶. L'Écriture sainte définit la notion d'authenticité de cette manière, par exemple dans l'épisode néotestamentaire où aux pharisiens l'accusant de témoigner de lui-même, donc de délivrer un témoignage « qui n'est pas vrai », Jésus proclame l'authenticité de sa parole : « Quoique moi je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est vrai, car je sais d'où je suis venu et où je vais. [...] Et il est écrit aussi dans votre loi, que le témoignage de deux hommes est vrai. Moi, je rends témoignage de moi-même ; et le Père qui m'a envoyé rend aussi témoignage de moi » (Évangile de saint Jean, 8, 13-14 et 17-18). Le travail d'écriture de l'historien médiéval repose notamment sur la contrainte de recours aux sources autorisées, indispensable à l'authentification de la narration, sachant que « dans le domaine vernaculaire, la source documentaire est souvent un texte narratif antérieur qui fonctionne sur un double mode, celui de la caution référentielle et celui du modèle poétique »¹⁸⁷. Dans le cas de la trilogie, nous avons vu que le livre-source est le « haut livre » dont Merlin effectue la *translatio* à Blaise.

Le dispositif fictif de la mise en écriture joue donc un rôle essentiel dans la démarche d'authentification du Livre du Graal. Nécessitant les déplacements de Merlin pour

¹⁸² Étant donnée « the thematic and structural dominance of witnessing and truth-seeking in the original poem », J. T. Grimberg juge « all the more intriguing » l'hypothèse selon laquelle la mise en prose du Joseph peut être justifiée par le souci de conférer une plus grande crédibilité à l'histoire du Graal, « Testimony and 'Truth' in *Joseph d'Armathie* », art. cit., p. 380.

¹⁸³ J. T. Grimberg, *ibid.*

¹⁸⁴ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 263.

¹⁸⁵ M. Séguy, « Faire sens faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 572.

¹⁸⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 31-32.

¹⁸⁷ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet, « Introduction », *L'écriture de l'histoire au Moyen Âge. Contraintes génériques, contraintes documentaires*, op. cit., p. 7-18 [15]. Voir également D. James-Raoul qui identifie les différentes manières de dire le vrai dont « la plus courante bien sûr, la plus ancienne et celle qui conserve, aujourd'hui encore, quelque poids universel, est celle qui consiste à convoquer les instances divines et saintes (de circonstance) », *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, op. cit., p. 72-77 [73].

rejoindre Blaise, il impose un décalage qui « permet de rappeler le caractère fictif de l'ensemble : Merlin, et Blaise avec lui, ont une maîtrise totale du temps et de l'Histoire, qui n'est possible qu'en ce lieu mythique de la forêt de Northumberland. La récurrence de ce motif apparaît comme une marque de fiction, le garde-fou qui empêche le lecteur de succomber à l'illusion que la prophétie merlinienne peut être détachée de son origine merveilleuse ». Il est donc nécessaire que l'histoire dictée par Merlin à Blaise prenne « les formes de l'Histoire Sainte » et que « le prophète païen [revête] l'autorité des *auctoritates* de la foi chrétienne »¹⁸⁸. La tâche de scribe qui est attribuée à Blaise contribue, en raison de la sacralisation de cette fonction au Moyen Âge¹⁸⁹, à conférer à la trilogie et surtout à la matière romanesque le caractère d'écriture sainte. L'invention du personnage de Blaise, en l'occurrence celle d'un clerc, paraît être motivée par la recherche d'une garantie d'autorité, de crédibilité. Lorsque Merlin confie à Blaise la tâche d'écrire un livre (nous rappellerons plus loin ce que recouvre ce terme au Moyen Âge et dans l'imaginaire du Livre), le clerc conjure le prophète de l'assurer de la conformité de cette tâche avec la volonté divine en invoquant la protection de la Trinité, de la Vierge et de « tous les anges et de tous les archanges et de tous les apôtres, et de tous saints et de toutes saintes et de tous les prelat de sainte Eglise » (p. 103). Puis la trilogie est traversée par « les nombreuses références au livre en train de se constituer à partir des paroles de Merlin et des transcriptions fidèles » de son scribe¹⁹⁰. Après avoir, on l'a vu, marqué la différence avec le Livre quand il s'apprête à reprendre le discours de l'Histoire bretonne, Robert souligne ensuite avec les interventions du narrateur l'écart avec la fable lorsqu'il récrit le discours de la fiction bretonne. Celui-ci intervient d'abord, avant la seconde visite de Perceval à son oncle ermite, pour signaler qu'à la différence des récits de Chrétien de Troyes et des autres troubadours, le sien par la mise en écriture de Blaise vise à « metre en auctorité »¹⁹¹. Puis, le narrateur indique que le livre que Merlin dicte à Blaise est fait dans l'ignorance du *Conte du Graal* : « Ensi dist mes sires Robert de Boron qui cest conte retrait que il se redouble et einst le dita Merlins, que il ne pot savoir le conte dou Graal » (p. 105).

Au travers du statut de prophète du Graal, détenteur de la parole de vérité, Merlin est venu substituer au « sang » du Christ versé à la Croix le *sen*. Dans le *Merlin* comme dans le *Perceval*, Dieu s'assure que la succession des gardiens du Graal est assurée selon sa volonté : c'est Merlin qui est garant de cette succession, de la continuité de la transmission

¹⁸⁸ S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, *op. cit.*, p. 333.

¹⁸⁹ J. Stiennon indique que « le scribe lui-même et l'acte d'écrire reflètent, jusqu'à la fin du XIII^e siècle, les lumières de cet univers sacralisé », celui de l'Écriture, *L'Écriture*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 72, Turnhout, Brepols, 1995, p. 47.

¹⁹⁰ C. Ferlampin-Acher, « La parole dans le *Merlin* de Robert de Boron » dans *Merlin, Roman du XIII^e siècle, Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 89-104 [89].

¹⁹¹ S. Rayne-Michel, *ibid.*, p. 337.

de la « senefiance », donc de son authenticité. À la différence du devin de l'*Historia Regum Britanniae* dont la parole prophétique n'est pas exempte de soupçon¹⁹², celle de Merlin est pleinement vraie, lui dont la parole est la parole de vérité, lui qui, bien qu'étant « obscur », a reçu par la grâce divine la charge de ministre de la connaissance et assume le rôle de témoin en étant « li plus creüs onques fust en terre, fors Diu » (p. 119). » Les paroles « celées » du Livre du Graal sont une preuve de leur inspiration divine, de leur authenticité puisqu'au Moyen Âge, il n'y a de vérité que cachée et que « les apparences d'ici-bas ne font que refléter des réalités supérieures et cachées »¹⁹³. Dans un geste qui peut nous paraître paradoxal, en attribuant à son protagoniste une parole « obscure », Robert annexe le discours clérical pour jeter sur son livre le voile de vérité, celui de l'*integumentum*, compris comme *semblance* de vérité¹⁹⁴.

Ainsi, le Livre du Graal qu'il dicte à Blaise en effectuant la *translatio* du « haut livre » constituera à la fin une « si buene ouevre » grâce au « grant travail » du scribe (p. 119-120). En mettant en œuvre un processus complexe pour construire l'authenticité de son livre fondé sur le dispositif de sa mise en écriture, Robert met en lumière le caractère référentiel indiscutable du Livre¹⁹⁵. De l'alliage des deux discours profane et sacré dont il façonne son propre livre, il résulte un livre fictif à l'image du Livre mais en reflet imparfait de celui-ci, plus précisément de l'Histoire sainte, du récit relatant les paroles et les actes des apôtres, le livre des Actes. Cette imperfection met en lumière de ce fait la primauté du discours sacré ; une primauté fondée sur son caractère de vérité. L'écart du Livre du Graal avec le Livre n'exalte pas la religion dans l'intention précise d'exalter son écriture même, il n'est pas distinctif : le Livre du Graal n'est pas plus spirituel que le Livre comme le sera l'*Estoire del Saint Graal* qui transmet « la grant hauteche precieuse de la sainte creanche au Sauveour vrai »¹⁹⁶. Procédant de la *translatio* du « haut livre » en « livre »¹⁹⁷, il ne résulte pas de témoignages visuels ou auditifs et son auteur n'est pas le Christ, la Parole de

¹⁹² D. James-Raoul donne comme exemple de « l'adhésion de l'interlocuteur [...] la réaction du roi Vortegirn » et à l'opposé, « Uther [qui] avait un doute quant à la vérité des prophéties de Merlin », *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, op. cit., n.3, p. 72.

¹⁹³ D. James-Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, op. cit., p. 83. Voir également, P. Zumthor, *Parler le Moyen Âge*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980, p. 62.

¹⁹⁴ Les Écritures comme les grandes œuvres de l'Antiquité présentent plusieurs niveaux de sens à explorer. Afin de « parer des couleurs de vérité du sacré » les textes littéraires profanes, les clercs usent du procédé littéraire de l'*integumentum* (littéralement « le voile, le manteau ») ou *involucrum* (« l'enveloppe, la couverture »). Selon Bernard Sylvestre, « l'*integumentum* est un type de démonstration qui enveloppe, sous la narration fabuleuse, le sens de la vérité, d'où également son nom d'*invelcrum* ». Ces deux termes paraissent synonymes d'*allegoria*, D. James-Raoul, *ibid.*, p. 83-84.

¹⁹⁵ S. Rayne-Michel en voit le développement ultérieur dans l'*Estoire del Saint Graal* avec « la mise en scène qui tient lieu de prologue : le narrateur s'y montre recevant du Christ lui-même un message à transmettre, et qui correspond au roman qu'il entreprend de raconter », « La prophétie médiévale », art. cit., p. 23-24.

¹⁹⁶ *L'Estoire del Saint Graal*, éd. J.-P. Ponceau, Paris, Champion, 1997, § 350.

¹⁹⁷ E. Baumgartner rappelle que les auteurs des XII^e et XIII^e siècles n'ont désigné leur œuvre « que tardivement, en rivalité enfin assumée avec la littérature latine, du nom de *livre* », *De l'Histoire de Troie au livre du Graal...*, op. cit., p. 10.

vérité, lumière dans le monde. Aussi, comme l'homme pécheur doit par son « travel » s'élever au cours de sa *peregrinatio* de l'image vers la « ressemblance » à Dieu, le « travel » de Blaise consiste à hisser son écriture de l'image vers le reflet parfait du Livre : tel est l'objet du dispositif fictif liant le scribe à Merlin qui confère, sous couvert du Livre, au Livre du Graal le sceau de l'authenticité.

Au second temps de notre analyse, si le Livre demeure la référence absolue, voyons comment l'écart significatif que Robert instaure entre son écriture et cette référence le conduit à délivrer une écriture laïque du salut.

Dans le récit de discours que constitue la trilogie (cf. 2.2.1.) et dans l'alliage des discours profane et sacré, qu'apporte celui de l'Histoire bretonne et du roman arthurien au discours clérical de l'Histoire du salut ? Selon A. Strubel, « la fiction romanesque se greffe sur l'authenticité de l'Histoire, mais n'intervient pas dans [la] création [des événements] »¹⁹⁸. De son côté, dans le roman arthurien, S. Rayne-Michel ne décèle pas « de dissidence hérétique, ni même [de] concurrence avec l'autorité de l'unique Révélation. En effet c'est sur le mode analogique que s'écrit cette histoire sainte. [...] Ainsi le récit arthurien est une histoire sainte fictive, en 'semblance' de l'unique Histoire du Salut, capable d'exprimer sur un mode proprement laïque le sens de l'histoire humaine » en employant des formes littéraires et esthétiques comme « 'moyen homogène' capable de signification spirituelle »¹⁹⁹. Dans le prolongement de ces deux analyses, nous nous proposons de caractériser l'apport du discours profane dans le discours d'une histoire ecclésiastique par le développement des formes romanesques de la prophétie, de la typologie et de la tropologie.

La première de ces formes et la plus essentielle qu'emploie Robert est celle de la prophétie car au centre de cette fiction d'histoire sainte, nous trouvons bien entendu le Graal et son prophète dans un récit où Robert innove en établissant « la prophétie comme armature et principe dynamique du roman arthurien » et en la constituant en une « prophétie romanesque »²⁰⁰.

D. Boutet identifie « le recours à l'écriture allégorique » dans le *Lancelot en prose* où « l'objectif de l'auteur est de réintroduire le sens dans le monde, un sens univoque et venu d'ailleurs, contre l'apparente polysémie (ou absence de sens) qui est celle de l'événement dans une vision profane fondée sur l'autonomie du monde sensible et de

¹⁹⁸ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 262.

¹⁹⁹ Empruntant la notion de *semblance* mis en avant par J.-R. Valette (*La Pensée du Graal*, *op. cit.*, en particulier dans la première partie, « Image et ressemblance », p. 64-68), S. Rayne-Michel introduit ainsi sa « lecture augustinienne des romans en prose », *La Table Ronde et les deux Cités*, *op. cit.*, p. 22-23.

²⁰⁰ S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, *op. cit.*, p. 322.

l'humain. [...] L'imagerie est celle du roman arthurien, mais, comme le dit Armand Strubel, le merveilleux est 'dénoncé, démystifié et récupéré' »²⁰¹. L'objectif visé par Robert nous semble du même ordre au travers de la transmission de la « senefiance » du Graal mais sans dénoncer, ni démystifier le merveilleux qui est intégré, absorbé dans la narration au travers de la fiction merveilleuse, au premier chef, du Graal ; ce Graal qui, chez lui, « s'impose bien comme la figure unique où se rencontrent *senefiance, semblance, remembrance* et *demostrance* »²⁰²; ce Graal « symbole de la grâce [qui à partir de lui], confrontera alors la merveille littéraire aux œuvres de la restauration, c'est-à-dire au miraculeux divin »²⁰³. C'est de ce motif, on l'a vu (cf. § 2.2.3.) que procède la « chaîne langagière » du Graal qui tout au long du récit se déroule sur l'axe du temps mais avec une différence notable par rapport au *Conte du Graal* : elle s'articule non pas le long du fil de la question à poser par Perceval mais de la place à remplir à la Table Ronde et à la Table du Graal en suivant le fil temporel d'un récit prophétique balisé par les termes de « remembrance », « senefiance » et « demostrance ».

Avec Merlin le prophète du Graal, c'est l'écriture prophétique qui permet d'introduire dans l'Histoire bretonne une part « romanesque » comme J. Abed l'indique, nous l'avons déjà cité : « la prophétie devient matière à roman » car « elle est capable d'égarer le lecteur dans un monde à la fois réel et imaginaire, semblable et pourtant impossible à identifier, et qu'elle proclame la pertinence de la lecture difficile. La mouvance immanente à la littérature arthurienne trouve dans le texte prophétique comme un miroir de sa propre instabilité »²⁰⁴. Nous avons mis en évidence tout au long de notre analyse la dynamique auctoriale impulsée par le personnage au travers de la mise en écriture de l'*estoire*. À chaque retour en forêt de Northumberland, Merlin ajoute un chapitre à son livre et « c'est presque tout de suite après [ses] retours que paraît le *Or dit li contes* »²⁰⁵. Puis, il ne fait pas que conter les événements qui se sont déroulés à Blaise, il semble aussi les créer, inventer le récit avant qu'il ne se réalise, comme induit à le faire penser l'emploi du verbe « atoner »²⁰⁶ pour rendre compte d'une des rencontres du

²⁰¹ D. Boutet, *Poétiques médiévales de l'entre-deux ou le désir d'ambiguïté*, op. cit., p. 389-390.

²⁰² M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 138.

²⁰³ J.-R. Valette attribue au Graal cette fonction en reconnaissant dans la merveille aussi bien chez Hugues de Saint Victor que chez Chrétien de Troyes, « l'agent » contribuant à « délimiter un domaine proprement humain » et permettant « aussi de circonscrire un espace littéraire, celui de la fiction, où se donne libre cours « la riposte de l'imaginaire à la version chrétienne et officielle d'une création achevée une fois pour toutes, close sur elle-même, scellée en Dieu et régie par les rythmes de la nature », « La merveille aux limites de l'humain : Hugues de Saint-Victor et la fiction romane », art. cit., p. 132.

²⁰⁴ J. Abed, « La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le *Didot-Perceval* », art. cit., p. 105.

²⁰⁵ A. Micha, *Étude sur le Merlin*, op. cit., note p. 151.

²⁰⁶ Cet emploi ne figure que dans quatre manuscrits du *Merlin*. Le verbe « atoner » est équivoque. Ayant le sens de : « préparer, parer, disposer, diriger, disposer », il tend à faire de Merlin l'ordonnateur du roman, voire le créateur des événements à venir, C. Füg-Pierreville (éd.), *Le Roman de Merlin* en prose, op. cit., n.154, p. 293.

prophète et de son secrétaire : « Et Merlins s'en ala en Norhumberllande a Blaise por conter [atorner] toute ceste oeuvre » (§46, 33-34). Enfin, lors de ses derniers séjours en Northumberland, Merlin ne dicte plus le récit des événements passés mais celui des faits à venir. Ainsi après l'instauration de la Table Ronde, Merlin « vint au Norhumbellande a Blaise, si li dist ces choses et les establissementz de ceste table et maintes autres choses que vos orroiz en son livre » (§50, l. 1-4). De même, après avoir donné ses instructions pour l'élection du roi Arthur, il « s'en ala [...] a Blaise et li dist ces choses, ce qu'il sot que a avenir en estoit » (§81, l. 6-7). Merlin est dotée de l'« intelligence de l'histoire » apportée par la médiation prophétique²⁰⁷, du langage « où les mots ne désignent pas la réalité mais l'engendrent »²⁰⁸. Grâce à lui, au titre pourrait-on dire d'un « *involucrum* inventif »²⁰⁹, les événements de la matière profane sont insérés dans le temps du récit, participent à la durée de l'Histoire (cf. § 4.1.2.c).

Ainsi, Robert ouvre la voie à une prophétie romanesque en inscrivant le discours de l'Histoire bretonne dans l'économie du salut : « la prophétie à l'œuvre [...] permet l'engagement de Dieu dans l'histoire, c'est elle qui déploie pour les hommes le chemin de Dieu »²¹⁰. Marquant son récit du sceau de l'autorité prophétique d'une histoire ecclésiastique et le développant dans le cadre des « diz » prophétiques du *Joseph*²¹¹, Robert délivre son écriture dans un écart significatif avec son modèle propice aux amplifications narratives par le biais des dialogues, un procédé qui sera repris par la suite²¹². Par la prophétie romanesque, si « la fiction romanesque se greffe sur l'authenticité de l'Histoire, mais n'intervient pas dans [la] création [des événements] »²¹³, elle lui apporte sa matière en contribuant à son épaisseur temporelle.

La deuxième forme résultant du discours laïc que Robert met en œuvre par alliage avec le discours clérical de l'histoire ecclésiastique est celle de la typologie romanesque telle que A. Strubel le met en exergue : à la suite des continuateurs de Chrétien de Troyes

²⁰⁷ P. Gibert attribue aux prophètes de l'Ancien Testament d'avoir établi « ce rapport particulier, fortement personnalisé, au divin » qui a fait « naître une intelligence particulière de l'histoire qui ferait aussi l'originalité du peuple d'Israël justement éclairé par ses prophètes sur le dessein divin », « Le prophétisme biblique », art. cit., p. 44.

²⁰⁸ C. Ksiazenicer-Matheron, « Vivre la parole : présence et 'contre-présent' dans les textes prophétiques juifs », art. cit., p. 51.

²⁰⁹ D. James-Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, op. cit., p. 43.

²¹⁰ K. Karczewska, *Prophecy and the Quest for Holy Grail*, op. cit., p. 4 (cité par S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., n.190, p. 324).

²¹¹ Pour M. Séguy, les discours de « remembrance » du *Joseph* trouvent leur limite dans ces « diz » prophétiques, « Faire sens faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 575-576.

²¹² S. Rayne-Michel prend l'exemple de la *Suite de Merlin* où derrière le dessein attribué à Dieu, ce « qui dicte au narrateur [...] les événements à préparer et à raconter », en réalité, est « l'ensemble du cycle déjà écrit » et « le regard prophétique de Merlin [qui] peut lier à l'avance les événements et le sens eschatologique », *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., p. 322.

²¹³ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262.

qui confèrent aux matériaux empruntés au poète champenois « la cohérence de l'Histoire », Robert de Boron « assume les ultimes conséquences de l'opération en traitant l'Histoire comme lieu du sens, par la typologie »²¹⁴, une « typologie romanesque proche de celle des théologiens pour les sacrements »²¹⁵. En suivant le fil de ce raisonnement, voyons de quelle manière le discours clérical, historiographique, sous son aspect typologique, s'articule avec le discours laïc, fictionnel.

La typologie selon A. Strubel dans la trilogie est « exemple unique, utilisée comme procédé de composition, mais elle reste en marge du récit, le sens qu'elle transmet est extérieur au texte, puisé dans l'Évangile, comme lui sont extérieurs, par définition, les événements qui le fondent ». Elle se caractérise par la transmission d'une « *senefiance* dans le temps, « mais un temps qui [...] est répétition, remplissage d'un vide, d'un manque à signifier, celui de la plénitude perdue »²¹⁶. L'écriture du Graal coïncide avec « la naissance d'une 'typologie' romanesque » car « la typologie n'entre dans le roman que lorsque le temps fait sens dans sa réalité historique, pour le Graal dont la transmission est le support de la *senefiance* »²¹⁷. Robert met en œuvre les schémas typologiques « d'une manière originale, en gardant un lien étroit avec la théologie des sacrements plutôt qu'avec l'image des deux Lois » : par « la mise en résonance de l'univers arthurien et de l'Évangile », il donne « à l'événement le poids du mystère, comme le fait la liturgie. Le sens n'est pas que relation du présent au passé, il est participation mystique à l'Origine... »²¹⁸. À la dimension temporelle, il ajoute celle de l'imaginaire de l'homme. En guise d'illustration, A. Strubel commente la scène cruciale de la visite de Jésus à Joseph dans la prison : « autour de lui [le mystère du Graal] se construit l'histoire, à travers lui les événements prennent sens. Il est au carrefour de deux réseaux signifiants : le symbolisme du Sacrement eucharistique [...] en relation avec la Passion ; la répétition dans la durée, de la ressemblance (reproduction des actions comme la fondation des Tables). Il faut en effet empêcher que ne se perde le sens de la Rédemption : 'tu auras la *senefiance* de ma mort à garder', dit sobrement le *Joseph* en prose ». Cette typologie romanesque « telle que la définissent les théologiens pour les sacrements » est figurée particulièrement par « l'image du siège vide occupé dans l'avenir », c'est-à-dire « l'emblème de la *senefiance* qui doit s'achever »²¹⁹. Ainsi, la démarche empruntée par Robert est radicalement différente de celle suivie par les continuateurs de Chrétien de Troyes chez lesquels le dévoilement de la transcendance, « le

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*, p. 257-259.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ A. Strubel, *ibid.*, p.257 et 252.

²¹⁸ *Ibid.*, p.262.

²¹⁹ *Ibid.*, p.260-261.

sens ainsi découvert ne transforme pas l'aventure » et « n'ordonne pas la narration » car « le sens est dans l'histoire, mais l'histoire n'est pas lue comme typologique »²²⁰.

Cette typologie « romanesque » que met en œuvre Robert par laquelle « le temps fait sens dans sa réalité historique », celle de ses événements pour mêler l'*historiae* et la *fabulae*²²¹, nous semble proche de la démarche que E. Mégier décèle dans la chronique d'Otton de Freising datant de la première moitié du XII^e siècle : une démarche où « le rapprochement entre Bible et mythes se fait aussi bien au niveau des événements, ou, pouvons-nous dire, de la 'lettre' ou 'histoire' qu'au niveau de l'interprétation selon l'*esprit* »²²². Le discours historiographique d'Otton bannit toute différence d'ordre référentiel et poétique entre texte sacré et texte profane, ce qui le différencie de Hugues de Fleury à l'approche ambivalente. Celui-ci, d'un côté, à l'image de la plupart des historiens de son temps qui restent fidèles à l'héritage d'Eusèbe et Jérôme, reconnaît « l'historicité des mythes antiques qui traditionnellement font partie du matériau historique, et qu'il inclut dans son récit, fables ou non, dans le souci d'être exhaustif ». Mais d'un autre côté, Hugues distingue explicitement les fables de l'Histoire, non pas comme notre vision actuelle l'envisagerait pour une question d'historicité, mais du fait de l'exigence de « l'histoire biblique et [de] sa continuation dans l'Église, qui doivent être historiques de façon sûre, et ne pas être confondues avec des fables »²²³. C'est ainsi le critère « générique » de l'histoire ecclésiastique, notamment sous son aspect particulier de « continuation », constitutif de la notion d'authenticité, qui permettrait de définir une frontière entre l'Histoire et la fable, entre vérité et fiction. Dans son discours historiographique, Otton assimile la mythologie à la Bible comme Histoire mais il évite en parallèle de parler de *fabula*, il occulte « le caractère 'fabuleux' des mythes » ; ce que E. Mégier interprète comme « la façon d'Otton de payer son tribut à la tendance qui veut faire des récits bibliques un texte à part »²²⁴. Par ailleurs, Otton emploie la typologie pour articuler *historiae* et *fabula* en se servant « de ces épisodes mythologiques non seulement comme figure casuelle du monde pervers, mais en

²²⁰ *Ibid.*, p.257-259.

²²¹ On doit rappeler que dans la tradition patristique, le terme de « fable » ne recouvre pas toujours à une histoire fautive, H. de Lubac, *Histoire et Esprit...*, *op. cit.*, p. 125.

²²² E. Mégier constate qu'à cette époque, les historiens emploient les récits mythologiques mais en les distinguant du récit biblique, de l'*historia*, selon une double distinction. Il s'agit d'abord de différencier des récits « inventés », « fabuleux » du récit biblique « supposé réel historiquement », soit la différence entre réalité et fiction. Il s'agit ensuite de distinguer « le récit biblique ouvert comme tel à une interprétation spirituelle, et tous les autres récits, 'fabuleux' ou 'historiques' qu'ils soient et qui pourraient ne pas être admis à ce niveau de signification – autrement dit entre le texte sacré et la littérature profane », soit une différence intrinsèque au texte. Cette seconde distinction fait l'objet du « débat explicite » porté par l'école de Chartres avec laquelle Otton était en lien et relatif à l'Écriture sainte « qui signifie aussi par les choses, *res*, qu'elle évoque » opposée à « tout autre type de littérature qui signifie seulement par les mots, *verba* », « *Fabulae* ou *historiae*? Mythologie grecque et exégèse typologique dans la chronique d'Otton de Freising », *art. cit.*, p. 20.

²²³ E. Mégier, *ibid.*, p. 22-23.

²²⁴ Par ailleurs, selon E. Mégier, Otton de Freising distingue l'Histoire et la fable au plan de la cause, de la *ratio* plutôt que du sens, *ibid.*, p. 25.

construisant à partir d'eux le type même – selon le sens actuel du mot, comme selon son sens dans le vocabulaire exégétique médiéval – du contraste entre ce monde et la cité de Dieu »²²⁵. Opérant « un rapprochement chronologique implicite entre les horreurs mythologiques [relatés par des récits tels que ceux de Tantale et d'Édipe] et l'Exode », il interprète ces récits comme la manifestation « chaque fois que la cité de Dieu s'affirme avec une nouvelle vigueur, [de] « la cité du diable, troublée, se [mettant] davantage en ébullition »²²⁶. Il prend également comme exemple l'époque de « la naissance du Christ, roi du ciel, [où] le roi de la terre Hérode fut troublé », l'épisode de l'Histoire sainte que nous avons relié au temps de trouble du roi Vertigier, au moment de l'arrivée de Merlin dans le royaume breton.

Ne reconnaît-on pas une démarche similaire chez Robert de Boron qui fait participer la fiction à l'Histoire grâce à l'emploi de la typologie pour intégrer la « fable » du Graal à l'Histoire sainte au travers d'une trame d'événements hybride, sacrée et romanesque ? En particulier, dans ce « récit des origines qu'énonce pour la première fois le *Joseph* puis sa mise en prose »²²⁷, A. Strubel prend l'exemple, on l'a vu, de l'épisode fondateur de la visite de Jésus au protagoniste du roman pour commenter l'emploi de la typologie par Robert. Nous voudrions prendre comme exemple de cette typologie romanesque celui qui fait appel au schème spatio-temporel fondamental sur lequel se fonde l'Histoire ecclésiastique, l'Histoire vue comme la constitution progressive de la Cité de Dieu : celui de la *translatio* vers l'Occident. On a vu combien ce schème structure la trilogie avec un récit des événements allant de l'Orient de la Passion à l'Occident des « Vaus d'Avoron » en projetant un « éclairage nouveau » sur la matière bretonne²²⁸ et en l'extrayant « de son contexte historique pour la placer dans une perspective eschatologique et spirituelle », celle du schéma typologique de la conquête de la Terre promise²²⁹ pour la « [repenser] selon des modalités romanesques »²³⁰.

En même temps, nous l'avons relevé, Robert invente une *translatio* hybride par laquelle le Graal entre dans l'Histoire (cf. §4.1.1.a) : selon E. Hoepffner, ce déplacement de l'histoire du Graal d'Orient en Occident peut faire référence au « lointain Avalon des

²²⁵ E. Mégier, *ibid.*, p. 18.

²²⁶ E. Mégier précise que « Otto ne parle pas ici explicitement de *typus* ou de *figura* » mais il emploie « le *ut.*, *sic* et le *unde et adhuc* [qui] sont des expressions courantes bien que discrètes de l'exégèse spirituelle », *ibid.*, p. 19.

²²⁷ E. Baumgartner, « Les techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 188.

²²⁸ P. Zumthor, *Merlin l'enchanteur*, *op. cit.*, p. 66.

²²⁹ Pourtant, en même temps, E. Hoepffner interprète la dernière partie du *Joseph*, non comme un récit historique mais didactique, très différent des précédents, il nous semble qu'ainsi la perspective historique est conservée.

²³⁰ J.-C. Payen fait de l'auteur de la trilogie le « premier auteur qui ait 'repensé', selon des modalités romanesques, l'ensemble de l'épopée arthurienne depuis ses origines les plus lointaines jusqu'à la fin du règne d'Arthur et l'achèvement des aventures du Graal », *Le motif du repentir...*, *op. cit.*, p. 405.

Celtes »²³¹. Le motif typologique de l'exode se teinte d'une couleur romanesque : le mystère de la Jérusalem céleste, destination finale de l'Histoire sainte, se voit superposé à celui d'Avalon²³², celui du lieu d'où reviendra le roi Arthur qui prend alors le statut de « roi des derniers jours »²³³. Au travers du motif typologique de la *translatio* vers Occident, Robert nous semble mettre en œuvre une pensée typologique à la manière d'Otton de Freising qui réalise l'alliage de la fiction et de l'Histoire, une typologie qui comme le souligne S. Sonnesyn, « will always implicitly or explicitly invoke this Christological basis for its justification » and « it was not Christ as a paradigmatic figure of the past, but as the living God of the present, that provided the medieval usage of typological reasoning in historical texts with its basic meaning »²³⁴.

Nous constatons ainsi que Robert emploie le schème typologique de l'exégèse pour structurer son récit, mais sous la forme d'une typologie romanesque ou « sécularisée » fonctionnant « par analogie à l'histoire du salut »²³⁵. La « lettre » du discours profane de la chronique et du roman breton sert de support à « l'esprit » du discours clérical au sens typologique, au niveau macrocosmique de la communauté chevaleresque. La « greffe »²³⁶ de la matière profane sur la matière sacrée qu'il effectue ainsi lui permet de l'insérer dans le cadre de l'authenticité de l'Histoire, non pas comme matière amorphe mais en la faisant participer au sens général, en « présentifiant » l'économie du salut. Enté sur le discours sacré, le discours laïc est repris et amplifié au travers du Graal et de la mise en perspective donnée aux événements de l'Histoire bretonne par son récit des origines, celui du *Joseph*.

La troisième et dernière forme résultant selon nous de l'hybridation des discours historiographique laïc et clérical dans la trilogie est celle de la tropologie romanesque.

J.-R. Valette relève dans l'emploi du modèle des quatre sens de l'Écriture par la littérature du Graal « la nette prédominance du sens moral, [ce qui] n'est pas sans lien avec l'orientation laïque [...] relevée »²³⁷. Il identifie un équilibre différent dans la *Queste* et le *Perceforest* quant l'emploi de la typologie et de la tropologie dans le cadre d'une Histoire

²³¹ E. Hoepfner, « L'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 140

²³² W. Roach précise que si la mention d'Avalon est omise par le remanieur du manuscrit de Paris, les deux manuscrits indiquent bien l'attente du retour d'Arthur pendant quarante ans, *The Didot-Perceval*, op. cit., p. 109.

²³³ D. Boutet, « De la cité terrestre à la cité de Dieu Merlin ... », art. cit., p. 72. C'est un sujet topique de l'imaginaire médiéval. Voir par exemple E. Dehoux, « Prétentions et revendications du roi capétien Saint Michel, le prince et la loi (XII^e-XIII^e siècles) », art. cit.

²³⁴ S. Sonnesyn, « Eternity in time, unity in particularity », art. cit., p. 92.

²³⁵ C'est de cette manière que D. H. Green analyse la démarche poétique de Gottfried de Strasbourg dans son *Tristan* (vers 1210), *The Beginnings of Medieval Romance : Fact and Diction, 1150-1250*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 103-113 [111-113]. Cité par M. T. Kretschmer, « Y-a-t-il une 'typologie historiographique' ? », art. cit., p. 14.

²³⁶ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 262.

²³⁷ J.-R. Valette, « Chevalerie et justification dans les *Hauts Livres* du Graal », art. cit., p. 308.

du salut²³⁸. Or, la trilogie, nous l'avons vu, allie ces deux structures théologiques²³⁹. Aussi, complémentairement à la typologie romanesque que A. Strubel reconnaît dans l'œuvre de Robert de Boron, nous proposons d'y discerner une écriture laïque du salut fondée sur une « tropologie romanesque » faisant de l'Histoire bretonne, on l'a vu, une *estoire* moralisée (cf. § 4.1.2.) au travers d'un discours de l'incomplétude (cf. § 5.2.).

La « tentative d'inspiration cléricale » de Robert consistant à « simplifie[r] radicalement le problème de la chronologie historique en y substituant le temps de quelques biographies »²⁴⁰, nous avons relevé que son récit relate chez ses protagonistes le progressif dévoilement de la figure christique, « l'enfantement » du Christ en eux, son deuxième avènement dans l'Histoire avant la Parousie. Cela se produit au travers des dialogues qui forment l'essentiel du tissu du récit (cf. § 2.2.1.), des dialogues au travers desquels le lecteur ou auditeur peut déceler leur volonté défaillante et leur cheminement vers la foi et l'accomplissement de la volonté divine.

Posant les bases de cette « tentative », le *Joseph* joue un rôle crucial car il énonce le principe de la grâce, de l'accomplissement de la « senefiance » sacramentelle du Graal, ce qui n'est réalisable que moralement, tropologiquement, dans chaque homme²⁴¹. A. Combes distingue dans le premier volet de la trilogie une démarche passant du mystère à la révélation dans une histoire du Graal qui devient « discours sur un dogme qui n'allait pas de soi à l'époque et dont le récit affirme par la bouche de plusieurs personnages le bien-fondé » pour substituer « au motif des questions l'exigence d'une foi »²⁴². En parallèle, nous l'avons précédemment rappelé (cf. § 7.1.2.), dans le deuxième tiers du *Joseph* qui met en place « l'économie du mystère »²⁴³, Robert traduit une de ses principales préoccupations : « the discovery and transmission of truth »²⁴⁴, soit la thématique du témoignage de la

²³⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 367, 381-382.

²³⁹ On peut reconnaître une fois de plus la pensée victorine pour laquelle « tropologie et allégorie se rejoignent car le temple chrétien peut tantôt signifier l'âme fidèle, tantôt l'Église du Christ », J. Chatillon, « Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église dans la théologie de l'école de saint Victor au XII^e siècle », art. cit., p. 124.

²⁴⁰ F. Wolfzettel, « Temps et histoire dans la littérature arthurienne », art. cit., p. 378.

²⁴¹ H. de Lubac, *Histoire et Esprit...*, op. cit., p. 181-182.

²⁴² A. Combes et A. Bertin, *Écritures du Graal (XII^e-XIII^e siècle)*, Paris, PUF, 2001, p. 54. De même, pour M. Ségué, « le récit du Joseph lui-même se donne très clairement à lire et à entendre comme la transmission en acte d'un discours dogmatique préétabli », « Faire sens faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 571.

²⁴³ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, op. cit., p. 134.

²⁴⁴ J. T. Grimberg juge pertinent que Robert introduise cette thématique de la vérité à partir du dialogue entre Jésus et Pilate, l'un des épisodes de la Passion les plus familiers au Moyen Âge que relate l'Évangile de Jean (18, 33-38) de manière plus détaillée que les autres Évangiles en mentionnant les quatre questions posées par le procureur romain et les réponses de Jésus sauf pour la dernière : « Pilate lui dit : 'Qu'est-ce que la vérité ?' Et ayant dit cela, il sortit encore vers les Juifs, et il leur dit : Moi, je ne trouve aucun crime en lui », « Testimony and 'truth' in *Joseph d'Armathie* », art. cit., p.381.

vérité qu'il emprunte à son hypotexte apocryphe, l'*Évangile de Nicodème*²⁴⁵. En se mettant au bénéfice de l'autorité de l'Écriture, il narrativise la doctrine du salut, son mystère, au travers des dialogues de ses personnages, comme par exemple, on l'a vu, entre Joseph et Vespasien ; puis plus loin, entre Merlin et Uterpandragon ou Perceval. Il effectue une exégèse tropologique de la matière arthurienne au travers de la fiction des dialogues car les personnages romanesques « peuvent apparaître comme les *lieux* où se croisent de manière privilégiée » les deux transcendances : « la transcendance verticale de la pensée théologique » et « la transcendance horizontale de l'écriture », deux transcendances qui « invitent à s'interroger sur les rapports que nouent ces dernières – entre signes et sens »²⁴⁶.

Robert initie l'emploi de ce procédé narratif dans le premier volet avec ce dialogue entre Jésus et Joseph instaurant la liturgie du Graal, une liturgie de la mise au tombeau fondée sur la « remembrance » des actes de Joseph et donc, par l'association de l'œuvre christique et de l'œuvre humaine dont la transmission de la « senefiance » doit être « couneüe » et transmise « dusqu'a la fin del monde » (p. 30). Mais où se nouent de manière la plus éclatante ces rapports sinon autour des signes essentiels du Graal et des Tables avec leur siège vide ? La trilogie, on l'a vu, est le récit de l'accomplissement de l'Histoire au travers d'une quête, celle du Graal et en même temps, d'un siège « a raemplir » (cf. § 1.3.3.). M. Séguy y discerne des discours résultant de la « demostrance » du Graal intervenant « pour dénouer deux impasses narratives qui reposent l'une comme l'autre sur l'opacité du réel, ou plus précisément de la conscience humaine, puisqu'il s'agit dans un cas de distinguer les élus des pécheurs, et dans l'autre de savoir si le personnage de Moïse dit ou non la vérité »²⁴⁷. A. Strubel indique que la typologie romanesque figure particulièrement « l'image du siège vide occupé dans l'avenir », c'est-à-dire « l'emblème de la *senefiance* qui doit s'achever »²⁴⁸. Cette image est par « transparence » typologique celle des sièges laissés vides au ciel par les démons déchus, de celui à la Table de la Cène abandonné par Judas, du siège vide à remplir à la Table du Graal avant celui de la Table Ronde. Dans cette démarche reliant les signes et les sens, comme le discerne A. Micha, Robert fait de l'Histoire bretonne un récit moralisé au travers de procédés qu'il énumère. Mais au cœur de l'entreprise, « pour exprimer, au-delà de ces constatations d'expérience ou de bon sens, un idéal à la fois social, moral et religieux, Robert de Boron a eu recours,

²⁴⁵ R. Gounelle précise que l'apocryphe procède par amplification de l'Évangile de Jean (18.37-38) en se développant dans le cadre d'une interprétation de deux autres passages bibliques : Osée 4,1 et Jean 8,45-47, *L'Évangile de Nicodème ou les actes faits sous Ponce Pilate*, op. cit., p. 140.

²⁴⁶ J.-R. Valette fait intervenir la notion de transcendance de l'écriture qui correspond à la « transcendance textuelle » encore nommée « transtextualité » par G. Genette (*Palimpsestes La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1992, p. 7-17), « Personnage, signe et transcendance dans les scènes du Graal », art. cit., p. 188-189.

²⁴⁷ M. Séguy, « Faire sens faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 576-577.

²⁴⁸ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 260-261.

comme Rabelais avec Thélème, Fénelon avec Salente, Montesquieu avec les Troglodytes, à une invention qui s'approche du mythe : la Table Ronde ». Car poursuit le critique, celle-ci, « il faut le répéter, est au centre du livre et permet d'en déchiffrer plus profondément le sens et l'esprit. L'idée originale de Robert a été de parfaire le nombre des tables, en complétant celle de la Cène et celle du Graal, par cette table qu'il trouve chez Wace et chez Chrétien de Troyes, mais à laquelle il attribue une signification nouvelle ». Quelle est-elle ? A. Micha justifie le décalage dans le temps de la création de la Table Ronde, du règne d'Arthur à celui de son père, Utherpandragon, par cette signification nouvelle : « ainsi est annoncé le futur chevalier parfait »²⁴⁹. A. Micha rappelle comment la manifestation du pouvoir de la Table Ronde est semblable à celle du Graal en « suivant d'assez près [...] le texte du Joseph » et comment elle constitue avec les deux autres tables « la figure de la Trinité » en y accueillant « que les plus dignes, les disciples du Maître à la table évangélique, les fidèles exempts de souillure à la table de Bron, les « 'plus prodeshomes' » à la Table Ronde ». Mais cette Table n'a pas perdu tout caractère profane, elle révèle un « humanisme nouveau » comme l'indique particulièrement le « double aspect » présenté par le siège périlleux, celui de l'accomplissement à la Table du Graal figurant l'élévation spirituelle du chevalier élu et celui de l'accomplissement à la Table Ronde comme récompense du meilleur chevalier. « Loin de renier la chevalerie, le Merlin la transforme, l'épure. Sans éliminer les valeurs profanes, prouesse, courage, elle [la Table Ronde] exige des qualités d'un tout autre ordre. Joseph, le premier des chevaliers, était à la fois un soldat, un « soudoier », et un missionnaire dont l'action se prolonge par celle de Bron ». La chevalerie prônée par Robert est une « chevalerie de prudhommes, car c'est de ce terme assez nouveau en l'occurrence que Merlin désigne les compagnons, et l'on sait la riche signification de ce mot où convergent les notions de bravoure, d'équilibre moral et de sagesse éclairée ; et aussi bien la Table Ronde est-elle le lieu de rencontre d'une élite où règnent la concorde et une vie exemplaire sous le regard de Dieu ».

La tropologie romanesque que met en œuvre Robert repose ainsi sur « le Graal à recevoir » (cf. §2.2.2.) figuré par les Tables et leur lieu vide « à remplir » selon certaines conditions. La « lettre » du discours profane de la chronique et du roman breton reçoit « l'esprit » du discours clérical, cette fois, au niveau du microcosme, celui de l'homme, avec un sens tropologique porté par les dialogues des personnages au travers desquels le lecteur ou auditeur est appelé à suivre le cheminement du personnage de l'image vers la ressemblance, vers la « créance » et la conformité de la volonté à celle de Dieu dans un récit fondé sur une « logique narrative [qui] se confond avec l'accomplissement, dans la

²⁴⁹ A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 105-110.

durée, de la volonté divine »²⁵⁰, celle que nous avons tenté de montrer précédemment caractérisée par une dialectique des volontés et les causalités secondes. Plutôt que d'une dialectique, nous pourrions parler d'un « croisement » de la transcendance verticale, en d'autres termes, de l'acte de l'*ordinatio* divin que le discours clérical figure par les signes sacramentels essentiels que sont le Graal et les Tables avec leur siège vide, et de la transcendance horizontale, celle procédant de l'intertexte, du discours issu de la matière bretonne. Dans ce croisement, le récit des actes accomplis par le personnage (batailles, tournois, aventures) s'offre à l'interprétation symbolique, et en particulier tropologique. La « lettre » romanesque ouvre l'espace au cheminement de la foi, un espace intérieur²⁵¹ à l'homme où sa volonté et sa foi²⁵² sont appelés à s'exprimer²⁵³. Selon le sociologue J. Caune, l'authenticité « implique l'adéquation de l'individu à la culture du groupe et [...] elle suppose de sa part la connaissance, la compréhension, l'acceptation et l'intégration des valeurs qui régissent les comportements sociaux »²⁵⁴. Est authentique un récit auquel on adhère, auquel on croit²⁵⁵.

En conclusion, Robert procède à un second écart, un écart d'ordre poétique par rapport au modèle du Livre et plus précisément de l'Histoire du salut. Il « guencht » son écriture au travers de la fiction du « Graal, objet et texte, au pied de la Croix »²⁵⁶, de la

²⁵⁰ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 262.

²⁵¹ Nous avons relevé, en particulier, dans la réécriture du Perceval combien Robert fait implicitement appel à un cheminement intérieur même si son écriture n'est pas celle de l'introspection ; un cheminement où se manifeste l'antagonisme entre l'homme nouveau et le « vieil homme » selon la distinction paulienne (Colossiens 3, 1-1 ; Éphésiens 4, 17-24) et qui constitue « le caractère fondamentalement dynamique qui s'attache à la vie spirituelle » dans la pensée de saint Bernard. La trilogie se distingue du *Perlesvaus* dans lequel la tropologie se fonde « sur l'antagonisme des forces célestes et terrestres, voire démoniaques » suivant un « schéma binaire [qui] s'adapte facilement à une action elle-même manichéenne, et n'engage qu'une herméneutique simpliste ». A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 281.

²⁵² J.-R. Valette place la notion de « croyance » « au cœur [des] considérations » sur l'interprétation que l'on peut faire de la prose graalienne, « Le mythe du Graal et la littérature au Moyen Âge ... », art. cit., p. 80.

²⁵³ J.-R. Valette estime que c'est en l'occurrence « l'un des traits les plus profonds de la mentalité préscolastique 'où le spirituel traduit l'être en langage intentionnel, où les plans se distinguent et communient ardemment, où l'inférieur est en préparation, où le supérieur est attraction, où tout est susceptible d'assomption comme de chute' », *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 84. Citation de R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 151.

²⁵⁴ J. Caune, *Culture et communication. Convergences théoriques et lieux de médiation*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2006, p. 91.

²⁵⁵ Selon D. Poirion, le Graal « a pu servir de thème à une sorte de création mythique, à une rêverie mythopoïétique commune à la pensée populaire, à la spéculation théologique et à l'invention artistique », « Présentation » dans *Scènes du Graal*, p. 11. Prolongeant cette analyse, J.-R. Valette rappelle que dans la dialectique « spéculation théologique »/« invention artistique » sur laquelle « repose principalement la définition du Graal comme mythe littéraire » deux thèses s'opposent : l'une présentée par M. Zink qui prête attention à l'aspect idéologique des romans graaliens et s'interroge sur l'adhésion, la « foi » que ces romans requièrent de leur lecteur ou auditeur ; l'autre énoncée par E. Baumgartner pour laquelle l'intérêt aujourd'hui de ces textes n'appartient pas au domaine idéologique mais littéraire, « Le mythe du Graal et la littérature au Moyen Âge ... », art. cit., p. 77-80.

²⁵⁶ Ainsi, en se plaçant du point de vue diégétique et surtout rhétorique et poétique, C. Nicolas débute une analyse sur le thème de la conversion dans les *Hauts Livres* du Graal et particulièrement le cycle du *Lancelot-Graal*, la trilogie de Robert de Boron et le *Perlesvaus*, « Dictionis granditate : la conversion dans les romans du Graal en prose au XIII^e siècle », art. cit., p. 2.

mise en écriture du Livre du Graal pour délivrer une « Histoire sainte alternative ». Cet écart se fonde sur un acquiescement du discours profane au discours clérical de l'Histoire ecclésiastique avec la transformation du motif romanesque du livre-source à l'image du Livre comme livre prophétique et cyclique.

Puis reconnaissant la primauté du Livre, il construit sous son couvert l'authenticité et la légitimité de son écriture, une écriture laïque du salut qui procède d'un écart non pas distinctif mais significatif par rapport à une Histoire ecclésiastique car s'inscrivant dans une démarche de valorisation du dominé où il fait « place [à son écriture] sous couvert de son articulation au divin »²⁵⁷. Cette articulation, il la réalise en employant des « formes littéraires et esthétiques » comme « 'moyen homogène' capable de signification spirituelle »²⁵⁸, des formes constitutives du discours clérical : les schèmes prophétique, typologique et tropologique mais sous un mode romanesque développé dans le champs des notions d'« authenticité du sens »²⁵⁹, ici d'ordre poétique, et de « croyance ». Se coulant dans ce schéma théologique²⁶⁰, le discours laïc, celui de l'Histoire bretonne et de la fable romanesque, compose²⁶¹ avec celui des Écritures mais en gardant son identité pour combler les espaces libres du discours clérical, de l'Histoire du salut pour en actualiser le sens, la vérité et constituer une écriture autre marquée par une « ressemblance dissemblante »²⁶², un Livre du Graal en *semblance* du Livre.

²⁵⁷ J. Baschet, « Entre le Moyen Âge et nous », art. cit., p. 230.

²⁵⁸ S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., p. 22-23. De même, M. T. Kretschmer considère que le « transfert des méthodes d'exégèse au domaine de la poésie répond à de nouvelles exigences et finalités esthétiques », « Y-a-t-il une 'typologie historiographique' ? », art. cit., p. 14. Cela correspond également au constat établi par M. Séguéy selon lequel, à partir du « discours de fondation » du *Joseph*, Robert « tout en reprenant les termes et les modalités d'énonciation du dogme chrétien, et même en cela qu'il les reprend, forge une nouvelle légitimité à la matière du Graal et permet l'élaboration de nouveaux schèmes narratifs propres à structurer la mise en roman », « Faire sens faire souche Le *Joseph* de Robert de Boron », art. cit., p. 568. L'interprétation tirée de ce constat de constituer l'indice d'une écriture « comme fondamentalement autonome » (p. 569) devrait être étudiée dans le cadre d'une étude sur les enjeux de la trilogie.

²⁵⁹ J.-R. Valette, « Le Graal et le silence de l'Église », art. cit., p. 275.

²⁶⁰ Selon A. Strubel, « la voie de Robert est une impasse pour la littérature, qui doit trouver un schéma moins théologique pour intégrer la *senefiance* à la narration » ; ce que feront le *Perlesvaus* et la *Queste del Saint Graal* en organisant « selon une *senefiance* appropriée aux structures de [leur] récit, les matériaux élaborés par les continuateurs de Chrétien et Robert », *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 263.

²⁶¹ Analysant ce que représente la « mise en écrit » dans les romans arthuriens, D. James-Raoul l'interprète comme moyen d'expression d'une conscience littéraire butant « contre les positions de l'Église » et visant à « composer avec les instances supérieures, sans perdre son identité ». En mettant l'accent sur la posture de l'auteur comme « écrivain » de l'œuvre en train de se faire, « la mise en écrit devient une spécificité de l'auteur arthurien de roman en prose, instituée [...] par le jeu de la fiction, ouvrant 'ainsi la porte à la création personnelle, tout en la faisant bénéficier de l'autorité de son modèle' », D. James-Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, op. cit., p. 381, 385 avec une citation de M. Zink, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, op. cit., p. 35.

²⁶² Selon M. Séguéy, s'inscrivant dans un « rapport de dépendance et de rivalité avec la Bible », les romans du Graal présente une écriture où « l'ambivalence même du signe [...] assume le paradoxe fécond d'être *ressemblance dissemblante*, pour reprendre la formule d'Hugues de Saint-Victor », *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 17.

Ainsi, ayant pris la « mesure » du double écart que Robert de Boron effectue par rapport au modèle d'une histoire ecclésiastique nous avons établi qu'à la lecture principale d'une « Histoire du salut », la trilogie propose aussi par ce double écart, deux lectures complémentaires : celle d'une « Histoire sainte de la chevalerie » par le récit d'une *translatio religionis* assurée par la fiction d'une succession laïque de chevaliers gardiens du Graal et celle d'une « Histoire sainte alternative » avec la fiction de l'écriture d'un livre, le Livre du Graal.

Le mécanisme d'analyse proposé par A. Guerreau-Jalabert et J.-R. Valette nous a permis de préciser de quelle manière Robert réalise la « fictionnalisation de l'Histoire »²⁶³ par l'alliage des deux discours, laïc et clérical, respectivement celui des chroniques et des romans hypotextes et celui d'une histoire ecclésiastique, dans une « conjointure » révélant le parallélisme des deux lectures complémentaires proposées. Dans la première, Robert délivre un discours chevaleresque qui acquiesce au discours clérical en prônant l'idéal d'une « buene cevalerie » façonnée à l'image de l'Église et s'en écarte significativement pour, sous couvert de l'institution ecclésiastique, instituer cette société idéale en *semblance* d'Église, en marche vers son accomplissement par la complétude de la Table du Graal et de la Table Ronde, soit celle de l'homme au bout de sa *peregrinatio*, de l'image à la ressemblance de Dieu. Dans la seconde lecture, Robert emploie un discours romanesque qui acquiesce au discours du Livre en donnant pour origine à son récit un livre-source constitué à l'image du Livre. Mais il s'en distingue significativement en lui reconnaissant la primauté et sous son couvert²⁶⁴, construire l'authenticité de son écriture. Cet écart significatif se traduit par une écriture laïque du salut, en *semblance* du Livre ; une écriture d'homme en quête de la complétude promise à la fin des temps, dans la lecture du Livre par celui qui est « digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux » (Apocalypse 5,9). Dans ce récit de la transmission d'une « senefiance » dans le temps que constitue la trilogie, « un temps qui est [...] répétition, remplissage d'un vide, d'un manque à signifier, celui de

²⁶³ D. Boutet relève que la fictionnalisation de l'Histoire « dépend étroitement de la forme choisie par l'écrivain pour lui donner sens, mais contribue aussi, dans cette période de gestation, à modeler ou remodeler ces formes », *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 107.

²⁶⁴ Les deux écarts font appel au même schème de « valorisation du dominé » qui sera propice à la modernité. Selon J. Baschet, la « logique de domination et valorisation de l'élément dominé » apporte un double éclairage. Elle permet d'abord derrière « un mode de légitimation des hiérarchies » d'identifier « sans doute » également « l'espace [ouvert] à la dynamique d'affirmation de l'élément dominé [qui] n'est pas sans effets réels ». Et ne serait-il pas « légitime de situer ce schème formel au cœur des réalités idéelles qui accompagnent et relancent sans cesse la dynamique du système féodo-ecclésial ? » L'autre éclairage est celui de permettre à partir de la mise en valeur de la dimension humaine « sous couvert de son articulation au divin » de « nous aider à saisir le double rapport, à la fois matriciel et de rupture radical, entre la dynamique féodo-ecclésiastique et la modernité qui prend la relève lorsque, à force de 'faire place à ... sous couvert de...', on bascule dans l'inédit : penser le corps sans l'âme, l'homme sans Dieu, la création sans le Créateur, la société sans l'Église », « Entre le Moyen Âge et nous », *art. cit.*, p. 230-231.

la plénitude perdue »²⁶⁵, Robert offre à ses lecteurs et auditeurs deux lectures complémentaires à celle d'une « Histoire du salut » fondées sur deux complétudes à réaliser d'une part théologiquement, par la « creance » en la vérité du Graal transmise par ses gardiens et d'autre part poétiquement, par la « creance » en l'*estoire* du Graal transmise par son Livre.

Dans la « matrice d'intelligibilité »²⁶⁶ que constitue la trilogie lue comme histoire ecclésiastique, comment s'articulent ces deux lectures comme « Histoire sainte de la chevalerie » et « Histoire sainte alternative » dans une démarche de « nature éthique plutôt qu'historique [traduisant] une claire intention pédagogique à l'adresse de tous les fidèles »²⁶⁷? Préciser les principaux éléments de la poétique ou du « modèle » d'écriture que Robert met en œuvre dans ce but : tel sera l'objet de la suite et fin de notre étude.

²⁶⁵ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, *op. cit.*, p. 262.

²⁶⁶ V. Ferrer et J.-R. Valette font ce constat pour le *Cantique des cantiques* vis-à-vis de la poésie médiévale, « La Bible 'littéraire' », art. cit., p. 278.

²⁶⁷ M. Aurell, « L'historiographie ecclésiastique », art. cit., p. 11.

8.2. Quel « modèle » d'écriture ?

« Ce doivent savoir tout pecheor que devant çou que nostre Sire venist en terre, que il faisoit parler les prophetes en son non et anoncier sa venue en terre ».

C'est en revenant une nouvelle fois sur ces tous premiers mots du narrateur qu'arrivé au terme de notre étude diachronique de la trilogie en rapport avec la matière biblique, nous voudrions dans cette dernière étape tenter de déterminer quel « modèle » d'écriture Robert met en œuvre.

Ce modèle, dans la partie précédente, autour du thème de la libération ou de la rédemption, nous l'avons ébauché en en dégageant deux aspects procédant de la forme d'écriture de l'Histoire, d'une écriture en *semblance* de chronique bretonne que revêt la trilogie : un langage du temps et un discours d'incomplétude (cf. § 5.1 et 5.2). Il s'agit maintenant de compléter cette ébauche en déterminant les aspects découlant de la *semblance* d'histoire ecclésiastique que Robert nous paraît donner à son récit, une forme d'écriture de l'Histoire offrant une double lecture comme « Histoire sainte de la chevalerie » et « Histoire sainte alternative ».

Par les mots qui débute l'*estoire* du Graal, Robert interpelle le lecteur ou auditeur sur ce qui est au cœur de son existence, le péché et l'obsession du salut. Il affiche son souci de la réception de son œuvre et un « horizon d'attente »²⁶⁸, celui de l'édification de son public²⁶⁹. Or en inscrivant le graal dans la matière biblique, souligne J.-C. Huchet, il délivre un « évangile du Graal » au travers duquel, il n'a pas « seulement christianisé le mythe du Graal hérité de Chrétien de Troyes, il a soumis la littérature à la logique de la révélation et de l'écriture néotestamentaire »²⁷⁰ en réalisant « l'Accomplissement d'une écriture ». Ainsi, la « forme nouvelle » que Robert adopte en faisant « entrer [la légende] dans le plan de l'histoire »²⁷¹, une forme qui entrainera très rapidement la mise en prose de ses deux premiers volets, participe de l'horizon d'attente affiché²⁷².

²⁶⁸ Voir H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, 1978, p. 50-51. C.-A. Coolput rappelle que la notion d'horizon d'attente constitue le « système de référence » ou l'« ensemble de règles ou de choses connues qui orientent la compréhension du lecteur et lui permettent une réception appréciative », *Aventures querant et le sens du monde*, *op. cit.*, p. 8.

²⁶⁹ R. T. Pickens reconnaît dans le début du *Joseph*, un *exordium a insinuatione*, annonçant « une prédication qui dépend d'une annonce apparemment moralisatrice : 'Savoir doivent tout pecheur...' ». Il relève que l'apparition pour la première fois d'« un 'je' narrateur explicite » permet à Robert de Boron d'évoquer « le lieu de sa narration, la cour noble, en identifiant ceux à qui il adresse son histoire »²⁶⁹, « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », *art. cit.*

²⁷⁰ J.-C. Huchet, « Le Nom et l'image. De Chrétien de Troyes à Robert de Boron » dans *The Legacy Of Chrétien de Troyes*, Vol.II, *op. cit.*, p. 1-16 [16].

²⁷¹ J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », *art. cit.*, p. 180.

²⁷² J.-R. Valette relie les deux lectures critiques des *Hauts Livres* du Graal (édification ou fiction) à l'attribution de la priorité à la fonction conative ou poétique, selon la terminologie employée par R. Jakobson, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 28-29. Notre étude nous conduit à faire une lecture de la trilogie où les deux fonctions conative et poétique collaborent et participent au texte sans être hiérarchisées comme dans l'approche Hjemslevienne, la forme et la substance du contenu collaborent et participent à transmettre le contenu.

Nous avons à plusieurs reprises croisé lors de notre étude le fil thématique de l'imaginaire et indiqué que la contribution de l'imaginaire à l'écriture de l'Histoire est désormais reconnue²⁷³. Cet imaginaire, c'est celui que Robert sollicite au travers des fictions d'une succession laïque de chevaliers gardiens du Graal et de l'écriture d'un livre, le Livre du Graal avec lesquelles il s'écarte du modèle d'une histoire ecclésiastique pour traduire « une transformation du rapport au monde »²⁷⁴ en passant par le « détour » de la fiction historiographique. En même temps, ce « détour » fictionnel contribue à transmettre, on l'a vu, le discours du Graal fondé sur la vérité (cf. § 2.1.) en employant un langage du temps qui accorde une attention au présent tout en s'inscrivant dans la perspective eschatologique chrétienne (cf. 5.1.2.).

Aussi, nous nous proposons de déterminer les aspects complémentaires au modèle d'écriture mis en œuvre par Robert en discernant dans le « nouveau paradigme fictionnel »²⁷⁵ que P. Moran identifie dans la trilogie, une écriture de l'Histoire faisant appel à l'imaginaire de l'homme médiéval (un imaginaire dont nous dégagerons les principaux aspects sur deux plans : celui de l'homme et celui de l'écriture) pour développer une structure narrative fondée sur une esthétique de la célébration.

8.2.1. L'imaginaire de l'homme médiéval

Dans la « quête d'une vision renouvelée de l'histoire médiévale », J. Le Goff initie dans les années 1970 une réflexion sur un domaine « au carrefour de la culture des clercs et de celle du peuple », sur « une dimension de l'histoire [...] : celle de l'imaginaire »²⁷⁶. Pour l'homme médiéval²⁷⁷, vivant dans un monde « pensé sur le mode d'une pensée symbolique »²⁷⁸, cet imaginaire est celui qui est au cœur des religions²⁷⁹ et également au fondement des mythes et des légendes que véhiculent contes et chansons.

²⁷³ Voir par exemple J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.* ; P. Caumières S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Imaginaire et création historique*, Cahiers Castoriadis n°2, Bruxelles, Facultés universitaires saint Louis, 2006 ; P. Boucheron, *Léonard et Machiavel*, Lagrasse, Verdier, 2008 [2013].

²⁷⁴ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 249.

²⁷⁵ P. Moran accorde à la « séquence » de Robert de Boron de constituer « un symptôme de l'émergence [d'un] nouveau paradigme fictionnel ». Fondant son analyse sur la tradition manuscrite des trois romans, il constate une « forme tantôt duelle, tantôt triple, [qui] se tient en équilibre à la transition entre les deux ordres, entre vers et prose, ouverture et clôture » ; l'ouverture relevant des œuvres arthuriennes du XII^e siècle et la clôture caractérisant celles du XIII^e siècle, « La trilogie arthurienne de Robert de Boron et les aléas de la *pattern recognition* », *art. cit.*, p. 45.

²⁷⁶ J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 10 sq.

²⁷⁷ Cette appellation recouvre ce que la plupart des historiens distingue : « la diversité des types d'hommes du Moyen Âge », J. Le Goff, *ibid.*, p. 8.

²⁷⁸ J. Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2005, p. 14.

²⁷⁹ L'imaginaire nous semble explicitement évoquée dans cette définition du christianisme : « Mais comment s'étonner que la religion naissante ait éprouvé le besoin de se répandre, de s'exprimer, à la fois dans tous les ordres de culture et à tous les niveaux de la conscience concrète ? Elle s'est donnée une cosmologie, pour

Dans un récent article, J.-R. Valette revient sur la fonction du merveilleux en faisant appel à la distinction établie par M. Godelier entre « idéal » et « idéal », « imaginé » et « imaginaire » en discernant « par merveilleux interposé » la conception d' « un imaginaire trônant dans les azurs comme supplément de rêve ou arrière-plan illusoire » et celle constituée de la part idéelle, de la part de pensée, de représentations que contient tout rapport social, des représentations qui à la fois participent à la formation de ces rapports sociaux et en sont une des conditions de leur formation²⁸⁰. M. Godelier, dès l'avant-propos de son ouvrage²⁸¹, pour en expliquer le titre, indique que « tout ce qui est imaginé n'est pas imaginaire » car « dans certains domaines la pensée produit de l'imaginé qui est imaginaire et dans d'autres domaines de l'imaginé qui ne l'est pas ».

Cette approche nous paraît permettre d'appréhender un peu mieux la démarche de l'homme médiéval acceptant ce que nous cataloguons comme fictif dans ce qui relève de la vérité, en particulier dans le domaine religieux. En lien avec la catégorie de la fiction vraisemblable, de l'*argumentum*, l'imaginaire ainsi défini apparaît « plus réel que le réel »²⁸². Une telle approche pourrait contribuer à préciser les modalités d'une écriture aboutissant comme nous l'avons vu à produire une « ressemblance dissemblante »²⁸³, une *semblance* d'histoire ecclésiastique pouvant se lire comme une histoire sainte de la chevalerie et une Histoire sainte alternative.

Nous allons ainsi brosser les deux domaines de l'imaginaire dont nous paraissent procéder ces deux lectures de la trilogie, celui de l'homme et celui de l'écriture.

a) De l'imaginé à un imaginaire de l'homme

La conception de l'homme au Moyen Âge, son « imaginé », procède d'une anthropologie façonnée par le discours clérical²⁸⁴ qui s'inscrit dans « les trois données

encadrer sa conception de la destinée humaine : une sotériologie, pour ajuster la recherche du salut au sacrifice de Jésus ; une eschatologie, pour soutenir l'espérance et guider l'imagination des fidèles », Philos., Relig., 1957, p. 38-12.

²⁸⁰ J.-R. Valette fait référence à l'ouvrage de M. Godelier (*L'idéal et le matériel* : pensée, économies, sociétés, Paris, Fayard, 1984, p. 171-172), « idéal et idéal : entre littérature et Histoire, la question du merveilleux (XII^e-XIII^e siècle) » dans *De la pensée de l'Histoire au jeu littéraire Études médiévales en l'honneur de Dominique Boutet, op. cit.*, p. 501-513 [510].

²⁸¹ L'objet de son ouvrage est de déterminer la nature de ce qui existerait en plus de l'imaginaire et du symbolique « qui composerait avec eux la réalité humaine » et leurs rapports « de complémentarité ou d'opposition, voire d'exclusion réciproque », M. Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, CNRS éditions, 2015, p. 7, 22.

²⁸² M. Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique, op. cit.*, p. 11.

²⁸³ Nous avons précédemment déjà cité cette expression employée par M. Séguéy relativement aux romans du Graal et à leur rapport avec la Bible, expression reprenant une formule d'Hugues de Saint-Victor », *Les romans du Graal ou le signe imaginé, op. cit.*, p. 17. La formule hugonienne est extraite de l'*Expositio in Hierarchiam colestem Sancti Dionysii Areopagite*, in *Patrologia Cursus completus, Series Latina*, CLXXV, lib. IV, 988 B.

²⁸⁴ B. Sesboüé initie son recueil relatif au salut par une première partie intitulée : « L'homme devant Dieu ou l'anthropologie chrétienne », *L'homme et son salut, op. cit.*, p. 15-24.

majeures développées par l'évêque d'Hippone : le péché originel est un vrai péché ; il se transmet par génération ; il influence négativement la nature humaine, tant dans le corps que dans le libre arbitre de la volonté »²⁸⁵. L'homme médiéval est un « être complexe » ; « sa constitution ne se limite pas au couple corps/âme (*corpus/anima*) » mais comprend aussi « l'esprit (*spiritus*) » qui « relie le mental humain à la troisième personne de la Trinité »²⁸⁶. Après la déformation consécutive au péché, au travers de l'acte de la grâce de Dieu et du Christ-Homme²⁸⁷, l'homme est appelé à s'engager dans la voie de la restauration, de la *peregrinatio* qui est cheminement dans le temps.

Le siècle qui voit l'écriture de la trilogie par Robert de Boron est marquée par une intense réflexion sur la nature du sacrement. Nous le verrons en détail dans la suite, notamment avec l'approche de Hugues de saint Victor²⁸⁸. D'une manière générale, le rôle des sacrements dans l'Histoire du salut est particulièrement mis en exergue par les textes johanniques²⁸⁹. Ils participent du « caractère historique et dynamique de la vérité » qui, bien loin des conceptions gnostiques, « est la révélation plénière et définitive qui s'opère par et en Jésus et à laquelle les croyants ont accès en participant au don de l'Esprit qui les rend capables d'une connaissance et d'une vie nouvelle »²⁹⁰.

Dans la perspective globalisante qui est la sienne, microcosme²⁹¹ dans le macrocosme, l'homme médiéval est imprégné par la conception symbolique de la vie humaine héritée de l'Antiquité gréco-romaine et revue dans la perspective chrétienne des « âges de la vie »²⁹². Il se révèle soucieux de conformer sa *peregrinatio* sur la terre à l'exemple du cheminement terrestre de son Sauveur²⁹³ en approfondissant la connaissance des mystères, de la réalité historique des sacrements, qui le jalonnent. À l'image du Christ, rédempteur et vainqueur de la mort, il pourra alors accéder au repos du septième jour, au repos du sabbat céleste.

Soucieux d'avancer sur son chemin de restauration, l'homme du XII^e siècle porte un regard particulier à l'humanité du Sauveur pour y rechercher le sens des mystères, la réalité sacramentelle de son passage terrestre et les saisir par la foi dans la réalité de son propre

²⁸⁵ B. Sesbouüé, *ibid.*, p. 212.

²⁸⁶ J. Le Goff, *L'homme médiéval*, *op. cit.*, p. 15.

²⁸⁷ Selon la conception augustinienne du Christ sacrement, « par le Christ homme, on passe au Christ Dieu », P. T. Camelot, « Le Christ, sacrement de Dieu », *art. cit.*, p. 357.

²⁸⁸ Voir par exemple, M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 176-178.

²⁸⁹ Voir par exemple, O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Évangile johannique La vie de Jésus et le culte de l'église primitive*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.

²⁹⁰ J. Giblet, « Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean...* », *art. cit.*, p. 353.

²⁹¹ Voir notamment, M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 34-40.

²⁹² A. Paravicini Bagliani, « Les âges de la vie » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 15-19.

²⁹³ Dans cette logique mais avec une interprétation prophétique extra scripturaire, Joachim de Flore a recherché à réinsérer l'histoire de l'humanité dans celle du salut, A. Vauchez, *Fin du monde et signes des temps...*, *op. cit.*, p. 351-359.

pèlerinage sur terre. Il semble particulièrement désireux d'œuvrer pour le Bien, de s'engager dans une spiritualité personnelle²⁹⁴. Aussi, il porte un regard plus attentif à la dimension humaine du salut en s'attachant désormais moins à la figure terrible du Père qu'à celle du Sauveur, du Fils de l'homme, moins à l'Apocalypse qu'au Jugement dernier... À cette époque, souligne J. Le Goff, « pour ceux, de plus en plus nombreux, qui ne se satisfont pas de la condamnation du monde (*contemptus mundi*) et de la soumission aveugle aux pasteurs, il importe — parfois jusqu'à détailler le compte des peines — que les laïcs puissent participer à leur propre salut, que les vivants puissent aider les morts par leurs suffrages, que tous enfin puissent espérer en un temps de purgation outre-tombe »²⁹⁵. En particulier, dans cette période charnière entre 1190 et 1250, s'il continue à voir le Christ comme un roi, souverain du monde comme le montrent les représentations des Églises, l'homme « gothique » est aussi une personne²⁹⁶.

La participation au salut, la part de l'homme passe comme le préconisent les victorins par le chemin de la connaissance qui est à la base de la restauration de la nature humaine²⁹⁷.

Cette « peregrinatio » consiste en la restauration de la ressemblance divine en l'homme selon « [un] des grands mots d'ordre du christianisme médiéval fondé sur l'homme fait à l'image de Dieu »²⁹⁸, selon notamment la conception d'Hugues de saint Victor d'une existence humaine « aiming at the construction of a dwelling place, an aedificatio for the presence of God within human persons, through the reformation (reformatio) in the image of God, accomplished through ordered practicies »²⁹⁹. Dans la période où se situe notre réflexion, les préscolastiques envisagent les rapports Dieu – créatures dans la cadre d'une dialectique image-ressemblance³⁰⁰. La nature de l'homme est ainsi définie comme « matière et esprit, sens et intelligence, à la jonction de ces deux

²⁹⁴ Selon F. Menant, « c'est à partir du milieu du XII^e siècle – pour autant qu'on puisse fixer une chronologie précise à un phénomène spirituel et intellectuel aussi subtil et individualisé – que les laïcs commencent à faire preuve d'intérêts individuels en matière de religion, que leur religion se transforme vraiment », *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449...*, *op. cit.*, p. 228-229.

²⁹⁵ Sur les fondements théoriques posés par saint Augustin et Grégoire le Grand, la réflexion théologique sur le Purgatoire « connaît une accélération dans la seconde moitié du XII^e siècle » avant d'aboutir au XIII^e siècle. Selon Hugues de Saint-Victor, le temps du purgatoire commence par dès le temps présent (*purgatorium prasens*) alors que les scholastiques sépareront temps terrestre et temps du Purgatoire. J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 85-88.

²⁹⁶ G. Duby, *Le temps des cathédrales*, *op. cit.* p. 223 et 226.

²⁹⁷ Voir M. Luce Giard, « Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor » dans *Revue d'histoire des sciences*, tome 36, n°1, 1983. p. 3-32.

²⁹⁸ J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*, p. 25. Voir également J.-R. Valette, *ibid.*, p. 82.

²⁹⁹ B. T. Coolman, *The Theology of Hugh of St. Victor An Interpretation*, New-York, Cambridge University Press, p. 4. Pour la notion d'existence au Moyen Âge, voir par exemple, J.-Ch. Bardout, *Penser l'existence I L'existence exposée Époque médiévale*, Paris, J. Vrin, 2013.

³⁰⁰ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 73. Voir également R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, Paris, Letouzey & Ané, 1967. Voir également, O. Clément, « L'homme, image du Christ » dans *L'imitation aliénation ou source de liberté*, *op. cit.*, p. 273-285.

mondes [animal et sensible], dans sa condition métaphysique, avant que le drame psychologique de la liberté ne se pose en style augustinien »³⁰¹.

Le temps de l'Histoire débute à partir du Jardin d'Eden et constitue le temps ouvert à la libération de l'homme, à son accomplissement qui selon Hugues de saint Victor, consiste à revenir à la source car il vit dans « un monde hiérarchique où le sensible a valeur en fonction de son rapport à la source »³⁰². En reconstituant l'unité première, la complétude avec Dieu, la libération permet à l'homme de restaurer sa ressemblance à Dieu. Bernard de Clairvaux distingue trois degrés de libertés : « En ces trois libertés consistent l'image et la ressemblance, selon lesquelles nous avons été créés, en sorte que l'image se retrouve dans le libre arbitre et la ressemblance dans les deux autres libertés ». Les deux axes de la doctrine de saint Augustin, le docteur de la grâce, en la matière sont : « [le] péché d'Adam hérité par naissance et le libre arbitre de l'homme à guérir avec la grâce du Christ »³⁰³.

Selon B. Javelet, « la distinction image/ressemblance n'est plus une photographie de l'homme intérieur, c'est son histoire ; cet homme intérieur est considéré comme une destinée (...) On pourrait considérer qu'il y a d'abord l'œuvre de Dieu, une nature donnée, une image ; puis une activité humaine à sens différent, aboutissant soit à la ressemblance, soit à la dissemblance »³⁰⁴. Comme le souligne J. Scot Erigène, l'homme par son libre arbitre accepte ou non de recevoir la grâce³⁰⁵. Et Jacques de Voragine dans sa *Légende dorée* définit « l'histoire humaine [qui] n'est pas formée d'un ensemble de virtualités dont certaines se réalisent au hasard. C'est une voie tracée au cordeau où Dieu est à l'œuvre, même s'il respecte la liberté humaine qui s'y accomplit »³⁰⁶. Explicitant ce qu'il faut comprendre dans l'histoire du salut et sa distinction avec l'économie du salut, J.-R. Valette cite K. Rahner : « La transcendance divinisée de l'homme a elle-même, individuellement et collectivement, une histoire dans l'homme qui réalise son essence de façon historique et qui ne peut l'assumer que sous cette forme. Elle se dit en histoire, cette transcendance, ... »³⁰⁷. L'accomplissement de son destin nécessite une *investigatio*, un cheminement sur « la trace de Dieu » dans un univers symbolique³⁰⁸.

Saint Augustin attribue une triple détermination, une triade de qualités à l'être comme au créé dans son ensemble, traduisant ainsi une « métaphysique trinitaire » au sein de

³⁰¹ M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, op. cit., p. 31-32.

³⁰² R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle*, op. cit., p. 90.

³⁰³ Saint Augustin trouve les sources de sa doctrine « principalement chez Tertullien qui s'occupe du don du salut et de la liberté de l'homme, et chez Ambroise, qui lie le péché originel, perte d'une justice antécédente, à la rédemption dans le Christ », B. Sesboüé, *L'homme et son salut*, op. cit., p. 286.

³⁰⁴ Cités par J.-R. Valette, « Chevalerie et justification dans les *Hauts Livres* du Graal », art. cit., p. 303.

³⁰⁵ J. S. Erigène, « Homélie sur le prologue de l'évangile selon saint Jean », art. cit., p. 45.

³⁰⁶ « Temps humain et temps divin dans la *Legenda Aurea* (XIII^e siècle) et dans les mystères dramatiques (XV^e siècle) », art. cit., p. 91.

³⁰⁷ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 569.

³⁰⁸ Hugues de saint Victor, *Six opuscules spirituels*, op. cit., p. 45.

laquelle il articule l'ordre universel et l'ordre attaché à un être singulier, l'ordre de la création et l'ordre de la créature³⁰⁹. Dieu est « le principe de ces qualités, ou plutôt il est ces qualités dans leur principe originel et absolu »³¹⁰. Ainsi, « [les] trois personnes de la Trinité concourent donc inséparablement à la création de toute créature dans sa triple dimension, mais chacune selon un mode particulier » et le Dieu trinitaire qui « a tout créé avec mesure, nombre et poids » laisse « la trace (*uestigium*) de son action créatrice dans cette triple détermination de chaque être par l'*unitas*, la *species*, et l'*ordo* » selon l'homme intérieur et « dans l'imparfaite 'trinité' de l'homme extérieur : *memoria*, *uisio*, *uoluntas* »³¹¹. La notion de la Trinité est formulée d'une manière nouvelle au XII^e siècle. M.-É. Bély et J.-R. Valette soulignent le rôle essentiel joué par Abélard dans l'expression rationnelle de la foi qui a conduit à l'explicitation par le langage des distinctions des Personnes trinitaires en traduisant « une conception renouvelée de l'individu humain »³¹².

L'homme est engagé dans la *peregrinatio* selon une « théologie » de la rencontre de Dieu et de l'homme du fait que « l'ordre doit être découvert par le biais d'une intériorité individuelle qui s'approprie l'ordre, et le produisant par l'activité de son esprit (mémoire, intelligence et volonté) »³¹³. C. Nicolas rappelle que selon saint Bernard, « la conversion de l'individu passe par celle des trois fonctions de l'âme : convertir, c'est soulever la taie qui obscurcit la vision (conversion de la raison), maîtriser les penchants du 'corps de mort' (conversion de la volonté) et purifier la 'sentine' remplie d'immondices (conversion de la mémoire) »³¹⁴. En particulier, la révélation chrétienne « n'est pas seulement une révélation de Dieu sur Dieu ; elle est aussi une révélation de Dieu sur l'homme »³¹⁵. Avec le christianisme, « *persona* acquit une dimension métaphysique » car le mot est employé pour désigner la divinité³¹⁶. L'Évangile de saint Jean (dont nous avons noté l'influence dans la trilogie) met en lumière la seule voie d'accès à la connaissance, la foi qui « est une connaissance au sens claudélien du terme : connaître, qui signifie expérience et communion

³⁰⁹ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, op. cit., p. 131, 132.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

³¹¹ H. de Lubac consacre un ensemble d'articles et de textes à l'anthropologie tripartite sur lequel est fondée l'humanisme chrétien, *Théologie dans l'Histoire I. la lumière du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, . A.-I. Bouton-Touboulic remarque « le rapprochement entre la volonté et le poids » qui montre que « l'assentiment [...] ne procède pas d'une délibération, mais l'âme s'incline devant une évidence comme le plateau d'une balance quand il est chargé d'un poids ». Par ailleurs, quant au rôle de l'Esprit Saint, dans l'activité créatrice de la Trinité, il consiste au don par excellence, celui de l'Amour, et « à imprimer à l'être une exigence, une dynamique qu'implique son ordo même, et qu'il lui faut réaliser », *L'ordre caché*, op. cit., p. 140-143.

³¹² *Personne, personnage et transcendance aux XII^e et XIII^e siècles*, op. cit., p. 11.

³¹³ A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, op. cit., p. 648.

³¹⁴ C. Nicolas, « Dictionis granditate : la conversion dans les romans du Graal en prose au XIII^e siècle », art. cit.

³¹⁵ B. Sesboué introduit son ouvrage en précisant qu'il s'agit « d'abord de l'homme et de ce que celui-ci est au regard et dans le dessein de Dieu, dans son origine et sa destinée, dans ce qui détermine le sens de son existence », *L'homme et son salut*, op. cit., p. 9.

³¹⁶ J.-C. Schmitt, « La 'découverte de l'individu' : une fiction historiographique ? », art. cit., p. 228.

d'amour. Aussi la charité est-elle le fruit de la foi. [...] Pour Jean, toute la vie chrétienne se ramène à la foi et à la charité »³¹⁷.

Comme le souligne J.-R. Valette, la ressemblance est « fondamentalement élan » et constitue « l'un des traits les plus profonds de la mentalité préscolastique, 'où le spirituel traduit l'être en langage intentionnel, où les plans se distinguent et communient ardemment, où l'inférieur est en préparation, où le supérieur est attraction, où tout est susceptible d'assomption comme de chute' »³¹⁸. L'homme médiéval ressent cet élan de manière particulière à partir du XI^e siècle, en Occident. Brossant à grands traits ce qui, pour lui, caractérisent l'Occident médiéval avant d'en développer les principales lignes de force de sa civilisation, J. Le Goff relève que « l'occident vit, entre le XI^e siècle et le XIV^e siècle, une conversion essentielle. Il se contentait auparavant de subsister, de survivre, parce qu'il croyait la fin des temps proche. [...] Désormais il s'installe sur terre pour un temps toujours limité mais plus long ». L'homme médiéval se voit dans un temps d'attente qui se prolonge. « Le provisoire va durer. Il songe de plus en plus à aménager sa demeure terrestre et à se donner, dans l'au-delà, un territoire, un royaume d'attente et d'espérance entre la mort individuelle et la résurrection dernière, le Purgatoire »³¹⁹. C'est dans un temps présent qui trouve sa place, un temps actif où l'homme doit « apprivoiser à nouveau le sens du temps et de l'histoire, redécouvrir la vertu bienfaisante de la durée et de l'attente »³²⁰, où l'âme, image de Dieu, parce qu'elle est capable de Dieu, *capax Dei*, peut participer à Dieu dans « un divin à venir »³²¹.

La consistance du temps présent ouvre un espace d'actions pour l'homme médiéval dont le caractère d'individu émerge lentement dans cette période (cf. chapitre 1, § Les errances d'un homme) : actions orientées vers le salut personnel avec en cas de nécessité le passage au purgatoire (cf. chapitre 4, § Les causalités secondes) ; actions concernant la communauté humaine avec, traduisant « une évolution majeure » de la pensée du temps orientée vers la Parousie, « l'espoir d'un monde idéal » précédant la venue de l'Antéchrist et de la fin du monde et fondé sur la réforme fondamentale de l'Église³²².

³¹⁷ Pour saint Jean, « la révélation n'a d'autre but que de susciter des croyants », I. de la Potterie (introd.), *L'évangile selon Jean expliqué par les Pères*, op. cit., p. 16. Voir également M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu I La foi dans l'intelligence*, Paris, Éditions du Cerf, 1964.

³¹⁸ J.-R. Valette cite R. Javelet (*Image et ressemblance au XII^e siècle*, op. cit., p. 151), *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 83-84. La question de la moralité des actes a secoué le XII^e et le XIII^e siècle, notamment sur le principe de l'intentionnalité de l'acte, B. Sesboué, *L'homme et son salut*, op. cit., p. 537-554.

³¹⁹ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 12.

³²⁰ Cette attente est propice à l'*adventus triplex* selon saint Bernard qui fonde sa spiritualité sur la tension entre l'image et la ressemblance, M. Spronck, « L'attente chrétienne de la Parousie », art. cit., p. 546.

³²¹ D. Bourgeois cite saint Augustin (*De Trinitate* XIV, VIII, 11), *Le champ du signe Structure de la sacramentalité comme signification chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, Thèse présentée à la Faculté de théologie de Fribourg, 18 juin 2007, p. 242.

³²² B. Topfer, « Eschatologie et millénarisme » dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 360-373 [363-364].

Mais ce temps de l'attente, celui du « mystère de l'Avent »³²³, n'est-il pas en même un temps propice à la création d'imaginaire ? J. Le Goff relève que l'étude des structures de l'espace et du temps montre que « rien ne fonctionne en histoire qui ne soit une structure mixte de réalités matérielles et symboliques » révélant l'« union du réel et de l'imaginaire »³²⁴. Ce temps d'attente est par ailleurs celui d'une réalité de la foi, d'un « éternel est déjà présent : [car] tout est parfait dès le commencement, mais ne se réalise que progressivement, selon les étapes de la vie humaine. Tout est absolu en soi-même, bien que défiguré par la défaillance des croyants », car comme saint Jean l'y incite, le chrétien « voit passé et futur unis dans la manifestation du Fils de Dieu »³²⁵.

À partir de cet « imaginé » de l'homme, un imaginaire se crée, s'inscrit et se développe au travers de ses représentations dans les institutions telles que, par exemple, dans l'institution chevaleresque.

Le cadre général de cette inscription est celui de « la grande période de l'Occident médiéval qui non seulement a vu son grand essor, mais, [...] a fait descendre les valeurs et avec elles les images du ciel sur la terre », celui où « de même que la Jérusalem céleste était descendue du ciel sur la terre, les héros et les merveilles suscités et créés par Dieu ont été retenus et exaltés par les hommes dès ici-bas » dans le cadre « de ce grand mouvement de conversion à l'ici-bas des chrétiens du Moyen Âge dans un contexte de légendes et de mythes »³²⁶.

L'imaginaire médiéval, « entre l'histoire et la légende, entre la réalité et l'imagination » construit « un monde mixte, mêlé, qui constitue l'étoffe d'une réalité naissant de l'irréalité des êtres qui séduisent l'imagination des hommes et des femmes du Moyen Âge ». Élément séduisant entre tout, la figure du héros, en particulier, celle du chevalier brille au cœur de cet imaginaire en association avec le mot « prouesse [qui] est lié au XII^e siècle à la valeur guerrière et au courage » de la courtoisie³²⁷. La société de ce temps est traversée par un courant idéologique, comme A. Chauou l'identifie dans la société anglaise, porté par « un discours reposant sur certaines représentations mentales plus ou moins conscientes de la société féodale ». Ce discours paraît à l'historien se situer « au carrefour d'influence de deux visions de la fonction monarchique [en ce siècle] : le

³²³ J. Daniélou, *Le mystère de l'Avent*, Paris, Seuil, 1948, p. 127, 135-136.

³²⁴ A la différence de l'homme d'aujourd'hui, l'homme médiéval appréhende le temps de sa vie quotidienne comme celui « qui se dispute entre les cloches des clercs et les beffrois des laïcs, entre le temps plein de ruptures de l'eschatologie scandé par les conversions, les miracles, les épiphanies diaboliques et divines et le temps continu de l'historicité qu'annalistes et chroniqueurs construisent laborieusement, le temps circulaire du calendrier liturgique et le temps linéaire des histoires et des récits, le temps du travail, le temps du loisir, et l'émergence lente d'un temps divisible en parties égales et mécaniquement mesurables, celui des horloges », J. Le Goff, *ibid.*, p. 13.

³²⁵ I. de la Potterie (introd.), *L'évangile selon Jean expliqué par les Pères*, *op. cit.*, p. 17.

³²⁶ J. Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 25.

³²⁷ J. Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 17, 19.

courant féodal laïc d'un côté, qui privilégie l'image du roi combattant, du roi-chevalier avant tout, en synergie avec l'idéal chevaleresque montant ; le courant augustiniste et grégorien de l'autre, qui met en avant la place prééminente du roi dans l'édifice social, au-dessus des ordres, transcendant à la société terrestre ». Et selon lui, cette idéologie a été élaborée progressivement par « récupération de toute une littérature historiographique et fictionnelle » afin de traduire les « profonds besoins politiques » du pouvoir d'Henri II Plantagenêt au règne si long (1154-1189). Empruntant les termes d'une analyse de cette littérature effectuée par A. Guerreau-Jalabert, A. Chauou y discerne la construction par « Wace et ses successeurs [...] à partir d'un matériau existant, [d'un] monde romanesque particulier, dans lequel se sont exprimés avant tout les préoccupations idéologiques et une vision du monde propres aux milieux aristocratiques »³²⁸. Parallèlement, un mouvement évangélique se produit au sein de l'Église avec « le modèle (un sociologue dirait aujourd'hui : le mythe) de la première communauté de Jérusalem » dont l'application d'abord porte sur les communautés monastiques avant « l'éclatement de la *vita apostolica* » pour une nouvelle Chrétienté avec la création de nouveaux ordres et où « la part des laïcs dans cette effervescence est partout présente »³²⁹.

D. Barthélémy note que « [le] grand fait culturel du XII^e siècle français n'est pas tant l'invention d'une chevalerie romanesque, stylisant et idéalisant celle des tournois et des cours, que la prolifération des chevaleries imaginaires. On parlerait presque de choc des imaginations, si elles ne se mêlaient et ne s'influençaient un peu mutuellement »³³⁰. Notamment et de manière significative, avec « cette institution utopique, une des rares de l'Occident médiéval chrétien, la Table ronde », ce sont des chevaliers qui sont présentés en héros exemplaires dans une utopie qui donne à « voir que le monde des héros et merveilles recèle aussi les contradictions de la société médiévale et de sa culture. La Table ronde est le rêve d'un monde d'égalité qui n'a pas trouvé son incarnation dans la société médiévale, société fortement hiérarchisée et inégalitaire. Pourtant, il y a dans l'idéologie féodale une aspiration à créer dans la couche supérieure, noble et aristocratique, des institutions et un comportement d'égalité »³³¹.

Cette utopie chevaleresque n'est-elle pas sollicitée, encouragée par l'esprit de cette nouvelle Chrétienté, à partir du XI^e siècle, par cette Église à qui le Moyen Âge doit selon J. Le Goff « ses élans vers la paix, la lumière, l'élévation héroïque, un humanisme où

³²⁸ A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt...*, op. cit., p. 124-125, note 8. Pour les travaux cités d'A. Guerreau-Jalabert, voir : J.-P. Rioux et J.F. Sirinelli (dir.), *Histoire culturelle de la France*, t.1, *Le Moyen Âge*, par M. Sot, J.-P. Boudet et A. Guerreau-Jalabert, Paris, Seuil, 1997, p. 193.

³²⁹ M.-D. Chenu, *la Théologie du XII^e siècle*, op. cit., p. 231 et ss.

³³⁰ D. Barthélémy, *La chevalerie. De la Germanie antique à la France du XII^e siècle*, Paris, Fayard, 2007, p. 374.

³³¹ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 35.

l'homme pèlerin, fait à l'image de Dieu, s'efforce vers une éternité qui n'est pas derrière, mais devant lui »³³² ? C'est bien cet imaginaire que la cathédrale de saint Denis reflète : « Lumière absolue, Dieu est plus ou moins voilé dans chaque créature, selon qu'elle est plus ou moins réfractaire à son illumination ; mais chaque créature le dévoile à sa mesure, puisqu'elle libère, devant qui veut l'observer avec amour, la part de lumière qu'elle recèle ». C'est cette conception « dont l'abbatiale de Suger propose le modèle. Art de clartés et d'irradiation progressive »³³³. Car au Christ-Homme que le gothique met en lumière doit répondre l'homme. Sur le tympan central du portail représentant le Jugement dernier, Suger « fait place [...] aux Vierges sages et aux Vierges folles, c'est-à-dire à l'humanité qui se partage entre l'insouciance et l'attente de Dieu » et lui-même se représente « dans la posture du donateur » dans la volonté « de manifester la présence de l'homme au sein même de la Parousie » et ainsi établir son œuvre dans « une dimension nouvelle, celle de l'homme illuminé »³³⁴, de « l'homme nouveau, qui se renouvelle, dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé » (épître aux Colossiens 3, 11).

En conclusion, se définissant par rapport au Christ-Homme³³⁵, l'imaginé de l'Homme procède de l'énoncé du dogme du péché originel, une question si difficile « comme l'avait bien vu Augustin » que « le langage du symbole et du mythe [est] le plus approprié pour en parler »³³⁶. Au XII^e siècle, un siècle de renaissance qui insiste sur le dynamisme de l'être et qui esquisse une phénoménologie de la personne³³⁷, selon l'anthropologie qui se dégage des textes théologiques, cet imaginé est celui d'une créature créée à l'image et à la ressemblance du Dieu trinitaire et appartenant au lignage adamique, donc marquée par le péché originel, c'est-à-dire placée sous l'emprise démoniaque dans la région de dissemblance. Appelé, prédestiné par la grâce divine à la « recreation » et à reconstituer l'unité première, la complétude avec Dieu, l'homme doit répondre à cet appel et engager son existence vers la libération, vers la restauration de la ressemblance, comme *homo viator*³³⁸, dans la *peregrinatio* dans le temps de l'Histoire, d'un présent recelant la réalité eschatologique de son divin à venir.

³³² J. Le Goff, *ibid.*, p. 14. Voir également, J. Spronck, « L'attente chrétienne de la Parousie », art. cit., p. 546, 547.

³³³ G. Duby, *ibid.*, p. 153.

³³⁴ G. Duby, *Le temps des cathédrales*, *op. cit.*, p. 164.

³³⁵ L'ordre des Franciscains revendiquera au début du XIII^e siècle l'établissement d'un rapport immédiat au Christ-Homme, J.-C. Schmitt, « La 'découverte de l'individu' : une fiction historiographique », art. cit., p. 213-236. Initiant sa réflexion sur le lien entre la fiction et l'Incarnation, A. Leupin souligne le fait que « l'Incarnation produit un rapport inouï à la représentation » car notamment, « l'homme-Dieu suppose nécessairement une relation à l'imaginaire de l'homme », *Fiction et Incarnation*, *op. cit.*, p. 14.

³³⁶ B. Sesboüé, *L'homme et son salut*, *op. cit.*, p. 267.

³³⁷ R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, *op. cit.*, p. 105.

³³⁸ Selon J. Le Goff, l'homme médiéval se présente de manière essentielle dans l'anthropologie chrétienne sous deux aspects, celui d'*homo viator*, « de l'homme voyageur en route sur cette terre et dans cette vie qui

Ce passage de l'imaginé à l'imaginaire, des représentations du mystère de l'homme nous le figurent. Robert donne une « représentation littéraire [qui] donne à voir [...] très exactement cette articulation que la théologie nomme la *libertas gratiae* »³³⁹. E. Auerbach initie sa réflexion avec « la conception religieuse particulière de l'homme dans l'histoire »³⁴⁰. L'homme « existe de toute éternité dans la résurrection du Christ. Elle existe déjà dans leur propre mort. Celle-ci marque le retour de la lumière à son premier principe, le reflux de la créature vers son exemplaire divin. [...] Le destin de l'homme s'achève dans la rédemption. Mais la rédemption et la création, l'incarnation les résume »³⁴¹. Au Moyen âge, la littérature profane porte la marque de ce mystère de l'homme et se révèle propice à en dévoiler l'influence³⁴².

b) De l'imaginé à un imaginaire de l'écriture

Pour l'homme au Moyen Âge, l'écriture et le livre qui la recueille se définissent par rapport à l'Écriture, au Livre. L'imaginé de l'écriture procède du Christ-Écriture.

Globalement, en ce temps, « tout texte, toute écriture de main d'homme, toute pensée ne [peuvent] trouver leur fondement que dans le mystère de la transcendance divine, dont la Sainte Écriture était l'inscription historique »³⁴³. Comme « Dieu seul est véritablement l'Auteur, le geste d'écriture « ne peut être que le mouvement second d'une copie, transcription ou commentaire, d'une écriture divine » et « le geste scriptural du poète ne sera donc jamais compris comme un acte de création, mais de fiction » affecté « d'un manque radical, là où ils prétendent partir d'eux-mêmes : le Livre de Dieu étant, comme le dit Dante, l'Alpha et l'Oméga de toute écriture »³⁴⁴. Cela signifie que « commencer, achever ne pourra relever que d'un artifice rhétorique qui simule, s'il le faut, l'unité totalisante d'une œuvre [qui] n'est jamais que le fragment textuel d'une écriture anonyme, indéfiniment reprise, qui excède toute conception individuelle refermée sur sa propre représentation unitaire ». Ainsi est « sommairement esquissé l'image théologique qui

ne sont que les espaces-temps éphémères de son destin où il chemine, selon ses choix, soit vers la vie, soit vers la mort – pour l'éternité » et celui de l'homme comme pénitent, « conditionné par la conception du péché qu'on lui a inculquée, [cherchant] dans la pénitence le moyen d'assurer son salut ». Par commodité rédactionnelle, nous regrouperons ces deux aspects sous la dénomination d'*homo viator*, *L'homme médiéval*, *op. cit.*, p. 13-14.

³³⁹ J.-R. Valette, *ibid.*, p. 153-154.

³⁴⁰ E. Auerbach, *Mimesis*, *op. cit.*, p. 29-31.

³⁴¹ G. Duby, *Le temps des cathédrales...*, *op. cit.*, p. 235.

³⁴² H. Bloch considère que la poésie médiévale « reste décisive pour la recherche anthropologique » en donnant l'exemple du *Huth Merlin* « au confluent du témoignage documentaire et de la prescription idéologique » dans lequel « le statut de Merlin, savant et poète aussi bien que témoin et acteur dans ce drame de la transformation sociale, atteste avant tout que l'œuvre littéraire est un lieu privilégié – un point de départ – pour une anthropologie du Moyen Âge ultérieur », *Étymologie et généalogie...*, *op. cit.*, p. 19.

³⁴³ R. Dragonetti, *La vie de la lettre au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 41.

³⁴⁴ R. Dragonetti, *ibid.*, p. 42-43.

caractérise la position de l'écrivain médiéval » : la « soumission à l'autorité du Livre ou à ses représentants » auxquels il se réfère en s'inscrivant dans « ce vaste champ intertextuel dont le corpus forme ce qu'on appelait au moyen âge *traditio* »³⁴⁵. L'écriture de l'homme est ainsi une réécriture³⁴⁶ s'inscrivant dans le mystère de l'Écritures, celui que saint Paul énonce ainsi : « Toute écriture est inspirée de Dieu, et utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour instruire dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli et propre à toute bonne œuvre » (2 Timothée 3,16).

Ce modèle est ainsi d'abord celui d'une écriture visant l'accomplissement de l'homme, ce qui passe par l'instauration d'un rapport dialogal entre la transcendance et l'homme.

Le concept biblique du salut repose sur l'établissement d'« un nouveau rapport dialogal [de Dieu] avec l'homme, un homme qui demeure pleinement lui-même face à un Dieu distinct de lui »³⁴⁷. Par ce dialogue, cet échange, selon R. Grosseteste, philosophe de la première moitié du XIII^e siècle, disciple de saint Augustin et d'Anselme, est transmise « la vérité des choses [qui] consiste dans leur rectitude et leur conformité au Verbe par qui elles sont dites éternellement »³⁴⁸. Cela nécessite de la part du lecteur des Écritures une position d'écoute spécifique. Citant saint Thomas d'Aquin, J.-L. Benoît souligne que : « [la] lecture de la Bible est donc le fruit de la grâce. Elle est faite sous l'inspiration de Dieu en se mettant à l'écoute de l'Esprit qui éclaire l'intelligence et illumine le cœur : 'Or le Verbe de Dieu, du Père, est un Verbe qui inspire l'amour ; c'est donc celui qui la reçoit avec la ferveur de l'amour qui s'en instruit' »³⁴⁹. La Bible « a été produite au sein d'un peuple vivant une expérience de Dieu et dans un contexte qui le situe à l'intérieur de l'histoire du salut ». De ce fait, « [le] livre en tant que livre suppose toujours une relation vivante entre celui qui écrit et celui qui lit. Il est toujours un acte de transmission ou de tradition. Il prend sens et valeur dans la communauté qui le porte. Il ne reçoit d'autorité qu'à l'intérieur de ce processus de communication »³⁵⁰.

³⁴⁵ En raison de notre démarche portant sur l'imaginaire, l'idéal et le symbolique, nous ne suivrons pas l'interprétation que R. Dragonetti effectue de cet « imaginé » du livre. Selon lui, si celui-ci est respecté, ce n'est que par obligation au travers d'« une rhétorique protocolaire qui recouvre la plupart du temps le travail de l'écrivain » et du détournement à ses propres fins des codes de représentation institutionnelle, *ibid.*, p. 44., 46.

³⁴⁶ D. Poirion, « Écriture et ré-écriture au Moyen Âge », art. cit. Voir également V. Ferrer et J.-R. Valette, « La Bible 'littéraire' » dans *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, op. cit., p. 262.

³⁴⁷ R. Schwager, « Salut », Dictionnaire critique de théologie, p. 1064 (cité par J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 566).

³⁴⁸ J. Mac Evoy, « La connaissance individuelle selon Robert Grosseteste » dans *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 75, n°25, 1977. p. 5-48.

³⁴⁹ J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume... », art. cit., p. 307. Citation de *Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, M.-D. Philippe, Paris, Cerf, 1998, p. 407.

³⁵⁰ B. Sesboüé, « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration », art. cit., p. 41-42.

Par ailleurs, le rapport dialogal établi avec l'homme relève d'un ordre esthétique³⁵¹, car l'Écriture est belle pour trois raisons : « elle est spirituelle en elle-même par l'harmonie de sa pensée profonde ; elle est sensible, par la grâce de sa composition littéraire ; elle est surtout expressive, en ce sens que la beauté purement poétique du 'corps verbal' fait rayonner au dehors la beauté mystérieuse de l' 'esprit' qu'elle contient »³⁵². Cette esthétique est portée de manière essentielle par le langage. Hugues de saint Victor dont nous avons identifié l'influence essentielle dans la trilogie est qualifié par E. de Bruyne au début d'un chapitre consacré à l'esthétique des victorins, de « premier esthéticien du Moyen Âge » après Jean Scot Erigène³⁵³. Selon J.-Y. Tilliette, « la maîtrise des effets de langage », soit la démarche esthétique, « a bel et bien sa part à jouer dans l'*opus restorationis*, au fondement de l'anthropologie victorine » et si « l'écriture divine proclame 'l'œuvre de restauration' (*opus restorationis*) par quoi l'incarnation du Verbe entend restituer à l'homme les prérogatives dont sa faute l'a privé, les 'autres écritures' reflètent 'l'œuvre de création' (*opus conditionis*), qui a fait de l'être avec du non-être »³⁵⁴.

L'imaginé de l'écriture doit ensuite se conformer au modèle d'une écriture « inspirée ».

La Bible est l'Écriture « habitée par le souffle de l'Esprit »³⁵⁵. Son langage est le média du dialogue entre Dieu et l'homme permettant à celui-ci d'entrer dans la connaissance du divin. Or selon J. S. Erigène, « Dieu ne se donne pas à voir selon sa nature, dans une théologie, mais librement et partiellement, selon l'économie du salut » et selon une médiation qui ne peut qu'être à la fois voilement et dévoilement, obstacle et

³⁵¹ Nous employons ce terme dans le sens qu'identifie O. Boulnois, celui d'une « esthétique » où le beau est « une propriété du bien et une manière de retourner vers l'intelligible et le divin », où il « ne se réduit pas à son appréhension sensible et subjective ». Au sens d'aujourd'hui, au terme d'une réflexion qui s'appuie notamment sur les analyses de E. de Bruyne, le philosophe conclut qu'il n'y pas d'esthétique médiévale en expliquant qu'au Moyen Âge, « le beau n'y est pas un transcendantal ; il ne se cantonne pas dans la perception sensible », « La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour », *Le souci du passage Mélange offert à Jean Greisch*, Textes réunis par P. Capelle, G. Hébert, M.-D. Popelard, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 414-442.

³⁵² E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale II. L'époque romane*, op. cit., p. 208.

³⁵³ *Ibid.*, p. 203.

³⁵⁴ J.-Y. Tilliette, « y-a-t-il une esthétique victorine ? » dans *Les écoles de pensée du XII^e siècle et la littérature romane (Oc et Oil)*, op. cit., p. 127, 129. Ces autres écritures ne sont pas celles que réprovoque Hugues de saint Victor, ces écritures issues des « arts accessoires » qui « s'amuse à des sujets extra-philosophiques tout en suggérant parfois, d'une manière confuse, des vérités générales », E. de Bruyne, *ibid.*, p. 206.

³⁵⁵ L'inspiration de l'Écriture est fondée sur les enseignements de l'Ancien Testament : « Elle est incluse dans la notion même de 'Parole de Dieu'. Moïse est celui qui a conversé avec Dieu sur la montagne du Sinaï. Dieu lui a parlé 'bouche à bouche' (Nn 12, 8). Les tables de la Loi sont considérées comme écrites par le doigt de Dieu (Ex 31,18). C'est Dieu lui-même qui donne l'ordre à Moïse 'd'inscrire cela en mémorial sur le livre' (Ex. 17,14 ; cf. 34,27) », B. Sesboüé, « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration – Une approche historico-théologique », art. cit., p. 15,19.

communication³⁵⁶. Faisant « de toute connaissance une face de l'invisible », il oppose « les belles formes [qui] prêtent à confusion » au « symbole dissemblable [qui] est plus efficace pour manifester le divin sans forme : le difforme reflète l'informe, le sans-forme par défaut reflète le sans-forme par excès »³⁵⁷. D'ailleurs, si l'Écriture est celle d'« une Parole [qui] est originale et unique », elle « ne se donne pas comme une inscription immédiate de la Parole de Dieu ; son texte, qui porte et assume la trace de l'intervention humaine, n'est donc pas intangible, et se prête à la reformulation de l'exégèse et à celle de la traduction »³⁵⁸.

Le troisième caractère de l'Écriture que l'écriture de l'homme doit revêtir est celui de présenter plusieurs facettes, d'être apte « pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour instruire dans la justice ».

La spiritualité antérieure au XIII^e siècle se définit dans la cadre d'une « théologie monastique »³⁵⁹ au sein de laquelle les Écritures sont caractérisées par trois types de lecture³⁶⁰.

La Bible appelle en premier lieu une lecture existentielle. Elle « énonce non seulement des règles de vie [...] mais concerne le lecteur sur un plan quasiment personnel », elle « parle à chaque homme » et « il y a en quelque sorte une appropriation, une prise de possession du donné scripturaire au niveau personnel. Toute l'histoire biblique est en quelque sorte revécue ou réappropriée par le moine ». Par exemple, l'histoire de la Genèse est revécue dans une démarche de « réactualisation du même type que la participation aux mythes fondateurs dans le temps sacré des fêtes, qu'avait analysée Mircea Eliade ». Ainsi, l'Écriture est propice « à une sorte de connaissance mystique, [mais plus important] à l'expérience qui va permettre de comprendre » son sens profond, à une appropriation du texte qui est également son actualisation : « la Parole de Dieu est présente, non seulement au moine en tant qu'individu mais aussi au moine en tant que membre d'une

³⁵⁶ En effet, Dieu est inconnaissable et l'homme parce qu'il est l'image de Dieu est lui-même inconnaissable tout autant que Dieu. « La voie augustinienne – se connaître comme image pour atteindre Dieu comme modèle – reste fermée ». J. S. Erigène propose donc une vision de Dieu qui « n'est pas celle de son essence, mais celle d'une théophanie, c'est-à-dire une manifestation créée, l'apparition de Dieu en ce qu'il n'est pas. L'essence divine est absolument inaccessible, elle ne se manifeste pas en elle-même, mais se montre dans les créatures, par une médiation. Il concilie ainsi les positions opposées de saint Augustin et de Denys l'aréopagite relative à l'accès à Dieu par la connaissance, par l'intelligible, sur la question de la nécessité ou non d'un intermédiaire, F. Menant et al, *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, *op. cit.*, p. 155-156.

³⁵⁷ J. S. Erigène, *ibid.*, p. 157.

³⁵⁸ M. Ségué, « La tentation d'un pastiche ... », art. cit., p. 58-59.

³⁵⁹ J.-R. Valette, « Le Graal et le silence de l'Église », art. cit., p. 263 et la note n.13.

³⁶⁰ G. Dahan, *L'exégèse monastique au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 119-124.

communauté, [...] partant du moi intime, passant par la communauté monastique pour concerner le peuple chrétien, voire l'ensemble des contemporains »³⁶¹.

Ensuite, selon l'exégèse monastique, la Bible demande une lecture totalisante qui notamment « présuppose toujours la totalité du corpus ». Ainsi il faut retenir « l'idée que chaque verset ou chaque mot a ses harmoniques complexes, comme en musique toute note produite par un instrument » et que « cela dépasse les simples phénomènes de concordance, de réminiscence ou de 'mots-agrafes' »³⁶².

Enfin, selon l'exégèse monastique, la Bible est un livre symbolique³⁶³, ce que G. Dahan définit comme « le fait qu'en dehors des harmoniques scripturaires [...], on en perçoit aussi d'autres, liées aux réalités du monde » qui sont interprétées dans leur rapport avec le Livre-monde, au travers de termes et de notions telles que *sacramentum* et *significatio* »³⁶⁴ et en accordant une attention particulière « aux mots et à la lettre des textes sacrés »³⁶⁵. En particulier, l'imaginé de l'Écriture est celui qui sous l'influence des textes johanniques, porte un éclairage particulier sur les signes et leur signification³⁶⁶. Cet imaginé transparaît notamment dans la liturgie³⁶⁷. De ce caractère symbolique découle la démarche exégétique distinguant les quatre sens de l'Écriture initiée au début du XIII^e siècle³⁶⁸.

Ainsi, l'imaginé de l'écriture de l'homme procède du Christ-Écriture, s'inscrit dans la « coupure épistémologique majeure » de l'Incarnation³⁶⁹ qui instaure le modèle d'une Écriture constituée en Parole de Dieu, dégagant un espace dialogal avec l'homme pour l'éclairer par la Vérité, celle de l'économie du salut sous une forme, une esthétique de beauté portée notamment par le langage, les mots. Cette inscription est caractérisée par son

³⁶¹ *Ibid.*, p. 119, 121, 122.

³⁶² G. Dahan, *L'exégèse monastique au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 124.

³⁶³ Sur la notion de symbole, voir par exemple, A. Strubel qui en résume les théories de saint Augustin à saint Thomas, « Le sens de l'écriture et le déchiffrement du monde », *art. cit.*, p. 247-249.

³⁶⁴ Cette démarche interprétative repose sur « le jeu de la dualité de la représentation et de la signification, et la description du mécanisme fondé sur l'analogie (dite ici similitude) », G. Dahan, *L'exégèse monastique au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 125-127.

³⁶⁵ G. Dahan, *ibid.*, p. 129. Le chercheur précise que « le respect du texte sacré exige une attitude critique à l'égard des textes transmis par la main de l'homme » (p. 131). Le second principe est l'existence d'une « frontière entre lettre et esprit [...] souvent indécise » que « la liberté de circulation dans les textes bibliques [...] explique certainement » (p. 132). Le trait majeur de cette exégèse monastique est celui d'une interprétation qui « est vraiment une manifestation de [l']appropriation existentielle du texte sacré » (p. 140, 142).

³⁶⁶ Nous employons la distinction effectuée par Hugues de Saint-Victor entre le sens d'un récit « où une chose est signifiée clairement » et sa signification « quand une [chose est] laissée sous-entendue pour être révélée par une explication » (*L'art de lire Didascalicon*, *op. cit.*, p. 225).

³⁶⁷ La parole liturgique est une parole sanctifiante c'est-à-dire pour celui qui la reçoit, une parole qui ouvre la voie à « la foi en la Trinité [qui] agit par l'amour de Dieu et du prochain », Guillaume Durand, *Le sens spirituel de la liturgie...*, *op. cit.*, p. 345, 414.

³⁶⁸ G. Dahan en décrit l'instauration au travers de trois textes, « Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge » dans *Le sens littéral des Écritures*, *op. cit.*, p. 250-255.

³⁶⁹ A. Leupin, *Fiction et Incarnation. Littérature et théologie au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 10.

imperfection, sa dissemblance, son incomplétude, ce qui en fait une écriture qui, comme l'homme recèle en lui l'image de Dieu et aspire à sa ressemblance, recèle en elle l'image de sa Parole et aspire à sa ressemblance sous ses trois aspects : existentielle, totalisante et symbolique.

À partir de cet imaginé de l'écriture, se construit un imaginaire dont on peut rechercher la trace par exemple dans les livres monastiques³⁷⁰ et dans « les représentations figurées, chapiteaux, tympan, vitraux - véritables « écritures du laïc » comme le dit « maint auteur du moyen âge, à la suite de Grégoire le Grand »³⁷¹.

L'imaginaire de l'écriture nous paraît en premier lieu constituer un espace propice à la quête d'une vie à la ressemblance de Dieu, d'une écriture reflétant les vertus salutaire et morale de l'Écriture. Ainsi, C. Galderisi qualifie les quarante et un contes de la *Vie des Pères* d'« un des exemples les plus hauts et les plus achevés de [...] poétique évangélique » en rappelant que « l'horizon dans lequel œuvre le poète médiéval est celui de la révélation chrétienne, et que l'espace de la lettre est d'abord celui de la parole de Vérité »³⁷². Le Christ, parole de Vérité, parole de Vie est au cœur de l'exégèse médiévale³⁷³ et d'une littérature monastique où également, A. Noblesse-Rocher discerne en étudiant les sermons de Gueric, abbé d'Igny au XII^e siècle comme le titre de son ouvrage l'indique, « l'expérience de Dieu », soit l'accomplissement d'un processus de *configuratio* correspondant « chez Gueric, au thème de l'image et de la ressemblance et à celui de la 'formation du Christ en nous »³⁷⁴. L'image choisie par Gueric est celle de l'enfantement, d'une Parole grandissant dans notre corps jusqu'à son terme, la vision de l'Image de Dieu, *facie ad faciem*, à la fin des temps. De même, G. Dahan relève que dans les homélies sur Isaïe d'Aelred de Rievaulx, le récit biblique est utilisé dans une exégèse tropologique « pour illustrer les attermolements de l'âme humaine » en sollicitant notamment « les trois parties de l'âme, mémoire, volonté et raison »³⁷⁵.

Figure exemplaire magnifiée aux yeux des fidèles, le Christ est au centre des représentations dans les édifices religieux. Ainsi, à l'Abbaye de saint Denis édifiée entre

³⁷⁰ Les écrits et les livres encore rares, en ce temps : ce sont les livres monastiques, les chartes, les documents de coutume et les traités seigneuriaux au travers desquels « [la] société traditionnelle du oui-dire, de la tradition orale s'habitue lentement à manier, sinon à lire, l'écrit » en lui reconnaissant une valeur nouvelle, celle de la preuve, J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 386-387.

³⁷¹ G. Dahan, « Réécrire l'Écriture » dans *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 752. Dans son ouvrage, *Le temps des cathédrales*, G. Duby n'entreprend-il pas d'« extraire la production artistique de l'imaginaire en même temps que du musée, et la replacer dans la vie. Non pas la nôtre, mais celle des hommes qui rêverent ces objets et qui, les premiers, les admirèrent » ? *op. cit.*, p. 15.

³⁷² C. Galderisi, *Diegesis: études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 12.

³⁷³ G. Dahan, « Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge », *art. cit.*, p. 243.

³⁷⁴ A. Noblesse-Rocher, *L'expérience de Dieu dans les sermons de Gueric, abbé d'Igny...*, *op. cit.*, p. 243.

³⁷⁵ G. Dahan, *L'exégèse monastique au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 139.

1140 et 1144, à l'instigation de l'abbé Suger, G. Duby indique qu'à la différence de Cluny et de Moissac où Jésus est vu comme l'Éternel, « le Christ de saint Denis est celui des Évangiles ; il prend le visage de l'homme ». Ce changement de point de vue résulte de « l'exaltation qui suivit la conquête de la Terre sainte » au point que « toutes les attitudes religieuses, parmi les hommes d'Église, parmi les nobles, parmi les paysans mêmes, se trouvaient infléchies à l'appel d'un Orient rédempteur où Jésus avait vécu et souffert, par le grand mirage qui entraînait à l'aventure toute la chevalerie de France, et ce Christ couronné qu'était son roi »³⁷⁶.

L'imaginaire de l'écriture nous paraît en deuxième lieu s'exprimer comme une écriture en quête de la complétude du sens, au plan syntagmatique, sur l'échelle du temps. Selon A. Strubel, « [quelques] images omniprésentes résument de manière spectaculaire les méditations sur l'unité et la perfection du monde, dues à cette universelle analogie [qui caractérise l'esthétique de l'univers dans la pensée symbolique du Moyen Âge] : celle du microcosme et du macrocosme ; celle de l'âme du monde ; celles qui transposent dans le lexique musical l'idée de l'harmonie du Tout. La plus importante, par la durée de son succès, est celle de l'homme microcosme, cosmos en miniature »³⁷⁷.

L'imaginaire de l'écriture nous paraît enfin se traduire par une quête de la complétude du sens, au plan paradigmatique, au travers du langage, des mots et des signes. Dans le cadre de sa pensée « symbolique », l'homme médiéval « sait où trouver les clefs de ce monde dont [il] veut se persuader qu'il est entièrement ordonné par l'Histoire du Salut. L'étude du symbolisme médiéval ramène inévitablement à la Bible, au Livre qui est à la fois l'*ultima ratio* de l'explication et la métaphore même de l'univers. C'est autour de la *pagina sacra* que se constitue le système herméneutique le plus complet, celui qui sert de modèle aux autres méthodes d'interprétation »³⁷⁸. Les mots de l'Écriture sont à interpréter non seulement au niveau des mots mais depuis saint Augustin, à celui des événements eux-mêmes ou des personnages évoqués : par l'utilisation du même terme *allegoria* (*in factis / in verbis*) « est affirmée la continuité entre le Livre et l'univers et la possibilité d'un 'symbolisme' des choses équivalent à celui du langage ». Surtout, « la chose garde sa consistance sous le signe, et l'Histoire du Salut est faite d'événements qui ont eu lieu en tant que tels, avant toute *allegoria* »³⁷⁹. Ce modèle, les livres monastiques l'ont employé.

³⁷⁶ G. Duby, *Le temps des cathédrales*, *op. cit.*, p. 160.

³⁷⁷ A. Strubel, « Le sens de l'écriture », *art. cit.*, p. 242.

³⁷⁸ A. Strubel souligne le danger de parler de « 'pensée médiévale' comme si elle était unique et homogène sur les dix siècles que recouvre la période » et rattache « le symbolisme ou l'allégorisme – les deux termes sont interchangeables » à la notion d'analogie autour de laquelle « l'on peut ordonner le déchiffrement de la nature, les significations de l'Écriture et leurs retombées dans le domaine littéraire », *ibid.*, p. 237-238.

³⁷⁹ A. Strubel, *ibid.*, p. 247, 248, 249.

E. Pinto-Mathieu relève qu'à la différence de « plusieurs sermons [qui] trahissent une quête panique de légitimité » par rapport l'écriture de la Bible, deux homélies latines du XI^e siècle en l'honneur de Marie-Madeleine (cette figure exemplaire dont, on l'a vu, le *Joseph* reprend aux Évangiles le récit décrivant la fameuse scène du vase de parfum), malgré « une impression de foisonnement », « un jaillissement d'idées » et des « apparentes divagations » demeurent « pourtant, à mieux y regarder, dans le champ clos d'une pensée qui ne dépasse jamais les limites de la Bible ou de la Patristique ». Ainsi « le clair-obscur de la pensée cléricale du XI^e siècle ne trouve-t-il sa voie que dans une conception apocalyptique de l'Écriture ; comme l'Apocalypse, elle dévoile aux hommes le sens des mots et la mission des desseins individuels. Par l'étymologie et l'allégorie, le langage homélitique est en quête de l'Éternité éparpillée dans les mille noms et métaphores de son objet, la Bible »³⁸⁰. Car elle est le « trésor »³⁸¹ dans lequel on puise les ressources nécessaires à l'écriture, à partir duquel au fil du lignage des mots dans le temps, cette écriture est à même d'assurer son rôle, d'atteindre sa pleine efficacité pour réaliser l'économie du salut, la restauration de la Création.

Cet imaginaire d'une écriture en quête du sens, à la suite de Saint Denis, progressivement, les cathédrales l'ont représenté en s'élevant « plus lumineuses encore [...]. Mais elles devinrent aussi plus évangéliques » en traduisant « la pensée des écoles » et une plus claire conscience de l'incarnation en s'appuyant « plus fermement sur le préambule de Jean, et tous les textes qui montrent dans le Verbe de Dieu la vraie lumière, par qui tout a été fait, qui est vie et illumine tout homme venant en ce monde ». Ces cathédrales montrent le Christ portant un livre car il « est un Docteur qui dispense les lumières de l'intelligence » par son enseignement ³⁸².

Ainsi, procédant du Christ-Écriture, l'imaginé de l'écriture dans le monde médiéval est tributaire du mystère de l'Écriture, hybride, à la fois humaine et divine mais « quoique de main d'homme, [elle] est tenue pour sacrée, inspirée, pour le fruit d'un échange complexe entre Dieu et les humains »³⁸³. Cet imaginé de l'écriture, la pensée monastique l'a décliné en trois types de narration : existentielle, totalisante et symbolique. De ce mystère, découle une conception de l'écriture (et plus généralement du signe), un imaginaire, l'idéal d'une écriture à la « ressemblance » de l'Écriture dotée de sa puissance

³⁸⁰ E. Pinto-Mathieu, « Allégorie et étymologie : l'écriture biblique dans deux sermons latins du XI^e siècle », art. cit., p. 115, 123.

³⁸¹ Le livre monastique, « y compris dans sa fonction spirituelle et intellectuelle, est d'abord un trésor ». Le livre universitaire lui « est avant tout un instrument », constitue un « outillage mental », J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 386-387.

³⁸² G. Duby, *Le temps des cathédrales*, op. cit., p. 174-175.

³⁸³ J.-L. Benoît, « Clef du texte, clef du royaume. La lecture de la Bible au Moyen Âge... », art. cit.

et de son autorité. Sous « l’empire du livre »³⁸⁴, cet idéal inscrit l’écriture seconde de l’homme, de sa réécriture³⁸⁵, dans une quête de complétude pour répondre à une double obsession : celle du Livre total qui comprend tous les récits et celle du Livre inspiré à la vertu sotériologique et éthique. Les difficultés de cette quête n’expliqueraient-elles pas l’ « étrangeté » des textes littéraires de ce temps, leurs « discours contournés et ambigus » qui résultent comme l’indique P. Toubert de ce qu’ « ils constituent un cadre de réflexion pour les hommes du Moyen Âge. Ils sont ‘la part idéale du réel’, inscrite au cœur des rapports sociaux, sans laquelle ils ne peuvent fonctionner »³⁸⁶ ?

En conclusion, pour identifier le domaine de l’imaginaire dans lequel l’écriture de Robert de Boron s’est élaborée, nous avons adopté la démarche promue par M. Godelier selon laquelle « ce que nous livre la littérature, ce sont des « réalités idéelles [qui] sont le plus généralement évoquées, dans le discours littéraire, de manière détournée et [qui] traduisent une vision du monde et de la société propre aux groupes qui produisent ce discours »³⁸⁷.

Dans le mouvement apostolique qui bouleverse le XII^e siècle, « [le] monastère n’est plus la ‘cité de Dieu’ à laquelle on ramène le monde ; le monde existe, et des chrétiens y vivent ; c’est leur vocation. À une époque où l’*imitatio Christi* se répand³⁸⁸, les états de vie profane sont matière de grâce et de salut »³⁸⁹. D’intenses discussions théologiques portent sur l’homme et sa liberté³⁹⁰. L’homme médiéval se voit comme créature créée par Dieu à sa ressemblance, définie : « matière et esprit, sens et intelligence, à la jonction de ces deux mondes [animal et sensible], dans sa condition métaphysique, avant que le drame psychologique de la liberté ne se pose en style augustinien »³⁹¹.

³⁸⁴ Dans l’ouvrage portant ce titre, A. Boureau, a tenté de cerner l’influence de la Bible en proposant « d’assoier une histoire culturelle de l’Occident médiéval sur une histoire intellectuelle des pratiques du texte, forgées dans la lecture de la Bible et dans les difficultés propres au christianisme » ; ces difficultés découlant d’une certaine hétérogénéité du texte qui rend « difficile et arbitraire d’en tirer des leçons doctrinales, religieuses ou éthiques » et du choix « de conserver la sacralité de l’Ancien Testament », ce qui a entraîné hérésies et déviations, *L’empire du livre*, *op. cit.*, p. 16-17.

³⁸⁵ D. Poirion, « Écriture et ré-écriture au Moyen Âge », art. cit. Voir également pour la question de la réécriture par l’homme de la Bible, V. Ferrer et J.-R. Valette, « La Bible ‘littéraire’ » dans *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 262.

³⁸⁶ P. Toubert *et al.*, « Conclusion » dans *Chevalerie et christianisme aux XII^e et XIII^e siècles*, dir. M. Aurell et C. Gîrbea, Rennes, PUR, 2011, p. 317. Cité par J.-R. Valette, « idéal et idéal : entre littérature et Histoire, la question du merveilleux (XII^e-XIII^e siècle) », art. cit., p. 510-511.

³⁸⁷ J.-R. Valette, « Robert de Boron et l’hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », art. cit., p. 12.

³⁸⁸ J. Leclercq et M. Dupuy, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, Paris, Mame/Desclée, 1993, p. 239-243.

³⁸⁹ M.-D. Chenu, *ibid.*, p. 239.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 505.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 31-32.

Cet imaginaire qui nous paraît être convoqué, c'est celui de l'homme avec une écriture qui vise à la révélation du Christ-Homme en faisant appel aux notions d'image et ressemblance, au cœur de la pensée doctrinale et spirituelle du XII^e siècle pour réaliser la complétude de l'homme. L'imaginaire de l'homme est subsumé à celui de l'écriture, d'un texte qui ouvre à la révélation du Christ-Écriture car « la fin de l'homme [...] est la vision de Dieu » qui « passe par la médiation du Verbe incarné »³⁹² et par les voies d'une parole existentielle, totalisante et symbolique³⁹³ afin d'accomplir sa propre complétude.

À partir de ces deux imaginaires, Robert « fictionnalise » l'Histoire, délivre avec l'*estoire* du Graal un récit mythique, un « sur-réel » qui transforme l'économie du salut en délivrant une double lecture d'Histoire chevaleresque du salut et d'Histoire alternative du salut.

8.2.2. Une esthétique de la célébration

Dans son article marquant relatif au « sens [à attribuer] à la fusion de l'idéal chevaleresque et de l'idéal religieux dans les romans du Graal », J. Frappier discerne dans ces romans une caractéristique commune : un « esprit eucharistique »³⁹⁴. En particulier, il reconnaît à Robert de Boron « l'envergure [d'un] dessein, à la fois historique et théologique, [qui] permet de le considérer comme un constructeur » et un rôle majeur dans la diffusion de cet esprit au travers d'une trilogie qu'il qualifie de « version ecclésiastique » tout en « ne [cessant] pas d'être une version 'chevaleresque' » en raison des éléments du symbolisme de la messe auxquelles elle fait appel³⁹⁵. Il conclut son analyse de la trilogie par ces termes : « En marge de l'orthodoxie, non contre elle, [le monde de la chevalerie] a eu besoin de ce symbole exaltant, grâce auquel il a noué avec Dieu une alliance subtile et cachée, tel, selon saint Jean, l'amour de Joseph d'Arimathie pour le Christ : rêve du Saint-Graal, sentiment un peu étrange et troublant, l'un de ces alliages psychologiques, d'une qualité rare, que le moyen âge, à la fois proche et lointain de nous, a su inventer et dont il faut essayer de retrouver tout entier le secret à demi-perdu »³⁹⁶.

Dans la période christo-centrée où sont délivrés les trois romans de la trilogie, une

³⁹² H. de Lubac, *Théologie dans l'Histoire...*, *op. cit.*, n.56, p. 106.

³⁹³ Selon J. Scot Erigène, la révélation de Dieu passe par la création et par le Livre, « l'Écriture, le Verbe incarné », « Homélie sur le prologue de l'évangile selon saint Jean », *art. cit.*

³⁹⁴ J. Frappier, « Le Graal et la chevalerie », *art. cit.*, p. 166.

³⁹⁵ J. Frappier relève que « les liaisons ne manquent pas pour justifier ce terme : lien établi entre l'histoire sainte et l'aventure du graal [...], assimilation du Graal et de la lance qui saigne à des 'reliques' chrétiennes, explication du symbolisme de la messe, enrichissement théologique du concept lui-même du Graal », J. Frappier, *ibid.*, p. 181.

³⁹⁶ J. Frappier, *ibid.*, p. 210.

période que l'on pourrait qualifier de « printemps de la liturgie »³⁹⁷, cet esprit eucharistique correspond comme son sens étymologique même l'indique, à l'acte de « célébration » que constitue l'écriture de l'*estoire* du Graal (cf. § 7.2.1.b), à la célébration de la Révélation³⁹⁸.

En nous plaçant sur le plan de la réception, le modèle d'écriture mis en œuvre par Robert nous paraît ainsi traduire dans son « adaptation » de l'Histoire bretonne³⁹⁹ pour délivrer une *estoire* centrée sur la personne du Christ⁴⁰⁰ selon une belle *conjointure*, un *ordo aestheticus* permettant non seulement de libérer l'homme mais également de libérer le sens de l'écriture en obéissant au « dessein » qui, nous l'avons identifié, est celui de relater l'économie du salut. Cet ordre esthétique, dans l'espace-temps du livre⁴⁰¹, est construit dans le cadre du modèle d'écriture précédemment dégagé (un langage du temps et un discours de l'incomplétude, cf. § 5.1.) au travers d'un récit de « la *senefiance* à travers le temps » selon A. Strubel⁴⁰². Nous nous appuyerons particulièrement sur les éléments dégagés par ce critique pour tenter de montrer que l'écriture de Robert répond à un imaginaire de l'homme procédant du Christ-Homme et un imaginaire de l'écriture procédant du Christ-Écriture, tous deux en quête de complétude, en revêtant les aspects d'une haute *escriture* au travers d'un langage de vérité et d'un discours de l'accomplissement.

³⁹⁷ E. Dumoutet met en lumière au XII^e siècle l'évolution de la liturgie traditionnelle du fait de l'influence de la dévotion à l'Humanité de Christ qui a pu prendre « un relief qu'elle n'avait peut-être jamais eu dans le passé », *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1932, p. 71.

³⁹⁸ Comme l'exprime F. Zambon, « la storia del Graal è la storia di una progressiva rivelazione, [...] e coincide con il compiersi della Redenzione nel mondo », *Robert de Boron e i segreti del Graal, op. cit.*, p. 97. Le message de la Révélation repose sur le concept de la vérité issu de la tradition chrétienne et biblique, Voir J.-R. Valette, « Les Hauts livres du Graal et le problème de la vérité », art. cit. Le critique reprend les principaux éléments de son analyse dans *La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 332-344. La christologie en constitue « le seul point de départ », J.-R. Valette, *ibid.*, p. 291.

³⁹⁹ La définition la plus fréquemment admise de la « conjointure » porte sur la composition, l'agencement et l'articulation des parties de l'œuvre. Ainsi par exemple, R. T. Pickens juge qu'à partir des « histoires éparpillées un peu partout » provenant de Chrétien de Troyes, « Robert de Boron les rationalise, les rangeant par ordre chronologique et donc naturel, et les approprie à sa propre propre voix de narrateur. Il s'agit donc de sa part d'un procédé de conjointure », « Histoire et commentaire chez Chrétien de Troyes et Robert de Boron... », art. cit., p. 23. M. Zink privilégie une autre définition, celle qui concerne l'« adaptation » de l'œuvre considérée au texte source au niveau de son sens et de sa leçon, « Quel est le nom du poète ? », art. cit., p. 651-652.

⁴⁰⁰ J.-R. Valette identifie à partir du *Conte du Graal* et du *Joseph*, « deux grandes lignées », l'une comme des *questes* à l'image du *Perlesvaus* et de la *Queste del saint Graal* s'attachant « à la recherche des manifestations du Graal », l'autre comme *estoire* « présentant le Graal comme une origine et non plus comme une fin », l'une où la christianisation correspond à l'introduction d'une signification chrétienne, l'autre cette christianisation est reliée directement et explicitement à la personne même du Christ, « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », art. cit.,

⁴⁰¹ Nous avons précédemment fait référence à l'un des trois modes de structuration du récit qu'initie Robert de Boron selon E. Baumgartner, celui de l'imposition du sens, dans un cas particulier. Nous penchant sur le modèle d'écriture mis en œuvre par Robert, il nous paraît pertinent d'élargir maintenant notre démarche aux trois modes identifiés par E. Baumgartner : la source inépuisable, l'imposition du sens et l'espace-temps du livre, « Robert de Boron et l'imaginaire du livre du Graal », art. cit.

⁴⁰² A. Strubel, *La rose, Renart et le Graal, op. cit.*, p. 257-263.

a) Un langage de vérité ou la *peregrinatio* de l'homme

Les actes accomplis par Joseph et Nicodème à la fin de la Passion servent comme symboles dans le déroulement de la liturgie, à la fin du Canon romain qui commence par l'invitation à la prière du *Nobis quoque*, « Et nous, pécheurs », et sollicite l'introduction de l'assemblée dans la communauté des bienheureux. En quelque sorte, Robert de Boron introduit de la même manière l'*estoire* du Graal : « doivent savoir tout pecheor que ... » et appelle son lecteur / auditeur comme dans la liturgie (qui consiste en « la métamorphose de la résurrection » en reproduisant l'abaissement kénotique de Dieu vers notre humanité) à « nous y rejoindre pour [être] transformé »⁴⁰³.

L'idéal de l'écriture est, on l'a vu, d'abord celui d'une écriture propice à la quête d'une vie à la ressemblance de Dieu, d'une écriture reflétant les vertus salutaire et morale de l'Écriture. Aussi, Robert emploie-t-il une narration dont la visée est de s'adresser à l'homme microcosme, à son âme, une narration existentielle qui suit le fil conducteur de l'accomplissement de la première prophétie extra-diégétique de la trilogie, celle du *tiers hom* pour répondre aux deux tensions, celles du temps et de l'image / ressemblance caractérisant l'imaginaire de l'homme.

S'adressant à l'homme, à son ordre intérieur, Robert lui propose dans l'espace-temps du livre de pénétrer dans l'espace de dialogue entre la transcendance et l'homme, celui de la célébration eucharistique, pour y recevoir le don divin au travers de la communion de la parole de Dieu, celle de l'*ordinatio*, et de la parole de l'homme par la *relatio*.

Nous plaçant sur le plan de la réception, nous formulons l'hypothèse que Robert donne comme forme à cette réponse celle d'un récit qui s'inscrit « à l'horizon de la foi »⁴⁰⁴ et remplace « au motif des questions l'exigence d'une foi »⁴⁰⁵. Il s'inscrit par le détour de la fiction sous l'angle de la personne et du personnage⁴⁰⁶ pour délivrer un récit visant à susciter l'adhésion, la « creance » de son public de chevaliers en sublimant ses valeurs au travers d'un discours laïc acquiesçant au discours clérical, dans les domaines du lignage, de la liturgie et de la *translatio* (cf. § 8.1.1). Pour poser un tel cadre, au travers d'un récit

⁴⁰³ E. Falque, « la facticité visitée », art. cit., p. 211-212.

⁴⁰⁴ Comme la majorité des textes médiévaux selon M. Zink, *Poésie et conversion*, op. cit., introduction, p. 4.

⁴⁰⁵ A. Combes et A. Bertin, *Écritures du Graal (XII^e-XIII^e siècle)*, Paris, PUF, 2001, p. 54.

⁴⁰⁶ D. Boutet relève qu'à la fin du XII^e siècle, « le concept de 'personne' [...] prend un tour nouveau avec le développement de la confession auriculaire », *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 5. Les notions d'individu, d'humanisme sont à appréhender avec prudence. Voir en particulier, P.-Y. Badel, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*, Paris, Bordas, 1969, p. 221-222. Parmi les études récentes en la matière, voir *Personne, personnage et transcendance aux XII^e et XIII^e siècles*, Études réunies par M.-É. Bély et J.-R. Valette, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1999. Voir également C. Roussel, « La catégorie du personnage dans la littérature médiévale » dans *Le personnage dans les récits*, Clermont-Ferrand, Cahier de Recherche en Didactique du Français, n°2, 1988, p. 11-33. Voir aussi : C. Connochie-Bourgne, J. Abed, S. Albert, E. Andrieu, *Façonner son personnage au Moyen Âge: actes du 31^e Colloque du CUER MA, 9, 10 et 11 mars 2006*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007.

marqué au sceau de la prophétie comme notre approche poétique de la trilogie l'a relevé (cf. § 2.2.3.), Robert met en place un « décor mythique », celui de la rencontre de l'homme avec la transcendance, avant d'en relater le « destin héroïque »⁴⁰⁷.

Un décor mythique

« Jérusalem sera foulée aux pieds par les gentils, jusqu'à ce que soient accomplis les temps des nations ».

Comme le relève A. Leclercq, Guibert de Nogent débute sa chronique de la première croisade par cette citation biblique, « une prédiction des derniers temps qui pour lui s'incarne dans l'histoire contemporaine de la fin du XI^e siècle »⁴⁰⁸. Le début de la trilogie nous semble procéder d'une manière similaire en mettant en place « un 'décor mythique', constitué de données qui par leur 'sémantisme primordial de l'âme' trouvent une résonance dans la conscience humaine »⁴⁰⁹.

Le thème prophétique par lequel Robert introduit son récit contribue, on l'a particulièrement souligné, de façon majeure à fonder ce « décor ». Comme le met en lumière C.-A. Coolput, c'est « un thème à part entière, qui oriente la structure et le sens de l'œuvre » et qui est fondé sur des données sous-tendant « une représentation de la personne humaine et de l'événement »⁴¹⁰ pour favoriser l'insertion des événements relatés « dans un déroulement historique »⁴¹¹.

Sur ce fondement, nous nous proposons de voir que Robert édifie le décor de l'*estoire* du Graal, comme nous l'avons noté, par un discours laïc acquiesçant au discours clérical dans les domaines de la liturgie et de la *translatio*, et à partir des deux transformations fictionnelles qui permettent l'accomplissement de la prophétie du Graal : dans le *Joseph*, la transformation du graal en Graal (cf. § 1.1.) et dans le *Merlin*, celle du devin des chroniques bretonnes en prophète du Graal (cf. § 1.2.). En posant ce « décor mythique », le poète bourguignon vise à délivrer un récit « vraisemblable », à obtenir la « creance » de

⁴⁰⁷ Nous adoptons la démarche empruntée par C.-A. Coolput qui considère que le « thème » prophétique, sous ses deux facettes : « la prémonition et la divulgation de l'avenir », constitue un « des motifs courants qui relèvent d'une sorte de fonds commun de la littérature narrative ». De ce fait, elle partage l'analyse de G. Durand sur les romans stendhaliens selon laquelle ces deux facettes participent d'un « décor mythique » qui est « autant qu'il se peut, subjectif, mais d'une subjectivité universalisable, transcendente, c'est-à-dire faisant appel au fond immémorial des grands archétypes qui hantent l'imagination de l'espèce tout entière (...). Ainsi n'avons-nous pas hésité (...) à dénommer décor mythique le moyen par lequel toute littérature touche et communique en chaque lecteur avec ce qui est à la fois le plus intime et le plus universel » (Le décor mythique de la Chartreuse de Parme. Les structures figuratives du roman stendhalien, Paris, 1961, p. 14). Ainsi, la prophétie constitue « un procédé renforçant qui transforme la vie du personnage en *destin héroïque* », *Aventures querant et le sens du monde, op. cit.*, p. 39-40 et la note 3.

⁴⁰⁸ A. Leclercq, « Temps historique et temps sacré... », art. cit., p. 77.

⁴⁰⁹ C.-A. Coolput, *Aventure querant et le sens du monde, Aspects de la réception productive des premiers romans du Graal cycliques dans le Tristan en prose*, Louvain, Leuven University Press, 1986, p. 39-40.

⁴¹⁰ C.-A. Coolput, *ibid.*, p. 41-42.

⁴¹¹ C.-A. Coolput effectue ce constat pour la *Quête-Vulgate, ibid.*, p. 128.

son lecteur ou auditeur, à répondre à l'imaginaire de l'homme, à son aspiration à rencontrer le Christ-Homme et à s'inscrire dans l'alliance divine.

Pour permettre la rencontre avec le Christ-Homme, Robert opère la transformation fictionnelle du graal en Graal. Dans le *Joseph*, l'humanité du Christ est soulignée à plusieurs reprises, par exemple, aux v.101 à 104 :

Cil Sires, qui l'humanité
Prist en la Virge, humilité
Nous mostra grant, quand il venir
Daigna en terre pour morir...

Cette rencontre est proposée au travers de l'institution d'un sacerdoce présent et éternel et dans le cadre de la mission évangélique impartie au peuple élu du Graal.

W. A. Nitze indique qu'« il faut lire avec attention toute cette partie pour en apprécier le symbolisme éclatant » avec « la combinaison, les détails et l'ordonnance des épisodes [qui] sont imaginés dans l'esprit théologique de l'époque ». Il y reconnaît « des pensées voisines des idées cisterciennes de l'auteur de la *Queste* » mais exprimées avec maladresse par Robert qui « sent le besoin de nous renvoyer au grant livre [...], sans doute, quelque traité ou écrit édifiant, comme, par exemple, la *Gemma Animae* d'Honorius d'Augsbourg où, dans le 47^e chapitre sur Joseph d'Arimathie, nous trouvons, sans que le Graal soit mentionné, la même explication de la messe que dans notre roman »⁴¹².

Il nous semble que l'« épaisseur symbolique »⁴¹³ conférée par la Trinité à la Table Ronde nous semble d'ordre spirituelle et résulter de la valeur de sacrement des Tables, de signe visible offrant à participer à la même substance invisible, celle de l'Être et donnant à voir derrière l'incomplétude de la Table du Graal et de la Table Ronde la complétude déjà réalisée en Christ. Cette incomplétude crée une tension, un manque dans l'unité de la Table, celui du corps mystique du Christ qui ne sera entièrement constitué qu'à la fin des temps. Au titre de la Trinité, la Table de la Cène est celle du « christ historique », la Table du Graal celle « de la rédemption achevée, du mystère de la grâce accompli dans la chevalerie » et la Table Ronde, « la table du Christ présent dans le monde par la grâce »⁴¹⁴. Avec sa place vide, celle-ci constitue un espace ouvert au choix de l'individu vis-à-vis du péché, un choix à faire au présent pour appartenir à la cité terrestre ou à la Cité de Dieu conformément à la vision théologique de l'Histoire selon saint Augustin⁴¹⁵.

⁴¹² W. A. Nitze, *Robert de Boron, Le Roman de l'Estoire dou Graal*, op. cit., p. X-XI.

⁴¹³ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal...*, op. cit., p. 261.

⁴¹⁴ P. Zumthor, *ibid.*, p. 151.

⁴¹⁵ J. Fontaine, « Augustin penseur chrétien du temps », art. cit., p. 61.

En premier lieu, cette transformation consiste au travers du récit de la Passion tel que nous l'avons étudié (cf. 7.1.1. b) à faire du graal un *saint Vessel*, un Graal, relique et sacrement.

Pour en faire une relique, Robert coule dans la trame de l'Histoire sainte, c'est-à-dire dans la vérité de l'Histoire pour l'homme médiéval, son invention et fait ainsi du « temps de [l]a Passion [le] point d'origine de la fiction »⁴¹⁶. La scène cruciale dans la prison de Joseph où le personnage du Christ apparaît participe pleinement à cette transformation : « il s'agit du 'Fiuz Dieu' lui-même, venu lui expliquer le rôle qu'il vient jouer dans la rédemption de l'humanité »⁴¹⁷. C'est un événement miraculeux : Joseph est émerveillé devant la lumière éblouissante qui éclaire sa geôle, le lecteur / auditeur également qui ne peut que croire à ce récit. Dans l'évangile de Nicodème qui relève encore à cette époque de l'Histoire sainte, ces faits sont certifiés par plusieurs témoignages. Jésus est venu visiter et libérer Joseph d'Arimathie après que ressuscité, il soit descendu aux Enfers pour ouvrir ses portes et en libérer les prisonniers. Robert crée un imaginaire à partir de l'amplification de l'imaginé de la descente de la Croix et de la Descente aux Enfers.

Pour faire du « vaisseau » un sacrement, Robert inscrit son récit dans la liturgie et crée le culte du Graal par analogie avec le rite eucharistique⁴¹⁸. Avant d'en décrire le rite conforme à la *doxa* liturgique (précisément celle énoncée par Honorius Augustodunensis), il introduit son élément central, le Graal, en faisant appel à l'imaginaire chevaleresque : au geste de tendre le « vaisseau » au chevalier à genoux, Jésus associe comme dans la liturgie eucharistique sa parole de tenir « le sanc u ces trois vertus sont, en une meïsmes coze en Diu » par lequel désormais s'effectuera le rite sacramentelle du Graal : « Tu as gaagnié que jamais ne sera sacremens fais que la senefiance de t'uevre n'i soit [...] Et ensi sera dusqu'a la fin del monde la senefiance de t'uevre couneüe » (p. 30).

Avec la rencontre de Jésus et de Joseph dans sa prison, Robert met en scène le salut qui « consiste en ce que Dieu intervient dans l'histoire pour instaurer un nouveau rapport dialogal avec l'homme, un homme qui demeure pleinement lui-même face à un Dieu distinct de lui »⁴¹⁹.

⁴¹⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, op. cit., p. 273.

⁴¹⁷ J.-R. Valette relève les trois modes de réalisation par lesquels les *Hauts Livres* du Graal mettent en scène la figure christique et la problématique du salut : avant les modes de la fiction et de l'organisation cyclique, celui de la diction avec les nombreux passages évoquant la personne et l'action du Rédempteur. Le critique cite tout particulièrement l'exemple du préambule du *Joseph* « dont le pivot d'articulation est formé par le 'rachat' divin », *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 581.

⁴¹⁸ J.-R. Valette rappelle qu'au Moyen Âge, il existait deux façons de traiter l'eucharistie, l'une sur le mode figural et l'autre sur celui du réalisme sacramentel. Selon le critique, c'est la première qui est retenue par Robert de Boron et qui établit des rapports entre l'eucharistie et le sacrifice du Christ et conduit « à envisager la messe comme une représentation de la Passion », *ibid.*, p. 547-548. Certains critiques mettent en relation les cérémonies du Graal avec le repas eucharistique à la différence par exemple d'A. Micha, *Étude sur le Merlin...*, op. cit., p. 90.

⁴¹⁹ R. Schwager, « Salut », *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1064.

Ce geste accompagné de ces paroles seront ceux de la transmission du Graal de Joseph à Bron pour que la liturgie du Graal, tout au long du récit, dans son arrière-plan, puisse se poursuivre en forêt de Northumberland avec le peuple du Graal. Le même geste associé aux mêmes paroles permettra au récit de se clôturer, ou plutôt de s'accomplir lorsque Perceval « fu raplenis de le grasse del saint Esperit » avant de recevoir de le saint « Vessel » des mains de Bron (p. 115). La « creance » du lecteur ou auditeur est d'autant plus sollicitée que la liturgie du Graal accomplit la liturgie eucharistique en produisant un effet manifeste. Joseph, recevant le « vessel » des mains de Jésus et le voyant « fu raplenis de la grasse del saint Esperit » (p. 6). À la Table du Graal, « cil qui sissent au mangier sentirent la douçor qu'il avoient et l'acomplissement de lor cuers » (p. 55). Plus tard, en terre de Bretagne, assis autour de la « tierce » table, les cinquante chevaliers de la Table Ronde choisis par Merlin seront aussi mis au bénéfice de la grâce et n'auront plus d'autre désir que de demeurer à Carduel et à vivre « au plaisir nostre segnor, car teus est nostre corages » (p. 160,161). Et lorsque Perceval occupe le siège vide de la Table Ronde, son âme est comblée (p. 159) : « Cil lius fu vuis en senefiance a le table au chevalier, tant que nostre Sire i asist un autre home por faire le conte des douze apostles. Ensi acompli nostre Sire cuer d'ome ». Ces effets miraculeux ne sont pas pour surprendre le public médiéval, surtout en tant que signes de la « mostrance » divine, de la rencontre avec le Christ-Homme.

Le Graal, sa « présence sacramentelle nous enseigne non pas à nous débarrasser du présentifier comme tel, mais à étendre le mode de présence 'au-delà du seul présent' » car au travers de lui, la tension « du 'déjà-là' et du 'pas encore' interdit donc de mettre la main sur ce qui jamais complètement n'est donné, et sur Dieu de façon prioritaire. L'homme n'est pas seulement et phénoménologiquement un 'être dans' ou un 'être-là' [...], mais aussi et théologiquement un «'entre-deux' – pris dans 'l'écart des biens eschatologiques déjà concédés et des biens eschatologiques qui ne relèvent encore que d'une économie de promesse »⁴²⁰.

Ainsi, ce qui entraîne le lecteur ou auditeur à croire à cette invention d'un sacerdoce présent et éternel, c'est qu'elle se fonde sur l'imaginé pour créer de l'imaginaire, de l'idéal, en donnant à l'insertion syntaxique et sémantique du motif du Graal (cf. § 1.1.1.) le statut d'une « rhetorical fullness »⁴²¹. À partir de la fiction de la visite du Christ dans la prison où est enfermé le chevalier qui l'aime, la liturgie du Graal « fixe l'histoire de Joseph et

⁴²⁰ E. Falque, « La facticité visitée », *Transversalités*, 2009/2 (N° 110), p. 197-222. DOI : 10.3917/trans.110.0197. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-2-page-197.htm>, p. 222.

⁴²¹ Prenant l'*Historia Regum Britanniae* comme exemple d'une écriture de l'*argumentum*, du « vraisemblable », nécessitant donc de « faire croire », D. H. Green y relève une « rhetorical fullness », une « *amplificatio* » qui apporte une « complementary relationship between the historicity of fiction and the fictionality of historiography », *The Beginnings of Medieval Romance...*, *op. cit.*, p. 107.

remémore la mort du Sauveur en même temps que l'acte glorieux fondateur de la chevalerie »⁴²² dans un récit relatant l'instauration par la voix même du Ressuscité, en parallèle au lignage « racreantée et rayesse par feme », celui de la « virgne Marie » (p. 28), du lignage des chevaliers gardiens du Graal.

En second lieu, la transformation fictionnelle du graal en Graal invite le lecteur ou auditeur à suivre le Christ-Homme dans le cadre d'une mission évangélique.

Pour cela, Robert crée un imaginaire appelant le public à entrer dans une perspective collective à partir de l'imaginé de la *translatio* « vers Occidant », en entourant son protagoniste d'une communauté chevaleresque d'élus. Robert initie un récit qui s'inscrit dans le cadre anachronique d'une certaine vision de la société féodale du XII^e siècle et présente le caractère de vérité dans le temps en appelant par la « remembrance » et la « demostrance » le lecteur/auditeur à participer au temps présent à l'imaginaire de l'exode du peuple du Graal.

Faisant du Graal l'objet d' « une quête des mystères divins » Robert peut « fabriquer du temps »⁴²³ car à partir du Graal, de son Fils offert par Dieu pour le salut des hommes, commence l'histoire de sa transmission, de sa *translatio* « vers Occidant », une *translatio religionis* et de sa réception comme Graal à voir et à recevoir (cf. 2.2.2). Nous avons relevé qu'avec cette *translatio* hybride, de Jérusalem à Avalon, il « présentifie » l'économie du salut en mêlant et amplifiant mutuellement le discours sacré et le discours laïc à la lumière du Graal (cf. § 8.1.2.). Il juxtapose à l'imaginaire entourant la Parousie celui instillé dans les contes celtiques avec l'attente quasi messianique du retour d'Arthur que Wace, dans sa chronique du *Brut*, relaie en ces termes : « De la (Avalon) vendra, encor peut vivre ». Pour E. Hoepffner, avec l'invention de la *translatio* vers l'Avalon celtique, Robert a pu débrider son imagination et « abandonne[r] l'histoire pour entrer dans le domaine de l'invention et de la fantaisie »⁴²⁴.

On l'a vu, Robert façonne l'Histoire du salut en une Histoire sainte de la chevalerie notamment par l'emploi de l'anachronisme dès le début de son récit. Plus que simplement pour lui donner des exemples à suivre⁴²⁵, il appelle ainsi le lecteur ou auditeur à « vivre » au présent le récit car l'emploi de l'anachronisme s'inscrit dans la démarche « de racheter

⁴²² A. Strubel, *La rose, Renart et le Graal*, op. cit., p. 260.

⁴²³ E. Baumgartner distingue, voire oppose, ces deux interprétations du motif du Graal, « Le Graal et le temps », art. cit., p. 12.

⁴²⁴ E. Hoepffner, « L'Estoire dou Graal de Robert de Boron », art. cit., p. 143.

⁴²⁵ P. Courroux relève que l'usage d'anachronismes permet de renforcer l'exemplarité des modèles proposés, *L'Écriture de l'histoire dans les chroniques françaises (XIII^e-XV^e siècle)*, op. cit., p. 861-862.

le temps et de fonder l'histoire en vérité » comme le souligne l'historien J. Rancière⁴²⁶. De son côté, le médiéviste A. Petit met aussi en évidence dans le *Roman de Thèbes* un tel emploi qui constitue selon lui « une frappante illustration de l'humanisme médiéval, offrant par cette symbiose du passé et du présent une image de l'homme permanent [en créant aussi] par ce mélange concerté de traits [du passé] et de traits médiévaux, un univers qui n'est plus celui du monde réel mais celui de la fiction poétique, un univers *romanesque* »⁴²⁷. Mais à la différence des romans antiques où selon D. Boutet, l'anachronisme ne vise pas à « donner ses lettres de noblesse à la civilisation médiévale, et en particulier à sa chevalerie, en effaçant sa nouveauté au profit de l'affirmation d'une continuité, en en faisant l'héritière des grandes civilisations antiques »⁴²⁸, dans la trilogie, cet emploi nous paraît avoir pour but d'entraîner le lecteur ou auditeur à croire à ce récit d'une mission évangélique par la création d'un imaginaire à partir de l'imaginé collectif de la *translatio* (où s'agrègent les divers modes d'*imperii*, *studii* et *religionis*)⁴²⁹. Et le décor mythique que Robert établit est d'abord celui qui, pour répondre à l'imaginaire de son auditeur ou lecteur, lui offre un espace de rencontre au temps présent avec la transcendance pour l'*homo viator* dans son cheminement dans l'espace et le temps. Pour cela, il façonne la fiction du Graal « à voir et à recevoir » à l'image du Christ-Homme en donnant au « vaisseau » valeur de relique et de sacrement, de vérité rédemptrice ; c'est-à-dire support de la « remembrance » et la « demonstrance ». Il crée cette fiction, cet imaginaire par l'anachronisme à partir de l'imaginé de la descente de la Croix, de la visite du Christ à Joseph d'Arimathie et de l'exode /*translatio* du Peuple élu : un imaginaire de l'Histoire avec l'attribution du sacerdoce du Graal et de sa mission à la communauté chevaleresque des élus dans l'attente de l'écu.

La transformation fictionnelle du devin des chroniques bretonnes hypotextes en prophète du Graal vise pour Robert à inscrire la rencontre du lecteur auditeur avec le Graal, le Christ-Homme, dans le cadre du discours de l'alliance entre Dieu et les hommes dans l'Histoire. Ce cadre est celui du motif mythique s'il en est de la prophétie, de ce que nous

⁴²⁶ La première manière consiste à constituer « le régime de vérité de l'histoire [...] dans une connexion spécifique entre la logique poétique de l'intrigue nécessaire ou vraisemblable et une logique 'théologique' de la manifestation de l'ordre de la vérité divine dans l'ordre du temps humain », soit en d'autres termes, « à subsumer le temps sous l'intrigue d'un enchaînement nécessaire ». Dans la seconde manière, le temps est également constitué comme un tout mais également « comme principe d'immanence subsumant tous les phénomènes sous une loi d'intériorité, J. Rancière, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien » dans *Mensonges, vérités*, M. Moscovici (dir.), Paris, Calman-Lévy, 1996, p. 56-57.

⁴²⁷ A. Petit (trad.), *Le Roman de Thèbes*, *op. cit.*, p. 10.

⁴²⁸ Telle est la visée des clercs du XII^e siècle dans leur emploi « délibéré » de l'anachronisme dans les romans antiques, un emploi qui « procède d'une vision historique et idéologique précise, apparentée à celle de la *translatio imperii et studii* », *Histoire de la littérature française du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 87.

⁴²⁹ J.-J. Vincensini souligne le contenu mythique du motif de la *translatio*, *Pensées mythiques et narrations médiévales*, *op. cit.*, p. 12-13.

avons qualifié à la suite de S. Rayne-Michel de « prophétie romanesque »⁴³⁰, mais que nous proposons d'envisager comme l'alliage des imaginés de la prophétie biblique et profane pour solliciter l'imaginaire d'un tel dialogue.

Cette transformation fictionnelle consiste en l'incarnation de la parole de vérité. Notre étude en synchronie de la trilogie nous a montré que Robert transforme Merlin en prophète du Graal grâce à « une naissance emblématique » qui donne au personnage une figure d'Antéchrist rédimé (cf. §1.2.1) et par l'association avec le personnage de Blaise comme scribe, au travers d'un discours dans le temps en « auteur » prophétique (cf. §2.2.3.). En mettant en rapport la trilogie avec ses hypotextes de la matière bretonne, nous avons vu que sa parole prophétique lui permet d'ordonner le temps de l'Histoire dans une *enarratio* articulant les événements de l'Histoire bretonne avec ceux de l'Histoire divine au rythme des temps d'accomplissement, du *kairos*. Le programme eschatologique énoncé dans le *Joseph*, Merlin, le double de l'auteur, le met en œuvre dans un imaginaire du temps pour relater l'histoire de places vides à *raemplir*, de Tables à compléter, d'une prophétie à accomplir par un lignage céleste et ainsi combler l'espoir de libération, de rédemption d'une société chevaleresque (cf. chapitre 5). Et par rapport à la matière biblique, nous vu que sa figure se complète dans le domaine de la vérité avec celle de ministre de la connaissance comme témoin dans l'Histoire (cf. § 7.2.1.). Ainsi, les deux matières de Bretagne et biblique concourent à cette transformation au plan intertextuel, mais surtout au plan de l'imaginaire, au travers de deux étapes essentielles.

Il s'agit d'abord de l'épisode de la naissance de Merlin qui aboutit à un entre-deux révélateur.

L'invention de Merlin en antéchrist rédimé se fonde sur deux imaginés. En suivant le fil du récit qui s'enracine d'abord dans l'Histoire sainte, l'imaginé convoqué est celui de la descente du Christ aux Enfers où le récit du *Joseph* offre l'occasion de rappeler l'omniscience de Dieu, la connaissance réduite des démons et la nature de la parole prophétique. Puis, l'entrée dans l'Histoire bretonne sollicite dans l'esprit des lecteurs et auditeurs l'imaginé de l'Histoire bretonne relatée par les chroniques, le récit où un devin issu du viol d'une femme par un démon incubé devient conseiller du roi breton, Arthur, et l'auteur de ses prophéties transmises par un chroniqueur, Geoffroy de Monmouth, des

⁴³⁰ S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., p. 322.

prophéties à l'autorité pleinement reconnue et portant l'espoir de libération du peuple breton⁴³¹.

Lui donner « l'autorité d'un prophète biblique revient là encore à relier la narration romanesque non à l'histoire – qui selon Augustin peut être fausse, ou du moins n'est qu'un objet d'étude et de discussions – mais à la prophétie, c'est-à-dire à un type de discours authentifié comme vrai par l'autorité de celui qui le transmet, et qui vise au bien spirituel et moral de de ses destinataires »⁴³². Mais paradoxalement, du moins de notre point de vue anachronique opposant la fiction même vraisemblable à la vérité, l'autorité conférée au personnage repose également sur son héritage diabolique de devin. Le lecteur ou auditeur croit en cette transformation fictionnelle parce qu'elle conserve les deux imaginés. Si comme P. Zumthor le relève, c'est par l'invention de la figure de Prophète, « par cette porte que Merlin pénétra dans le monde des romans »⁴³³, un monde « romanesque » selon une perspective anachronique. Par cette invention, Robert conforte le statut historique de son personnage. L'entre-deux dans lequel il maintient le personnage ne serait-il pas révélateur de la réalité d'un tel statut ? Robert conserve à Merlin, voire accentue certains traits de son origine démoniaque : physiquement, il est « plus pelu » qu'aucun autre enfant (p. 92) ; son père a pour nom « Hequibedes »⁴³⁴ (p. 101) ; il fait venir les pierres géantes d'Irlande « par force d'art » (p. 157) ; à plusieurs reprises, il rit de manière inexplicable⁴³⁵ et il emploie son don de protéisme, pas seulement pour un enjeu ludique, notamment pour permettre l'union adultère d'Igerne et d'Uter (p. 172). On s'interroge constamment sur sa vraie nature. En détournant l'orientation maléfique initiale au service du Bien, Robert inscrit définitivement cette origine diabolique dans la légende du personnage⁴³⁶, une légende qui, en ce début du XIII^e siècle, pour le public, comme toute légende peut appartenir à l'Histoire.

Il s'agit ensuite de l'épisode de la fondation de la Table Ronde.

⁴³¹ J. Abed, « La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le *Didot-Perceval* (Paris, BnF, n.a.f. 4166) » dans *Moult obscures paroles* Études sur la prophétie médiévale, R. Trachsler (dir.) avec la collaboration de J. Abed et D. Expert, Paris PUPS, 2007, p. 81-105 [100].

⁴³² S. Rayne-Michel, *ibid.*, p. 337.

⁴³³ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 135.

⁴³⁴ Selon C. Füg-Pierreville, l'emploi de cet terme tend à souligner « le caractère insaisissable et terrifiant de cette créature maléfique », le mot latin *equipedes* faisant référence au « centaure, hybride diabolique des bestiaires médiévaux, ou [aux] divinités païennes dotées de pattes d'animaux, comme Pan ou Faunus, images de la luxure pour les chrétiens », *Le Roman de Merlin* en prose, *op. cit.*, p. 56.

⁴³⁵ Le motif du rire est totalement absent dans le *Brut*, n'apparaît qu'une seule fois dans l'*Historia regum Britanniae*, au moment du déplacement des pierres d'Irlande, et à plusieurs reprises dans la *Vita Merlini*. Saint Augustin associe le rire à une absence d'amour, de charité, ce qui est caractéristique de la *scientia sine caritate* du démon, *La Cité de Dieu*, t.II, livre IV, chap. XX.A. Micha relève en détail les différentes occurrences du motif et l'interprète « comme un écho de [sa] première nature diabolique », *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, *op. cit.*, p. 184.

⁴³⁶ E. Baumgartner, N. Andrieux-Reix, *op. cit.*, p. 5.

Si la critique est unanime à reconnaître l'importance de l'épisode initiant le *Merlin*, P. Zumthor, en particulier, souligne qu'en raison de l'importance de la thématique prophétique, avec le concile des démons, Robert relie de manière cruciale la Table Ronde, symbole de la chevalerie idéale, à la thématique de la Rédemption. En effet, il fait de la conception démoniaque du personnage le résultat d'« un plan concerté » déjoué par Dieu au travers de la confession de la mère, du baptême de Merlin et de sa rédemption⁴³⁷. Mais comment précisément s'effectue cette liaison ?

Elle n'est pas seulement d'ordre rhétorique ou narratif mais temporel. La prophétie inscrit le récit dans le temps : celui que son public appréhende dans ses distinctions entre le « temporel (le propre du temps) » auquel s'ajoutent « le sanctoral (fêtes de la Vierge et des saints) » et « un temps commémoratif qui fait revivre par le geste, le verbe et la liturgie les mystères de la vie du Christ »⁴³⁸. La liaison entre la Table Ronde et la thématique de la rédemption nous paraît s'effectuer au travers du symbole sacramentel : la Table Ronde avec son lieu vide est la « tierce » table. Déjà, cet objet profane inventé par Wace bénéficie d'un grand succès car « dans l'imaginaire médiéval occidental, il est étroitement lié au roi merveilleux [Arthur], au chevalier de la Table ronde et de façon générale au monde héroïque et merveilleux de la chevalerie »⁴³⁹. En associant au motif le lieu vide et en l'insérant dans une trame prophétique, Robert ajoute à cet imaginaire profane celui du sacré chrétien et « ouvre à l'être humain des perspectives qui dépassent le cadre étroit de sa vie ; l'individu se perçoit dorénavant comme engagé dans un devenir où son existence puise valeur et signification. De même le héros peut voir s'expliquer sa destinée : le présent fugace acquiert durée et profondeur, parce qu'il se mesure désormais à l'étalon d'une histoire plus étendue »⁴⁴⁰.

Par la prophétie, la Table Ronde reçoit une signification temporelle et collective. C.-A. Coolput voit dans la prophétie « un élément véritablement essentiel » dans ce « qu'elle soit attachée avec insistance et de façon privilégiée au sujet même de nos romans en prose : les aventures du Graal et l'action du Bon Chevalier. Ces dernières ont une portée collective très nette ». Il s'agit de « la communauté qui vit – parfois des générations à l'avance – dans l'attente de la venue du héros ; celui-ci représente son espoir, sa foi. *Li mieudres chevaliers* est l'aboutissement, un point lumineux vers lequel, grâce à la prophétie, les regards sont tendus ». Et il s'agit aussi de la collectivité au sens large : « le but essentiel des révélations prophétiques n'est donc pas tant de renseigner quelques êtres d'élite sur leur destinée ou l'importance de leur postérité : la visée globale sur le Temps n'est pas seulement un don

⁴³⁷ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, *op. cit.*, p. 131.

⁴³⁸ P. Walter, *La mémoire du temps*, *op. cit.*, p. 25-26.

⁴³⁹ J. Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 178.

⁴⁴⁰ C.-A. Coolput, *ibid.*, p. 43.

réservé à quelques-uns. Les prophéties du Graal s'efforcent au contraire de susciter en tous une prise de conscience : celle d'une Histoire humaine qui serait désormais pénétrée de rationalité et susceptible de recevoir une interprétation générale. En Logres règne le sentiment que l'univers va bientôt entrer dans le stade ultime de son développement : 'fin', 'achèvement', 'accomplissement' sont des termes qui reviennent sans cesse sous la plume de nos auteurs »⁴⁴¹.

Cette prise de conscience historique reçoit une formulation précise : L'homme a été créé afin d'accomplir un destin bien particulier. A. Micha souligne que dans le *Joseph*, « il faut enfin relever cette idée que la création de l'homme est la conséquence de la chute des anges » et que « c'est pour compenser la perte des anges que Dieu forme l'homme [...] et le loge dans son paradis désormais vide »⁴⁴². Le destin de l'homme s'inscrit donc dans l'accomplissement de ce plan divin, au travers de l'alliance établie entre Dieu et le peuple élu en charge de garder le Graal dans sa *translatio* « vers Occident ». Quel est alors son chemin ?

Rappelant l'influence des récits de croisade sur l'écriture de l'Histoire, E. Baumgartner cite l'auteur du récit de la première Croisade qui fait « mettre ses pas dans les pas du Christ, passer là où il a vécu, là où il est mort, superposer ou mieux fondre en un raccourci unique le temps du Christ et le présent vif du croisé ». Ainsi, ajoute-t-elle « tout pèlerinage, religieux, historique, littéraire, sentimental, renouvelle pareille expérience d'un fondu enchaîné des temps »⁴⁴³. Nous avons montré que la prophétie associée à l'anamnèse permet par le va-et-vient entre le présent, le passé et le futur, de donner au présent toute son importance dans le cadre du schème attente/accomplissement (cf. § 5.1.). Et l'accomplissement est figuré dans l'aboutissement de la quête du Graal, de la transmission de la « senefiance » ou du symbole du Graal, au cœur de la « substance » de l'*estoire* relatée par Robert (cf. § 2.1.2.). Nous avons notamment envisagé cette portée symbolique au sens de l'*orientale lumen* prôné par Denys l'aréopagite comme « voie d'accès homogène au mystère, et non un simple signe épistémologique, plus ou moins conventionnel » et rappelé que l'ampleur donnée au Moyen Âge à cette notion résulte de la réflexion théologique sur l'Incarnation.

⁴⁴¹ C.-A. Coolput, *ibid.*, p. 44.

⁴⁴² A. Micha précise que cette « proposition peu orthodoxe [...] n'a rien que de banal » car l'idée se retrouve « par exemple, dans le Lucidaire d'Honorius Augustodunensis » (cf. Y. Lefevre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, 1953, Bibl. des *Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc.180), « 'Matière et sens' », art. cit., p. 471 et sa note n.1.

⁴⁴³ E. Baumgartner et L. Harf-Lancner (études recueillies), *Dire penser le temps au Moyen Âge*, op. cit., introduction, p. 12-13.

Pour répondre à l'attente de son auditoire, le discours mythique que Robert constitue vise à lui faire entendre le discours de l'alliance entre Dieu et les hommes dans l'Histoire. Pour cela, il invente un personnage comme incarnation de ce discours, un prophète de Dieu, relais de la vérité ; il invente une « prophétie romanesque » ou plutôt une prophétie « idéale ». Son lecteur ou auditeur croit la suite de l'*estoire* du Graal car ce prophète est un émetteur authentifié, sa stature résulte de la construction par analogie d'une fiction vraisemblable de l'incarnation miraculeuse de la parole prophétique à partir de l'imaginé de l'Histoire sainte et de l'Histoire bretonne. Ainsi, par ce discours de la parole de vérité, le discours prophétique⁴⁴⁴, Robert projette son lecteur/auditeur dans le chronotope arthurien mis dans la perspective générale de l'Histoire du salut et suscite en lui ouvre une conscience à l'Histoire en lui donnant accès à une vision globale du temps.

En conclusion, le décor mythique que Robert établit a pour but de répondre à l'imaginaire de son auditeur ou lecteur, celui d'*homo viator*, dans son cheminement dans l'espace et le temps, en lui offrant d'abord un espace de rencontre avec la transcendance au travers du Graal, puis un guide, Merlin, le prophète du Graal, pour entendre et recevoir le discours de l'alliance entre Dieu et les hommes dans l'Histoire. Pour cela, s'inscrivant dans les domaines de la liturgie et de la *translatio* d'un discours laïc acquiesçant au discours clérical, il réalise l'alliage du mythe chrétien⁴⁴⁵ et de celui des récits bretons dans le cadre d'une réalité idéale destinée à susciter la foi de son lecteur ou auditeur, sa « creance » en la vérité du Graal. Cela passe par une démarche d'ordre temporel avec une écriture existentielle pour « parle[r] à chaque homme » et l'interpeller personnellement « non pas seulement au niveau des préceptes mais sur tous les plans, y compris celui de l'histoire »⁴⁴⁶ avec l'emploi d'une prophétie « romanesque », « idéale » et de l'anachronisme dans un récit de discours dans le temps où le saint « Vessel » est offert, à voir et à recevoir (cf. chapitre 2).

⁴⁴⁴ La trilogie serait une œuvre totalement organisée autour du motif prophétique. Un indice important provient de la présence dans le manuscrit Paris, BnF, nouv.acq.fr.4166 (ou « Didot-Perceval ») d'une « interpolation unique, en plein centre arithmétique de l'œuvre, de la *Prophetia Merlini* de Geoffroy de Monmouth ». « [L]e manuscrit se présente explicitement comme une trilogie consacrée à l'activité prophétique de Merlin » du fait de l'existence de cette interpolation et des mentions d'annonce : *Ci commence le romanz des prophecies Merlin* [2a], et de clôture : *Ci fenist le romanz des prophecies Merlin* [126d] (*Moult obscures paroles* Études sur la prophétie médiévale, R. Trachsler (dir.) avec la collaboration de J. Abed et D. Expert, Paris PUPS, 2007, p. 83).

⁴⁴⁵ Voir J.-C. Schmitt, « Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible ? Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval » dans *Le corps, les rites, les rêves, le Temps, Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.

⁴⁴⁶ G. Dahan, *L'exégèse monastique au Moyen Âge*, op. cit., p. 119.

Ayant posé le « décor mythique » de l'Histoire du salut fondé sur le Graal et son prophète, comment Robert transforme-t-il la vie de ses personnages pour proposer un « destin héroïque » à son public ?

Dans l'imaginé de l'homme médiéval, le destin est représenté par l'image de l'*homo viator*, de l'homme engagé dans la *peregrinatio*⁴⁴⁷, de la quête du salut par la connaissance de soi pour atteindre le but final : la ressemblance de Dieu. L'imaginé profane du chevalier est celui de l'aventure, en quête de l'amour, de la prouesse ; cette aventure « symbole du rapport de la chevalerie au monde qui l'entoure »⁴⁴⁸. Analysant les liens entre les œuvres romanesques et la réalité des Croisades, R. Hartman note que « la notion chrétienne du *viator* est complétée et renforcée par l'idée chevaleresque de l'aventure »⁴⁴⁹. Ne s'agirait-il pas de l'alliage, de l'alliance de deux imaginaires ?

Visant à susciter l'adhésion, la « creance » de son public, Robert délivre, on l'a vu, un discours laïc acquiesçant au discours clérical sur la notion de lignage : l'appartenance au lignage du Nouvel Adam permet d'atteindre le but final de la ressemblance divine alors que l'appartenance à la descendance de l'Adam terrestre conduit à la condamnation définitive de l'Enfer. Aussi, désigne-t-il comme but à son lecteur ou auditeur un destin héroïque, celui d'appartenir à une chevalerie de « prudomes », de *milites Dei*⁴⁵⁰, un destin constitué à partir de l'alliage des imaginaires de la *peregrinatio*, de l'aventure et du lignage dans un récit dont nous avons choisi de suivre le fil directeur de la « senefiance » du Graal à travers le temps, de la vérité libératrice de la grâce dans l'Histoire.

Les transformations fictionnelles du graal et de la Table Ronde mettent en lumière les besoins spirituels de l'homme qui se résument à restaurer sa ressemblance de Dieu. Comment pour y répondre, Robert organise-t-il sa narration ?

L'homme chassé du Paradis est « caï en grant chaitiveté entre les tumultes de ceste chaitive vie » (p. 18), les élus du Graal reconnaissent que « Molt est fors la justise notre Segnor Jhesucrist, et molt est fols qui por ceste chaitive vie porchace son courous » (p. 61) et « Perceval li caitis » comme l'interpelle la demoiselle en pleurs (p. 248). Robert met

⁴⁴⁷ Robert choisit cette image de préférence à une autre image du discours clérical souvent employée « sous la plume des spirituels médiévaux [qui] est celle de l'échelle, dont le prototype est constitué par l'échelle de Jacob », J.-R. Valette, *La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 83.

⁴⁴⁸ A. Guerreau-Jalabert, « Aliments symboliques et symbolique de la table dans les romans arthuriens (XII^e-XIII^e siècles), », *Annales ESC*, 1992/3, p. 561-594 [579].

⁴⁴⁹ R. Hartman, *La Quête et la Croisade. Villehardouin, Clari et le Lancelot en prose*, New-York, Postillion Press, 1977, p. 127.

⁴⁵⁰ A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt...*, *op. cit.*, p. 157-158.

ainsi en exergue la situation dramatique de l'homme pécheur tombé dans la région de dissemblance.

Pour guider l'homme de l'image vers la ressemblance, Robert crée un imaginaire en délivrant le récit de trois biographies relatives à trois personnages auquel il octroie une part de singularité vis-à-vis de la transcendance⁴⁵¹, celle d'assurer un ministère participant à l'accomplissement de la prophétie du Graal, l'avènement du *tiers hom*, c'est-à-dire à l'économie du salut, à « l'action salvatrice de Dieu dans l'Histoire [dans laquelle les chrétiens sont comme des pèlerins, même s'ils ont déjà la ferme espérance des biens futurs] »⁴⁵². Au travers successivement de ces trois biographies, il sollicite la représentation de l'homme telle que nous l'avons rappelé et l'imaginaire trinitaire qui la fonde. On l'a vu, la trilogie est organisée suivant la triade qui caractérise la nature d'être : le premier volet du cycle, le *Joseph*, est consacré à la mémoire ; le deuxième, le *Merlin*, à l'intelligence et enfin, le troisième, le *Perceval*, à la volonté.

Nous avons vu que l'un des fils conducteurs du récit est constitué par la thématique du péché (cf. § 1.1.2.) avec en particulier dans le *Perceval*, un récit présentant une seule chaîne de causalité remontant à Dieu seul, la causalité que les penseurs médiévaux relient fondamentalement à la notion d'être⁴⁵³. Et c'est par rapport à la prophétie attachée au Graal que les personnages du récit sont partagés entre élus et pécheurs : nous pourrions appliquer à la trilogie la remarque de S. Rayne-Michel relative à l'*Estoire del Saint Graal* : « c'est par référence au Graal que l'existence des personnages 'gagne en valeur à leurs yeux : elle doit son ampleur non à leurs accomplissements à eux, mais à la somme de promesses dont ils sont le véhicule' »⁴⁵⁴.

Dans le premier volet, le *Joseph*, Robert introduit l'*estoire* de l'homme. Signe rédempteur, le *saint Vaissel* vise à faire sortir « le peule d'Adan et d'Evain » de sa « chaitive vie », à lui offrir de saisir l'occasion, aujourd'hui, au temps présent, d'entrer dans le temps de Dieu. Contenant le Saint sang, le Graal permet de « présentifier » la divinité, en lui offrant « un réceptacle qui serve à le rencontrer, où il viendra nous écouter chaque fois qu'on s'adressera à lui, de façon rituelle ou informelle »⁴⁵⁵ ; c'est cette « présentification » que dans le premier volet de la trilogie, le récit nous relate de manière

⁴⁵¹ Les études réunies sous la direction de M.-É. Bely et J.-R. Valette choisissent de s'intéresser « aux relations privilégiées que la personne noue avec les notions de personnage et de transcendance » et aux tensions qui, au XII^e et au XIII^e siècle, « traduisent sans doute une crise des représentations de la transcendance » et entraînent l'homme à se construire « dans sa singularité, grâce au personnage qu'il installe en transcendance sur les scènes sociale et esthétique », *ibid.*, p. 9, 15.

⁴⁵² L. F. Ladaria, « Fin de l'homme et fin des temps », art. cit., p. 442.

⁴⁵³ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 87.

⁴⁵⁴ Citant l'analyse de C.-A. Coolput, *ibid.*, p. 27, S. Rayne-Michel, *La Table Ronde et les deux Cités*, op. cit., n.197, p. 326.

⁴⁵⁵ C'est ce qui caractérise la présentification d'un esprit ou d'une divinité sous forme matérielle réalisée dans les rites, selon M. Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, op. cit., p. 153.

si répétitive avec Joseph invoquant le Graal. Lorsque Joseph rencontre Jésus, l'amour divin manifesté par le service du Graal est une connaissance à laquelle Joseph demande à Jésus d'accéder pleinement (v.891-892) : « Par foi ! dist Joseph, je nou sai ; / Dites le moi, si le sarai ». On peut reconnaître la théologie de l'*Imago Dei* sur laquelle nous reviendrons plus loin (§ 8.2.2) et qui, chez Hugues de saint Victor, fait de Dieu la source de toute ressemblance en tant que forme et cause : « Deux termes liés, car l'ordre est toujours dynamique et l'activité de la connaissance n'est autre qu'un élan de l'esprit pour une conformation à la vérité existentielle qui se communique »⁴⁵⁶. L'objet des paroles secrètes de Jésus est de lui transmettre cette connaissance, des paroles « empreintes de sa grâce »⁴⁵⁷. Cette connaissance est aussi accessible à tous, aux uns « mout nuisanz », aux autres « emplissement » du cœur et « joie perdurablement » (v.919-920)⁴⁵⁸.

Après cette introduction, deux types de personnage interviennent dans le récit.

En premier lieu, c'est celui que figure exemplairement Joseph, puis que développent les personnages du roi Uter et de Perceval.

Relativement au personnage de Joseph, nous avons précédemment noté que Robert met en œuvre un dispositif d'articulation du passé, du présent et du futur s'appuyant sur les procédés d'anamnèse et de prophétie (cf. § 5.1.1.) pour caractériser son caractère héroïque. En employant le thème prophétique, Robert fait ainsi appel à la mémoire car la parole prophétique scripturaire se fonde sur la remémoration de l'expérience collective⁴⁵⁹ pour orienter le comportement moral du présent vers un avenir eschatologique. M.-D. Chenu le souligne : « la mémoire du passé n'est pas seulement une mémoire historique, mais hors le développement successif dans le temps, une mémoire 'archétypale', comme on dit aujourd'hui, par laquelle se définit e temps chrétien » en faisant appel la typologie⁴⁶⁰. Au travers du *saint Vessel* dont Joseph reçoit la garde, Robert fait appel à la « remembrance » et à la « demostrance, soit respectivement à un « opérateur de mémoire » et un « opérateur de vérité »⁴⁶¹. Et cette vérité est « celle de Dieu bien sûr, mais aussi celle des hommes »⁴⁶². Joseph devient avec le Graal le médiateur de la déité, l'intermédiaire pour l'instauration d'un dialogue introspectif par la mise en présence de Dieu.

⁴⁵⁶ R. Javelet, *Image et ressemblance au XIIe siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, 1967, t.I, p. 107.

⁴⁵⁷ A. Micha (trad.), *Le Roman de l'Histoire du Graal*, op. cit., n.9, p. 68.

⁴⁵⁸ « Aux uns, une odeur de mort, donnant la mort ; aux autres, une odeur de vie, donnant la vie » (2 Corinthiens 2.15).

⁴⁵⁹ C. Ksiazenicer-Matheron, « Vivre la parole : présence et 'contre-présent' dans les textes prophétiques juifs », art. cit., p. 46.

⁴⁶⁰ M.-D. Chenu, *La Théologie du XIIe siècle*, op. cit., p. 199.

⁴⁶¹ M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 42.

⁴⁶² C. Galderisi, *Diegesis: études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge...*, op. cit., p. 195.

Mais la remémoration suscitée par la liturgie du Graal n'est pas celle de la Passion mais de l'acte accompli par le chevalier Joseph au pied de la Croix. Au travers de ce détournement qui superpose à l'imaginaire chrétien celui créé par la fiction chevaleresque, la mémoire du lecteur ou auditeur est sollicitée pour l'inciter à faire partie du cercle des chevaliers élus du Graal mis au bénéfice de la grâce (p. 55).

Dans le *Merlin*, Robert fait entrer le lecteur ou auditeur dans le temps de l'attente du *tiers hom*, de la Parousie. La « chaitive vie » des hommes est celle des guerres incessantes contre les saxons, des luttes internes à la cour royale, avec des rois bien terrestres et le récit des vicissitudes d'un royaume (cf. § 4.2.1.).

Au travers de son protagoniste, Merlin, le ministre de la connaissance, Robert fait appel à l'intelligence de son lecteur ou auditeur en lui faisant reconnaître dans les événements de l'Histoire bretonne l'*ordinatio salvatoris* au travers de *mirabilia Dei* (cf. §. 7.2.2.); une intelligence que seule Dieu peut donner, celle qui constitue le deuxième élément de la triade de l'être. Tout au long de cette attente, en Bretagne, de ce « mouvement ascensionnel » vers l'avènement du *tiers hom* relaté par le récit, le lecteur-auditeur assiste aux événements des règnes de Vertigier, Pandragon, Uter et Arthur, à la succession des rois préparant la réalisation du plan de Dieu. Notamment, l'amplification du récit relatif au roi Uter met en exergue l'intervention du prophète du Graal car grâce à lui, malgré ses faiblesses, le roi arrive à une « molt bele fin » et démontre l'efficacité de la parole merlinesque pour accéder à une connaissance d'ordre ontologique nécessitant une démarche intérieure. Cette démarche est celle à laquelle tout chevalier se voit confronté avec le signe de la Table Ronde. De même, le lecteur / auditeur est conduit par le récit à l'entreprendre également.

L'imaginaire chrétien d'une Table Ronde à valeur sacramentelle s'ajoute en le sublimant à l'imaginaire arthurien d'une Table Ronde, véritable « mythe qui a le mieux représenté la célébration de l'idéal chevaleresque »⁴⁶³. L'idéal d'une chevalerie terrestre unie et égalitaire est subsumée à celle d'une chevalerie, placée sous le signe de l'amour et de la justice de Dieu (cf. 7.2.2. c), en chemin vers la Cité céleste.

Enfin, dans le *Perceval*, comme nous l'avons vu, entre l'élection du chevalier promis à être le *tiers hom* et l'accomplissement, se déploie l'espace de la narration et de l'existence humaine. La « chaitive vie » qui nous est contée est celle du héros, le chevalier gallois, dont le récit nous relate la *peregrinatio*, le cheminement associant deux imaginaires, celui profane de la quête de l'aventure et de l'amour et celui mystique de la quête du Graal, un

⁴⁶³ Cet idéal a évolué en idéal. A. Chauou indique comment à la suite d'Henri II Plantagenêt, Édouard 1^{er} « vainqueur des Gallois au prix d'une longue expédition, [...] fit tenir une Table Ronde à Nevyn, [...] près du mont Snowdon » en 1284 au cours de laquelle il « aurait exhibé la couronne d'Arthur tout juste tombée entre ses mains ». Le Plantagenêt réitéra l'opération en 1302, *L'idéologie Plantagenêt...*, *op. cit.*, p. 264.

cheminement vacillant mais finalement victorieux grâce à la prouesse du héros mais également et surtout grâce à sa volonté enfin restaurée. Perceval peut ainsi assumer sa charge de dernier gardien du Graal en menant « sainte vie » (p. 301).

Ainsi sont associés, voire amalgamés ces deux imaginaires comme M. Mentré le relève dans l'iconographie de deux manuscrits attribuables au XIII^e siècle ou au début du XIV^e siècle⁴⁶⁴.

En second lieu, Robert introduit un autre type de personnages dans le récit, celui de l'opposant à la vérité, à la parole prophétique ; un type principalement représenté par Judas, le disciple défaillant, par Moÿs, le chevalier faux sage et par Vertigier, le roi félon.

Dans la trilogie, le souvenir de la trahison de Judas est sollicité à plusieurs reprises comme celui de Moÿs. Plus que des signes de maladresse, ces répétitions nous paraissent indiquer l'appel à la thématique de la mémoire en mêlant l'imaginaire biblique et chevaleresque : Judas avec la figure typique du chambellan (cf. § 4.1.2.) et Moÿs avec celle du chevalier hypocrite et orgueilleux (ce n'est pas un hasard si sa tentative malheureuse dans le *Joseph* est redoublée par celle du baron orgueilleux dans le *Merlin*). En même temps, par ces contre-exemples, Robert met en lumière les trois degrés de liberté de l'homme : Judas choisit le mal en raison de sa volonté défaillante comme l'indique le narrateur (v.209-212), puis la voix divine (v.2780) ; une volonté mauvaise, selon une vision augustinienne, comme résultant non pas d'une nature mauvaise mais de l'ignorance due à l'éloignement du bien⁴⁶⁵.

Le roi Vertigier est le sénéchal qui « molt sages et engignous del siecle et buens cevaliers au siecle » usurpe le trône. C'est lui dont Merlin dévoile la vraie nature : « si ses bien que se tu fusses teus com tu deüsses, tu les deüsses garder et consellier et desfendre contre tos homes terriens » (p. 131-132). C'est sous son règne que Robert choisit de faire entrer son protagoniste, Merlin, dans l'Histoire bretonne pour manifester au travers du schème de l'*utilitas* « la grandeur et la justice de Dieu, ainsi que la nécessité de la grâce pour la restauration de l'homme, selon *Rm.* 9, 23 [...] en laissant l'homme user de son libre arbitre »⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Ces deux manuscrits sont exemplaires des « commencements de l'imagerie illustrative conservée des romans du Graal ». M. Mentré y relève différentes applications de l'imaginaire du monde arthurien avec notamment, selon un système de récapitulation, « des représentations composites et interprétatives des origines où éternité et histoire sont juxtaposées ». Dans un troisième manuscrit, elle remarque que les deux plans, celui « du rêve et de la réalité, celui du merveilleux et de l'itinéraire » d'un côté, celui des « interprétations chrétiennes amalgamées voire fondues à ces données, très peu après dans les romans en prose, sont ici rejoints », « Remarques sur l'iconographie des romans arthuriens [A propos de quelques exemples] » dans Cahiers de civilisation médiévale, 29^e année (n°115), Juillet-septembre 1986, p. 231-242 [242].

⁴⁶⁵ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., Livre XII, vii-ix, p. 480-483.

⁴⁶⁶ A.-I. Bouton-Touboulic cite saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 11, 1 dans *L'ordre caché*, op. cit., p. 445-451.

Ainsi, derrière les figures de Judas, de Moÿs et de Vertigier, par anachronisme, ce sont celles typiques de l'imaginaire profane avec respectivement le chambellan, le baron orgueilleux et le sénéchal qui sont convoquées pour s'amalgamer à l'imaginaire chrétien et représenter « ceux qui trahissent le Christ après s'être donnés à lui »⁴⁶⁷ et constituer « l'image du pécheur endurci »⁴⁶⁸.

Pour répondre aux besoins spirituels de l'homme tombé depuis le péché originel « en grant chaitiveté » et susciter sa « creance » en la vérité de son récit, la « senefiance » du Graal et l'amener à accomplir son destin héroïque, Robert passe par une narration existentielle ordonnée à la nature de son être au travers des biographies de ses trois protagonistes successifs. Il fait ainsi prendre conscience à l'homme de son destin, du chemin dans le temps de l'Histoire sur lequel il doit s'engager pour réaliser la complétude de son être. Pour cela, il met en œuvre une écriture inchoative au travers de laquelle, donnant au personnage de fiction une épaisseur existentielle en l'insérant dans une *semblance* de temps historique qui peut potentiellement devenir « un temps romanesque, un temps fictionnel qui [...] soit le plus parfait, le plus parfait des simulacres » du temps humain⁴⁶⁹, il inscrit le lecteur / auditeur dans la dynamique de l'économie du salut et sollicitant son imaginaire, il interpelle et touche son âme dans ses trois domaines constitutifs : la mémoire, l'intelligence et la volonté pour l'engager dans la restauration de la ressemblance divine.

En usant de l'anachronisme, Robert crée l'imaginaire d'une « chevalerie celestie » autour des fictions du Graal et de la Table Ronde, de personnages dont l'expression du libre arbitre partage entre figures exemplaires d'un « destin héroïque » et figures condamnés à demeurer dans la région de dissemblance.

Nous avons précédemment indiqué que dans le récit de la conversion exemplaire de Joseph, nous pouvions reconnaître la théologie de l'*Imago Dei* telle qu'énoncé par Hugues de saint Victor qui fait de Dieu la source de toute ressemblance en tant que forme et cause : « Deux termes liés, car l'ordre est toujours dynamique et l'activité de la connaissance n'est autre qu'un élan de l'esprit pour une conformation à la vérité existentielle qui se communique »⁴⁷⁰. Ainsi, restaurer la ressemblance divine, c'est se conformer à la vérité du mystère du Christ, du Dieu-homme ; c'est cheminer sur ses pas.

Ce cheminement, nous allons voir que l'écriture didactique d'ordre exégétique, à la fois typologique et tropologique (cf. §5.2., 7.2., 7.3.) qui caractérise la trilogie vise à le

⁴⁶⁷ Selon Origène cité par H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, op. cit., p. 200-201.

⁴⁶⁸ S. Bouquet, *L'évangile selon saint Jean expliqué par les Pères*, op. cit., p. 156.

⁴⁶⁹ E. Baumgartner, « Les Techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 170.

⁴⁷⁰ R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, op. cit., p. 107.

proposer au lecteur ou auditeur le long d'un parcours où la grâce divine dévoile peu à peu la réalité de son cœur au temps présent⁴⁷¹. Au travers du paradigme biblique qu'elle discerne dans le récit, P. Matarasso effectue une lecture allégorique et mystique de la *Queste* et voit en Galaad un « personnage théologique » venant rétablir l'ordre divin dans la société pécheresse arthurienne tout en représentant la venue de Christ dans l'âme de chaque homme⁴⁷².

Robert place au cœur de son écriture le temps présent, celui marqué par la présence physique du Graal et du Roi Pêcheur dans le royaume d'Arthur (p. 205), celui qui correspond au sixième âge précédant le temps ultime du Jugement (cf. § 2.1.3.).

Or selon l'exégèse des trois sens effectuée par Origène, « les mystères de la vie intérieure ne sont pas des faits passés ni des vérités lointaines : ils sont vécus aujourd'hui même, - *et hodie, etiam hodie*, - mais ils ne font néanmoins qu'actualiser en nous le grand et unique Mystère du Christ »⁴⁷³. Et nous avons tenté de montrer que Robert effectue une réécriture de l'Histoire bretonne dans une lecture alliant typologie et tropologie. En particulier, l'emploi de la typologie dans la trilogie participe « pleinement, par le va-et-vient qu'il instaure dans le fil du récit entre le passé et le présent, à l'appel mémoriel et ainsi à l'expression de la puissance du symbole trinitaire » (cf. § 2.2.3.b) et le sens tropologique permet d'articuler un discours historiographique laïc à un discours clérical sur le modèle d'une histoire ecclésiastique dans un récit visant à susciter la foi relatant « la transmission de la vie divine à l'humanité selon les étapes disposées par Dieu » dans l'économie du salut, « à la fois mystère dans l'histoire et l'histoire dans le mystère du Christ »⁴⁷⁴.

En conclusion, Robert inscrit la rencontre de son lecteur / auditeur, *homo viator*, avec la transcendance dans le cadre d'un décor mythique que par la parole prophétique, l'anachronisme et l'emploi du motif de la *translatio*, il réalise en alliant les imaginaires chrétien et profane et en créant une réalité idéale propice à susciter la « creance » en la vérité du Graal.

Délivrant une narration existentielle, il fait lire ou entendre un langage de vérité, celui du discours de l'alliance entre Dieu et les hommes dans l'Histoire. Cette narration existentielle vise à « une appropriation, une prise de possession du donné scripturaire au

⁴⁷¹ G. Dahan relève, dans la prédication comme dans l'exégèse, la nécessité évidente de l'actualisation, c'est-à-dire de la tropologie « qui n'est pas seulement application morale comme les médiévaux eux-mêmes l'ont parfois dit, mais surtout actualisation, application à soi-même », « Exégèse et prédication au Moyen Âge », art. cit., p. 562.

⁴⁷² P. Matarasso, *The Redemption Of Chivalry*, op. cit., p. 85, 93, 94.

⁴⁷³ H. de Lubac, *Histoire et esprit*, op. cit., p. 149.

⁴⁷⁴ M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu, I, La foi dans l'intelligence*, Paris, Les éditions du Cerf, 1964, p. 324.

niveau personnel »⁴⁷⁵. Il la met également en œuvre pour broser au profit de ses personnages comme de son public un « destin héroïque » qui relève, on l'a vu, du domaine de l'imaginaire de l'homme. Cet imaginaire est d'abord celui de ses besoins spirituels du pécheur appartenant au lignage adamique dont la ressemblance divine nécessite d'être restaurée. Son écriture existentielle est ainsi ordonnée à la nature de l'être au travers des biographies de ses trois protagonistes successifs pour interpeller et toucher l'âme du lecteur / auditeur dans ses trois domaines constitutifs : la mémoire, l'intelligence et la volonté afin de l'engager dans la restauration de la ressemblance divine, dans la participation à l'économie du salut.

Cet imaginaire est ensuite celui qui fait appel à la source de cette restauration : le Christ-Homme constituant la vérité existentielle même à laquelle l'homme doit se conformer : Il est le saint « Vessel » est à voir et à recevoir (cf. chapitre 2). Il est aussi le pourvoyeur de la foi, de la « creance » en cette vérité. Alliant les imaginaires de la *peregrinatio* et de l'aventure, l'écriture existentielle de Robert est propice à faire approcher son public de la source christique, à lui faire revêtir la figure du Christ au travers d'une rhétorique prophétique et exégétique permettant de délivrer la vérité de l'homme dans sa dimension essentielle d'ordre ontologique et temporel.

b) Un discours de l'accomplissement ou la *peregrinatio* de la parole

Nous avons caractérisé l'écart que Robert opère par rapport au modèle de l'Histoire profane (cf. § 4.2.1.) comme étant celui procédant d'une *senefiance* s'inscrivant dans l'Histoire bretonne relatée par Geoffroy de Monmouth et Wace en faisant appel à « la complexité de l'effort collectif vers l'histoire d'une communauté »⁴⁷⁶. Cela se traduit par une perspective non pas réduite à une dimension individuelle, mais la plaçant, la développant au sein du monde macrocosme ; cette perspective concrètement étant en premier lieu formalisée par le motif de la *translatio*, c'est-à-dire de l'élan entraînant une communauté hors de son espace d'origine en direction de celui où se réalisera sa libération, son accomplissement.

Pour répondre à l'imaginaire de l'écriture et continuant à suivre le fil directeur de la « senefiance » du Graal à travers le temps, de la vérité libératrice de la grâce dans l'Histoire,

⁴⁷⁵ G. Dahan, *L'exégèse monastique au Moyen Âge*, op. cit., p. 121.

⁴⁷⁶ D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique...*, op. cit., p. 146.

Robert nous paraît opérer une réécriture de ses hypotextes en mettant en œuvre la *peregrinatio* des mots⁴⁷⁷ au travers d'une narration totalisante et symbolique.

Une narration totalisante

A. Strubel relève qu'à la suite du *Conte du Graal*, dans la quête de la vérité du Graal, « d'un sens qui transcende le récit », chez les auteurs des *Continuations*, cette quête est exploitée seulement « comme facteur d'unité des récits et de suspense » et « les moyens sont purement narratifs et créent la totalité plutôt que l'unité « alors que la démarche de Robert de Boron « s'en distingue radicalement ». Son *estoire* est celle du lignage dont le rôle « est de transmettre l'objet [le Graal] et le sens jusqu'à l'avènement de celui qui doit boucler le cercle, remplir le siège et réconcilier l'humanité avec son Rédempteur »⁴⁷⁸.

« Boucler le cercle », c'est pour Robert répondre à la fois à un imaginaire de l'homme, on l'a vu, celui d'une alliance avec Dieu, et à un imaginaire de l'écriture en reflet de l'Écriture, de sa beauté, notamment par la grâce de sa composition littéraire ; un idéal d'une écriture en quête de complétude pour répondre dans la perspective du monde macrocosme et dans l'ordre du temps à l'obsession du Livre total qui comprend tous les récits, d'une écriture totalisante qui « présuppose toujours la totalité du corpus »⁴⁷⁹. « Boucler le cercle », c'est dans la célébration eucharistique comme nous nous proposons de le montrer, au travers du discours du Graal (cf. § 2.2.2.) permettre la rencontre du lecteur ou auditeur avec le Christ-Écriture, l'Alpha et l'Oméga, au travers d'une narration totalisante au plan temporel qui dans l'espace-temps du livre, relate « l'origine et la généalogie de l'écriture »⁴⁸⁰ à partir de la source inépuisable jusqu'au « livre de vie » (Apocalypse 20, 12).

⁴⁷⁷ A. Leupin caractérise sous ce terme la transformation au plan de la rhétorique introduite par l'Incarnation. Introduisant un chapitre intitulé « Fiction axiomatique du livre et hérésie », il décèle derrière l'apparition de l'hérésie cathare au XII^e siècle l'« indice de ce que la fiction chrétienne et son réalisme/chosisme, dans leur rigueur, ne suffisent pas à saturer les désirs de l'imaginaire et de la fiction, mais, à partir de l'interdit qui les constitue, pousse à leur renaissance infinie et dialectiquement antithétique ». Et poursuit-il, l'hérésie repose sur l'impuissance d'expliquer, de comprendre « la métaphore inouïe de l'Incarnation. Celle-ci crée un nouveau nom (un vocable moderne, c'est-à-dire chrétien) qui n'a sa place ni au propre, ni au figuré, parce qu'il est tous deux simultanément. La pérégrination, mot qui désigne classiquement, dans la rhétorique, un transfert métaphorique, trouve ici une acceptation théologique qui fait homonyme », *Fiction et Incarnation*, *op. cit.*, p. 133,136.

⁴⁷⁸ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal*, *op. cit.*, p. 259-261.

⁴⁷⁹ G. Dahan, *L'exégèse monastique au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 124-126.

⁴⁸⁰ E. Baumgartner identifie parmi les techniques narratives employées dans les romans en prose du XIII^e siècle la plus ambitieuse des exigences, celle « portant sur l'origine et la généalogie de l'écriture qui [lui] semble, en dernière analyse, travailler en profondeur le texte arthurien en prose et s'y énoncer par la métaphore du Graal ». Si « [cette] écriture généalogique se manifeste déjà dans la chanson de geste, les romans antiques et les chroniques », elle constitue « un trait constant du roman en prose [...] qui semble repris à l'écriture de l'histoire », un procédé « qui structure, à la verticale pourrait-on dire, l'ensemble du roman arthurien en prose depuis le *Joseph* et le *Merlin* », « Les Techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 173.

Le premier mode de structuration du récit que E. Baumgartner identifie dans la trilogie est celui de la source inépuisable, un mode qui à partir de la parole de Jésus adressée à Joseph dans sa prison, les « secrez dou Graal », « s'élabore et se précise, par touches successives et disséminées dans le récit, ce qui deviendra le rituel fondateur des proses du Graal, la *translatio* du livre source »⁴⁸¹. L'*estoire* du Graal relate la transmission de la « senefiance » du Graal, constitue le récit de l'économie du salut, c'est-à-dire de l'accomplissement du plan divin dont le narrateur dans le prologue du *Joseph* donne le récit kérigmatique (p. 17-18) :

« Molt fu nostre Sire simples et dous quant por raembre ses peceors d'infer li plot que il fesist de sa fille sa mere [...] Molt fu plains d'umilité cil Sire cui il plot a venir en terre morir por sauver l'uevre de son Pere, car li Pere fist Adan et Eve. [...] Por cest besoing vint Jhesucris en terre et nasqui de le virgne Marie en Bethleem. Ci a molt a dire, que sa fontaine ne sera espuisie de teus biens ».

La source de l'écriture de l'*estoire* du Graal est la « virgne Marie », la « fontaine » inépuisable de laquelle procède la *translatio* d'une parole originelle à « retraire », le *vessel* tel que Robert la dénomme métaphoriquement dans le *Merlin*, où par la bouche même du protagoniste, celui-ci désigne sa mère établissant ainsi le lien avec le Joseph où le narrateur utilise ce terme pour la vierge Marie (p. 103) : « Ne il quant il me conçurent en ma mere ne furent mie sage, quant il me misent en cel vaissel qui ne devoit mie estre lor : et la buene vie ma mere lor nuist molt » (cf. § 1.2.1.).

Ainsi, Robert définit l'origine du langage qu'il va employer et dont il va dérouler le fil, le lignage en établissant le même parallèle que celui qu'il a trouvé dans le *Brut* qu'il a sous les yeux aux vers 14739-40 (langage/lignage), ce parallèle que E. Baumgartner juge significatif de la perte de l'identité bretonne à la suite de l'invasion saxonne⁴⁸². Il s'inscrit dans le corpus du Graal qui, selon H. Bloch, est « le théâtre ou le lieu anthropologique où prend place le drame du langage et du lignage »⁴⁸³. Ainsi, au même titre que la conversion de l'homme consiste à se greffer sur le lignage saint issu de la Vierge, celle de la matière bretonne consiste par un acte de réécriture à enter ses mots à la source du Graal.

E. Baumgartner prend l'exemple du *Joseph* et du *Merlin* pour préciser les modalités relatives aux voix narratives dans le roman en prose et identifie dans le *Merlin* le modèle d'une écriture présentée comme translation d'un texte antérieur et « autorisé »⁴⁸⁴. L'acte

⁴⁸¹ E. Baumgartner, « L'imaginaire du livre du Graal », art. cit., p. 490.

⁴⁸² E. Baumgartner, « Le *Brut* de Wace : préhistoire arthurienne et écriture de l'histoire », art. cit., p. 30.

⁴⁸³ Ce drame est celui de « la quête du Père par Perceval et Lancelot et celle du Graal par les chevaliers arthuriens » et cela se traduit par « l'effort continuellement vain de l'auteur pour faire du récit l'équivalent du lignage », H. Bloch, *Étymologie et généalogie. Une anthropologie du Moyen Âge français*, op. cit., p. 287-288.

⁴⁸⁴ E. Baumgartner, « Les Techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 172-173.

de *retraire*, de *translater* correspond à une démarche de retour à l'espace de l'Histoire sacrée⁴⁸⁵. Or dans l'imaginaire de l'écriture, une écriture seconde reste entachée d'incomplétude. Robert est conscient des défauts de son œuvre, aussi invoque-t-il l'autorité de la Trinité dans le prologue du *Joseph*, une autorité que l'Évangile de Nicodème invoque également en débutant par une dédicace trinitaire et en se présentant comme une mise en roman de livres élaborés par Ponce Pilate (v.1-10) :

En l'onur de la trinité
Ai en curage e en pensé
De translater la sainte lettre
E del latin en romanz metre,
C'est l'estoire de Jesu Crist,
Si cum Theodsius dist,
Ki en Jerusamem trova
Les livres dunt il le mostra,
Ke Punce Pilates fist feire
Pur les feiz Jesu Crist retraire.⁴⁸⁶

Par la voix du narrateur, Robert fixe aussi des limites à son acte de réécriture en s'interdisant de « retraire » ce que le Livre énonce lui-même car son caractère est sacré : les paroles de Jésus lors du repas chez Simon le lépreux indiquant sa trahison par Judas (p. 20), celles qu'il prononce à l'attention de Joseph dans sa prison (p. 31). Et il intervient également pour préciser qu'il ne « retraits » l'Histoire bretonne « fors tant com a cest conte amonte » (p. 105).

P. Zumthor, en rappelant ce que signifie le personnage de Merlin, conclut que « [ce] que nous lisons se situe au terme d'une généalogie de paroles, assumant sous des formes hiérarchiquement emboîtées les avatars d'une originelle voix vive »⁴⁸⁷. Il est notable que la première intervention du narrateur sur sa propre écriture ait lieu juste après l'instauration de la liturgie aux relents hérétiques du Graal pour indiquer que celle-ci provient d'un « grant livre » (v.929-936). E. Baumgartner précise la notion de « source inépuisable » comme étant la *translatio* « d'une parole divine partiellement occultée et toujours médiatisée par la succession des écrits dérivés. Ce que retraits l'écrivain ne peut donc jamais être simple reproduction. Son livre – et là se délimite son espace, se déploie sa liberté créatrice – résulte à la fois d'un décalage [le « gauchissement »] et du choix qu'il a fait »⁴⁸⁸.

L'accès à la source inépuisable de la parole originelle est garanti par Merlin. L'origine de l'écriture de Robert est non pas « l'ensemble de la chronique ni même le règne

⁴⁸⁵ La « désacralisation » de cette démarche, selon le critique, s'opère de manière irréversible à partir du *Lancelot* et de la *Mort Artu*, E. Baumgartner, *ibid.*, p. 174.

⁴⁸⁶ Traduction de Chrétien, *Trois versions rimées de l'Évangile de Nicodème par Chrétien*, André de Coutances et un anonyme, G. Paris et A. Bos (éd.), Paris, SATF, 1885, p. 1.

⁴⁸⁷ P. Zumthor, *Langue, texte, énigme*, *op. cit.*, p. 311.

⁴⁸⁸ E. Baumgartner, « L'imaginaire du livre du Graal », *art. cit.*, p. 490.

d'Arthur (sinon dans ses grandes lignes), mais le personnage particulier qu'est Merlin, et l'événement précis que sont ses prophéties sur l'histoire anglo-bretonne – c'est-à-dire le point exact où la trilogie emprunte sa matière à l'histoire objective »⁴⁸⁹. C.-A. Coolput relève que « les premiers romans en prose ont été hanté par le besoin d'élucider l'origine de leur récit » et selon elle, Robert de Boron inaugure la coutume de dévoiler cette origine « en mettant en place le couple Blaise-Merlin »⁴⁹⁰. Par ses va-et-vient entre la cour royale et la forêt de Northumberland, Merlin nous donne à voir ses va-et-vient entre les événements de l'Histoire et son écriture, la consignation du *res* en *signum*. Pour J. Abed, « la prophétie merlinienne est liée à une parole première qui s'est perdue dans la nuit des temps » et justifie la nécessité de la traduction car étant « parole obscure, à l'origine improbable, la prophétie ne saurait être autre chose que la transcription d'une écriture originaire, langage des événements, lettres formées par les événements historiques ou signature divine à travers les astres du ciel ». Cette obscurité résulte d'« une faute des hommes [...], de l'écartement par rapport à sa source »⁴⁹¹.

En effet, le langage humain, depuis la Chute et Babel, est caractérisée par sa confusion. Retourner à la source, c'est effectuer sur les mots une recherche d'ordre ontologique et temporelle, une recherche étymologique comme nous le verrons plus loin et aussi, faire la part entre la parole originelle, la parole de vérité et la parole autre, celle du mensonge.

L'écriture généalogique que met en œuvre Robert trouve son accomplissement dans la *Queste* où « [le] rameau dérobé par Ève et qui relie l'humanité à son espace-temps originel est désormais légué, sous sa semblance trine, les fuseaux blanc, vert et rouge, à Galaad qui devient ainsi le maître de l'un et du multiple, d'un temps reconquis, possédé dans son éternité comme dans son déroulement linéaire et enfin clôturé »⁴⁹².

Ainsi, pour répondre à l'idéal d'une écriture totale qui nécessite qu'elle s'alimente à la source originelle de la parole du Jardin, à sa source inépuisable à l'origine des temps, Robert origine son écriture à partir du *vaissel* de la Vierge, y puise ses mots, ceux au *saint Vaissel*, contenant le sang du Christ, du Logos et en initie la généalogie à la lumière christique inondant la prison de Joseph.

⁴⁸⁹ A. Micha, *Étude sur le Merlin de Robert de Boron*, op. cit., p. 128.

⁴⁹⁰ C.-A. Coolput, *Aventures querant et le sens du monde*, op. cit., p. 193-4.

⁴⁹¹ J. Abed, « La traduction française de la *Prophetia Merlini* dans le *Didot-Perceval* », art. cit., p. 84.

⁴⁹² C'est à la *Quête*, puis à l'*Estoire del saint Graal* qu'il revient « de révéler enfin les secrets et les enjeux de l'écriture généalogique ». Dans l'*Estoire del saint Graal*, l'ermite « donne définitivement son 'surplus de sens' en lisant aux pages du livre remis par le Christ le triple commencement. Commencement du lignage des scripteurs du Graal [...] commencement de l'histoire du saint Graal [...] commencement de la Passion [...] qui fonde et origine enfin l'écriture une et trine des romans du Graal », E. Baumgartner, « Les techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 116.

E. Baumgartner relève que tous les romans arthuriens « reprennent, à partir du *Merlin*, selon des modalités diverses, la chronologie des rois bretons transmise par Wace en la combinant avec cet autre événement primordial, l'entrée dans l'histoire de Joseph d'Arimathie et du Graal au soir de la Passion puis la *translatio* de Joseph, de son lignage et du saint Vase, d'Orient en Grande Bretagne. En résolvant le problème des origines, comme le souligne F. Wolfzettel, Robert fait entrer le mythe du Graal dans l'Histoire⁴⁹³, c'est-à-dire en d'autres termes, lance la dynamique de son récit pour l'inscrire dans une « histoire enclose » avec le motif de la *translatio* (cf. § 7.3.1.a). Grâce à ce motif, Robert donne consistance à l'imaginaire d'une écriture totalisante, une consistance fondée sur la stature de maître du temps de Merlin et prenant la forme d'un cycle.

Robert donne une origine et un fin au récit du graal de Chrétien de Troyes, une origine avec l'imaginaire d'une source inépuisable ; une fin à l'aide de la thématique ou plutôt du motif imaginaire de la *translatio*, ce motif figurant au cœur du « schéma mythique [qui] est fortement imprimé dans l'*Historia* et le *Brut* » avec le transfert des reliques du dernier roi breton Cadvalladr, un transfert qui « associé à l'espoir d'un renouveau du pouvoir breton, semble bien signer, au terme du récit, la reconnaissance mythique d'une suprématie de l'Occident »⁴⁹⁴. Tout au long de notre analyse, nous avons particulièrement relevé l'importance du motif de la *translatio*, d'abord dans le cadre de la trame historique dans lequel s'inscrit le récit dès le *Joseph* (cf. § 1.1.2.), puis au sein du chronotope arthurien où se poursuit l'*estoire* du Graal dans le *Merlin* et le *Perceval* comme un élément hybride mêlant deux imaginaires en tant que *translatio* de Jérusalem vers Avalon (cf. 4.1.1.) et enfin, comme participant à la construction d'un récit en Histoire sainte de la chevalerie (cf. § 8.1.1.).

Cette *translatio* est celle du Graal et de son peuple mais en même temps aussi, celle de Merlin et de son scribe, Blaise, dont Robert choisit, nous l'avons souligné, de révéler l'identité juste à ce moment-là. Et le dispositif de mise en écriture qui associe les deux personnages, on l'a vu, est instauré juste avant leur départ « vers Occident ». La critique note là simplement cette coïncidence. Nous avons tenté de montrer que qu'elle marque l'inscription de la trilogie dans l'acte de célébration caractéristique d'une histoire ecclésiastique (cf. § 7.2.1.b). C'est donc un choix crucial. Associé au Graal, la première des deux pièces maîtresses de son dispositif mythique, le prophète du Graal et le maître du

⁴⁹³ Selon le critique, L'évolution des œuvres de Chrétien de Troyes « montrerait que c'est par l'intrusion du problème des origines, donc de l'Histoire » notamment que pourrait être déstabilisé « le mythe atemporel du royaume d'Arthur », F. Wolfzettel, « Temps et histoire dans la littérature arthurienne », art. cit., p. 377.

⁴⁹⁴ L. Mathey-Maille poursuit en s'interrogeant en ces termes : « ne préfigure-t-il pas aussi [celui] d'une autre précieuse relique – le saint Graal – que Geoffroy et Wace ignorent encore ? », « Mythe troyen et histoire romaine : de Geoffroy de Monmouth au *Brut* de Wace », art. cit., p. 123.

temps car il a une perception complète de l'Histoire, Merlin reçoit avant d'entrer dans l'Histoire bretonne, dans cette période du sixième jour qui va aboutir au règne d'Arthur, le roi des derniers temps, la tâche de faire consigner sa parole dans une narration qui s'origine dans l'espace-temps de Dieu, celui de Jérusalem à l'époque de la Passion, pour parcourir l'arc du temps aboutissant aux extrémités de la terre, « com li mondes vait avalant », en Avalon (p. 69).

Ne peut-on déceler ici une des « harmoniques complexes » d'une écriture totalisante ? Ce qui peut apparaître comme un simple jeu de mot, le poète l'inscrit dans un réseau de sens à partir de la kénose, de l'Incarnation, puis de la descente de Jésus aux Enfers, de sa descente dans la prison de Joseph, ensuite de la descente de Vespasien dans la même prison : « si s'en avala aval. Et quant il fu avalés aval, si regarda de toutes pars et vit une grant clarté en un des angles de la cartre » (p. 47) jusqu'à la descente également de Merlin, enfant, pour son baptême à la demande de la gardienne : « « Avalés le aval, si commandés que il soit batisiés. » (p. 92) et finalement la naissance du chevalier prédestiné et providentiel « la u li solaus avaloit » comme son oncle l'ermite l'indique à Perceval (p. 226).

Dans la perspective optimiste de la trilogie que nous avons relevé à plusieurs reprises et bien plus efficacement qu'un discours théologique, l'« harmonique » qu'instaure dans l'imaginaire du public cette *translatio* hybride, la descente en « aval » est celle de l'avènement final de la lumière du Christ sur le monde. En effet, cette harmonique fait résonner en même temps la « senefiance » chrétienne et celle profane, celtique car Avalon est ce lieu mythique où se retire la demoiselle en *semblance* d'oiseau que Perceval tue (p. 241), où blessé à mort, à l'issue de son combat ultime contre son neveu Mordret, en Irlande, le roi Arthur se fait soigner par sa sœur Morgane (p. 301). Dans une démarche esthétique et historiographique, D. Boutet relève qu'avec la *translatio* vers Avalon, dans le *Perceval*, cette « adjonction d'un thème issu du folklore ne laisse de surprendre dans un texte d'inspiration religieuse et mystique » qu'il associe à une vision augustinienne de l'Histoire. Mais le critique note également la présence d'éléments de l'ordre du folklore et de la sphère indo-européenne dans la *Mort Artu* qu'il place pourtant en transition vers une vision plus aristotélicienne de l'Histoire ; une « prolifération de l'imaginaire » qu'il explique par la recherche peut-être « de résonances mythiques nouvelles »⁴⁹⁵.

Avec le motif de la *translatio*, Robert nous semble traduire l'imaginaire d'une écriture dont le récit réalise le parcours total du temps. Ne serait-ce pas cet imaginaire

⁴⁹⁵ Il donne ainsi l'exemple du choix du lieu de la bataille finale : la plaine de Salesbiere (Salisbury) à la place de la Cornouaille (dans le *Brut*) ou de l'Irlande (dans le *Perceval*) où « la double résonance, mythique et pseudo-historique, est donc présente encore une fois », D. Boutet, « La fin des temps arthuriens, Du *Roman de Brut* au *Lancelot-Graal*... », art. cit., p. 48, 51.

qu'aurait voulu exprimer l'auteur d'une sculpture de l'église de Modène, une sculpture représentant les chevaliers de la Table Ronde en action au niveau d'une arche figurant l'arc du temps ?

À partir du motif symbolique de la *translatio*, de son sens et de sa valeur temporelle, Robert inscrit son récit dans un discours en forme de cycle, propice à permettre la révélation de l'économie du salut (cf. § 2.2.3.). Il déroule le fil de son écriture, celui qu'il a défini à la fin du *Joseph*, un programme en quatre parties qu'il corrige pour d'abord « conter de la cinquième » avant de reprendre les autres car explique-t-il, sans cela, son public ne pourrait pas savoir « que toutes ces choses sont devenues ne par quel senefiance » il les a traitées séparément (p. 71). La raison de ce changement est donc la nécessité d'introduire le prophète et le maître du temps, celui qui peut mener à son terme la narration de ces « choses », de ces différentes parties du cycle qui forment l'*estoire* du Graal.

Selon E. Baumgartner, le cycle consiste « multiplier les récits, les branches du livre tout en assurant, et parfois de manière très concrète, au niveau du manuscrit lui-même, la cohésion de l'ensemble »⁴⁹⁶. R. Trachsler constate que Robert de Boron réussit à fondre « ces données hétérogènes [celles des chroniques de Geoffroy et Wace] » et ainsi, « dans un seul roman [le *Perceval*] réussit, pour la première fois dans la littérature française, l'assemblage de différentes œuvres qui, mises bout à bout, viennent former un nouvel assemblage organique, un cycle »⁴⁹⁷. Notre analyse en synchronie et du point de vue poétique de la trilogie nous a conduit à y identifier un discours cyclique où la prophétie joue un rôle déterminant (partie I) confirmant en cela l'avis de J. Frappier qui « reconnaît à Robert de Boron un rôle novateur dans l'exploitation de la prophétie à des fins d'agencement cyclique »⁴⁹⁸. Grâce à la prophétie, le cycle constitue « un assemblage de livres qui se répondent l'un à l'autre ou plutôt un tableau en triptyque où est peint l'univers entier de la chevalerie » autour d'un thème, le Graal, exerçant « une sorte de magnétisme » et la fin en *Mort Artu* du *Perceval* est une « idée neuve et féconde » pour la tendance cyclique. Cette tendance, poursuit le critique, qui traduit « un effort de totalisation » donne à faire ressembler le monde arthurien « à un monde clos dans son idéalité, à une sorte d'anneau magique ou de carole enchantée, ou encore de couronne – pour reprendre l'image dont s'est servi Hélie de Boron, [...], en parlant du grand livre, du livre total qu'il voulait composer ». Cette image est celle qu'E. Baumgartner qualifie d'« l'image fantasmatique du livre couronne »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ E. Baumgartner, « Les techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 113 sq.

⁴⁹⁷ R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, op. cit., p. 38.

⁴⁹⁸ J. Frappier, « La naissance et l'évolution du roman arthurien en prose », art. cit., p. 508-509.

⁴⁹⁹ E. Baumgartner, « Luce del Gat et Hélie de Boron. Le chevalier et l'écriture », art. cit., p. 338.

Ainsi, la forme cyclique vise à clôturer l'Histoire et l'histoire, ce que son association avec le mode typologique renforce. De manière radicalement différente des deux premières *Continuations*, Robert délivre une écriture typologique « où le sens vient de l'organisation cyclique, de la clôture, et le temps romanesque se referme comme celui du Salut »⁵⁰⁰. C'est ce modèle narratologique associant cycle et typologie que discerne également F. Wolfzettel dans le roman arthurien en reprenant la thèse de R. Warning qui « a été le premier à établir un parallèle entre la cyclicité de la structure romanesque et la pensée typologique. Les deux parties du roman arthurien seraient alors comparables aux deux versants du schéma figuratif, de sorte que la seconde partie ne ferait que résoudre le problème posé par la première. En instaurant un schéma d'attente, le roman arthurien servirait à clôturer l'histoire de l'individu »⁵⁰¹.

Avec cette forme cyclique, Robert donne à lire un sur-réel « romanesque » de l'Histoire. Pour E. Baumgartner, le roman en prose se distingue avec la forme cyclique car « créer un cycle, c'est-à-dire un univers romanesque à la recherche de son origine et de sa clôture [...] ; bref, configurer globalement non pas le temps humain – c'est là l'enjeu propre des histoires, universelles ou non, du récit historique – mais un temps romanesque, un temps fictionnel qui en soit le plus parfait, le plus achevé des simulacres »⁵⁰². La trilogie relie le livre-Monde au monde-Livre, le microcosme au macrocosme, l'unité de l'écriture à celle du Livre. N'est-ce pas aussi ce que souligne P. Matarasso en concluant sa réflexion sur la *Queste* : « the Arthurian world is a microcosm of the greater, timeless »⁵⁰³. Cette démarche unitaire emprunte la voie de l'imaginaire du livre, celui d'une parole de vérité. Au travers de ce choix macro-structurel, l'auteur dévoile sa présence, semble manifester une conscience littéraire⁵⁰⁴ comme le fait Robert de Boron en annonçant son plan d'écriture à la fin du *Joseph*. Le cycle répond à une vision globale de réécriture avec, à la différence des romans arthuriens en vers du XII^e siècle, le passage d'une écriture

⁵⁰⁰ A. Strubel, *La rose, Renart et le Graal*, op. cit., p. 257, 260.

⁵⁰¹ F. Wolfzettel cite R. Warning (« Formen narrativer Identitätskonstruktionen im höfischen Roman », in J. Frappier/R. R. Grimm (éds.), *Le Roman jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters, IV, Heidelberg, Winter, 1978, p. 25-59 [56 ss.]), « Temps et histoire dans la littérature arthurienne », art. cit., p. 374.

⁵⁰² E. Baumgartner, « Les Techniques narratives dans le roman en prose », art. cit., p. 170.

⁵⁰³ P. Matarasso, *The Redemption Of Chivalry*, op. cit., p. 243.

⁵⁰⁴ Nous proposons comme M. Zink de définir la conscience littéraire comme « l'ensemble des relations subjectives qu'auteur et public entretiennent avec la production littéraire et qui définissent celle-ci en fonction de l'effet que l'auteur cherche à produire et de celui que le public s'attend à ressentir, en fonction des modes d'expression et des formes de l'imaginaire par lesquels l'un et l'autre conviennent de caractériser une œuvre ou un genre, et, finalement, en fonction de l'idée de la littérature qui est ainsi supposée ». Cette notion « recouvre très grossièrement et très banalement celles d'intertextualité dans le domaine poétique et de réception dans celui de la sociologie littéraire » et attire « l'attention avant toute chose sur le processus de la communication littéraire », « Une mutation de la conscience littéraire : le langage romanesque à travers des exemples français du XII^e siècle » dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 24^e année (n°93), Janvier-mars 1981, p. 3-27 [3-4]. Voir également du même auteur, *La subjectivité littéraire...*, op.cit.

« inclusive » à « exclusive » en tentant « d’offrir une vision unifiée de la matière de Bretagne ». La trilogie manifeste ce changement « tangible » car il « ressemble davantage à un cycle du XIII^e siècle, avec un début et une fin, offrant une version mince mais totalisante de la matière de Bretagne »⁵⁰⁵.

En conclusion, mettant en œuvre le langage du temps et le discours d’incomplétude que nous avons précédemment identifiés (cf. chapitre 5) et afin de répondre à l’imaginaire du Livre total, Robert invite son lecteur ou auditeur dans le cadre de la célébration eucharistique à rencontrer le Christ-Écriture, l’Alpha et l’Oméga, en sollicitant par l’imaginaire sa conscience du temps, en l’inscrivant dans l’ordre du temps, en puisant à la source de sa parole. Il adopte pour cela une narration totalisante qui se traduit par le motif d’une source inépuisable et la forme cyclique pour offrir au lecteur / auditeur d’entrer dans l’alliance de Dieu, son alliance dans le temps de l’Histoire.

Le récit de discours que nous avons identifié dans notre étude de sa poétique (cf. § 2.2.1.), notamment de discours dans le temps adoptant une forme cyclique (cf. § 2.2.3.) participe à une esthétique de l’écriture sur le plan syntagmatique. Cette esthétique est celle d’une écriture totalisante au travers de laquelle Robert déroule la généalogie de cette écriture sur l’axe des temps, dans sa *translatio* « vers Occident » jusqu’à celui de la fin de l’Histoire grâce au dispositif d’écriture du Livre du Graal. Ainsi, Merlin, le prophète du Graal et le maître du temps, en dictant à Blaise le récit d’une économie du salut s’accomplissant jusqu’à son terme, réalise pour son lecteur ou auditeur la *peregrinatio* des mots de l’Histoire bretonne sur l’axe syntagmatique du temps en les inscrivant dans une narration totalisante avec un achèvement signifié dans son imaginaire de l’écriture par le motif de la *translatio* et la forme cyclique, forme du contenu, forme de l’*ordinatio salvatoris*.

Une narration symbolique

Selon A. Strubel, dans le *Joseph*, « [le] mystère est dans l’objet [le Graal] et dans son nom ; l’origine est le support d’une *senefiance*, elle n’est pas la *senefiance* ; autour de lui se construit l’histoire, à travers lui les événements prennent sens »⁵⁰⁶. Ainsi, à partir du *Joseph*, au « symbolisme éclatant »⁵⁰⁷, l’*estoire* du Graal est celle d’un objet support ou

⁵⁰⁵ P. Moran distingue la « paire » constituée du *Joseph* et du *Merlin* avec la trilogie « quel soit le nom qu’on lui attribue » en reconnaissant que la version bipartite, [qui] semble ouverte et inclusive, [...] instaure un processus qui mène aux vastes cycles du XIII^e siècle », « La trilogie arthurienne de Robert de Boron et les aléas de la *Pattern recognition* », art. cit., p. 43-45.

⁵⁰⁶ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal*, op. cit., p. 260.

⁵⁰⁷ W. A. Nitze, *Robert de Boron, Le Roman de l’Estoire dou Graal*, op. cit., p. X.

contenant d'une « *senefiance* », celle de la Rédemption, de la vérité de l'œuvre du Christ dont la liturgie consiste en la commémoration.

Traduisant un « esprit eucharistique », dans l'espace-temps du livre, par la fiction de l'écriture du Livre du Graal, Robert nous semble inviter le lecteur/auditeur à croire en la vérité de son récit, à y rencontrer le Christ-Écriture, en adoptant l'idéal esthétique d'une écriture à la ressemblance du Livre inspiré, à la vertu sotériologique et dont la lecture « expressive » permet à l'homme en quête de la complétude du sens de percevoir les réalités du monde « au travers de de ses mots, de ses signes »⁵⁰⁸. Il adopte pour cela une narration symbolique pour dire le mystère du salut, pour le conduire à rechercher, à reconnaître le Christ-Écriture ; une narration fondée sur une herméneutique de l'Histoire et un langage liturgique.

L'*estoire* du Graal est le récit de la Révélation et de l'accomplissement de l'œuvre de rédemption⁵⁰⁹. Or l'Écriture est porteuse de cette Révélation et constitue un instrument de discernement du monde et de l'homme parce qu'elle est le Christ même⁵¹⁰. Pour que le lecteur ou auditeur croit en elle, il convient donc que l'*estoire* du Graal procède de Merlin, le maître des signes, de sa parole afin de dire le mystère de Dieu dans une narration incitant à une démarche herméneutique, à discerner le langage de Dieu au sein de celui des l'homme.

Pour cela, dans le dispositif mythique qu'il met en place, Robert donne à son protagoniste, Merlin, une figure d'auteur sacré afin de toucher la conscience de son lecteur/auditeur qui ne peut être insensible à une telle représentation et l'accompagner vers la connaissance de la vérité par l'emploi d'un métalangage.

Non seulement Robert fait de Merlin le « témoin dans l'Histoire », mais il lui confère la posture d'un auteur sacré en l'associant à Blaise pour la tâche de célébration de l'Histoire.

« Or quier enche et parchemin assés, que je te dirai molt de choses, que tu i metras çou que nus hom fors moi ne te pooit di re » (p. 104).

La mise en scène ostensible de l'acte d'écriture placé sous l'autorité d'un clerc, historiographe, met en lumière son caractère ambivalent, en introduisant la nouveauté énonciative, fictive, imaginaire tout en faisant appel à une forme respectant la tradition⁵¹¹.

⁵⁰⁸ G. Dahan, *L'exégèse monastique au Moyen Âge*, op. cit., p. 125-127.

⁵⁰⁹ Comme l'exprime F. Zambon, « la storia del Graal è la storia di una progressiva rivelazione, [...] e coincide con il compiersi della Redenzione nel mondo », *Robert de Boron e i segreti del Graal*, op. cit., p. 97.

⁵¹⁰ Selon le *De Verbo Dei* qui fait une exégèse de versets de l'épître aux Hébreux, Hugues de saint Victor, *Six opuscules spirituels, Introduction, texte critique, trad. et notes par R. Baron*, Paris, Cerf, 1969.

⁵¹¹ P. Zumthor rappelle le poids de la tradition dans *Eléments de poésie médiévale* (op. cit., p. 117-118) en atténuant son propos par la suite dans *Parler du Moyen Âge* (op. cit., p. 67-68).

Sollicitant l'idéal esthétique d'une écriture en quête de la ressemblance du Livre inspiré, Robert attribue à son protagoniste, comme celui-ci l'annonce à son scribe, une parole à portée éternelle : « Et a tos jors mais sera ta paine et tes livres retrais et volentiers oïs en tous lieux » (§23, l. 27-28) et rédemptrice : « Ceux qui entendront ton livre prieront Notre Seigneur pour nous » (§23, l. 41-42).

Merlin, on l'a vu, présente une figure christique, notamment et de façon essentielle, en raison de sa naissance prodigieuse. Mais Robert lui donne aussi une stature considérable en lui conférant une figure d'auteur dans le cadre de l'imaginé et de l'imaginaire du Christ-Écriture, celui où le lecteur / auditeur imagine Jésus écrivant sur la terre devant la femme adultère alors que la foule réclame sa condamnation (Évangile de Jean 8, 6 et 8).

La figure d'auteur que confère Robert à son protagoniste a fait l'objet de nombreuses analyses⁵¹². C'est une figure d'auteur sacré car la parole qu'il fait mettre en écrit est vraie. Et inversement, elle est vraie parce qu'elle est mise en écrit. Nous ne reviendrons pas sur les nombreux indices que Robert sème dans le récit pour authentifier la parole merlinesque en qualifiant le Livre du Graal d'*estoire* ou d'*escriture* (sept occurrences dont trois quand le narrateur se distingue de Chrétien de Troyes), en affirmant son caractère édifiant, en s'interdisant de consigner les paroles secrètes ou en se distinguant des contes. Mais ces indices spécifiquement historiographiques ne suffisent pas à qualifier la posture de Robert.

En faisant revêtir à son protagoniste la figure d'auteur sacré, une figure d'autorité, Robert transmet à l'écriture du récit ce caractère sacré, cette autorité, et en fait une écriture prophétique (cf. § 2.2.3.d), c'est-à-dire dans l'imaginaire médiéval, appartenant pleinement au domaine de la vérité, de la vérité historique. Car la vérité revendiquée est celle des paroles et des faits. Un exemple significatif est celui de l'échange entre Vertigier et Merlin sur les révélations futures (p. 119-120) ou sur un événement passé expliquant un événement à venir (p. 132-133) :

Et Merlins dist : « Ce sont toutes senefiances qui ont esté faites, et qui sont a faire. Mais se je te disoie voir de çou que tu me demandes, et tu m'aseüroies que tu ne me feroies mal faire,

⁵¹² Par exemple, A. Berthelot note qu'à la différence de Robert de Clari, Robert de Boron procède à une « innovation inouïe » en proposant à la fin du *Joseph* un plan au lecteur et montre un peu plus loin sa « désinvolture » en déclarant « qu'il aurait lieu d'en écrire beaucoup plus, mais que ce n'est pas déjà si mal ». La figure de l'auteur est « solidement ancré dans le roman qu'il écrit » et par la suite, de nombreuses œuvres se placeront la lignée de « maître », *Figures et fonction de l'écrivain au XIII^e siècle*, Montréal/Paris, Université de Montréal, Institut d'Études Médiévales ; Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p. 439 ; n.6, p. 440 ; p. 443 ; dans sa thèse, K. Bougie étudie la figure auctorale de Robert en précisant au préalable ce qu'il faut entendre par « auteur » au Moyen Âge, c'est-à-dire, en particulier, un auteur qui s'inscrit dans la continuité et la dépendance des textes antérieurs à son écriture. Enfin, la nature des verbes utilisés pour présenter l'acte d'écriture par Robert l'amène à le « considérer [...] comme un véritable auteur qui s'acquitte des tâches relevant de la plus haute instance d'énonciation », *Robert de Boron et l'invention du Saint-Graal, op. cit.*, p. 193, 200 ; M. Sauvêtre identifie une figure d'*auctor* dans le personnage de Joseph dans les romans du Graal, Joseph d'Arimathie et les romans du Graal, Thèse soutenue le 8 décembre 2018, Paris, Sorbonne Université, p. 214-230.

ne que il ne fust fait en ton roiaume, je te diroie toutes les senefiances par devant les plus privés de mon conseil. »,

« Et Merlins dist : « Il sont en mer, et ont porchaciés grans gens. Et vienent en lor terres por faire justice de toi, et dient por voir que tu fesis lor frere ocire. Et saces por voir que il ariveront d'ui en trois mois au port de Wincestre. »

La posture d'auteur sacré de Merlin est consolidée par la délivrance d'un récit d'événements où la vérité est attestée par l'accomplissement de la parole. La parole prophétique de Merlin est à l'origine de l'Histoire et à sa fin quand il conte à Blaise le déroulement des événements pour que « nos le savons encore »⁵¹³.

La parole merlinesque est performative en tant que parole prophétique comme le déplore, au début du *Merlin*, les démons faisant le constat de leur défaite par Jésus, une défaite dont ils attribuent la responsabilité aux prophètes (p. 74) : « Tant le disent li prophete que ore est avenu ». Or Merlin est le prophète *meslé*, sa parole est celle d'un homme qui se reconnaît *oscur* (cf. § 2.2.3.d). Néanmoins, nous avons établi qu'il délivre une écriture rédimée et rédimante en relevant notamment, l'importance de la représentation réalisée par le dispositif de mise en écriture qui sollicite l'imaginaire des images pieuses représentant les apôtres écrivant les Évangiles ou les Épîtres sous la dictée du Saint Esprit (cf. § 1.2.3.c). Nous avons indiqué que selon C. Ferlampin-Acher, le dispositif d'écriture exerce au profit du devin la fonction de « rédemption par une délégation de parole »⁵¹⁴.

Il nous semble qu'il s'exerce également au profit de la parole qu'il met en écrit, la parole de l'Histoire bretonne mêlée à celle de l'Histoire du salut. Par la réécriture qu'il opère, Merlin, l'auteur sacré lave les mots de la matière bretonne par la parole originelle qui est celle du langage du Jardin. Nous découvrons ainsi un intérêt narratif à la parabole du lavement des pieds que Robert relate au début du *Joseph*. Cette parabole qui n'apparaît que dans l'Évangile de saint Jean (Jean 13,1-17) est mis explicitement sous l'autorité de l'apôtre dans le récit (v.373-374). Sur la base de l'explication donnée par Jésus (v.14), la signification habituellement donnée de la parabole est celle de la nécessité de se confesser mutuellement les fautes⁵¹⁵. Robert en donne une autre : l'eau corrompue par les lavages successifs ne perdrait pas le pouvoir de purifier. Cette explication correspond à

⁵¹³ On retrouve ce que C. Croizy-Naquet relève chez Ambroise, l'auteur de la guerre sainte : la combinaison de l'emploi de certains des termes relatifs à la vérité avec des interventions du narrateur par exemple, « pour affirmer le caractère incontestable des propos tenus » et « Avouer un manque de connaissance »,

⁵¹⁴ C. Ferlampin-Acher, *Merlin, Roman du XIII^e siècle, Robert de Boron, op. cit.*, p. 99.

⁵¹⁵ Il est à noter que l'évangéliste présente cet acte comme signe de l'amour de Jésus, qu'il indique que Judas a déjà, à ce moment-là, le projet démoniaque de trahir son maître (« le diable avait déjà mis dans son cœur l'intention de le livrer » (Jean 13,2), qu'il ne mentionne pas l'instauration de la sainte Cène lors de ce repas à la différence des autres évangélistes (Matthieu 26, Marc 14 et Luc 22), qu'il relate la désignation par Jésus de celui qui va le trahir, Judas, et qu'enfin, l'épisode se termine par le commandement nouveau d'amour et la prophétie de Jésus concernant le reniement de Pierre.

l'enseignement de saint Augustin sur la prédication⁵¹⁶. Selon lui, le Christ tient la place centrale dans celle-ci, bien plus même c'est Christ « qui se prêche lui-même par la bouche du prédicateur, et la malice de celui-ci ne saurait pas plus porter atteinte à la valeur de son message que la malice du ministre à la sainteté des sacrements »⁵¹⁷.

La parole prophétique de Merlin s'inscrit au travers de ce dispositif dans le livre qu'il dicte à Blaise. Elle reçoit ainsi l'autorité de l'écriture. La mise en écriture correspond à l'incarnation de la parole merlinesque. La prédiction repose sur la « vraie parole » reconnaissable à sa capacité « avant tout [de] rendre tout sensible »⁵¹⁸. La parole de vérité que, selon les Évangiles, Jésus transmet est efficace : elle est à entendre, elle est à voir, elle est à recevoir dans le cœur par l'homme qui est alors libéré par la vérité (Évangile de Jean 8,32). Cette parole est celle des Écritures. Ici réside la spécificité de la parole prophétique. Ici s'exprime la notion de miracle. Saint Augustin est considéré comme l'un des penseurs les plus importants dans les domaines de la Trinité, du temps mais également des miracles. Le miracle de l'Incarnation réside dans la Parole faite chair, dans l'expression de « la parole de Dieu dans le langage des hommes »⁵¹⁹. Robert fait de Merlin, le ministre de la connaissance, le relais de cette parole prophétique, un relais par l'écriture.

Garant de la parole originelle, de la *senefiance* du Graal, on l'a vu, Merlin en assure la transmission par sa mise en écriture : les événements de l'Histoire n'ont de valeur que s'ils sont mis en écriture car ainsi « nos le savons » comme s'évertue à le répéter le narrateur à l'issue de chacun des allers et retours de Merlin vers la forêt de Northumberland. La parole occupe une place essentielle dans la trilogie (cf. §2.2). Et Merlin « n'est qu'une voix »⁵²⁰, la source d'une chaîne de paroles caractérisée par leur origine, leur succession et leur accomplissement dans l'espace-temps du texte⁵²¹. Revenant aux deux notions fondamentales de l'acte prophétique dans la Bible, le *ruakh* (l'esprit) et le *davar* (la parole), C. Ksiazenicer-Matheron reconnaît au *davar* le rôle essentiel de manifester « une intentionnalité, un besoin de Dieu par rapport au monde humain qui aboutit à la création

⁵¹⁶ Le prédicateur est un intermédiaire entre Dieu et son auditoire : sa parole doit donc être le relais efficace de la Parole, de la Vérité. L'influence de la prédication a pu se produire tant il est vrai que les genres littéraires, particulièrement au Moyen Âge, n'existent pas isolément, B. M. Kienzle, *The Sermon, op. cit.*, p. 153-154, n.17, p. 148. Au travers du sermon, le prédicateur fait appel à l'imagination de son auditoire, « carefully elaborated a religious cosmos for their listeners that was rooted in their material realities » dans le but de les appeler à réformer leur vie et à devenir de véritables chrétiens, L. Taylor, « French sermons », art. cit., p. 752.

⁵¹⁷ M.-F. Berrouard, *Œuvres de saint Augustin 71 Homélies sur l'Évangile de saint Jean, op. cit.*, p. 64-65.

⁵¹⁸ En conclusion d'un chapitre intitulé « La parole prophétique », M. Blanchot distingue ce trait, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 119.

⁵¹⁹ G. Dahan, en collaboration avec N. Bériou et J.-M. Poffet, *L'Occident médiéval lecteur de l'Écriture*, cahiers Évangile, 116, 2011, p. 46.

⁵²⁰ P. Zumthor, *Merlin le prophète, op. cit.*, p. 114.

⁵²¹ E. Baumgartner, « Robert de Boron et l'imaginaire du livre du Graal », art. cit., p. 487-496 [488].

de l'histoire, avec son rythme, son dynamisme, son sens. La parole partagée entre Dieu et le prophète est créatrice de direction [...], instituant le temps humain à travers l'objectivité et l'ordonnement du récit biblique. La Genèse, l'Alliance sans cesse rappelées par les livres prophétiques signifient un devenir d'ordre historique (et non mythique), où le personnage divin, loin de dompter une nature amorphe, définit et crée la réalité en tant que langage orienté vers l'homme, à partir de lui, dont le prophète est en quelque sorte l'intermédiaire, et dont il témoigne par ses actes et son propre langage »⁵²².

En même temps, derrière cette image du prophète de Dieu, Robert conserve à son personnage des caractères hérités de son origine profane, de l'imaginaire du druide doté d'un père démoniaque : les allers et retours en forêt de Northumberland, le besoin d'isolement, le protéisme, le rire, l'art. Ainsi, être hybride mais rédimé, Merlin « par la force de sa parole, [...] organise le monde et, comme le texte le suggère, les axes temporels »⁵²³ à l'image du prophète qui est d'abord l'homme de la vision pour qu'ensuite « cette vision [soit] inaugurale d'une parole », puis d'une action, d'un « faire » en suscitant chez celui qui lit ou entend le même élan que la parole eucharistique car : « [à] la fois anamnèse et anagogie, la liturgie a pour fonction essentielle de faire revivre le mystère du Christ dans le plus pur respect des paroles que ce dernier prononça lors de la cène : 'vous ferez cela en mémoire de moi' (Luc 22.19) »⁵²⁴.

Ainsi, au travers du couple Merlin/Blaise et de la fonction de célébration de l'Histoire, Robert confère à Merlin une figure d'*auctor* sacré, une « figure transcendante » qu'il conservera par la suite⁵²⁵. Il le place « dans une posture d'autorité non sans analogie avec des figures élues de Dieu » car « [t]ransposer sur le texte profane les procédés de l'exégèse biblique, [...] c'est aussi implicitement placer le texte dans un rapport d'analogie avec les Écritures saintes »⁵²⁶.

En mettant en place un métalangage, Robert introduit son public dans la lecture de l'*estoire* du Graal, celle que Blaise met en écrit sous la dictée de Merlin, pour l'amener à la compréhension de la signification sacramentelle de l'Histoire bretonne.

⁵²² C. Ksiazenicer-Matheron, « Vivre la parole : présence et 'contre-présent' dans les textes prophétiques juifs », art. cit., p. 45.

⁵²³ C. Girbea, *op. cit.*, p. 451.

⁵²⁴ F. Menant et al., *Structures et dynamiques religieuses Occident latin 1179-1449*, *op. cit.*, p. 239.

⁵²⁵ E. Pinto-Mathieu explique en particulier par cette figure l'intervention du personnage dans deux contes : *Merlot* et *Âme en gage* qui portent un jugement « lié au Jugement dernier et Merlin, qui connaît l'avenir, est la figure toute trouvée pour donner vie sur terre à ce jugement à venir ». En particulier, le *Merlot*, « c'est aussi tout un symbolisme codé, qui ne se retrouve pas dans le fabliau, c'est la déchéance de l'humanité depuis la Genèse, ... », *La vie des Pères. Genèse de contes religieux du XIII^e siècle*, Paris, Champion, 2009, p. 512, 518.

⁵²⁶ F. Pomel prend l'exemple de Dante dans son *Convivio*, « L'allégorie en 'Esprit de prophétie' dans *L'Advison Cristine* », art. cit., p. 279.

Tout au long du récit, la trilogie met en œuvre, on l'a vu (cf. § 2.2.1.), un « métalangage » analytique propre à susciter une démarche interprétative, à inciter à la recherche de la vérité du langage, métalangage qui sera ensuite repris dans les romans en prose essentiellement. Son origine cléricale est reconnue, notamment à partir de l'exégèse. Robert est le premier à mettre en place « un champ associatif tout à la fois poétique et conceptuel [...] que les *Hauts Livres* vont articuler selon d'autres principes et d'autres lignes afin de permettre ce que A. Bertin a appelé 'la fixation du signe dans l'univers chrétien' »⁵²⁷. Cette innovation s'insère comme nous l'avons vu dans l'acte de célébration d'une Histoire ecclésiastique, dans une démarche « eucharistique » qui, rappelons-le, en ce XII^e siècle bénéficie d'un regain d'intérêt.

Ce métalangage analytique procède, comme nous l'avons précédemment relevé de la structure théologique de la Révélation en inscrivant les textes « au sein d'une économie *christocentrée* » et dans le cadre de « la conception d'un Dieu-Vérité, unique garant du rapport adéquat à la Révélation et à la *creance* »⁵²⁸.

De cette manière, Robert nous semble employer les différents sens de l'exégèse pour faire vivre à son lecteur ou auditeur « l'expérience symbolique » qui « rend seulement présente – en nous y rendant présents – une réalité qui échappe à toute autre saisie et semble surgir, là, prodigieusement proche et prodigieusement lointaine, comme une présence étrangère »⁵²⁹.

Par ce métalangage dont nous avons précédemment indiqué qu'il participe, selon E. Vance, d'une « métaphysique commémorative » permettant de déployer « tout à la fois les trois symbolismes constitutifs du drame chrétien, la vaste gradation de sacramentalité à laquelle appartient un Graal défini comme *signum sacrum*, une poétique littéraire de la *remembrance* [...] »⁵³⁰, Robert incite à la recherche de la vérité du langage, c'est-à-dire du *res* derrière le *signum*. Cette recherche est fondamentalement impliquée dans la notion de sacrement, notamment dans celui de l'eucharistie qui fait l'objet d'intenses réflexions depuis le XI^e siècle. Le sur réel de la vérité du mot, son *res*, est constitué par l'amour, « la charité [qui] est l'unique objet de l'Écriture, comme de l'histoire du salut »⁵³¹.

Grâce à ce métalangage analytique, Robert donne à interpréter l'alliage des deux imaginaires de l'Histoire, celui « at the center of the Christian historical imagination »⁵³²

⁵²⁷ J.-R. Valette, « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours cléricale », art. cit., p. 8.

⁵²⁸ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal...*, op. cit., p. 343-344.

⁵²⁹ M. Blanchot, *Le livre à venir*, op. cit., p. 121-122.

⁵³⁰ E. Vance cité par J.-R. Valette, *ibid.*, p. 331.

⁵³¹ I. de la Potterie, *Saint Augustin commente la Première Lettre de saint Jean*, op. cit., p. 17.

⁵³² R. W. Hanning identifie dans l'*Historia* écrite par Orose, « progress and judgement resume their place at the center of the Christian historical imagination », *The Vision of History in Early Britain From Gildas to Geoffrey of Monmouth*, op. cit., p. 38.

et celui développé dans l'*Historia Regum Britanniae* et dans une moindre mesure, on l'a vu, le *Brut*. Nous verrons plus loin comment la démarche interprétative, herméneutique est réalisée.

En se plaçant sous l'autorité d'un auteur sacré, Robert met en œuvre dans son écriture un métalangage analytique correspondant à un « transfert des méthodes de l'exégèse au domaine de la poésie » qui selon D. H. Green, « répond à de nouvelles exigences et finalités esthétiques »⁵³³ : dans la trilogie, la finalité esthétique de la célébration, d'une esthétique eucharistique pour une vision sacramentelle de l'Histoire.

Ainsi, Robert fait de l'*estoire* du Graal une Histoire du salut au travers du récit de la *senefiance* du Graal en revêtant son écriture du sceau de l'authenticité, de la vérité. Pour cela, il fait appel à l'imaginaire de l'écriture en délivrant une écriture symbolique dont la compréhension pour le lecteur/auditeur nécessite de disposer d'un médiateur apte à en interpréter la *senefiance* et à la transmettre par le moyen d'un métalangage. Ce médiateur, c'est Merlin à qui il confère une figure d'auteur sacré dont la voix prophétique, la parole irrigue le récit et les mots de l'Histoire bretonne pour en dévoiler le sens en réalisant leur *peregrinatio*.

La liturgie du Graal « fixe l'histoire de Joseph et remémore la mort du Sauveur en même temps que l'acte glorieux fondateur de la chevalerie » en instaurant une « *senefiance* faite de commémoration » à laquelle « répond dans la durée humaine la *senefiance* proprement historique, celle de la transmission du 'vaisseau' à travers les générations de gardiens ». Et poursuit A. Strubel, « [les] épisodes du roman relatent les manifestations de la puissance efficace (au sens du sacrement) du Graal »⁵³⁴. Robert donne à son *estoire* du Graal une « forme 'moralisée', au symbolisme d'origine biblique et liturgique »⁵³⁵.

Nous nous proposons de voir que ces manifestations sont portées dans l'espace-temps du livre, par la fiction de l'écriture du Livre du Graal, par la voix mise en écrit de son protagoniste et *auctor* sacré de l'Histoire du salut, une voix empruntant un langage liturgique pour donner à lire les signes de l'Histoire à l'aide d'une langue kérygmatisée.

Afin de répondre à l'imaginaire de l'écriture, d'une écriture caractérisée par la présence de signes laissés par la transcendance⁵³⁶, Robert jalonne son récit de ces signes, des signes de l'Histoire, car si comme le relève A. Strubel, les épisodes successifs de la

⁵³³ D. H. Green, *The Beginnings of Medieval Romance : Fact and Fiction, 1150-1250*, *op. cit.*, p. 111-113.

⁵³⁴ A. Strubel, *La Rose, Renart et le Graal*, *op. cit.*, p. 260.

⁵³⁵ P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale (VI^e-XIV^e siècles)*, *op. cit.*, p. 213-214.

⁵³⁶ Le Christ intervient dans l'Histoire avec des signes : « Les miracles du Christ sont des signes de son mystère, des preuves de sa puissance, un fondement de la foi. L'homme a besoin de signes comme l'eau », *L'évangile selon saint Jean expliqué par les Pères*, *op. cit.*, p. 156.

trilogie relatent les manifestations de « la puissance efficace (au sens du sacrement) du Graal », c'est que conformément à la théologie augustinienne, il s'agit de comprendre la sacramentalité comme langage dans la temporalité de l'Histoire du salut : les *sacramenta/signa* montrent que Dieu est au cœur de l'Histoire, ce qui « est signifié par cette multitude de signes, à quelque niveau que ce soit »⁵³⁷.

Ce langage repose sur le sacrement du Graal et sur les Tables qui lui sont associées. Nous avons relevé pour préciser la nature de l'écart opéré par Robert par rapport au modèle d'une histoire ecclésiastique son emploi d'une typologie romanesque dans le prolongement de l'analyse d'A. Strubel d'une trilogie située « au carrefour de deux réseaux signifiants : le symbolisme du Sacrement eucharistique [...] en relation avec la Passion ; la répétition dans la durée, de la ressemblance (reproduction des actions comme la fondation des Tables) »⁵³⁸. C'est sur le réseau signifiant du symbolisme sacramentel que nous voulons nous pencher maintenant en particulier sur le motif placé au centre du récit, celui des Tables, un motif d'ordre liturgique.

Le sacrement du Graal dont nous en avons détaillé l'introduction sémantique par une démarche étymologique, est au cœur de l'esthétique eucharistique mise en œuvre par Robert. Il intervient dès le début de l'*estoire* du Graal, dans le *Joseph*, dont il fonde « le symbolisme éclatant »⁵³⁹ sous le lexème du *vaissel*, ce mot-guide⁵⁴⁰ qui traverse tout le récit pour triompher au moment de l'avènement du *tiers hom*. Son absence sur le devant de la scène n'est qu'apparente car sa présence est réelle au travers le signe sacramentel de la Table Ronde, la *tierce* Table⁵⁴¹.

Puis, Robert donne la place centrale à la communion en actes requise du chevalier, celle de la communion à la Table Ronde d'abord, à la Table du Graal ensuite, à la Table des Cieux enfin. C'est donc la liturgie du Graal qui caractérise, symbolise la marche en nouveauté de vie. Nous avons vu que le motif des Tables assure la dynamique permettant l'instauration du lignage céleste, la constitution de la Cité de Dieu, l'enjeu de l'*estoire* du Graal (cf. § 5.2.2.). Il « convenait » que la Table Ronde, la tierce Table soit instaurée

⁵³⁷ D. Bourgeois, *Le champ du signe...*, *op. cit.*, p. 65.

⁵³⁸ Cette typologie romanesque « telle que la définissent les théologiens pour les sacrements » est figurée particulièrement par « l'image du siège vide occupé dans l'avenir », c'est-à-dire « l'emblème de la *senefiance* qui doit s'achever », A. Strubel, *ibid.*, p. 260-261.

⁵³⁹ W. A. Nitze ne la place centrale du thème du vase miraculeux dans tout le roman, *Robert de Boron Le Roman de l'Estoire dou Graal*, *op. cit.*, p. IX-X.

⁵⁴⁰ J. Chopineau s'appuie sur Martin Buber pour, en ce qui concerne la Bible hébraïque, identifier un style biblique dont l'élément essentiel est le « mot-guide », « Quand le texte devient parole », *art. cit.*, p. 58-59.

⁵⁴¹ C'est différent dans la *Queste* où la *demostrance* l'emporte sur la *senefiance* et où « les manifestations du Graal sont toujours associées à une table », J.-R. Valette, « Signum sacrum et imaginaire du contenant : Le Graal dans la *Queste del Saint Graal* » dans *De l'écrin au cercueil Essais sur les contenants au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 189-220 [208].

par « raison » ou « cause » trinitaire pour inscrire l'espace-temps de la Bretagne du VI^e siècle dans l'Histoire du salut, dans sa totalité chronologique. Comme symbole de la chevalerie, elle relie la société chevaleresque du temps présent à celle du temps de la Passion et à celle à venir, lors de l'avènement du *tiers hom*, à la fin du Temps. Doté de la connaissance du passé, du présent et du futur par sa double hérédité et la volonté de Dieu, Merlin va donner au roi le « plus haut conseil » qu'il connaisse, un conseil destiné à constituer un jalon essentiel dans l'Histoire du salut. C'est un acte dans le temps de Dieu, fondé sur la connaissance de Dieu et se manifestant par une mise en ordre de l'Histoire dans laquelle la fondation de la Table Ronde joue un rôle central dans l'ordre du temps.

L'imaginaire associé à la Table Ronde est d'abord, dans le domaine chrétien, celui sollicité comme la *tierce* Table procédant de la Table de la Cène. Il est ensuite, dans le domaine profane, celui lié aux agapes qui aux XI^e et XII^e siècles « sont en pleine vigueur parmi les néo-manichéens, cathares et patarins » et se déroulent en observant « le rite de la communion [...], conformément à la description de Robert de Boron »⁵⁴². Cet imaginaire a particulièrement marqué les esprits tout au long du Moyen Âge. Ainsi, selon A. Chauou, au plan séculier et profane, il a pu revêtir une signification cosmique ou être le symbole du pouvoir d'essence surnaturelle et d'une relation unique avec l'univers tandis qu'au plan chrétien, avoir « valeur de représentation de l'ordre terrestre institué par le plan divin »⁵⁴³.

Quoiqu'il en soit, porté par cet imaginaire, l'*estoire* du Graal consiste alors dans le récit de la « geste du prophète élu » (cf. § 1.2.2) et l'Histoire bretonne est alors lue à la lumière du Graal, plus précisément au travers de sa sacramentalité, c'est-à-dire de « son langage dans la temporalité de l'Histoire du salut ». La parole merlinesque a permis d'ordonner les paroles profanes issues de la matière bretonne, de les inscrire sacramentellement dans l'ordre divin afin d'en dévoiler le sens et faire percevoir les réalités du monde au lecteur / auditeur car le sacrement est intelligence de l'économie du salut⁵⁴⁴.

C'est ainsi que nous avons pris en considération les quatre périodes, les quatre règnes successifs de l'Histoire bretonne relatés dans la trilogie : ceux du roi Vertigier, du roi Pandragon, du roi Uterpandragon et enfin, du roi Arthur (cf. § 7.2.2.). Nous avons tenté de montrer que ces quatre périodes sont à interpréter comme la réalisation de l'*ordinatio salvatoris*, la manifestation d'une « économie progressive » orientée par une vision eschatologique, l'avènement du *tiers hom* grâce au pouvoir du *sen* du ministre de la

⁵⁴² E. Anitchkof précise que néanmoins, le roman de Robert de Boron « n'est nullement une œuvre manichéenne ou cathare » tout en présentant une « ressemblance », « Le saint Graal et les rites eucharistiques », art. cit., p. 178.

⁵⁴³ A. Chauou, *L'idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 139, 147.

⁵⁴⁴ M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu I La foi dans l'intelligence*, op. cit., p. 326.

connaissance, Merlin, qui transforme les « documents magiques » des chroniques hypotextes en *mirabilia Dei*, en signes manifestant la *dispentatio* divine, en signes d'ordre sacramentel.

L'épisode de la tour du roi Vertigier au travers duquel Robert fait d' « une chronique d'un règne funeste une véritable leçon de philosophie politique au service d'une conception de l'Histoire augustinienne » en modifiant l'interprétation « de la *senefiance* du dispositif fantastique [des deux dragons] » avec un discours moral⁵⁴⁵, nous l'avons interprété comme relevant d'un acte d'*utilitas* renouvelant de manière sacramentelle le sacrifice de la Croix. Cet épisode qui initie la *geste* du prophète en Bretagne nous paraît particulièrement significatif de l'écriture de Robert (comme nous l'avons indiqué, § 2.2.1) par la construction narrative qui la fonde : Comme un leitmotiv, les occurrences successives du lexème *sanc* se succèdent tout au long du récit à partir de la déclaration de Merlin à Blaise qui relie le temps de la Passion à celui du royaume breton (p. 104-105) jusqu'à la rencontre de Merlin avec le roi Vertigier (p. 125) :

« Sire, vos m'avés fait querre por vostre tor qui ne puet tenir, et commandastes que on m'ocesist, et qu'on vos aportast mon sanc. Et ce fu par les clers, mais je vous di bien, se il i avoit de mon sanc, que ele n'en tenroit ja. Mais s'il l'eüssent dit que ele tenroit par mon sens, que il desissent voir. »

Le service de la Table Ronde, de la *tierce* Table, c'est-à-dire de l'amour est celui du Saint sang (cf. § 5.2.2.).

De même, dans le récit de la bataille de Salesbiere qui après le règne du roi-tyran, permet d'installer « celui du vrai roi, c'est-à-dire du roi idéal de [l']augustinisme carolingien »⁵⁴⁶, nous avons également relevé la référence sacramentelle derrière le signe du dragon dans le ciel et du mémorial des pierres géantes dédié au roi Pandragon. Le troisième épisode qui est celui de la fondation de la Table Ronde dont le siège vide ne sert qu'à « confirmer la signification spirituelle de la Table »⁵⁴⁷ revêt une signification sacramentelle, celle de la constitution du lignage des élus et de la réalisation de la totalité généalogique de l'*ordinatio salvatoris*. Enfin, le dernier épisode, celui de la conception d'Arthur, achève la préparation de l'avènement du *quart* roi dans la perspective de l'économie du salut, encore une fois au travers de la notion d'*utilitas*, de manière sacramentelle : la conception adultérine d'Arthur est placée sous le couvert d'un *guerredon*, c'est-à-dire de l'*ordo amoris* dont la manifestation suprême est le *guerredon* du Fils de Dieu.

⁵⁴⁵ D. Boutet, « De la Cité terrestre à la Cité de Dieu Merlin et les limites de l'histoire humaine », art. cit., p. 74, 76.

⁵⁴⁶ D. Boutet, *ibid.*, p. 77.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

Ainsi, afin que le lecteur/auditeur puisse discerner et interpréter les signes éparpillés dans l'espace-temps du livre, Robert fait lire ou entendre dans l'*estoire* du Graal la voix de Merlin empruntant un langage liturgique, un langage de la sacramentalité, c'est-à-dire un langage dans la temporalité de l'Histoire du salut. Ainsi, s'effectue la lecture de l'Histoire bretonne dans une démarche d'historien, celle qui permet de « racheter le temps et de fonder l'histoire en vérité » en « subsuma[nt] le temps sous l'intrigue d'un enchaînement nécessaire », en mettant « l'enchaînement de la cause et de l'effet à la place de l'avant et de l'après »⁵⁴⁸.

À l'image de la liturgie et du « récit » que l'officiant lit et fait entendre, lire ou entendre l'*estoire* du Graal, c'est entrer dans le mystère de Dieu. Comme l'officiant pour la célébration eucharistique, Merlin, le maître des signes officie par sa parole prophétique pour amener à la connaissance de la vérité de la Parole incarnée, celle du Christ dont la figure de sagesse, on l'a vu, est particulièrement mise en lumière par la voix prophétique dans l'*Historia ecclesiastica*⁵⁴⁹. Comme dans la liturgie chrétienne, le récit repose sur l'énoncé et la répétition du kerygme⁵⁵⁰ constitué en symbole.

La trilogie est ponctuée par des rappels dogmatiques ou catéchétiques. En particulier, « le récit du *Joseph* lui-même se donne très clairement à lire et à entendre comme la transmission en acte d'un discours dogmatique préétabli. [...] Suivra, sur près de deux cents vers, une sorte de vade-mecum du dogme catholique » et par la suite « [ce] même type de discours de fondation [...] scande régulièrement le récit ». Ce « ressassement » du discours dogmatique chrétien vise d'abord, poursuit M. Séguy, un gain d'autorité textuelle en faisant du récit même « l'exemple achevé de ce discours », puis un gain de légitimité en inscrivant « étroitement dans la trame de l'Histoire du Salut et dans la constitution du dogme catholique, la matière romanesque du Graal ». Pour la critique, l'enjeu de l'emploi d'un tel procédé est d'ordre poétique, celui d'effectuer « un brouillage concerté, progressif

⁵⁴⁸ En opposition à cette démarche, J. Rancière distingue celle consistant à « constituer le temps lui-même comme principe d'immanence » et qui fonde « la définition moderne de la scientificité de l'histoire » en mettant « en son cœur la question de l'anachronisme comme péché mortel », « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », art. cit., p. 56-57.

⁵⁴⁹ S. Morlet, « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (I, II-IV) : étude génétique, littéraire et rhétorique » dans *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 52 (2006), p. 57-95 [67,68].

⁵⁵⁰ Le kerygme chrétien est le message proclamé par l'Église et qui, dès l'origine, « comprenait l'annonce successive des faits suivants : l'accomplissement messianique des prophéties dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth ; l'exaltation du Christ devenu par sa résurrection Seigneur et chef du nouvel Israël ; l'action de l'Esprit saint dans l'Église comme signe de la présence efficace du Christ glorieux ; l'achèvement de l'âge messianique lors du retour du Christ ; l'appel au repentir et l'invitation au baptême [...] », A. Paul, *Encyclopedia Universalis*.

et systématique des limites entre matière sacrée et matière profane, Histoire sainte et histoire romanesque »⁵⁵¹.

Sans entrer dans le domaine des enjeux, nous tendons à interpréter ce « ressassement » en l'envisageant dans le cadre de l'esprit eucharistique qui caractérise la trilogie et de ce fait, en le mettant sur le compte d'un discours liturgique, fondamentalement organisé autour de rappels et de répétitions des épisodes-clés de l'Histoire du salut et constitué en récit de célébration. Le public médiéval peut retrouver au travers de l'*estoire* du Graal la forme des livres historiques de l'Ancien Testament tels que l'Exode ou les Chroniques où le récit est également ponctué de rappels et répétitions de même nature. Le procédé de répétition, de « ressassement » contribue alors à inscrire l'*estoire* dans le modèle d'une histoire ecclésiastique avec un appel à l'imaginaire réalisé par l'association des événements du présent à ceux du passé.

Par ailleurs, les éléments qui font l'objet du ressassement appartiennent à ce que l'on qualifie de « kerygme ». Comment définir cette notion ? S'interrogeant sur « le problème de la relation entre intelligence structurale et intelligence herméneutique », P. Ricoeur prend l'exemple de ce qui « est décisif pour la compréhension du noyau de l'Ancien Testament » : « [non] pas des nomenclatures, des classifications, mais des événements fondateurs », c'est-à-dire un « contenu signifiant [qui] est un *kérygma*, l'annonce de la geste de Yahvé, constitué par un réseau d'événements ». C'est à partir d'« une confession minimale », d'un « noyau primitif de la confession de foi célébrant l'action historique de Jahvé », d'un « primat de l'histoire » que par « réinterprétation pour chaque génération du fond de traditions » s'opère la « compréhension de l'histoire » par « interprétation historique de l'historique » et s'effectue « un développement qui a une unité signifiante impossible à projeter dans un système » pour aboutir à l'Écriture⁵⁵².

Le kerygme est donc un noyau narratif à caractère fondamentalement historique ayant vocation à s'associer à d'autres contenus signifiants dans la démarche interprétative, herméneutique d'une collectivité. Ce que M. Séguy qualifie de discours dogmatiques constitue ainsi des éléments participants à l'écriture de l'Histoire sacrée et à sa dynamique narrative. E. Parmentier met en lumière « la relation inextricable [existant] entre le genre narratif et les contenus du témoignage biblique : la forme exprime le message »⁵⁵³ étant donné que « [le] récit répond à une aporie fondamentale : celle du discours sur Dieu. Il

⁵⁵¹ M. Séguy, « Faire sens, faire souche... », art. cit., p. 571-572.

⁵⁵² P. Ricoeur, « Symbolique et temporalité » dans *Ermeneutica e tradizione*, E. Castelli (dir.), Padova, CEDAM, 1963, p. 5-41 [19].

⁵⁵³ E. Parmentier, « Le récit comme théologie. Statut, sens et portée du récit biblique » dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 81^e année, n°1, Janvier-mars 2001, p. 29-44 [31]., « *Canons chronologiques et Histoire ecclésiastique* » dans *Eusèbe de Césarée Histoire ecclésiastique commentaire, op. cit.*, p. 33-82 [59-69].

raconte Dieu, redit son identité selon des perspectives diverses [...]. Cette diversité de récits pour nommer Dieu fait écho à la même diversité pour dire l'humain, la distance et la proximité avec Dieu, l'importance de l'incarnation. Le langage sur Dieu est inséparable du langage sur l'humain »⁵⁵⁴.

Délivrant une narration, une écriture de l'Histoire en *semblance* d'histoire ecclésiastique, Robert de Boron nous semble ainsi interpréter, c'est-à-dire ordonner l'Histoire par l'Histoire, l'Histoire bretonne par l'Histoire sainte grâce aux kérygmes de celle-ci et inversement, avec les anachronismes. Il en résulte les deux lectures discernées comme Histoire chevaleresque du salut et Histoire sainte alternative. Par cette écriture kerygmaticque, il vise à « enfanter » le Christ dans l'âme de son lecteur ou auditeur en sollicitant sa conscience historique, en suscitant « le surgissement dans l'existence humaine de cette sorte d'émotion qui fait signe vers autre chose »⁵⁵⁵.

Ainsi, mettant en œuvre le langage du temps et le discours d'incomplétude que nous avons précédemment identifiés (cf. chapitre 5) et afin de répondre à l'imaginaire du Livre symbolique, Robert apporte en conférant à son protagoniste, Merlin, une figure d'auteur sacré, une réponse à son lecteur ou auditeur l'invitant dans le cadre d'une célébration eucharistique à rencontrer le Christ-Écriture, le Sacrement de l'Histoire. Sollicitant son imaginaire, sa conscience des significations⁵⁵⁶, il l'inscrit dans l'ordre de la vérité en lui faisant entendre un langage liturgique fondé sur un métalangage pour l'engager dans une herméneutique de l'Histoire. Ainsi, il réalise la *peregrinatio* des mots de l'Histoire bretonne sur l'axe paradigmatique de la vérité par la délivrance d'une narration symbolique qui offre au lecteur/auditeur d'entrer dans l'alliance de Dieu, son alliance dans la vérité de l'Histoire ; une narration à la vertu sotériologique et éthique dont la lecture « expressive » permet de percevoir les réalités du monde, dans le cadre d'une esthétique de la célébration, celle de l'accomplissement l'*ordinatio salvatoris* dans la cité des hommes et dans leur cœur.

À partir du thème de la libération, de la rédemption de l'humanité, selon la lecture que nous faisons de la trilogie en liaison avec la matière biblique, il nous apparaît que le poète bourguignon met en œuvre un « modèle d'écriture » qui fait intervenir les deux imaginaires de l'homme et de l'écriture dans la « fictionnalisation » de l'Histoire bretonne

⁵⁵⁴ E. Parmentier, « Le récit comme théologie », art. cit., p. 34.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ Nous avons introduit notre étude de la trilogie en la mettant en rapport avec la matière bretonne en citant A. Dupront qui, en conclusion de son étude sur les croisades, discerne qu'à l'occasion de celles-ci, s'est exprimée « une conscience des significations », c'est-à-dire « la juste conscience de l'histoire », *Le mythe de croisade*, T.III, Paris, Gallimard, 1997, p. 1519.

et qui nous semble participer d'une esthétique de la célébration fondée, en reconnaissant encore ici une inspiration monastique, sur une narration se développant dans les thématiques du temps et de la vérité sur trois facettes complémentaires : existentielle, totalisante et symbolique pour relater la *peregrinatio* de l'homme et celle de son écriture.

Sous la première facette, il offre à son lecteur/auditeur de rencontrer le Christ-Homme en déployant une narration existentielle s'inscrivant dans l'imaginaire de l'homme, *homo viator*, pour mettre en place par un langage de vérité dans son récit un décor mythique dans lequel celui-ci peut s'engager pour imiter et accomplir le destin héroïque des personnages qui y est relaté. Il emploie pour cela la thématique prophétique, l'anachronisme et le motif de la *translatio* en réalisant ainsi l'alliage des imaginaires chrétien et profane de la *peregrinatio* et de l'aventure et en créant une réalité idéale propice à susciter la *creance* en la vérité du Graal.

Sous les deux autres facettes, Robert invite son lecteur/auditeur à rencontrer le Christ-Écriture en s'inscrivant dans l'imaginaire de l'écriture, d'une écriture en quête de l'accomplissement au travers d'une narration où celui-ci peut reconnaître la beauté de l'Écriture. C'est ainsi d'abord la beauté du Livre total qu'il confère à son récit, l'*estoire* du Graal, dont les paroles proviennent d'une source inépuisable avant de faire l'objet de la *translatio* vers Occident, vers la fin des temps. Faisant appel à la narration totalisante d'un cycle et d'une rhétorique prophétique et exégétique, il offre au lecteur/auditeur d'entrer dans l'alliance de Dieu, son alliance dans le temps de l'Histoire. C'est ensuite la beauté du Livre symbolique que Robert fait revêtir à son écriture, celle de la mise en écriture de la parole d'une figure d'auteur sacré, Merlin, officiant à la rencontre avec le Christ-Écriture, avec la vérité dans l'Histoire, au travers d'une narration symbolique. Par le langage liturgique de son protagoniste, il achève la *peregrinatio* des mots de l'Histoire bretonne sur l'axe paradigmatique de la vérité pour offrir au lecteur/auditeur d'entrer dans l'alliance de Dieu, son alliance dans la vérité de l'Histoire.

Ce chapitre par lequel nous clôturons notre étude en diachronie de la trilogie en la mettant en rapport avec ses hypotextes de la matière biblique, nous l'avons constitué de deux étapes : l'analyse de ce qui distingue l'œuvre de Robert d'une écriture de l'Histoire selon le modèle d'une *historia ecclesiastica* et la détermination du « modèle » d'écriture qu'il instaure. C'est que le lien de cause à effet qui les relie traduit bien celui entre la conscience de l'Histoire et les formes littéraires, lien que nous nous sommes proposés de mettre en lumière dans le cas de la trilogie.

Nous avons montré que pour exprimer cette conscience historique, Robert choisit la « matrice d'intelligibilité » que constitue le modèle d'une histoire ecclésiastique ; ce qui

permet la première lecture de la trilogie. Ce modèle, il l'emploie en l'actualisant, notamment en prenant en compte l'importance accrue accordée en son temps au présent et à l'individu ; ce qui se traduit par deux écarts significatifs avec le modèle, par les deux autres lectures qu'il donne à la trilogie dans une démarche d'ordre pédagogique, édificatrice, comme « Histoire sainte de la chevalerie » et « Histoire sainte alternative ». Et il réalise l'articulation de ces trois lectures par l'emploi d'une fiction sollicitant l'imaginaire de l'homme et de l'écriture. Il relate l'aventure chevaleresque du Graal : l'expérience de l'homme en quête de Dieu, une quête mystique vers la beauté de la Vérité⁵⁵⁷ selon une esthétique de la célébration, une esthétique victorine profondément humaine⁵⁵⁸ fondée, comme nous l'avons relevé en concluant notre approche poétique de la trilogie, sur le Credo, le kerygme du Graal, c'est-à-dire le Graal lui-même, à la fois la forme et la substance du contenu.

⁵⁵⁷ E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, t.III, op. cit., p. 370.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 238.

Comme les romans du Graal d'une manière générale, la trilogie est marquée par une conception théologique de l'Histoire héritée de saint Augustin dans un Moyen Âge, « on le sait, [qui] s'est pénétré de la *Cité de Dieu* » au point qu'« il n'est pas d'ailleurs nécessaire de postuler une connaissance directe de l'œuvre de l'évêque d'Hippone ». Cette conception « n'est en définitive qu'une lecture interprétative de la Bible »⁵⁵⁹ et un approfondissement du modèle eusébien d'une histoire ecclésiastique (cf. Introduction).

Pour mieux en distinguer l'influence dans la trilogie dont la matière biblique (la Bible et les apocryphes) constitue une des principales sources, nous avons commencé par situer et caractériser cette matière dans le contexte. Malgré son statut de « Modèle » absolu, la Bible occupe une place paradoxale au Moyen Âge, notamment en raison de sa très faible diffusion. Mais au moment de l'écriture de la trilogie, elle bénéficie d'un regain d'intérêt extraordinaire marqué notamment par un souci prononcé pour son sens littéral et par la reconnaissance renouvelée de sa nature historiographique, d'écriture relatant l'économie divine du salut selon trois totalités : chronologique, thématique et généalogique. Quant aux apocryphes, ces textes extrêmement populaires, ils jouent un rôle de complément merveilleux ou ludique au canon biblique en frôlant l'hérésie ou en y cédant ; ce qui n'est pas le cas pour le plus populaire d'entre eux, l'*Évangile de Nicodème* pendant longtemps reconnu comme Histoire sainte.

Puis, nous avons étudié successivement les trois volets de la trilogie par rapport à son hypotexte sacré pour y rechercher le modèle d'une histoire ecclésiastique en choisissant de porter notre attention sur la thématique de la vérité. L'art de la conjointure qu'en particulier, A. Micha⁵⁶⁰ ou R. T. Pickens⁵⁶¹ reconnaissent à Robert, nous l'avons identifié comme étant

⁵⁵⁹ C.-A. Coolput cite H.-I. Marrou pour lequel, concernant la doctrine augustinienne de l'Histoire, « le moyen âge ne l'a pas seulement assimilée sur le plan scientifique, il en a vécu et l'a si bien enracinée dans la tradition, que ses grandes lignes, ses thèses fondamentales, sont entrées dans le patrimoine commun de la culture européenne, dans cet ensemble d'habitudes mentales, de cadres de pensée qui aux yeux de l'historien ou de l'ethnologue, définissent la mentalité des hommes de l'Occident moderne » (« L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin », Montréal-Paris, Conférence Albert-le-Grand, 1950, p. 14). La critique rappelle aussi que selon A. Wilmart, la *Cité de Dieu* n'a jamais été autant copiée et diffusée qu'au XII^e siècle (« La tradition des grands ouvrages de saint Augustin », dans *Miscellanea Augustiniana t.II : Studi Agostiniani*, Rome, Typographie Vaticane, 1931, p. 257-315 [280]), *Aventures querant et le sens du monde*, *op. cit.*, p. 46-48.

⁵⁶⁰ Selon A. Micha, Robert emploie sa matière « pour aboutir à une 'conjointure' cohérente où nous reconnaissons la main d'un habile ajusteur », A. Micha (trad.), *Le Roman de l'Histoire du Graal*, *op. cit.*, p. 12. De même, dit-il, « sans être un Chrétien de Troyes, il a fait preuve [...] d'un incontestable sens de la conjointure », *Étude sur le Merlin...*, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁶¹ Selon R. T. Pickens, Robert témoigne de sa maîtrise « dans le traitement de sources connues (la Bible, l'Évangile de Nicodème, d'autres ouvrages apocryphes comme le Jugement de Pilate et de la matière sur la

celui consistant à couler son récit dans le moule d'une histoire ecclésiastique pour transmettre la *senefiance*, la vérité du Graal, celle dont Robert prend la source dans la matière sacrée.

Suivant le fil directeur de cette transmission, il organise la matière bretonne en mettant en œuvre la notion d'ordre chère à saint Augustin qui est au fondement de l'*ordinatio salvatoris* et qui se décline sur les deux facettes de l'*ordinatio* et de la *relatio*. La première facette, celle de l'*ordinatio*, Robert la met en œuvre pour satisfaire à la première caractéristique historiographique de la matière biblique, la totalité chronologique, en employant la thématique prophétique et en relatant l'accomplissement des deux prophéties auxquelles se résume la trilogie. La seconde facette, celle de la *relatio*, il y répond en réalisant les totalités généalogique et thématique d'une histoire ecclésiastique par une lecture de l'Histoire bretonne selon les sens typologique et tropologique. L'articulation de l'*ordinatio* et de la *relatio* est effectuée par l'entremise de trois protagonistes, érigés en ministres de Dieu pour dévoiler, dans leur domaine propre et au temps voulu par Dieu, la signification de l'Histoire.

Mais l'écriture de Robert ne respecte pas totalement son modèle et s'en écarte doublement en se donnant à lire comme une « Histoire sainte de la chevalerie » au travers du d'une *translatio religionis* assurée par la fiction d'une succession laïque de chevaliers gardiens du Graal et comme une « Histoire sainte alternative » résultant de la fiction de son écriture. Procédant de l'alliage de deux discours, laïc et clérical, ces deux lectures complémentaires s'inscrivent dans la structure d'accueil d'une histoire ecclésiastique pour appeler le lecteur/auditeur à une double *creance*, celle du Graal et celle de son *Livre*.

Seulement en semblance d'*historia ecclesiastica*, la trilogie s'inscrit dans un « modèle » où dans une démarche d'actualisation par la prise en compte du temps présent et de l'individu, en faisant appel à l'imaginaire de l'homme et de l'écriture, Robert met en œuvre une esthétique de la célébration pour réaliser une double conversion par l'intervention du Graal et de son prophète, respectivement source et relais de la parole de vérité, de la vérité dans l'Histoire, c'est-à-dire du Christ-Homme et du Christ-Écriture. Cette double conversion visée par une narration d'inspiration monastique est celle du récit de l'Histoire bretonne dont les mots doivent avoir accompli leur *peregrinatio* et celle du public qui est engagé à entreprendre sa *peregrinatio* par la lecture du récit qui lui est donné.

conversion d'un empereur romain grâce au suaire de Sainte Véronique, encore le *Brut* de Wace) ». Il vise ainsi à donner de l'autorité à son livre, « Histoire et commentaire... », art. cit. p. 24.

CONCLUSION

Les études consacrées à tout ou partie de l'œuvre de Robert de Boron appartiennent à une énorme masse de travaux consacrés depuis plus d'un siècle aux romans arthuriens. Notre travail s'est donc construit sur ce fondement en prolongeant souvent certaines des analyses produites voyant par exemple dans cette œuvre et « dans la sphère de la fiction, une transposition idéologique de l'Histoire de l'humanité »¹. Au-delà d'une « transposition », au-delà de sa participation à ces œuvres qui dans cette période se sont évertuées à « écrire en français l'histoire »², l'objet de notre recherche était d'identifier dans la trilogie une forme historiographique traduisant de manière exemplaire cette conscience historique émergente au XII^e siècle.

Pour cela, nous avons tenté d'aller au cœur de la démarche du poète bourguignon, du projet qu'il présente vers 1200 à son protecteur, Gautier de Montbéliard, celui de conter l'Histoire du Graal, c'est-à-dire l'introduction de la « Sainte Chose » dans l'histoire arthurienne, ce qui impose une vision téléologique « à la toile de fond venue des chroniques, donne à l'espace-temps créé par le Graal de supplanter celui du récit d'accueil »³.

En « christianisant » le Graal, en faisant du graal de Chrétien de Troyes le *saint Vessel* pour l'introduire dans l'Histoire bretonne, il donne à lire ou entendre le récit de la manifestation du Christ dans l'histoire humaine pour l'accomplissement de l'œuvre de salut. Ne peut-on trouver meilleure expression de la conscience historique que décèle au XII^e siècle M.-D. Chenu pour qui « un trait majeur, et qui, à lui seul, [en] ferait un grand siècle » est la prise de conscience par le Christianisme de son devenir historique⁴ ? Et quelle meilleure « forme efficiente » pouvait choisir Robert que celle des « modèles » de l'historiographie alors en plein renouveau, quitte à s'en détacher par ailleurs pour en créer une nouvelle ? C'est qu'en introduisant le saint Graal dans l'histoire arthurienne, il réalise

¹ Nous extrapolons le jugement que D. Boutet porte sur le *Merlin-Huth*, *Formes littéraires et conscience de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 185.

² F. Mora et A. Rochebouet, « *Metre en romanz* » : *les romans d'antiquité...*, *op. cit.*, p. 526.

³ R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*, *op. cit.*, p. 354.

⁴ M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, *op. cit.*, p. 89.

un écart remarquable dans un paysage « générique » jusqu'alors fondé sur la *matere*. La trilogie porte dans son hybridité le germe du développement d'une nouvelle écriture, d'une « forme nouvelle »⁵, destinée à répondre « à la fois à de nouveaux besoins esthétiques et à une transformation du rapport au monde »⁶ en exprimant l'imaginaire d'une époque, son *épistémè*, c'est-à-dire « une façon de penser, de parler, de se représenter le monde, qui [s'étend] très largement à toute la culture, la civilisation à un moment donné »⁷. Et l'écriture de l'Histoire, au temps de Robert, fournit une structure d'accueil propice à une telle expression en raison de sa malléabilité et à son ouverture à l'invention, à la fiction⁸.

Cette invention de l'*estoire* du Graal, dans un premier temps, nous l'avons appréhendée dans une approche synchronique, au plan poétique comme une fabrique de l'Histoire, notamment en y dégagant le double fil thématique de la vérité et du temps qui constitue la caractéristique essentielle d'une écriture de l'Histoire. Au cœur de la dynamique narrative, se trouve le Graal. À partir de l'insinuation du *vessel*, c'est la matière du Graal qui s'enracine dans l'Histoire sainte avec d'abord la transformation du graal en Graal, forme et substance du contenu, selon la distinction opérée par L. Hjemslev ; le contenu étant la vérité du salut ; puis celle de deux personnages historiques, Joseph, en gardien du Graal et Merlin, en prophète du Graal. Ensuite, cette matière se déploie dans l'Histoire bretonne le long de la parole prophétique de l'antéchrist rédimé vers l'avènement du *tiers hom* qui occupera le lieu vide à la Table du Graal. Cette parole fonde la véracité du récit⁹ en tant que « voix autorisée » garantissant « l'existence de cette réalité » et établissant le rapport fondateur à la mémoire de l'historiographie au Moyen Âge¹⁰.

Dans une deuxième étape, en la mettant en rapport avec la matière de Bretagne et en se plaçant sur l'axe syntagmatique du temps, l'étude en diachronie de la trilogie nous a permis d'y déceler une *semblance* de chronique bretonne réalisée par une *conjointure* des différents « documents » empruntés à ses sources bretonnes restituant à cette matière, ce que la fable romanesque atemporelle avait enlevé, sa nature historique, réelle ou légendaire.

⁵ J. Frappier, *Autour du Graal*, *op. cit.*, p. 102.

⁶ D. Boutet consacre le dernier chapitre de son ouvrage (*Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 249-267) à la relation entre l'esthétique et l'historicité et explore comment dans cette période (1100-1250) et dans les différents registres génériques se créent des formes nouvelles.

⁷ P. Juignet, « Michel Foucault et le concept d'épistémè », *Philosophie, science et société*, 2015, <https://philosciences.com/10>.

⁸ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 11,12. Cette ouverture à l'imaginaire est aujourd'hui aussi reconnue par l'historien. G. Duby constate que le métier d'historien « dont l'essentiel consiste à juxtaposer des débris, des éclats de souvenirs, souvent à peine identifiables, à les enrober d'imaginaire, pour tenter de les confondre, de reconstituer une image, mais selon des schémas que l'on tire, quoi qu'on en ait, de soi-même ; de composer ainsi une figure qui procède souvent moins du passé lui-même que du propre rêve de l'historien », « Mémoires », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°15, 1977, p. 231.

⁹ C'est la première différence avec la *fabula*, la fiction, F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet, *ibid.*, p. 9,10.

¹⁰ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet, *ibid.*, p. 18.

Actualisant l'Histoire bretonne, en délivrant une *estoire* moralisée, il transforme l'aventure chevaleresque en aventure humaine en accordant, comme ses chroniques hypotextes, une place majeure aux causalités secondes, mais en les subsumant à la causalité première du péché ; à la dimension humaine, mais dans le cadre du plan divin du salut et au temps présent, mais dans la perspective d'une Histoire totale. Les événements essentiels du règne des rois de Bretagne sont relatés mais à la lumière du Graal et dans la perspective d'ordre prophétique fixée à la fois par la *tierce* Table, la Table Ronde, et son lieu vide, et par le Livre du Graal et son écriture ; une perspective imposant un sens, une *senefiance* au déroulement du temps, celui d'une double incomplétude à combler.

Notre troisième et dernière étape, en poursuivant notre approche en diachronie de la trilogie et en se plaçant sur l'axe paradigmatique de la vérité, a consisté à la mettre en rapport avec son hypotexte biblique au sens large. Elle nous a conduit à y déceler, élaborée à partir de la source narrative d'un apocryphe particulièrement populaire, une *semblance* d'histoire ecclésiastique car délivrant dans son discours, une représentation¹¹ de l'Histoire selon les trois domaines caractéristiques de l'Histoire sainte, d'une « histoire totale » : chronologique, thématique et généalogique. La *conjointure* des « documents » de l'Histoire bretonne est ainsi assurée par une « écriture totalisante »¹² derrière laquelle nous avons décelé la mise en œuvre de la notion augustinienne d'ordre dans le cadre de l'*ordinatio salvatoris* et de ses deux volets, l'*ordinatio* figuré par les deux prophéties du *tiers hom* et du Livre du Graal dans le domaine de la totalité chronologique et la *relatio* par la transmission de la *senefiance* du Graal dans les domaines des totalités généalogique et thématique. Le long de la ligne du salut, celle de la *translatio religionis*, au travers de trois ministres de Dieu, Joseph, Merlin et Perceval, Robert relate ainsi l'épiphanie du Logos dans l'Histoire.

L'« alliage » qui caractérise la trilogie selon la critique¹³ est selon nous celui des deux traditions historiographiques qui fondent ses sources et que Robert de Boron emploie pour délivrer une présentation de l'Histoire bretonne. Il privilégie le modèle historiographique

¹¹ Dans un article visant à expliquer comment « malgré de 'rares contacts', les conceptions issues des écoles de pensée 'animent' la littérature du Graal », J.-R. Valette met en exergue l'importance des discours et leur sens qui repose, en citant A. Guerreau, sur « une réalité doublement sociale : comme acte de communication et comme système de représentation mis en œuvre » (*L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Gallimard, 1968 [éd. orig. 1946], p. 142), « Le Graal et les écoles de pensée du XII^e siècle » dans *Les écoles de pensée du XII^e siècle et la littérature romane (oc et oïl)*, Études réunies par V. Fasseur et J.-R. Valette, Turnhout, Brepols, 2016, p. 85.

¹² B. Cerquiglini (présentation), *Robert de Boron Le roman du Graal, op. cit.*, p. 9.

¹³ E. Hoepffner décèle cet alliage entre légendes bretonne et chrétienne dans la trilogie sans apporter plus de précision, « L'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron », art. cit., p. 139. M. Lot-Borodine également attribue à Robert la nouveauté de mêler « pour la première fois en un seul courant la légende populaire et la légende ecclésiastique » et de faire ainsi « entrer l'histoire de la quête du Saint Graal dans un stade de développement nouveau et très fécond », « Les deux conquérants du Graal : Perceval et Galaad », art. cit., p. 61. La critique développe cette appréciation dans un autre article : *Autour du Graal, op. cit.*, p. 197.

prégnant de son temps, celui de l'histoire ecclésiastique amendé par saint Augustin mais en même temps il s'inscrit dans celui hérité de la tradition antique. Expriment une conscience historique, sa vision de l'histoire arthurienne est fidèle à la pensée théologique de l'Histoire de l'évêque d'Hippone tout en l'actualisant sous l'influence d'une « historiographie d'un nouveau type », celle présentée par l'*Historia Regum Britanniae* et le *Brut* ainsi que par les récits de croisade¹⁴ pour dire le temps, le temps présent¹⁵, le temps de l'individu.

Conformément à l'objet de notre recherche, celui d'établir que la trilogie constitue une écriture de l'Histoire traduisant l'« éveil d'une conscience historique », d'une conscience littéraire de l'Histoire, nous avons tenté d'identifier dans la trilogie une écriture combinant ses matières sources, biblique et bretonne, employant leurs « documents » et leurs schèmes et thèmes d'ordre historiographique, en particulier, le thème prophétique, pour délivrer en suivant deux lignes de façade : le temps et la vérité une forme hybride, à la fois une *semblance* de chronique bretonne (une « Histoire chevaleresque du salut » mais sans éclipser, selon J. Frappier, la thématique « ecclésiastique ») et une *semblance* d'histoire ecclésiastique (une transposition idéologique en Histoire du salut mais, selon D. Boutet, sans que cela en soit une) par l'emploi de la matrice d'accueil historiographique avec sa double exigence narrative et référentielle¹⁶.

De cet « alliage », résulte une forme nouvelle puisque tout texte au Moyen Âge, « se présente comme une lecture actualisée ou prolongée d'autorités dont il se réclame et qu'il réécrit »¹⁷. En effet, si la trilogie s'inscrit dans les « modèles » historiographiques profane et chrétien, c'est pour s'en dégager, pour délivrer une écriture autre.

Cette écriture autre est celle d'un modèle que Robert nous paraît mettre en œuvre, celui d'une esthétique de la célébration visant à obtenir la *creance* de son public et sa rédemption par l'intermédiaire de celle de sa propre écriture. Cette esthétique découle d'un acte de communication employant un langage dans le temps pour délivrer un discours de l'incomplétude dans le cadre du Livre du Graal qu'il donne lire ou entendre au travers

¹⁴ Comme l'écrit A. Dupront, « en ce pèlerinage unique [celui de la première croisade], tout événement profane est transcendé au niveau d'une sortie de l'histoire, c'est-à-dire d'une entrée de plain-pied dans l'éternel, dans la Présence, cette présence que magnifie, postule la guerre sainte, cette guerre qui doit être la dernière des guerres, après quoi ils seront 'un' », *Du sacré*, Paris, Gallimard, 1987, p. 256.

¹⁵ E. Baumgartner et L. Harf-Lancner (études recueillies), *Dire penser le temps au Moyen Âge*, op. cit., p. 11.

¹⁶ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, op. cit., p. 18.

¹⁷ F. Duval, « Introduction », *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge. Petite Anthologie commentée de succès littéraires*, Genève, Droz, 2007, p. 14.

d'une narration existentielle, totalisante et symbolique et faisant appel à un système de représentation construit par l'intersection des imaginaires profane et sacré¹⁸.

Ce modèle se résume fondamentalement au motif du Graal, au signe romanesque que Robert inscrit dans l'Histoire et dont il résulte un récit qui s'approprie pour d'autres enjeux les outils du trésor scripturaire. En choisissant d'introduire l'objet fictif du graal dans l'Histoire pour le « christianiser », pour en donner une représentation sacramentelle par un discours du signe offert, à voir et à recevoir, sollicitant l'imaginaire profane et sacré, il inscrit son écriture dans l'espace de la foi, dans « l'entre-deux de l'humain et du divin » de la croyance¹⁹ existant entre vérité et fiction. L'*estoire* du Graal qu'il relate se donne comme un évangile relatant la manifestation du Christ dans l'Histoire à partir de la Création jusqu'à la fin des temps mais seulement en *semblance* au travers du « guenchissement » qu'il opère.

En faisant du Graal une relique, *la coupe de la Cène*, Robert délivre une œuvre historiographique essentielle qui informe l'imaginaire de cette époque et des suivantes des puissants thèmes et ressorts extraits des Écritures saintes tels qu'ils pouvaient être alors appréhendés. En particulier, cet imaginaire est celui procédant du discours ou de l'imaginé trinitaire, « point d'aboutissement de la théologie de l'image »²⁰.

Par la fiction, Robert adopte un modèle d'écriture façonnant l'Histoire selon une vision idéale ou mieux idéelle²¹. Les thèmes et les schèmes de l'historiographie, ceux de la structure théologique de l'Histoire du salut, ne viennent pas sur un mode idéologique se superposer, ni s'opposer à une telle écriture, mais au contraire, la favorisent pour que les « documents » de la matière bretonne, historique et romanesque, soient porteurs d'autorité²². Dans cette forme, ce que la critique « moderne » appréhende et étiquète comme « religieux » relève du modèle historiographique employé. En particulier, en un

¹⁸ Nous faisons de nouveau intervenir la notion de discours tel que J.-R. Valette le propose pour préciser l'influence de la pensée monastique dans la littérature du Graal, « Le Graal et les écoles de pensée du XII^e siècle », art. cit., p. 86-88.

¹⁹ Mettant en lumière l'écart entre la Tradition et la vérité révélée dont est conscient l'homme médiéval, J.-C. Schmitt explique qu'ainsi, « la croyance se trouve rapprochée des fidèles, rendus familiers d'une multitude de paroles et de figures (l'Enfant Jésus, la Sainte Parenté, les saints, le Jugement Dernier, etc.) surgis dans l'entre-deux de l'humain et du divin et d'autant plus aptes à tenir ensemble tout le corps social qui repose, comme le vocabulaire le montre, sur un réseau complexe de 'créances' homologues », « La croyance au Moyen Âge » dans *Raison présente*, n°113, 1er trimestre 1995, p. 5-22. Nous retrouvons ici la distinction entre l'imaginé et l'imaginaire.

²⁰ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 68.

²¹ H.I. Marrou rappelle que dans le contexte platonisant de son époque, saint Augustin a employé les termes de « cité de Dieu » et de « cité terrestre » comme des notions d'ordre idéal ou mieux idéal [...]. Ce sont des Idées, 'qu'on ne saurait identifier sans plus avec tel ou tel fragment de la réalité empirique', - encore que, bien entendu, cette réalité même, son degré d'être, s'explique en dernière analyse par une participation plus ou moins grande (elle n'est jamais parfaite) à la Réalité supérieure de l'Idée », « Civitas Dei, civitas terrena, nim tertium quid ? » dans *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome, École Française de Rome, 1978. p. 415-423 [416].

²² F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, op. cit., p. 16.

temps où l'écriture porte la « trace » d'une culture²³ marquée par un « excès de symbolisme »²⁴, Robert met en œuvre un idéal d'écriture où sa narration se développe à partir d'un kérygme, comme source narrative ou comme document historiographique²⁵, afin d'absorber les documents de l'Histoire profane et ainsi constituer autant de « lieux de cristallisation identitaire dont la crédibilité n'est jamais remise en cause, brouillant ainsi les frontières entre vérité et fiction »²⁶. J.-R. Valette interprète l'hybridité générique de la trilogie comme l'expression « d'une confrontation des discours » sacré et profane mettant en lumière la distinction entre les clercs et les laïcs, l'écart « entre spirituel et temporel, sacré et profane, et pour tout dire, entre Dieu et les hommes »²⁷. Ne traduit-elle pas également le changement de la perception des laïcs de leur place dans le monde et dans le temps présent, celui de l'âge du Fils²⁸ ? N'est-ce pas l'exemple d'un choix de l'entre-deux opéré en raison du « poids des conditions historiques » tel que le suggère D. Boutet pour certaines œuvres au statut générique « brouillé » ouvrant la voie à une « poétique nouvelle » [qui] aurait alors effectivement vu le jour, à côté (mais pas forcément contre) des poétiques transmises par la tradition »²⁹ ? La trilogie apparaît au sein de l'efflorescence massive que connaît la littérature en Occident entre le XII^e et le XIII^e siècle, parmi ces œuvres en roman inclassables, entre écriture de l'Histoire et écriture de l'histoire. Son hybridité générique est l'indice d'une forme nouvelle visant à exprimer un nouveau rapport au monde.

La question des enjeux relatifs aux *Hauts Livres* du Graal a fait et fait encore l'objet d'un long débat. Dans le prolongement de notre recherche, il serait possible d'intervenir

²³ D. Poirion, « Écriture et ré-écriture au Moyen Âge » dans *Littérature*, n°41, 1981. *Intertextualité et roman en France, au Moyen Âge*, p. 109-118 [117].

²⁴ Adresse-t-on au Moyen Âge ce reproche comme les détracteurs d'Origène l'ont fait ? A partir de ce reproche, H. de Lubac introduit sa démonstration mettant en lumière, sous ce « symbolisme », pour qui fait l'effort de la découverte, la richesse de la parole et des quatre sens, *Théologie dans l'Histoire...*, *op. cit.*, p. 2.

²⁵ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet se demandent si le recours au document, fondateur de la pratique historiographique, y compris à l'époque médiéval » ne serait pas aussi à envisager sous l'angle de la poétique dans une culture qui s'articule notamment autour de la commémoration », *L'Écriture de l'histoire au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 13.

²⁶ F. Mora-Lebrun et A. Rochebouet (introduction), *ibid.*, p. 15.

²⁷ J.-R. Valette, « Robert de Boron et l'hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », *art. cit.*, p. 5.

²⁸ Selon A. Vauchez, « [l']accroissement du rôle des laïcs [...] paraît avant tout lié à une réhabilitation de la vie active dans la spiritualité chrétienne : qu'il s'agisse de guerre sainte ou des œuvres de bienfaisance, de la pratique de la pauvreté ou de l'exercice de la justice, tout ce qui avait trait à l'action concrète dans le monde en vue de le rendre plus conforme à l'idéal évangélique a gagné de l'importance aux XII^e et XIII^e siècles, dans la perspective d'un christianisme d'incarnation exaltant l'humanité de Dieu », *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987. Pour D. Boutet, le « glissement de la suprématie de la geste au roman en recouvre un autre, bien plus caractéristique de l'historicité de leur opposition : le passage de l'âge du Père à l'âge du Fils. Dans le répertoire des motifs épiques, c'est Dieu qui se manifeste [...]. Dans les proses romanesques, c'est le Christ qui occupe la place essentielle, au point que le temps de sa Passion fait figure de point d'origine de la fiction », *Formes littéraires et conscience historique...*, *op. cit.*, p. 273.

²⁹ D. Boutet, *Poétiques médiévales de l'entre-deux ou le désir d'ambiguïté*, *op. cit.*, p. 31.

pour y apporter ou renforcer un certain éclairage.

L'enjeu serait-il d'ordre socio-historique ? Dans l'une de ses dernières contributions³⁰, D. Boutet fait le point des débats relatifs aux enjeux des *Hauts Livres* du Graal pour sortir de « l'alternative, roman de chevalerie ou roman mystique »³¹ en prenant le cas de la *Queste del Saint Graal*. Il rappelle que la lecture « qui écarte la thèse du manuel d'éducation chrétienne pour avancer celle d'œuvres visant à glorifier la chevalerie », initiée par J. Frappier³² a été reprise « avec des variations et des approfondissements par plusieurs chercheurs par la suite ; une thèse sur laquelle il revient précisément sur plusieurs points³³.

Il s'avèrerait intéressant de rapprocher cette démarche de ce que nous avons pu établir avec une lecture de la trilogie comme une écriture de l'Histoire. Ainsi, par exemple, du processus que J. Frappier décèle à partir de Robert de Boron, celui de « la revendication mystique d'une classe ou d'une caste » qui « se poursuit dans le *Perlesvaus* et dans la *Queste del Saint Graal* »³⁴, D. Boutet en conteste l'aboutissement : selon lui, « il se pourrait que la *Queste* soit, en dépit des apparences, une réponse négative à l'œuvre de Robert, une réponse destinée à montrer que cette revendication de la chevalerie ne peut être qu'une illusion vouée à l'échec »³⁵. Notre étude pourrait tendre à remettre en cause le point de départ du processus : si la lecture de la trilogie comme une « Histoire chevaleresque du salut » peut conduire à lui donner un caractère de « revendication » sociale, il nous semble que cette lecture demeure subsumée à celle d'une histoire ecclésiastique. Dans cette même perspective, parmi les autres points à étudier, figurerait celui du choix de faire du chevalier, Joseph d'Armathie, le premier gardien du Graal, ce qui représente pour J. Frappier « la preuve que les romans du Graal étaient écrits à la gloire de la chevalerie »³⁶.

Sans faire nécessairement de la chevalerie son objet, la question de l'enjeu socio-historique que la trilogie comme les autres *Hauts Livres* du Graal viserait nous semble rendue plus pertinente si ces œuvres traduisent bien une conscience historique, un nouveau

³⁰ D. Boutet, « Sociologie et idéologie : Les problèmes des 'Hauts Livres du Graal' », art. cit.

³¹ Comme le souhaitait E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, op. cit., p. 6.

³² Pour J. Frappier, le Graal constitue « le moyen de donner à la classe chevaleresque l'aura d'une mission mystique jusqu'alors déniée » et au travers des romans de chevalerie, permet d'assurer une forme de « transcendance chevaleresque », « Le Graal et la chevalerie », art. cit., p. 165 et 205.

³³ En particulier, selon D. Boutet, cette « hypothèse aristocratique » présente « l'inconvénient d'instrumentaliser la pensée religieuse, voire la mystique, au profit d'une visée profane » alors que « [dans] la réalité de la société médiévale, rien ne peut justifier la prétention de la chevalerie à représenter mieux que le clergé ce 'principe spirituel' ». Et relève-t-il, « [à] aucun moment d'ailleurs, dans la *Queste*, la chevalerie et le clergé ne se présentent comme étant en rivalité, [...] au contraire [...] ; c'est donc plutôt l'idée d'une indispensable collaboration qui s'impose ». Notamment, le thème de la quête du Graal « en faisant miroiter la possibilité pour la classe chevaleresque d'un accès direct au sacré (mais sous certaines conditions...) permet de lui donner un but actif favorisant la conversion de son mode de vie, en rendant directement efficaces les enseignements du clergé », *ibid.*, p. 401.

³⁴ J. Frappier, art. cit., p. 194.

³⁵ D. Boutet, *ibid.*

³⁶ J. Frappier, *ibid.*

rapport au monde. Pourquoi ne viseraient-elles pas alors à promouvoir une nouvelle société ? La littérature du Graal constituée sur ce motif ou plutôt sur cet « objet » merveilleux³⁷ du Graal et sur cette Table Ronde autour de laquelle « une communauté donc entièrement laïque [se retrouve] aussitôt soudée par une ‘merveille’ qui ressemble fort à un miracle »³⁸ ne porterait-elle pas un discours employant le merveilleux dans une approche socio-historique³⁹ ?

L'enjeu serait-il d'ordre religieux ? Dressant très récemment l'état des lieux sur la question si débattue de savoir s'il faut lire les *Hauts Livres* du Graal « comme un ouvrage d'édification pieuse ou bien comme un roman de chevalerie »⁴⁰, J.-R. Valette rappelle les deux manières d'y répondre. L'une est proposée par M. Zink « qui voit dans les *Hauts Livres* du Graal des romans de la foi chrétienne » et qui « propose de ‘lire ces textes sur l'horizon de leur foi’, ce qui revient à ‘s'arrêter à ce qu'ils prétendent être et s'accrocher à la surface de ce qu'ils nous offrent’ »⁴¹. E. Baumgartner présente une autre réponse en isolant pour ces œuvres la composante esthétique « de ce qu'elle nomme leur ‘dimension idéologique’ » et en considérant que l'intérêt aujourd'hui de ces textes « tient davantage au défi littéraire qu'ils proposent »⁴².

Notre lecture de la trilogie comme histoire ecclésiastique tendrait à venir renforcer une visée édifiante de la part de Robert en dévoilant précisément derrière l'emploi des schèmes et des thèmes de l'historiographie chrétienne un discours clérical. Cette lecture pourrait donc également apporter un éclairage complémentaire à une autre question qui dans le domaine de la littérature du Graal, a également fait l'objet de nombreux débats, celle d'ordre théologique sur les influences hérétiques⁴³.

³⁷ J.-R. Valette rappelle que J. Le Goff s'oppose à l'utilisation par les médiévistes des théories modernes du merveilleux, notamment parce « 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 » (« Le merveilleux dans l'Occident médiéval », art. cit., p. 18), « Idéal et idéal : entre littérature et histoire, La question du merveilleux (XII^e-XIII^e siècle) », art. cit. p. 503.

³⁸ Pour E. Baumgartner, le signe miraculeux de la Table Ronde, de la troisième Table « est le fondement d'une nouvelle éthique, d'une nouvelle conception de la chevalerie et de sa relation au pouvoir royal ». Mais ne pourrait-il pas l'être sur le plan plus large de l'éthique humaine ? *Le Merlin en prose Fondations du récit arthurien*, op. cit., p. 38.

³⁹ Voir J.-R. Valette, « Merveille et merveilleux : des sollicitations mythiques à l'approche socio-historique. Retour sur quarante ans d'études littéraires » dans *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali*, dir. F. E. Consolino et al., Turnhout, Brepols, 2016, p. 117-135.

⁴⁰ M. Séguy, *Les Romans du Graal ou le signe imaginé*, op. cit., p. 219.

⁴¹ J.-R. Valette, « Le Graal et les écoles de pensée du XII^e siècle », art. cit., p. 88. Citation de M. Zink : *Poésie et conversion au Moyen Âge*, op. cit., p. 252.

⁴² J.-R. Valette, *ibid.*, p. 88-89. Citation de E. Baumgartner, « Introduction », *De l'Histoire de Troie au Livre du Graal. Le temps, le récit (XII^e-XIII^e siècles)*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 10.

⁴³ F. Zambon souligne la présence chez Robert de Boron d'images et idées liées à l'hérésie des cathares et bogomiles. Il fournit une riche bibliographie sur ce débat, *Graal et hérésie : le cas du Joseph de Robert de Boron*, dans *Actes du XIV^e Congrès Int. Arthurien*, Rennes, 1985, t. 2, p. 687-708. Voir du même auteur, *La*

Il serait intéressant de voir ce qu'apporte à ce débat notre lecture de la trilogie comme écriture de l'Histoire réalisée selon le modèle d'une histoire ecclésiastique, un modèle amendé au plan poétique pour donner à lire une « Histoire alternative du salut » et respectueux, au plan du contenu de la substance, dans ses grandes lignes, de la *doxa* comme le confirme l'absence, en son temps, de toute opposition de l'institution religieuse. Nous avons relevé l'écart qu'opère Robert, notamment en employant la forme d'une tropologie romanesque incitant à une démarche de volonté et de foi, de croyance. Cette recherche pourrait ainsi suivre la piste de l'apocryphie, de ces textes ⁴⁴ fondés sur les Écritures mais s'en écartant par la fiction, l'imaginaire, non pas pour porter un message, un contenu différent mais en complément de celles-ci, pour aviver la foi. Cette catégorie textuelle d'un entre-deux générique pose la question fondamentale de l'écart pouvant exister entre la forme et le contenu de la substance, de l'espace où s'articule « la mise en œuvre de la fiction graalienne avec la revendication d'une *auctoritas* qui se fonde sur la personne du Christ » comme le formule J.-R. Valette qui propose de construire ce rapport dialectique à l'aide de la notion d'apocryphie⁴⁵.

Enfin, l'enjeu serait-il d'ordre littéraire ? C'est sous cet angle qu'en particulier, E. Baumgartner préconise de lire les romans du Graal car selon elle, l'intérêt à porter « à ces textes tient davantage au défi littéraire qu'ils proposent : inventer en français (en roman) une diction neuve [...], ouvrir pour les siècles à venir, l'ère de la fiction »⁴⁶. C'est ce qui lui permet d'affirmer que « le Graal, vase vide, ne sert à rien, sinon à fabriquer une fiction, un simulacre du temps, et le livre qui l'enclôt »⁴⁷. Et cette fiction s'inscrit dans la démarche d'imitation du texte sacré, une imitation reposant sur « une double et contradictoire ambition : fonder la légitimité de l'écriture profane en la modelant à la semblance de la sainte Écriture mais surtout constituer le *romanz* (et les romans) en écriture autonome, n'ayant d'autre référent qu'elle-même. Rompre les amarres tout en préservant le plus prestigieux des 'horizons d'attente' »⁴⁸.

Lettre de Petrus tombée du ciel dans la littérature gnostique et apocryphe, dans *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Marseille, 1982, p. 372-384. Voir également, R. O'Gorman, *Robert de Boron's Angelology and Elements of Heretical Doctrine*, dans *ZRPh*, t.109 (1993), p. 539-555. Voir aussi l'introduction par J.-R. Valette d'une notion d' « hérésie littéraire », « Le Graal et les écoles de pensée du XII^e siècle », art. cit., p. 91 sq.

⁴⁴ Ces textes sont si populaires qu'à partir du XII^e et du XIII^e siècle, leur traduction en langue vulgaire se développe considérablement, E. Bozoky, *Les apocryphes bibliques*, op. cit., p. 429.

⁴⁵ J.-R. Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 610.

⁴⁶ E. Baumgartner, « Introduction », *De l'Histoire de Troie au Livre du Graal. Le temps, le récit (XII^e-XIII^e siècles)*, op. cit., p. 10.

⁴⁷ E. Baumgartner, « Le Graal, le temps : enjeux d'un motif », art. cit., p. 17.

⁴⁸ E. Baumgartner, « L'écriture romanesque et son modèle scripturaire... », art. cit., p. 140.

E. Baumgartner initie sa réflexion en imaginant la posture de « l'écrivain en langue vernaculaire [qui, en ce milieu du XII^e siècle] campe aux bords mêmes du monde connu, dans cet Occident dont la terre celte, terre d'ancrage du roman breton et des romans du Graal, représente l'avancée extrême », d'un lecteur-créateur « dont l'intervention [...] essentielle [...] consiste à imposer définitivement au modèle une forme et un sens ou mieux cette 'forme signifiante' que Chrétien de Troyes nomme une *conjointure*... ». Elle conclut en ces termes : « Écrire le roman en semblance de l'Écriture, c'est donc d'abord justifier l'écrivain profane et autoriser son choix, mais aussi et surtout tenter, sans jamais y parvenir, de produire un texte clos sur lui-même »⁴⁹. La critique fait ainsi appel à l'imaginaire de l'écrivain du XII^e siècle pour elle-même l'imaginer comme celui qui, arrivé au bout du temps et au bout du monde, prend conscience de la tâche qui lui revient. Selon elle, cette tâche, l'enjeu de l'écriture est de nature autotélique : prenant en considération la valeur de la langue, le *roman*, qu'il emploie, l'écrivain de ce temps se doit de s'engager dans l'imitation de l'Écriture.

Est-ce que la trilogie vise un enjeu d'ordre littéraire et serait-il de cette nature ? Cela demanderait effectivement de s'interroger sur la conscience littéraire de Robert, de déceler son intention derrière la figure d'auteur présente en filigrane dans le texte : est-elle de nature référentielle, fictionnelle ou entre les deux, y aurait-t-il une prise de conscience romanesque⁵⁰ ? Notre lecture de l'œuvre de Robert qui sollicite également l'imaginaire, celui de l'homme et de l'écriture que le poète bourguignon partage avec son public, pourrait conduire à y déceler une posture d'auteur différente, tournée bien plus sur la manière avec laquelle le texte remplit sa fonction, son rôle vis-à-vis de ce public que sur le texte en lui-même. En effet, l'acte d'écriture que Robert de Boron place si ostensiblement au cœur de son récit produit, on l'a vu, un discours « littéraire » qui présente la *conjointure*, la « forme signifiante » d'une écriture de l'Histoire qui vise à transmettre une *senefiance*, à susciter la *creance* afin de faire prendre conscience au lecteur/auditeur de sa place au sein de l'Histoire et de l'économie du salut et à l'appeler à y participer en s'engageant dans sa *peregrinatio*.

Aussi, dans la trilogie que P. Zumthor situe au confluent du roman et de l'historiographie⁵¹, en deçà d'un changement de l'intentionnalité référentielle, l'objet d'une

⁴⁹ E. Baumgartner, *ibid.*, p. 140-141.

⁵⁰ Dans sa réflexion sur l'avènement du roman, O. Toren rappelle que selon E. Auerbach, le roman résulterait d'un processus qui à partir de « deux styles fondamentaux » homérique et biblique, passerait par un stade « intermédiaire entre la narration référentielle (historiographie/(auto)biographie) en prose et celle, plus tardive, de la prose de fiction » ; un stade correspondant au développement d'une « conscience romanesque », *De la Bible au roman. Pour une histoire et une critique alternatives du roman*, Paris, Champion, 2013, p. 287.

⁵¹ P. Zumthor décèle dans les premières manifestations du « roman » une origine procédant de « la convergence de deux traditions : celle des chansons de geste et celle, plus ancienne, d'origine scolaire mais revigorée grâce à la 'Renaissance du XII^e siècle', des historiographes », *Essai de poésie médiévale, op. cit.*, p. 346.

recherche complémentaire pourrait consister à y identifier un enjeu littéraire qui se révélerait par l'émergence d'une conscience romanesque s'exprimant au travers du choix d'une écriture réalisée sous couvert de l'Écriture, employant l'imaginaire de son *estoire* comme « énoncé de croyance »⁵² pour amener à croire à la fiction vraie de l'évangile du Graal.

Dans son grand dessein aux multiples facettes, celui d'écrire un *Haut Livre* pour transmettre la vérité confiée à la voix prophétique depuis les Origines, celui de délivrer une écriture de l'Histoire, Robert démontre résolument d'un « regard clérical » porté sur l'histoire arthurienne⁵³ et dans ce projet, ou plus précisément, ce rêve de la Cité de Dieu, il nous semble tenter d'éviter à son lecteur/auditeur les errances de l'aventure en le guidant vers l'image⁵⁴, l'unique Image digne d'attention. Pour cela, quelle meilleure voie que celle de l'imitation, de la *semblance* ? Aussi, dans sa conscience naissante d'auteur, choisit-il de passer par une fiction qui comme le relève D. Boutet en concluant dernièrement un chapitre relatif à l'entre-deux et aux brouillages historiographiques par l'exemple de la chronique de Jean d'Outremeuse, le *Myreur des histors*, instaure « comme une vérité » produisant un effet idéologique « qui ne pouvait que réjouir l'imaginaire » des lecteurs, « des concitoyens de Jean » mais qui « a sans doute un autre effet, dont le premier n'est qu'un aspect : le plaisir du texte, en l'occurrence le plaisir d'un jeu avec le réel et donc avec des lecteurs qui ne sont pas dupes. Un jeu qui cultive un entre-deux entre le vrai et le fantasme, entre le réel et l'imaginaire, et qui fait que cette chronique relève pleinement de la littérature »⁵⁵.

⁵² Précisant les « modalités du croire » au Moyen Âge, J.-C. Schmitt met en lumière en prenant l'exemple de la croyance aux revenants le fait qu'au-delà de la « croyance », il s'agit d'identifier « l'acte social du 'croire' », sa « socialisation » par le récit « qui passe par sa transmission et son authentification » ; c'est-à-dire un processus qu'il faut « débusquer ailleurs s que dans le seul corpus de ses énoncés explicites ». La récitation du Credo, l'affirmation solennelle de l'orthodoxie chrétienne, la performance gestuelle et rituelle qui les accompagne, cette expression d'une croyance explicite est porteuse et même créatrice « d'énoncés de croyance d'autant plus efficaces qu'ils [sont] largement implicites... », « La croyance au Moyen Âge », art. cit., p. 19-20.

⁵³ B. Cerquiglini (introduction), *Robert de Boron Le roman du Graal*, op. cit., p. 9.

⁵⁴ J. Le Goff, situant l'imaginaire dans un domaine privilégié, la production littéraire et artistique, le caractérise par les images, celles « qui intéressent l'historien, sont des images collectives brassées par les vicissitudes de l'histoire, elles se forment, changent, se transforment. Elles s'expriment par des mots, des thèmes. Elles sont léguées par les traditions, s'empruntent d'une civilisation à une autre, circulent dans le monde diachronique des classes et des sociétés humaines », *L'imaginaire médiéval*, op. cit., p. VI.

⁵⁵ D. Boutet, *Poétiques médiévales de l'entre-deux, ou le désir d'ambiguïté*, op. cit., p. 277-278.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie a été réalisée à l'aide de l'outil Zotero mais en nécessitant une importante remise en forme qui n'a pu corriger faute de temps certains choix imposés tels que la présentation du lieu, de l'éditeur et de l'année entre parenthèses et celle des articles entre ' ' au lieu des « ».

I. BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE

A. Textes littéraires

1. Corpus principal

Robert de Boron, *Joseph d'Armathie*, éd. par Richard O'Gorman (Toronto, Pontifical Institute of mediaeval studies, 1995).

———, *Le Saint-Graal ou Le Joseph d'Armathie : première branche des romans de la Table Ronde*, éd. par Eugène Hucher, 3 vols (Le Mans, E. Monnoyer, 1875).

———, *Le roman du Graal : manuscrit de Modène*, éd. par Bernard Cerquiglini (Paris, Union générale d'édition, 1981).

———, *Merlin : roman du XIII^e siècle*, éd. par Alexandre Micha (Genève, Droz, 1979).

———, *Merlin : roman du XIII^e siècle*, trad. par Alexandre Micha (Paris, Flammarion, 1994).

———, *Le Livre du Graal. I, Joseph d'Armathie ; Merlin ; Les premiers faits du roi Arthur*, éd. par Daniel Poirion (Paris, Gallimard, 2001).

———, *Le roman de l'estoire dou Graal*, éd. par William Albert Nitze (Paris, H. Champion, 1927).

———, *Le roman de l'histoire du Graal*, trad. par Alexandre Micha (Paris, H. Champion, 2007).

———, *Le roman de Merlin en prose : roman publié d'après le ms. BnF. français 24394*, éd. par Corinne Füg-Pierreville (Paris, H. Champion, 2014).

Roach, William, éd., *The Didot Perceval: according to the manuscripts of Modena et Paris* (Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1941).

2. Œuvres citées à titre de référence

L'Estoire del Saint Graal, éd. Jean-Paul Ponceau, 2 vol. (Paris, H. Champion, 1997).

La Queste del Saint Graal, roman en prose du XIII^e siècle, texte établi et présenté par Fanni Bogdanow, trad. par Anne Berrie (Paris, Le Livre de Poche, 2006).

The First Continuation. The Continuations of the Old French Perceval of Chrétien de Troyes, ed. William Roach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (vol. I, II) / The American Philosophical Society (vol. III), 1949, 1950, 1952.

The Second Continuation. The Continuations of the Old French Perceval of Chrétien de Troyes, ed. William Roach, The American Philosophical Society, vol. IV, 1971.

La mort du roi Arthur, édition bilingue publiée, traduite et présentée par Emmanuèle Baumgartner et Marie-Thérèse de Medeiros (Paris, H. Champion, 2007).

Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal*, éd. par W. Roach (Paris-Genève, Minard-Droz, 1959).

B. Littérature religieuse et historique

Geoffroy de Monmouth, *The Historia Regum Britannie of Geoffrey of Monmouth. 2: The First Variant Version: A Critical Edition*, Neil Wright (Cambridge, Brewer, 1988).

———, *The Historia regum Britannie of Geoffrey of Monmouth*, Neil Wright et Julia C. Crick, (Cambridge -Dover, Brewer, 1985).

———, *The History of the Kings of Britain: An Edition and Translation of De Gestis Britonum (Historia Regum Britanniae)*, Michael D. Reeve et Neil Wright, (Woodbridge, Rochester, NY, Boydell Press, 2007).

———, *Histoire des rois de Bretagne*, Laurence Mathey-Maille (trad.), Michel Casevitz et Aude Cohen-Skalli (dir.), (Paris, Belles Lettres, 1992).

Wace, Robert, *Le roman de Brut de Wace*, éd. par Ivor Arnold, 2 vols (Paris, Société des anciens textes français, 1938).

———, *Arthur dans le Roman de Brut: extrait du manuscrit BN fr. 794*, éd. par Ivor Arnold et Margaret MacLean Pelan (Paris, Klincksieck, 2002).

Wace, Robert et Geoffroi de Monmouth, *La geste du roi Arthur selon le roman de Brut de Wace et l'Historia Regum Britanniae de Geoffroy de Monmouth*, éd. par Emmanuèle Baumgartner et Ian Short (Paris, Union générale d'éditions, 1993).

L'Évangile de Nicodème: les versions courtes en ancien français et en prose, Alvin E. Ford, éd. (Genève, Droz, 1973).

L'évangile de Nicodème, ou Les actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A). Suivi de La lettre de Pilate à l'empereur Claude, Rémi Gounelle et Zbigniew S. Izydorczyk, eds., (Turnhout, Brepols, 1997).

Les recensions byzantines de l'évangile de Nicodème, Rémi Gounelle, Corpus Christianorum Series apocryphorum Instrumenta, 3 (Turnhout, Brepols, 2008).

André de Coutances, Trois versions rimées de l'Évangile de Nicodème, éd. par Gaston Paris et Alphonse Bos (Paris, F. Didot, 1885).

The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe, Zbigniew S. Izydorczyk, ed., Medieval & Renaissance Texts & Studies, v. 158 (Tempe, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997).

The Gospel of Nicodemus (Gesta Salvatoris): edited from the Codex Einsidlensis, Einsiedeln Stiftsbibliothek MS 326, H. C. Kim, ed., (Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973).

Livre de l'enfance du Sauveur: une version médiévale de l'Évangile de l'Enfance du Pseudo-Matthieu, XIII^e siècle, trad. par Catherine Dimier (Paris, Les Éditions du Cerf, 2006).

The Oldest Version of the Twelfth-Century Poem La Venjance Nostre Seigneur, Loyal A. T. Gryting (Michigan, University of Michigan Press, 1952).

La vengeance de Nostre-Seigneur: the Old and Middle French prose versions: the Cura sanitatis Tiberii (The Mission of Volusian), the Nathanis Judaei legatio (Vindicta Salvatoris), and the versions found in the Bible en français of Roger d'Argenteuil or influenced by the works of Flavius Josephus, Robert de Boron and Jacobus de Voragine, Alvin E. Ford, éd. (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993).

La vengeance de Nostre-Seigneur: the Old and Middle French prose versions: the version of Japheth, Alvin E. Ford, éd., (Toronto, Ont., Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984).

Augustinus, Aurelius, La cité de Dieu, Lucien Jerphagnon, éd. (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000).

Augustinus, Aurelius, Saint Augustin commente la première lettre de Saint Jean, Ignace de La Potterie (Paris, Desclée de Brouwer, 1986).

Augustinus, Aurelius, Œuvres de Saint Augustin, Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I - XVI, Marie-François Berrouard, Bibliothèque Augustinienne, Nachdr. (Paris, Desclée de Brouwer, 1993).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Gustave Bardy et Louis Neyrand, (Paris, Les Éditions du Cerf, 2003).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique Eusèbe de Césarée commentaire*, Sébastien Morlet et Lorenzo Perrone (Paris, Les Belles lettres, Les Éditions du Cerf, 2012).

Orosius, Paulus, Histoire (Contre les païens) T.II : Livres IV – VI et T.III : Livre VII, Index, Marie-Pierre Arnaud-Lindet (éd.) (Paris, Les Belles Lettres, 2003).

II. BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

A. Usuels et ouvrages de référence

La Bible traduction oecuménique TOB, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010.

La sainte Bible (texte latin et traduction française) commentée d'après la Vulgate et les textes originaux par Louis-Claude Fillion (Paris, Letouzey & Ané, 1899).

Alter, Robert, et Frank Kermode, eds., *Encyclopédie littéraire de la Bible*, trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris, Bayard, 2003).

Favier, Jean, éd., *Dictionnaire du Moyen Âge : littérature et philosophie* (Paris, Encyclopædia Universalis, 1999)

Berlioz, Jacques, éd., *Identifier sources et citations* (Turnhout, Brepols, 1994).

Léon-Dufour, Xavier, Jean Duplacy et Augustin George, eds., *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, 1970).

Lestringant, Frank, Michel Zink, et Michel Prigent, eds., *Histoire de la France littéraire. Tome I, Naissances, Renaissances : Moyen Âge-XVI^e siècle* (Paris, Presses Universitaires de France, 2006).

Moignet, Gérard, Jean Cervoni, Kerstin Schlyter et Annette Vassant, *Systématique de la langue française* (Paris, Klincksieck, 1981).

Montalbetti, Christine, éd., *La fiction* (Paris, GF Flammarion, 2001).

Montandon, Alain, et Saulo Neiva, (eds.), *Dictionnaire raisonné de la caducité des genres littéraires* (Genève, Droz, 2014).

Vacant, Alfred, Eugène Mangenot et Emile Amann, eds., *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique : leurs preuves et leur histoire*, 33 vol. (Paris, Letouzey et Ané, 1913).

Viller, Marcel, Ferdinand Cavallera et Joseph de Guibert, eds., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 21 vols (Paris, Beauchesne, 1932).

B. Études littéraires

Abed, Julien, et David Expert, *Moult obscures paroles : études sur la prophétie médiévale*, éd. par Richard Trachsler (Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007).

Albert, Sophie, 'Des mythes pour penser le Roi. Lectures de la figure d'Uterpandragon, du *Lancelot en Prose* au Roman de Meliadus', *Questes*, 13, 2008, p. 24–37.

Alter, Robert, *L'art du récit biblique*, trad. par Paul Lebeau et Jean-Pierre Sonnet (Bruxelles, Lessius, 1999).

Alter, Robert, et Frank Kermode (eds.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris, Bayard, 2003).

Amiri, Imen, 'Le mythe du Graal à la lumière de Babel : la parole dans la *Queste del Saint Graal* et l'*Estoire del Saint Graal*' (Thèse de doctorat non publiée, Université de la Sorbonne Nouvelle, 2011).

Andrieu, Éléonore, et Jean-René Valette, 'Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier céleste : itinéraires de conversion et communautés textuelles (XII^e-XIII^e siècles)', dans *La conversion*, éd. par Didier Boisson et Élisabeth Pinto-Mathieu (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014), p. 29–63.

Andrieux-Reix, Nelly, et Emmanuèle Baumgartner, 'De *semblance(s)* en *veraie semblance* ; exemple d'un parcours du *Merlin* à *La Queste*', *Linx*, 12, 2002, p. 13–29.

Anheim, Étienne, Pierre Chastang, Francine Mora-Lebrun et Anne Rochebouet (eds.), *L'écriture de l'histoire au Moyen Âge Contraintes génériques, contraintes documentaires* : (Paris, Classiques Garnier, 2015).

Arnold, Ivor, 'Wace et l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroi de Monmouth', *Romania*, 1931, p. 1–12.

Auerbach, Erich, *Mimésis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. par Cornélius Heim (Paris, Gallimard, 1977).

Auerbach, Erich, et Marc Buhot de Launay, *Figura : la loi juive et la promesse chrétienne*, trad. par Diane Préface Meur (Paris, Éditions Macula, 2017).

Badel, Pierre-Yves, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge* (Paris, Bordas, 1991).

———, *Pourquoi une poétique médiévale ? : sur l'Essai de poétique médiévale de Paul Zumthor* (France, Éditions du Seuil, 1974).

- Barthes, Roland, François Bovon, Franz Jehan Leenhardt, Robert Martin-Achard et Jean Starobinski, *Analyse structurale et exégèse biblique: essais d'interprétation* (Neuchâtel, Suisse, France)
- Baumgartner, Emmanuèle, *De l'histoire de Troie au livre du Graal : le temps, le récit (XII^e-XIII^e siècles)* (Orléans, Paradigme, 1994).
- , *L'arbre et le pain: Essai sur La Queste del Saint Graal* (Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1981).
- , (ed.), *Le choix de la prose (XIII^e-XV^e siècles)* (Orléans, France, 1998).
- , *Le récit médiéval : XII^e-XIII^e siècles* (Paris, Hachette, 1995).
- Baumgartner, Emmanuèle, 'Luce del Gat et Hélie de Boron. Le chevalier et l'écriture', *Romania* (1985), p. 326–340.
- Baumgartner, Emmanuèle, et Nelly Andrieux-Reix, *Le Merlin en prose : fondations du récit arthurien* (Paris, Presses Universitaires de France, 2001).
- Baumgartner, Emmanuèle, et Laurence Harf-Lancner (eds.), *Dire et penser le temps au Moyen Âge : frontières de l'histoire et du roman* (Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005).
- , (eds.), *Entre fiction et histoire : Troie et Rome au Moyen âge* (Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1997).
- , (eds.), *Progrès, réaction, décadence dans l'Occident médiéval* (Genève, Droz, 2003).
- Bazin-Tacchella, Sylvie, Thierry Revol et Jean-René Valette, *Le Merlin de Robert de Boron* (Neuilly, Atlande, 2000).
- Beaujouan, G., 'Le symbolisme des nombres à l'époque romane', *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 4^e année (n°14), 1961.
- Bellenger, Yvonne, ed., *Le temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge et à la Renaissance : Actes du colloque* (Paris, A.G. Nizet, 1986).
- Bély, Marie-Étiennette, et Jean-René Valette, (eds.), *Personne, personnage et transcendance au XII^e et XIII^e siècles* (Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1999).
- Bély, Marie-Etiennette, Jean-René Valette et Jean-Claude Vallecalle, (eds.), *Entre l'ange et la bête: L'homme et ses limites au Moyen Âge* (Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2003).
- Benoît, Jean-Louis, Hélène Bouget, Catherine Daniel, Estelle Doudet, Liliane Dulac, Christine Ferlampin-Acher et others, *Les clefs des textes médiévaux Pouvoir, savoir et interprétation*, éd. par Fabienne Pomel (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006).
- Berthelot, Anne, *Figures et fonction de l'écrivain au XIII^e siècle* (Montréal-Paris, Université de Montréal-Institut d'Études Médiévales, J. Vrin, 1991).
- Besamusca, Bart, Willem Pieter Gerritsen, et Orlanda Soei Han Lie, (eds.), *Cyclification: the development of narrative cycles in the Chansons de geste and the Arthurian romances :* (Amsterdam, Verhandelingen. Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, 1994).
- Blanchot, Maurice, *Le livre à venir* (Paris, Gallimard, 1986).
- Bloch, R. Howard, *Étymologie et généalogie : une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, trad. par Béatrice Bonne et Jean-Claude Bonne (Paris, Éditions du Seuil, 1989).

- Bogdanow, Fanni, 'La chute du royaume d'Arthur. Évolution du thème', *Romania*, 1986, p. 504–519.
- Boisson, Didier, et Elisabeth Pinto-Mathieu, *La conversion : textes et réalités* (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014).
- Bonnin-Magne, Catherine, 'Le sanctoral clunisien (X^e-XV^e siècles) : Thèse de doctorat de l'Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne sous la direction de Michel Parisse, décembre 2005, *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, 10, 2006.
- Bouget, Hélène, *Écritures de l'énigme et fiction romanesque : poétiques arthuriennes, XII^e-XIII^e siècles* (Paris, H. Champion, 2011).
- Boureau, Alain, *L'événement sans fin : récit et christianisme au Moyen âge* (Paris, les Belles lettres, 1993).
- Bourquin, Emmanuelle, 'Saint Bernard héritier du Graal : le silence du *nice* et l'écrit du diable', *Littérature*, 1981, p. 119–128.
- Boutet, Dominique, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire* (Paris, H. Champion, 1992).
- , *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française (1100-1250)* (Paris, Presses universitaires de France, 1999).
- , *Histoire de la littérature française du Moyen Âge* (Paris, H. Champion, 2003).
- , *La chanson de geste : forme et signification d'une écriture épique du Moyen âge* (Paris, Presses universitaires de France, 1993).
- , *Poétiques médiévales de l'entre-Deux, ou le désir d'ambiguïté* (Paris, H. Champion, 2017).
- , 'Sociologie et idéologie : Les problèmes des « *Hauts Livres* du Graal »' dans *Le Texte médiéval dans le processus de communication*, Ludmilla Evdokimova et Alain Marchandise (dir.), (Paris, Classiques Garnier, 2019), p. 395-407.
- Boutet, Dominique, Sébastien Douchet, Marie-Pascale Halary, Sylvie Lefèvre, Patrick Moran et Jean-René Valette, (eds.), *De la pensée de l'histoire au jeu littéraire : Études médiévales en l'honneur de Dominique Boutet* (Paris, H. Champion, 2019).
- Boutet, Dominique, et Camille Esmein-Sarrazin, (eds.), *Palimpsestes épiques : récritures et interférences génériques* (Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006).
- Boutet, Dominique, et Laurence Harf-Lancner, (eds.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge : VIII^e-XV^e siècles* (Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1993).
- Boutet, Dominique, et Catherine Nicolas, (eds.), *La question du sens au Moyen Âge Hommage au professeur Armand Strubel* (Paris, H. Champion, 2017)
- Boutet, Dominique, et Armand Strubel, *La littérature française du Moyen Âge* (Paris, Presses universitaires de France, 1997).
- Bouton-Touboullic, Anne-Isabelle, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez Saint Augustin*, (Paris, Inst. d'Études Augustiniennes, 2004).
- , ed., *L'amour de la justice de la Septante à Thomas d'Aquin* (Pessac, Ausonius Publications, 2017).
- Bozóky, Édina, ed., *Le livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis ; apocryphe d'origine bogomile* (Paris, Beauchesne, 1990).

- Bozoky, Edina, 'Les Romans du Graal et le culte du précieux Sang', *Tabularia*, 2009.
- Brunner, Thomas, 'Le passage aux langues vernaculaires dans les actes de la pratique en Occident', *Le Moyen Âge*, CXV.1 (2009), 29.
- Busby, Keith, Christopher Kleinhenz, et International Courtly Literature Society, (eds.), *Courtly Arts and the Art of Courtliness: Selected Papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, University of Wisconsin-Madison, 29 July-4 August 2004* (Cambridge, D.S. Brewer, 2006).
- Buschinger, Danielle, Michel Zink (eds.), *Lancelot – Lanzelet : hier et aujourd'hui : recueil d'articles* (Greifswald, Reineke-Verlag, 1995).
- Cerquiglini, Bernard, 'La parole étrange', *Langue française*, 40.1 (1978), p. 83–98.
- Cerquiglini, Bernard, *La parole médiévale : discours, syntaxe, texte* (Paris, Éditions de Minuit, 1981).
- Charpentier, Hélène, et Valérie Fasseur, (eds.), *Les genres au Moyen Âge : la question de l'hétérogénéité* (Bandol, Vallongues, 2010).
- Chauvin, Danièle, Véronique Gély et François Lecercle, (eds.), *Imaginaires de la Bible : Mélanges offerts à Danièle Chauvin* (Paris, Classiques Garnier, 2012).
- Chênerie, Marie-Luce, *Le chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII^e et XIII^e siècles* (Genève, Droz, 1986).
- Chopineau, Jacques, *Quand le texte devient parole* (Bruxelles, Drukkerij N. Dejonge N.V., 2001).
- Chrétien, Jean-Pierre Foucher et Armand Hoog, *Perceval ou le Roman du Graal ; suivi d'un choix des continuations*, Romans de la Table Ronde, Chrétien de Troyes (Paris, Gallimard, 2004)
- Combes, Annie, 'Du Brut au Merlin : Le fils du diable et les incertitudes génériques', *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 5, 1998, p. 15–32.
- Combes, Annie, et Annie Bertin, *Écritures du Graal : XII^e-XIII^e siècles* (Paris, Presses Universitaires de France, 2001).
- Connochie-Bourgne, Chantal, ed., *Façonner son personnage au Moyen Âge : Actes du 31^e Colloque du CUER MA, 9, 10 et 11 Mars 2006*, Sénéfiance, n°53 (Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007).
- Cooper-Deniau, Corinne, 'Culture cléricale et motif du "don contraignant" Contre-enquête sur la théorie de l'origine celtique de ce motif dans la littérature française du XII^e siècle et dans les romans arthuriens', *De Boeck Supérieur*, Le Moyen Âge, 2005/1, tome CXI (2005), p. 9-39.
- Courroux, Pierre, Claudio Galderisi, et Edina Bozóky, *L'écriture de l'histoire dans les chroniques françaises : (XII^e-XV^e siècle)* (Paris, Classiques Garnier, 2016).
- Croizy-Naquet, Catherine, 'Écrire l'histoire : le choix du vers ou de la prose aux XII^e et XIII^e siècles', *Médiévales*, 2000, p. 71–85.
- , et Philippe Logié, eds., *Histoire et roman : actes du colloque du Centre d'études médiévales et dialectales de Lille 3, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 1, 2 et 3 octobre 2002*, (Villeneuve d'Ascq, Centre d'études médiévales et dialectales de Lille 3, 2004).
- , *Écrire l'histoire romaine au début du XIII^e siècle : l'histoire ancienne jusqu'à César et les Faits des Romains* (Paris, H. Champion, 1999).

- , ed., *L'estoire de la guerre sainte* (Paris, H. Champion, 2014).
- , 'Penser l'histoire antique au XIII^e siècle à la lumière de l'historiographie contemporaine', *Littérature*, 148.4 (2007), 28.
- , et Michelle Szkilnik, eds., *Rencontres du vers et de la prose : conscience théorique et mise en page : actes du colloque des 12-13 décembre 2013, CEMA, Université de La Sorbonne Nouvelle-Paris 3* (Turnhout, Brepols, 2015).
- Croizy-Naquet, Catherine, Jean-Pierre Bordier, et Jean-René Valette, (eds.), *Mythe, histoire et littérature au Moyen Âge* (Paris, Classiques Garnier, 2017).
- Dolgorukova, Natalia, *Réception de la matière de Bretagne aux XII^e-XIII^e Siècles : Marie de France et ses Contemporains* (Thèse non publiée, Université Paris-Sorbonne, 2017).
- Dragonetti, Roger, *La vie de la lettre au Moyen Âge : le Conte du Graal* (Paris, Éditions du Seuil, 1980).
- , *Le Mirage des sources : L'art du faux dans le roman médiéval* (Paris, Éditions du Seuil, 1987).
- Dubost, Francis, *Aspects fantastiques de la Littérature narrative médiévale (XII^e - XIII^e siècle) : L'autre, l'ailleurs, l'autrefois* (Genève, Éditions Slatkine, 1991).
- Duval, Frédéric, ed., *Lectures françaises de la fin du Moyen Âge : Petite anthologie commentée de succès littéraires* (Genève, Droz, 2007).
- Evdokimova, Ludmilla, 'Vers et prose au début du XIII^e siècle : le *Joseph* de Robert de Boron', *Romania*, 117.467 (1999), p. 448–473.
- Evdokimova, Ludmilla, et Geneviève Hasenohr, *Livre et roman: l'opposition de la forme-vers et de la forme-prose au XIII^e siècle* (Lille, Atelier national de reproduction des Thèses, 1999).
- Evdokimova, Ludmilla, Alain Marchandise, (dir.), *Le texte médiéval dans le processus de communication* (Paris, Classiques Garnier, 2019).
- Falconer, Graham, et Henri Mitterand, (eds.), *La lecture sociocritique du texte romanesque* (Toronto, Samuel Stevens, Hakkert & Co, 1975).
- Faral, Edmond, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle : recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen âge* (Paris, H. Champion, 1924).
- Fasseur, Valérie, et Jean-René Valette, (eds.), *Les Écoles de pensée du XII^e siècle et la littérature romane (oc et oil)* (Turnhout, Brepols, 2016).
- Faucon, Jean-Claude, ed., *Temps et histoire dans le roman arthurien* (Toulouse, Éditions universitaires du sud, 1999).
- Hüe, Denis, ed., *Fils sans père : études sur le Merlin de Robert de Boron* (Orléans, Paradigme, 2000).
- Ferlampin-Acher, Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux* (Paris, H. Champion, 2003).
- Ferlampin-Acher, Christine, et Catalina Gîrbea, (eds.), *Matières à débat : la notion de 'matière' littéraire dans la littérature médiévale* (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017).
- Ferlampin-Acher, Christine, et Denis Hüe, *Mythes et réalités, histoire du roi Arthur* (Rennes, Éd. "Ouest-France, 2012).

- Ferrer, Véronique, et Jean-René Valette, (eds.), *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance* (Genève, Droz, 2017).
- Field, Peter John Christopher, *Arthurian studies in honour of P.J.C. Field*, éd. par Bonnie G. Wheeler (Woodbridge, Suffolk, 2004).
- Foehr-Janssens, Yasmina, et Emmanuelle Métry, (eds.), *La Fortune : thèmes, représentations, discours* (Genève, Droz, 2003).
- Frappier, Jean, *Autour du Graal* (Genève, Droz, 1977).
- , ‘Du « Graal trestot descovert » à l’origine de la légende’, *Romania* (1953), p. 358–375.
- , ‘Le Graal et la Chevalerie’, *Romania*, 1954, p. 165–210.
- Frappier, Jean, Reinhold R. Grimm et Hans Robert Jauss, (eds.), *Le roman jusqu’à la fin du XIII^e siècle*, 2 vols (Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1978).
- Frappier, Jean, Martín de Riquer et Aurelio Roncaglia, *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, éd. par Hans Robert Jauss et Erich Köhler, 11 vols (Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1968).
- Frye, Northrop, *L’écriture profane : essai sur la structure du romanesque*, trad. par Cornelius Crowley (Paris, Circé, 1998).
- Frye, Northrop et Tzvetan Todorov, *Le grand code: la Bible et la littérature*, trad. par Catherine Malamoud (Paris, Éditions du Seuil, 1984).
- Gaillard, Aurélia, et Jean-René Valette, (eds.), *La beauté du merveilleux*, Mirabilia (Bordeaux, Presses Univ. de Bordeaux, 2011).
- Galderisi, Claudio, *Diegesis: études sur la poétique des motifs narratifs au Moyen Âge (de la ‘Vie des Pères’ aux lettres modernes)* (Turnhout, Brepols, 2005).
- Gaucher, Elisabeth, Elisabeth Gaucher-Rémond, et Centre d’études médiévales et dialectales, (eds.), *Le vrai et le faux au Moyen Âge : actes du colloque du Centre d’études médiévales et dialectales de Lille III ; Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, 18, 19, 20 septembre 2003, Bien dire et bien apprendre* (Villeneuve d’Ascq, Centre d’études médiévales et dialectales de Lille III, 2005).
- Genêt, Jean-Philippe, ed., *La vérité - Vérité et crédibilité : construire la vérité dans le système de communication de l’Occident (XIII^e-XVII^e siècle): Actes de la conférence organisée à Rome en 2012 par SAS en collaboration avec l’École française de Rome* (Paris-Rome, Publications de la Sorbonne-École française de Rome, 2015).
- , ed., *Rome et l’État moderne européen* (Rome, École française de Rome, 2007).
- Genette, Gérard, *Palimpsestes : la littérature au second degré* (Paris, Éditions du Seuil, 1992).
- Gingras, Francis, Françoise Laurent, et Frédérique Le Nan, (eds.), *‘Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees’: hommage à Francis Dubost* (Paris, H. Champion, 2005).
- Gîrbea, Catalina, *Communiquer pour convertir : Dans les romans du Graal (XII^e-XIII^e siècles)* (Paris, Classiques Garnier, 2010).
- , *La couronne ou l’auréole : royauté terrestre et chevalerie céleste dans la Légende arthurienne (XII^e-XIII^e siècles)* (Turnhout, Brepols, 2007).

- , *Le bon Sarrasin dans le roman médiéval (1100-1225)* (Paris, Classiques Garnier, 2014).
- , *Temps et mémoire dans la littérature arthurienne : actes du Colloque International de la Branche Roumaine de la Société Internationale Arthurienne, Bucarest, 14 - 15 mai 2010* (Bucarest, Ed. Univ. din București, 2011).
- Gomez-Géraud, Marie-Christine et Jean-René Valette, (eds.), *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité* (Paris, H. Champion, 2019).
- Goulet, Monique, *Écriture et réécriture hagiographiques : Essai sur les réécritures de vies de Saints dans l'occident latin médiéval, VIII^e-XIII^e siècle* (Turnhout, Brepols, 2005).
- Green, D. H., *The Beginnings of Medieval Romance : Fact and Fiction, 1150-1220* (Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2002).
- Grimberg, J. T., 'Testimony and Truth in *Joseph d'Armathie*', *Romance Philology*, 44, 4, 1991, p. 379-401.
- Guibert de Nogent, *Geste de Dieu par les Francs : histoire de la première croisade*, éd. par Monique-Cécile Garand (Turnhout, Brepols, 1998).
- Harf-Lancner, Laurence, Laurence Mathey-Maille, Bénédicte Milland-Bove et Michelle Szkilnik, (eds.), *Des 'Tristan' en vers au 'Tristan' en prose : hommage à Emmanuèle Baumgartner* (Paris, H. Champion, 2009).
- Hartman, Richard, *La Quête et la Croisade : Villehardouin, Clari et le Lancelot en prose* (New York, Postillion Press, 1977).
- Heckmann, Hubert, et Nicolas Lenoir, (eds.), *Mimétisme, violence, sacré : approche anthropologique de la littérature narrative médiévale* (Orléans, Paradigme, 2012).
- Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage* (Paris, Éditions de Minuit, 1984).
- Horowitz, Jeannine, 'Temps de l'histoire et Temps légendaire chez Robert de Boron' dans *Temps et histoire dans le roman arthurien*, éd. par Jean-Claude Faucon, p. 113-122.
- Huchet, Jean-Charles, *Essais de clinique littéraire du texte médiéval*, *Medievalia*, n°24 (Orléans, Paradigme, 1998).
- Illich, Ivan, *Du lisible au visible : la naissance du texte Un commentaire du 'Didascalicon' de Hugues de Saint-Victor*, trad. par Jacques Mignon (Paris, Les éditions du Cerf, 1992).
- Insolera, Manuel, 'Robert de Boron, lo pseudo-germano e Onorio Augustodunense : il Graal e il mistero délia transustanziazione', *Romania*, 1987, p. 268-287.
- James-Raoul, Danièle, *La Parole empêchée dans la littérature arthurienne* (Paris, H. Champion, 1997).
- James-Raoul, Danièle, et Claude Thomasset, *De l'écrin au cercueil : essai sur les contenants au Moyen âge* (Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007).
- Jolles, André, *Formes simples* (Paris, Éditions du Seuil, 1972).
- Kay, Sarah, 'Le passé indéfini : problèmes de la représentation du passé dans quelques chansons de geste féodales' dans *Au carrefour des routes d'Europe : la chanson de geste. Tome II* (Presses universitaires de Provence, 1987), p. 697-715.

- Kennedy, Elspeth, 'Pourquoi Moÿse ? : Comment les romans en prose essaient de racheter le Moÿse qu'on trouve dans le Joseph de Robert de Boron', *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 5, 1998, p. 33-42.
- Kullmann, Dorothea, (ed.), *The Church and Vernacular Literature in Medieval France* (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009).
- Lacy, Norris J., ed., *The fortunes of King Arthur* (Cambridge, D.S. Brewer, 2005).
- Lacy, Norris J., Douglas Floyd Kelly, et Keith Busby, (eds.), *The legacy of Chrétien de Troyes. Volume II* (Amsterdam, Rodopi, 1988).
- Lacy, Norris J., et Gloria Torrini-Roblin, (eds.), *Continuations : Essays on Medieval French Literature and Language in Honor of John L. Grigsby* (Birmingham, Summa Publications, 1989).
- Lansard, Lydie, 'De Nicodème à Gamaliel. Les réécritures de l'Évangile de Nicodème dans la littérature narrative médiévale : XII^e – XVI^e s. : étude et éditions' (Thèse de doctorat non publiée, Université de la Sorbonne Nouvelle, 2011).
- Laurens, Pierre, *Histoire critique de la littérature latine : De Virgile à Huysmans* (Paris, Les Belles lettres, 2014).
- Laurent, Françoise, *Plaire et édifier : les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles* (Paris, H. Champion, 1998).
- Lauvergnat-Gagnière, Christiane, et Daniel Bergez, (eds.), *Précis de littérature française* (Paris, Armand Colin, 2013).
- Le Rider, Paule, *Le chevalier dans le 'Conte du Graal' de Chrétien de Troyes* (Paris, SEDES, 1996).
- Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux : Des croyances du Moyen Âge* (Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995).
- Letellier, Claude, et Denis Hüe, *Le 'Roman de Brut' : entre mythe et histoire. Actes du colloque, Bagnoles-de-l'Orne, [28-30] septembre 2001* (Orléans, Paradigme, 2003).
- Leupin, Alexandre, *Fiction et incarnation : littérature et théologie au Moyen Âge* (Paris, Flammarion, 1993).
- , *Le Graal et la littérature : étude sur la vulgate arthurienne en prose* (Lausanne, l'Âge d'homme, 1983).
- Loomis, Roger Sherman, ed., *Arthurian Literature in the Middle Ages : a Collaborative History* (Oxford, Clarendon Press, 1959).
- Lot-Borodine, Myrrha, 'Les deux conquérants du Graal : Perceval et Galaad', *Romania*, 1921, p. 41–97.
- Lotman, Jurij Mihajlovic, Anne Fournier et Henri Meschonnic, *La structure du texte artistique* (Paris, Gallimard, 1973).
- Lusignan, Serge, *La Langue des rois au Moyen Âge : Le français en France et en Angleterre* (Paris, Presses universitaires de France, 2004).
- Marx, Jean, *La Légende arthurienne et le Graal*, réimpression Genève, Éditions Slatkine, 1974, 1996 (Paris, France, Presses universitaires de France, 1952).
- , *Robert de Boron et Glastonbury* (Bruxelles, 1953).

Masson, Jean-Yves, et Sylvie Parizet, (eds.), *Les écrivains face à la Bible : Herméneutique et création*, (Paris, Les éditions du Cerf, 2011).

Mathey-Maille, Laurence, *Écritures du passé : histoires des ducs de Normandie* (Paris, H. Champion, 2007).

———, ‘Le Roi Arthur Chez Geoffroy de Monmouth et Wace : La naissance du héros’, dans *Arturus Rex. Acta Conventus Lovaniensis 1987*, éd. par W. Van Hoecke, G. Tournoy, et W. Verbeke (Leuven, Leuven University Press, 1991), p. 222–229.

———, ‘Temps de l’histoire et temps du mythe’, dans *Le Roman de Brut entre mythe et Histoire : Actes du colloque, Bagnoles-de-l’Orne, [28-30] Septembre 2001*, Claude Letellier et Denis Hüe (dir.), p. 117–127.

Méla, Charles, *La Reine et le Graal : La conjointure dans les romans du Graal de Chrétien de Troyes au Livre de Lancelot* (Paris, Éditions du Seuil, 1984).

Ménard, Philippe, *De Chrétien de Troyes au Tristan en prose : études sur les romans de la Table ronde* (Genève, Droz, 1999).

Mengal, Paul, et Françoise Parot, *La fabrique, la figure et la feinte : fictions et statut des fictions en psychologie* (Paris, Sciences en situation, 1992).

Mentré, Mireille, ‘Remarques sur l’iconographie des romans arthuriens : À propos de quelques exemples’, *Cahiers de civilisation médiévale*, 29.115 (1986), p. 231–242.

Meschonnic, Henri, *Pour la poétique* (Paris, Gallimard, 1970).

Micha, Alexandre, *De la chanson de geste au roman. Études de littérature médiévale offertes par ses amis, élèves et collègues*, (Genève, Droz, 1976).

———, ‘Deux études sur le Graal. II. Le « livre du Graal » de Robert de Boron’, *Romania*, 1954, p. 316–352.

———, *Étude sur le ‘Merlin’ de Robert de Boron : roman du XIII^e siècle* (Genève, Droz, 1980).

———, ‘« Matière » et « sen » dans l’*Estoire dou Graal* de Robert de Boron’, *Romania*, 1968, p. 457–480.

Mora, Francine, *‘Metre en romanz’ : les romans d’antiquité du XII^e siècle et leur postérité (XIII^e - XIV^e siècle)*, (Paris, H. Champion, 2008).

Moran, Patrick, ‘La poétique et les études médiévales : accords et désaccords’, *Perspectives Médiévales*, 35, 2012.

———, ‘La Trilogie arthurienne de Robert de Boron et les aléas de la *Pattern Recognition*’ dans *Mettre en livre. Pour une approche de la littérature médiévale* préparé par A. Salamon, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 2017, p. 27–49.

Nelli, René, *Lumière du Graal : études et textes* (Paris, Éditions Slatkine, 1977).

Nicolas, Catherine, ‘Dictionis granditate : la conversion dans les romans du Graal en prose au XIII^e siècle’, *Cahiers d’études du religieux*, 9, 2011.

———, ed., *Repenser le ‘Perlesvaus’ : (vol. 1: discours)*, Revue des langues romanes (Montpellier, Presses Univ. de la Méditerranée, 2014).

Nitze, William Albert, *On the Chronology of the Grail Romances*, dans *The Manly Anniversary Studies in Language and Literature*, New York, 1923, p. 300–314.

- Ollier, Marie-Louise, *La forme du sens : textes narratifs des XII^e et XIII^e siècles : études littéraires et linguistiques* (Orléans, Paradigme, 2000).
- Payen, J.-Ch., ‘Robert de Boron, *Joseph*, v.341 sq.’, *Le Moyen Âge : Bulletin mensuel d’histoire et de philologie*, 1965, p. 423-432.
- Perret, Michèle, *De l’espace romanesque à la matérialité du livre : l’espace énonciatif des premiers romans en prose* (Paris, Éditions du Seuil, 1982).
- Petit, Aimé, ed., *Le roman de Thèbes* (Paris, H. Champion, 2008).
- , *Naissances du roman : les techniques littéraires dans les romans antiques du XII^e siècle* (Paris, H. Champion, 1985).
- Pickens, Rupert T., ‘« Mais de çou ne parole pas Crestiens de Troies... » : A Re-Examination of the Didot-Perceval’, *Romania*, 1984, p. 492-510.
- , *The Old French Grail romances of the Twelfth Century: a comparative study of Chretien de Troyes and his contemporaries, Robert de Boron and the first and second continuators* (Ann Arbor, University Microfilms, 1970, 1967).
- Pinto-Mathieu, Elisabeth, *La vie des Pères. Genèse de contes religieux du XIII^e siècle* (Paris, Champion, 2009).
- , ‘La Bible dans le *Liber manualis* de Dhuoda (IX^e siècle)’ dans *Bible et littérature*, O. Millet (dir.) (Paris, H. Champion, 2003), p. 21-34.
- , ‘Allégorie et étymologie : l’écriture biblique dans deux sermons latins du XI^e siècle’ dans *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e-XV^e siècles)*, études rassemblées par Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner (Paris, Presses de l’Ecole normale supérieure, 1993), p. 115-123.
- Poirion, Daniel, ‘Écriture et ré-écriture au Moyen Âge’, *Littérature*, 41.1 (1981), p. 109-118.
- , *Écriture poétique et composition romanesque* (Orléans, Paradigme, 1994).
- , ed., *Précis de littérature française du Moyen Âge* (Paris, Presses universitaires de France, 1983).
- , *Résurgences : mythe et littérature à l’âge du symbole (XII^e Siècle)*, (Paris, Presses universitaires de France, 1986).
- Pomel, Fabienne, ‘L’allégorie “*En esperit de prophétie*” dans l’*Advision Cristine*’ dans *La Question du sens Hommage au Professeur Armand Strubel*, 2017, p. 275-291.
- Quérue, Danielle, Christine Ferlampin-Acher et Catherine Blons-Pierre, *Merlin: roman du XIII^e siècle, Robert de Boron* (Paris, Ellipses, 2000).
- Rayne-Michel, Servane, ‘Introduction. La prophétie médiévale: Théologie et fiction, politique et langage’, *Questes*, 28, 2014, p. 3–28.
- , *La Table Ronde et les deux Cités : Pour une lecture augustinienne des cycles arthuriens en prose du XIII^e Siècle* (Paris, H. Champion, 2016).
- Reuter, Yves, ed., *Le personnage dans les récits*, Cahier de recherche en didactique du français, n° 2 (Clermont-Ferrand, Centre de recherche en communication et didactique de l’Université Blaise Pascal, 1988).
- Ribard, Jacques, *Du mythique au mystique : la littérature médiévale et ses symboles ; recueil d’articles offert par ses amis, collègues et disciples* (Paris, H. Champion, 1995).

- , *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale* (Paris, H. Champion, 2001).
- Ribémont, Bernard, ed., *Le temps, sa mesure et sa perception au Moyen Âge : actes du Colloque, Orléans, 12-13 avril 1991* (Caen, Paradigme, 1992).
- Rieu, Josiane et Béatrice Bonhomme, Hélène Baby, et Aude Préta de Beaufort, eds, *Échos poétiques de la Bible*, Poétiques et esthétiques XX^e-XXI^e siècles, 12 (Paris, H. Champion, 2012).
- Rithey, Joanne, *Amplification as Gloss in Two Twelfth-Century Texts : Robert de Boron's Joseph d'Arimathie and Renaut de Beaujeu's Li Biaus Descouneüs*, *Studies in the Humanities*, 59 (New York, P. Lang, 2002).
- Samoyault, Tiphaine, *L'intertextualité : mémoire de la littérature* (Paris, Armand Colin, 2013).
- Le Saux, Françoise, 'La Conception Notre Dame de Wace : œuvre de propagande ?' dans *Marie et la « Fête aux Normands » : Dévotion, images, poésie* (Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2011), p. 99–106.
- Séguy, Mireille, *Le Livre-Monde : L'Estoire del Saint Graal et le cycle du Lancelot-Graal* (Paris, H. Champion, 2017).
- , *Les romans du Graal ou le signe imaginé* (Paris, H. Champion, 2001).
- , 'La tentation du pastiche dans l'Estoire del Saint Graal : retraire, refaire, défaire la Bible', *Études Françaises*, 46.3 (2010), p. 57–78.
- Spiegel, Gabrielle Michele, *Romancing the Past : The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France* (Berkeley, Univ. of California Press, 1993).
- Stanesco, Michel, et Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval : esquisse et perspectives* (Paris, Presses Universitaires de France, 1992).
- Strubel, Armand, 'Grant senefiance a': allégorie et littérature au Moyen Âge (Paris, H. Champion, 2002).
- , *La Rose, Renart et le Graal : La littérature allégorique en France au XIII^e siècle* (Genève, Éditions Slatkine, 1989).
- Suard, François, 'La conception de l'aventure dans le *Lancelot en prose*', *Romania*, 1987, p. 230–253.
- Szkilnik, Michelle, *L'archipel du Graal : étude de l'Estoire del Saint Graal* (Genève, Droz, 1991).
- , 'Écrire en vers, écrire en prose. Le choix de Wauchier de Denain', *Romania*, 1986, p. 208-230.
- , 'Arthur chez les historiens', *Médiévales* 59, 2010, p. 171-181.
- , 'La cohérence en question : La *Suite-Merlin* et la constitution d'un cycle romanesque' dans *Matéria de Bretanha em Portugal: actas do colóquio realizado em Lisboa nos dias 8 e 9 de Novembro de 2001*, Margarida Madureira, Teresa Amado e Leonor Curado Neves.
- Tilliette, Jean-Yves, *Des mots à la parole : une lecture de la Poetria nova de Geoffroy de Vinsauf* (Genève, Droz, 2000).

———, ‘Invention du récit : La « Brutiade » de Geoffroy de Monmouth (*Historia Regum Britanniae*, § 6-22)’, *Cahiers de civilisation médiévale*, 1996, p. 217–233.

Todorov, Tzvetan, *Poétique de la prose*, Poétique (Paris, Éditions du Seuil, 1971).

Trachsler, Richard, *Clôtures du cycle arthurien : Étude et textes*, Publications romanes et françaises (Genève, Droz, 1996).

———, *Disjointures-Conjointures : Étude sur l’interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge*, Romanica Helvetica, vol. 120 (Tübingen, A. Francke, 2000).

———, *Merlin l’enchanteur : étude sur le Merlin de Robert de Boron* (Paris, SEDES, 2000).

Ursula, Bähler, Jacques Berchtold et Christopher Lucken (éd.), ‘L’orgueil de la littérature. Autour de Roger Dragonetti’, *Médiévales*, 2000, p. 177–179.

Valette, Jean-René, *La Pensée du Graal : fiction littéraire et théologie, XII^e-XIII^e siècle* (Paris, H. Champion, 2008).

———, *La poétique du merveilleux dans le Lancelot en prose*, (Paris-Genève, H. Champion - Éditions Slatkine, 1998).

———, ed., *Trente ans de recherches en langues et en littératures médiévales : numéro jubilaire* (Paris, Société de langues et de littératures médiévales d’oc et d’oïl, 2005).

———, ‘Le Graal et le silence de l’Église’, *Revue d’Histoire de l’Église de France*, 101.2 (2015), p. 261-276.

———, ‘Merveille et merveilleux : des sollicitations mythiques à l’approche socio-historique. Retour sur quarante ans d’études littéraires », dans *Aspetti del meraviglioso nelle letterature medievali* (Turnhout, Brepols, 2016), p. 117-135.

———, « Les Hauts livres du Graal et le problème de la vérité », *Le Vrai et le Faux au Moyen Âge*, Actes du colloque de Lille (18-20 sept. 2003), dir. E. Gaucher, *Bien Dire et Bien Apprendre*, 23, 2005, p. 79-99.

———, « Miracle et merveille dans les proses du Graal », « *Furent les merveilles prouvees / Et les aventures truvees* ». *Hommage à Francis Dubost*, dir. F. Gingras, F. Laurent, F. Le Nan et J. R. Valette, Paris, Champion, 2005, p. 673-696.

———, « *Signum sacrum* et imaginaire du contenant : le Graal dans la *Queste del Saint Graal* », *Essai sur les contenants au Moyen Âge. De l’écrin au cercueil*, dir. C. Thomasset et D. James-Raoul, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2007, p. 189-220.

———, « Robert de Boron et l’hybridation du Graal : discours laïque et discours clérical », *Les genres au Moyen Âge. La question de l’hétérogénéité*, dir. H. Charpentier et V. Fasseur, *Méthode !*, 17, 2010, p. 133-145.

———, « Idéal et idéel : entre littérature et Histoire, la question du merveilleux (XII^e-XIII^e siècle) » dans *De la pensée de l’Histoire au jeu littéraire Études médiévales en l’honneur de Dominique Boutet*, Paris, H. Champion, 2019, p. 501-513.

Van Coolput-Storms, Colette-Anne, *Aventures quérant et le sens du monde : Aspects de la réception productive des premiers romans du Graal cycliques dans le Tristan en prose*, (Louvain, Leuven University Press, 1986).

Vinaver, Eugène, *À la recherche d’une poétique médiévale* (Paris, Nizet, 1970).

Vincensini, Jean-Jacques, *Pensée mythique et narrations médiévales* (Paris, H. Champion, 1996).

Walter, Philippe, *La mémoire du temps : Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, (Paris-Genève, H. Champion- Éditions Slatkine, 1989).

Walters, Lori J., 'Magnifying the Lord : Prophetic Voice in *La Cité des dames*', *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 13, 2006, p. 239–253.

White-Le Goff, Myriam, ed., *Merveilleux et spiritualité* (Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2014).

Zambon, Francesco, *Robert de Boron e i segreti del Graal* (Firenze, L.S. Olschki, 1984).

Zink, Michel, *La subjectivité littéraire : autour du siècle de saint Louis* (Paris, Presses universitaires de France, 1985).

———, *Les voix de la conscience : parole du poète et parole de Dieu dans la littérature médiévale* (Caen, Paradigme, 1992).

———, *Poésie et conversion au Moyen Âge* (Paris, Presses universitaires de France, 2003).

———, 'Une mutation de la conscience littéraire : le langage romanesque à travers des exemples français du XII^e siècle', *Cahiers de civilisation médiévale*, 1981, p. 3–27.

Zumthor, Paul, *Babel ou l'inachèvement* (Paris, Éditions du Seuil, 1997).

———, *Essai de poétique médiévale* (Paris, Éditions du Seuil, 1972).

———, *Histoire littéraire de la France médiévale : VI^e-XIV^e siècles* (Genève, Éditions Slatkine, 1981).

———, *La lettre et la voix : de la littérature médiévale* (Paris, France, Éditions du Seuil, 1987).

———, *Langue, texte, énigme* (Paris, Éditions du Seuil, 1975).

———, *Merlin le prophète : un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans* (Genève, Éditions Slatkine, 2000).

———, *Parler du Moyen Âge* (Paris, Éditions de Minuit, 1980).

C. Études historiques, théologiques et philosophiques

Algazi, Gadi, et Robert Marcoux, 'Les âges moyens et les reliques vivantes : deux figures de l'imagination historique', *Pourquoi étudier le Moyen Âge ? : les médiévistes face aux usages sociaux du passé*, Didier Méhu et al. (eds) (Paris, Publications de la Sorbonne, 2012).

Angelome de Luxeuil *Commentaire sur la Genèse*, Pierre Monat, ed. (Paris, Les Éditions du Cerf, 2010).

Anheim, Étienne, Pierre Chastang, Francine Mora-Lebrun, et Anne Rochebouet, eds., *L'écriture de l'histoire au Moyen Âge: contraintes génériques, contraintes documentaires* (Paris, Classiques Garnier, 2015).

Arendt, Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique* (Paris, Deuxtemps Tierce, 1991).

- Arizaleta, Amaia, *Poétique de la chronique : l'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (péninsule Ibérique et France)* (Paris, Toulouse-Le Mirail, CNRS, 2008).
- Armogathe, Jean-Robert, Sylvie Barnay, Jean-Pierre Bastian et Pierre Gibert, *Prophètes et prophétisme*, éd. par André Vauchez (Paris, Éditions du Seuil, 2012).
- Arquillière, H.-X., *L'Augustinisme politique : Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, L'Église et l'État au Moyen Âge (Paris, J. Vrin, 1972).
- Assmann, Jan, *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Collection historique (Paris, Aubier, 2010).
- Astic, Sophie, *Augustin, La cité de Dieu* (Paris, Gallimard, 2008).
- Astic, Sophie, et Lucien Jerphagnon, *Augustin, Les confessions: précédées de Dialogues philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, 1 (Paris, Gallimard, 1998)
- Aurell, Martin, éd., *Convaincre et persuader : communication et propagande aux XII^e et XIII^e siècles* (Poitiers, Université de Poitiers, Centre national de la recherche scientifique, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2007).
- Baechler, Jean, *Esquisse d'une histoire universelle* (Paris, Fayard, 2002).
- Baladier, Charles, Monique David-Menard, Dominique Iogna-Prat et Christopher Lucken, 'L'amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier, Éros au Moyen Âge. Amour, désir et *delectatio morosa*', *Médiévales*, 2001, p. 133–157.
- Ballard, Michel, *Antiquité et traduction : De l'Égypte ancienne à Jérôme*, éd. par Lieven D'hulst, Mickaël Mariaule et Corinne Wecksteen-Quinio (Presses universitaires du Septentrion, 2019).
- Balthasar, Hans Urs von, et Robert Givord, *Théologie de l'histoire* (Les Plans-Paris, Parole et silence, 2016).
- Bardout, Jean-Christophe, *Penser l'existence – I - L'existence exposée. Époque médiévale* (Paris, J. Vrin, 2013).
- Barthes, Roland, François Bovon, Franz Jehan Leenhardt, Robert Martin-Achard, et Jean Starobinski, *Analyse structurale et exégèse biblique : essais d'interprétation* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972).
- Baschet, Jérôme, *Corps et âmes : Une histoire de la personne au Moyen Âge* (Paris, Flammarion, 2016).
- , 'Entre le Moyen Âge et nous' dans *Pourquoi étudier le Moyen Âge ? : Les médiévistes face aux usages sociaux du passé*, Didier Méhu et al. (eds) (Paris, Publications de la Sorbonne, 2012), p. 215-232.
- , *Le Sein du père: Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Le temps des images (Paris, Gallimard, 2000).
- Baslez, Marie-Françoise, *Écrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2007).
- Beaujouan, G., 'Le symbolisme des nombres à l'époque romane', *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 4^e année (n°14), 1961.
- Bedouelle, Guy, et Bernard Roussel, eds., *Le temps des Réformes et la Bible* (Paris, Beauchesne, 1989).

- Berger, Samuel, *La Bible française au Moyen Âge. Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl* (Paris, Imprimerie nationale, 1884).
- Bériou, Nicole, Jean-Patrice Boudet et Irène Rosier-Catach, eds., *Le pouvoir des mots au Moyen âge* (Turnhout, Brepols, 2014).
- Berthelot, Anne, *Figures et fonction de l'écrivain au XIII^e siècle* (Montréal-Paris, Université de Montréal-Institut d'Études Médiévales, J. Vrin, 1991).
- Berthier, Philippe, Pierre Brunel, Jean-Claude Carrière, Pierre Chartier, Julia Kristeva, Michael Nerlich, et others, *Le regard d'Orphée : les mythes littéraires de l'Occident*, éd. par Bernadette Bricout (Paris, Éditions du Seuil, 2001).
- Bochet, Isabelle, 'Augustin disciple de Paul', *Recherches de Science Religieuse*, 94.3 (2006).
- Bogaert, Pierre, Christian Cannuyer, eds., *Les bibles en français : Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours* (Turnhout, Brepols, 1991).
- Bogaert, Pierre-Maurice, 'La tradition des oracles et du livre de Jérémie, des origines au Moyen Âge. Essai de synthèse', *Revue théologique de Louvain*, 8.3 (1977), p. 305–328.
- Bogaert, Pierre-Maurice, 'Adaptations et versions de la Bible en prose (langue d'oïl)', *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque* (Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain, 1982), p. 259-278.
- Bogaert, Pierre-M., 'Bible française', *Dictionnaire des lettres françaises : le Moyen Âge*, éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink (Paris, Fayard, 1992), p. 179-197.
- Bok, Nico den, *Communicating the Most High : A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (1173)*, *Bibliotheca Victorina*, 7 (Paris - Turnhout, Brepols, 1996).
- Bottéro, Jean, *Naissance de Dieu : La Bible et l'historien*, Collection Folio Histoire, 49, Nouvelle édition (Paris, Gallimard, 1993).
- Boucheron, Patrick, *Léonard et Machiavel* (Lagrasse, Verdier, 2013).
- Bouquet, Solange, éd., *L'Évangile selon Jean, expliqué par les Pères*, Collection 'Les Pères dans la foi' (Paris, Desclée de Brouwer, 1985).
- Bouttier, Michel, 'Quand Jésus parle de vérité, quand Jésus parle en vérité', *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 58.1 (1998), p. 71–76.
- Bovon, François, et Pierre Geoltrain, eds., *Écrits apocryphes chrétiens*, Bibliothèque de La Pléiade, 442 (Paris, Gallimard, 1997).
- Boyer, Alain, *Introduction à la lecture de Karl Popper*, Collection 'Actes de la recherche à l'ENS', 23, 2017.
- Bréhier, Louis, éditeur scientifique, *Histoire anonyme de la première croisade* (Paris, Les Belles lettres, 1964).
- Brun, Jean, *Philosophie de l'histoire : les promesses du temps* (Paris, Stock, 1990).
- Burguière, André, *L'école des Annales : Une histoire intellectuelle* (Paris, Odile Jacob, 2006).
- , éd., *Mondes lointains, Histoire de la famille* (Paris, Colin, 1994).

- Cardini, F., E. Castelnovo, G. Cherubini, M. Fumagalli Beonio Brocchieri, B. Geremek, A. J. Gourevitch, et al., *L'homme médiéval* (Paris, Éditions du Seuil, 1989).
- Cassard, Jean-Christophe, Elisabeth Gaucher, Jean Kerhervé, et Centre de recherche bretonne et celtique, eds., *Vérité poétique, vérité politique : mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen âge : actes du colloque de Brest, 22-24 septembre 2005* (Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, Université de Bretagne occidentale, 2007).
- Caumières, Philippe, Sophie Klimis, Laurent van Eynde, et Journées Castoriadis, *Imaginaire et création historique* (Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 2006).
- Chauou, Amaury, *L'idéologie Plantagenêt : royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XII^e - XIII^e siècles)* (Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001).
- Chazan, Mireille, *Études d'historiographie médiévale* (Metz, Centre Régional Univ. Lorrain d'Histoire, Site de Metz, 2008).
- Chenu, Marie-Dominique, et Étienne Gilson, *La théologie au douzième siècle* (Paris, J. Vrin, 1957).
- Chrétien, Jean-Louis, et Maurice Caron, *Discours sur les Psaumes* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2007).
- Clark, Mark J., *The Making of the Historia Scholastica, 1150-1200*, Studies et Texts, 198 (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2015).
- Colish, Marcia L., *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, Rev. ed (Lincoln: University of Nebraska Press, 1983).
- Coolman, Boyd Taylor, *The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation* (New York, Cambridge University Press, 2010).
- Cotta, Sergio, *La città politica di sant'Agostino* (Milano, Edizioni di Comunità, 1960).
- Coumert, Magali, Isaïa, Marie-Céline, Krönert, Klaus, et Shimahara, Sumi, eds., *Rerum gestarum scriptor : Histoire et historiographie au Moyen Âge Mélanges Michel Sot*, Cultures et civilisations médiévales, 58 (Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012).
- Cullman, Oscar, *Christ et le temps, Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, (Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1966).
- , *Le Salut dans l'Histoire* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966).
- Dahan, Gilbert, 'Exégèse et prédication au Moyen Âge : Hommage au P. Louis-Jacques Bataillon, o.p.', *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 95.3 (2011).
- , 'Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge' (Paris, Les Éditions du Cerf, 2009), p. 237-262.
- , *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XII^e-XIV^e siècle* (Paris, Les Éditions du Cerf, 1999).
- , *Lire la Bible au Moyen âge : essais d'herméneutique médiévale* (Genève, Droz, 2009).
- , *Pierre de Troyes, dit Pierre le Mangeur, maître du XII^e siècle* (Troyes, Institut universitaire européen Rachi : Médiathèque de l'agglomération troyenne, 2011).

- , éd., *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII^e siècle* (Turnhout, Brepols, 2013).
- , *Une leçon biblique au XII^e siècle : le commentaire de Pierre le Mangeur sur 'Matthieu' 26, 26-29* (Nanterre, Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense, 2009).
- Dahan, Gilbert, et Annie Noblesse-Rocher, eds., *L'exégèse monastique au Moyen Âge : XI^e-XIV^e siècle* (Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2014).
- Dalton, Paul, 'The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae*: History, Prophecy, Peacemaking, and English Identity in the Twelfth Century', *The Journal of British Studies*, 44.04 (2005), p. 688-712.
- Damian-Grint, Peter, *The New Historians of the Twelfth-Century Renaissance: Inventing Vernacular Authority* (Woodbridge, The Boydell Press, 1999).
- , 'Translation as *Enarratio* and Hermeneutic Theory in Twelfth-Century Vernacular Learned Literature', *Neophilologus*, 83.3 (1999), p. 349–367.
- Daniélou, Jean, *Essai sur le mystère de l'Histoire* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2011).
- Davy, Marie-Madeleine, *Initiation médiévale : la philosophie au douzième siècle* (Paris, Albin Michel, 1980).
- , *Initiation à la symbolique romane : XII^e siècle* (Paris, Flammarion, 1977).
- De Bruyne, Edgar, *Études d'esthétique médiévale suivi de L'esthétique du Moyen Âge*, 2 vol. (Paris, Albin Michel, 1998).
- Delacroix, Christian, éd., *Historiographies : concepts et débats. I* (Paris, Gallimard, 2011).
- , éd., *Historiographies : concepts et débats* (Paris, Gallimard, 2011).
- Delaruelle, Étienne, 'Une miniature de Moissac et la « Majestas Domini »', *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, 68.34 (1956), p. 163.
- Delègue, Yves, *De la vérité en histoire ou La blessure du temps* (Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015).
- , *Imitation et vérité en littérature : origine et devenir d'une mutation* (Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008).
- Delort, Robert, et Dominique Iogna-Prat, eds., *La France de l'an Mil* (Paris, Éditions du Seuil, 1990).
- Doležalová, Lucie, éd., *The making of memory in the Middle Ages* (Leiden, Brill, 2010).
- Dubois, Jacques, *Histoire monastique en France au XII^e siècle : les institutions monastiques et leur évolution* (London, Variorum Reprints, 1982).
- Dubreucq, Eric, *Le Cœur et l'écriture chez Saint Augustin: Enquête sur le rapport à soi dans Les Confessions* (Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003).
- Duby, Georges, *Le temps des cathédrales : l'art et la société 980 - 1420*, Bibliothèque des histoires (Paris, Gallimard, 1996).
- , *Mâle Moyen Âge : De l'amour et autres Essais*, Nouvelle Bibliothèque Scientifique (Paris, Flammarion, 1988).
- Ducassé, Pierre, *Les grandes philosophies* (Paris, Presses Universitaires de France, 1978).

- Duhamel, Claudie, éd., *Georges Duby : L'écriture de l'histoire* (Bruxelles, DeBoeck, 1996).
- Dumoutet, Edouard, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Âge, par l'abbé Edouard Dumoutet, directeur au séminaire d'Issy* (Paris, Beauchesne, 1932).
- Dupront, Alphonse, *Le mythe de croisade. III* (Paris, Gallimard, 1997).
- Durand, Guillaume, *Le sens spirituel de la liturgie : rational des divins office, livre IV, de la messe*, trad. par Dominique Millet-Gérard (Genève, Ad Solem, 2003).
- Eliade, Mircea, *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*, Collection tel, 44 (Paris, Gallimard, 2013).
- Elias, Norbert, *Du temps* (Paris, Fayard, 2011).
- Falque, Emmanuel, 'La facticité visitée', *Transversalités*, 110.2 (2009), 197.
- , *Le Livre de l'expérience : D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2017).
- , 'L'herméneutique est-elle fondamentale? : En hommage à Paul Ricoeur', *Transversalités*, 117.1 (2011), 121.
- Ferrarotti, Franco, *Time, Memory, and Society* (New York: Greenwood Press, 1990).
- Finley, Moses I., Cyril Bailey, Pierre Grimal, et Geneviève Ladjaj-Koenig, *L'héritage de la Grèce et de Rome*, Bouquins (Paris, R. Laffont, 1992)
- Flori, Jean, *La chevalerie* (Paris, Gisserot, 1998).
- Fontaine, Jacques, 'Augustin penseur chrétien du temps', *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1.1 (1988), p. 53–71.
- Fourquet, Jean, *Recueil d'études : linguistique allemande et philologie germanique, littérature médiévale.*, éd. par Danielle Buschinger et Jean-Paul Vernon (Amiens, Université de Picardie, Centre d'étude médiévales, 1979).
- Gagné, André et Jean-François Racine, eds., *En marge du canon : études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, (Paris, Les Éditions du Cerf, 2012).
- Garrigues, Marie-Odile, 'Honorius Augustodunensis et l'Italie', *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 84.2 (1972), p. 511–530.
- Geoffroi de Monmouth, Geffrei Gaimar, Robert Wace, Thomas, Thomas d'Angleterre, Walter Map, and others, *Early fiction in England: from Geoffrey of Monmouth to Chaucer* (London, Penguin Books, 2015).
- Geoltrain, P. et E. Junod, J.-C. Picard, *Apocrypha Le champ des apocryphes I 1990 La fable apocryphe I* (Turnhout, Brepols, 1990).
- Gibert, Pierre, *La vérité* (Bruyères-le-Châtel, Nouvelle cité, 2016).
- , *La Bible à la naissance de l'histoire : au temps de Saül, David et Salomon* (Paris, Fayard, 1979).
- Giblet, Jean, 'Ignace de La Potterie, La Vérité dans Saint Jean, t. I, Le Christ et la Vérité. L'Esprit et la Vérité ; t. II, Le croyant et la Vérité (Coll. Analecta Biblica, 73-74), 1977, *Revue Théologique de Louvain*, 9e année-fascicule 3 (1978), p. 347–356.
- Gillingham, John, *The English in the Twelfth Century: Imperialism, National Identity and Political Values* (Woodbridge, Boydell Press, 2008).

- Gilson, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris, J. Vrin, 1998).
- , *La théologie mystique de saint Bernard* (Paris, J. Vrin, 1986)
- Giraud, Vincent, 'Signum et vestigium dans la pensée de saint Augustin', *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T.95.2 (2011), 251.
- Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés* (Paris, Fayard, 1984).
- , *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique* (Paris, CNRS éditions, 2015).
- Gorman, Michael M., *The Study of the Bible in the Early Middle Ages* (Firenze, Sismel edizioni del Galluzzo, 2007).
- Gounelle, Rémi, 'L'enfer selon l'évangile de Nicodème', *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t.86/3, 2006, p. 313-333.
- Gounelle, Rémi, et Benoît Mounier, eds., *La littérature apocryphe chrétienne et les Écritures juives* (Prahins, Éditions du Zèbre, 2015).
- Gregory, Robert Gillet, André de Gaudemaris, Marcus Adriaen, Aristide Bocognano, et Adalbert de Vogüé, *Morales sur Job*, Sources chrétiennes, no 32 bis, 212, 221, 476, 525, 538 (Paris, Les Éditions du Cerf, 1952).
- , 'The Venjance Nostre Seigneur as a Mediaeval Composite', *The Modern Language Journal*, 38.1 (1954), p. 15–17.
- Guenée, Bernard, éd., *Le Métier d'historien au Moyen Âge : études sur l'historiographie médiévale*, (Paris, Publications de la Sorbonne, 1977).
- , *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval* (Paris, Aubier-Montaigne, 1991).
- , 'Histoires, Annales, Chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen âge', *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 28.4 (1973), p. 997–1016.
- , *Les premiers pas de l'histoire de l'historiographie en Occident au XII^e siècle* (Paris, De Boccard, 1983).
- , *L'Historien et la compilation au XIII^e siècle* (Paris, de Boccard, 1985).
- Guenée, Bernard, et Jean-Marie Moeglin, *Comment on écrit l'histoire au XIII^e Siècle : Primat et le Roman des roys* (Paris, CNRS éditions, 2016).
- Guerreau-Jalabert, Anita, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XII^e-XIII^e siècles)* (Genève, Droz, 1992).
- , 'Le graal, le Christ et la chevalerie', *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, Vol.II* (Paris, Institut des Études Augustiniennes (diffusion Brepols), 2009).
- , 'La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente' dans *L'Homme*, 1989, t.29, n°110, p. 69-93.
- , 'L'*ecclesia* médiévale, une institution totale', *Les Tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle (dir.) (Paris, Publications de la Sorbonne, 2002), p. 219-229.

- Guggenheim, Antoine, *Jésus-Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance : étude théologique et herméneutique du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Hébreux*, Thèse de l'École Cathédrale (Paris, Parole et Silence, 2004).
- Guinot, Jean-Noël, 'La frontière entre allégorie et typologie : École alexandrine, école antiochienne', *Recherches de Science Religieuse*, 99.2 (2011), 207.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, Ursula Link-Heer, et Peter-Michael Spangenberg, eds., *La Littérature historiographique des origines à 1500. Tome 1, Partie historique*. (Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1986).
- Guy, Jean-Claude, *Unité et structure logique de la 'Cité de Dieu' de saint Augustin* (Paris, Études augustiniennes, 1961).
- Haigis, Peter, et Bernard Reymond, 'La mort : un kairos ?', *Études théologiques et religieuses*, 84.4 (2009), p. 497-511.
- Hamman, Adalbert-Gautier, et Ignace de La Potterie, *Augustin, Saint Augustin commente la première Lettre de saint Jean* (Paris, Desclée de Brouwer, 1986).
- Hanning, Robert W., *The Individual in Twelfth-Century Romance* (New Haven, Yale University Press, 1977).
- Hanning, Robert William, *The Vision of History in Early Britain. From Gildas to Geoffrey of Monmouth (Second Printing)* (New York & London, Columbia University Press, 1969).
- Harl, Marguerite, 'Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens', *Revue des Études Grecques*, 80.379 (1967), p. 407–412.
- Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre* (Paris, Gallimard, 2001).
- , *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps* (Paris, Éditions du Seuil, 2003).
- Bogaert, P.-M., 'Bible française', *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen âge*, Hasenohr, Geneviève, Michel Zink, Robert Bossuat, Louis Pichard, et Guy Raynaud de Lage, eds. (Paris, Fayard, 1994), p. 179-197.
- Hauret, Charles, 'Chronique de théologie biblique (Ancien Testament)', *Revue des Sciences Religieuses*, 33.2 (1959), p. 171–199.
- Heers, Jacques, *La Chronique et l'histoire au Moyen Âge : colloque des 24 et 25 mai 1982*, éd. par Daniel Poirion (Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986).
- Hellemans, Babette Sophie, *La Bible moralisée : une œuvre à part entière : création, sémiotique et temporalité au XIII^e siècle* (Turnhout, Brepols, 2010).
- Henriet, Patrick, Klaus Herbers, et Hans Christian Lehner, eds., *Hagiographie et prophétie : VI^e-XIII^e siècles* (Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2017).
- Heschel, Abraham Joshua, et Ilya Schor, *Les bâtisseurs du temps* (Paris, Édition de Minuit, 2003).
- Hoogvliet, Margriet, 'The Medieval Vernacular Bible in French as a Flexible Text: Selective and Discontinuous Reading Practices', in *Form and Function in the Late Medieval Bible*, ed. by Eyal Poleg and Laura Light (Leiden, Brill, 2013), p. 283–306.
- Hugues de Saint-Victor, et Michel Lemoine, *L'art de lire, Didascalicon* (Paris, Les Éditions du Cerf, 1991).

- Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin, et Nicolas de Lyre, *Les machines du sens : fragments d'une sémiologie médiévale*, trad. par Yves Delègue (Paris, Édition des Cendres, 1987).
- Inglebert, Hervé, *Le monde, l'histoire : essai sur les histoires universelles* (Paris, Presses Universitaires de France, 2014).
- Ioannes, J. B. Hall, et Katharine S. B. Keats-Rohan, *Ioannis Saresberiensis Metalogicon. Hauptbd. ...*, *Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis*, 98 (Turnhout, Brepols, 1991).
- Iogna-Prat, Dominique, 'L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos sive de Ecclesia* d'Hugues d'Amiens, Archevêque de Rouen (c. 1085-1164)', *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n° 7, 2013.
- Isidore de Séville, *Étimologie o origini*, éd. par Angelo Valastro Canale, 2 vols (Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 2004).
- Joachim de Flore, *L'Évangile éternel*, trad. par Emmanuel Aegerter (Paris, Rieder, 1928).
- Javelet, Robert, *Image et ressemblance au XII^e siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vol. (Paris, Letouzey & Ané, 1967).
- The Historia Pontificalis of John of Salisbury*, John et Marjorie Chibnall (Oxford, Oxford University Press, 1986).
- Jonge, Marinus de, éd., *L'Évangile de Jean : Actes de la XXVI^e session des journées bibliques de Louvain, 20-22 Août 1975*, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 44 (Gembloux, J. Duculot, 1977).
- Kienzle, Beverly Mayne, ed., *The Sermon*, *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 81–83 (Turnhout, Brepols, 2000).
- Klapisch-Zuber, Christiane, *L'ombre des ancêtres : Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté* (Paris, Fayard, 2000).
- Köhler, Erich, Jacques Le Goff, et Eliane Kaufholz, *L'aventure chevaleresque : idéal et réalité dans le roman courtois : études sur la forme des plus anciens poèmes d'Arthur et du Graal* (Paris, Gallimard, 1984).
- Kretschmer, Marek Thue, éd., *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale* (Turnhout, Brepols, 2014).
- La Potterie, Ignace de, *La vérité dans saint Jean*, t.I, *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité* ; t.II, *Le croyant et la vérité*, *Coll. Analecta biblica*, 73-74 (Rome, Biblical Institute Press, 1977).
- Méhu, Didier, Néri de Barros Almeida et Marcelo Candido da Silva (eds), *Pourquoi étudier le Moyen Âge ? : les médiévistes face aux usages sociaux du passé, Actes du colloque tenu à l'Université de São Paulo du 7 au 9 mai 2008* (Paris, Publications de la Sorbonne, 2012).
- Lacocque, André, and Paul Ricœur, *Penser la Bible*, trad. par Aline Patte (Paris, Éditions du Seuil, 1998).
- Lacroix, Benoît, *L'historien au Moyen âge* (Montréal, Institut d'études médiévales, 1971).
- Lake, Justin, 'Authorial Intention in Medieval Historiography: Authorial Intention in Medieval Historiography', *History Compass*, 12.4 (2014), p. 344–360.
- , 'Current Approaches to Medieval Historiography', *History Compass*, 13.3 (2015), p. 89–109.

- Lauwers, Michel, 'Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval', *Médiévales*, 55, 2008, p. 5–18.
- Le Goff, Jacques, *Héros et merveilles du Moyen Âge* (Paris, Éditions du Seuil, 2005).
- , *La naissance du Purgatoire* (Paris, Gallimard, 1991).
- , 'Le Moyen Âge entre le futur et l'avenir', *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 1.1 (1984), p. 15–22.
- , *La civilisation de l'Occident médiéval* (Paris, Flammarion, 2008).
- Le Goff, Jacques, Jean-Claude Schmitt, Franco Alessio, Christian Amalvi, et Girolamo Arnaldi, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval* (Paris, Fayard, DL 2014, 1999).
- Le Goff, Jacques, 'Naissance du roman historique au XII^e siècle ?', *La Nouvelle Revue Française, Le roman historique*, octobre 1972, n°238, p. 163–173.
- Le Pogam, Pierre-Yves, éd., *Saint Louis* (Paris, Éditions du patrimoine, Centre des monuments nationaux, 2014).
- Leclercq, Jean, et Michel Dupuy, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge* (Paris, Mame-Desclée, 2010).
- Lemaire, André, 'Les royaumes de David et de Salomon : Le débat et ses enjeux méthodologiques', *Pardès*, 50.2 (2011), p. 79-90.
- Libera, Alain de, *La philosophie médiévale* (Paris, Presses Universitaires de France, 1998).
- Lobrichon, Guy, *La Bible au Moyen Âge* (Paris, Picard, 2003).
- , *La religion des laïcs en Occident : XI^e-XV^e siècles* (Paris, Hachette, 1994).
- Longère, Jean, *La prédication médiévale* (Paris, Études augustiniennes, 1983).
- Lubac, Henri de, *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme* (Paris, Les Éditions du Cerf, 1938).
- , *Théologie dans l'Histoire* (Paris, Desclée de Brouwer, 1990).
- , *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'écriture. Première partie, tome 1 et tome 2 / Seconde partie, tome 1 et 2* (Paris, Les Éditions du Cerf, 1993).
- , *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2002).
- Lucken, Christopher, 'La fin des temps et la fiction des origines. L'historiographie des îles britanniques : du royaume des Angles à la terre des Bretons', *Médiévales*, 19.38 (2000), p.35-70.
- Lucken, Christopher, et Mireille Séguy, 'L'invention de l'histoire', *Médiévales*, 19.38 (2000), p. 5–16.
- Mâle, Émile, *L'art religieux du XIII^e siècle en France : étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration* (Paris, A. Colin, 1948).
- Marmasse, Gilles, éd., *L'histoire* (Paris, J. Vrin, 2010).
- Marrou, Henri-Irénée, *De la connaissance historique* (Paris, Points, DL 2016, 1954).
- , 'Civitas Dei, Civitas Terrena, Nim Tertium Quid ? ', dans *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de Patristique* (Rome, École française de Rome, 1978), p. 415-423.

- McGinn, Bernard, et Patricia Ferris McGinn, *La transformation en Dieu : douze grands mystiques* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2006).
- Méhu, Didier, ‘Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l’Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle)’, *Actes de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, 37.1 (2006), p. 275–293.
- Mellerin, Laurence, éd., *Lectures de la Bible : I^{er}-XV^e Siècle* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2017).
- Menant, François, Olivier Boulnois, et Antoine Destemberg, *Structures et dynamiques religieuses: Occident latin, 1179-1449*, éd. par Louis Manaranche (Neuilly, Atlande, 2011)/
- Ménard, Jacques-E., ‘L’Évangile selon Philippe et la Gnose’, *Revue des Sciences Religieuses*, 41.4 (1967), p. 305-317.
- Menegaldo, Silvère, et Bernard Ribémont, eds., *Le Roi fontaine de Justice : Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance* (Paris, Klincksieck, 2012).
- Millet, Olivier, éd., *Bible et littérature* (Paris, Honoré Champion, 2003).
- Millet, Olivier, et Philippe de Robert, *Culture biblique* (Paris, Presses Universitaires de France, 2001).
- Morlet, Sébastien, *Christianisme et philosophie : les premières confrontations (I^{er}-VI^e siècle)* (Paris, Librairie Générale Française, 2015).
- Morlet, Sébastien, ‘Écrire l’Histoire selon Eusèbe de Césarée’, *L’information Littéraire*, 2005/3 (57) (2005), p. 3–15.
- Morlet, Sébastien, *La Démonstration Évangélique d’Eusèbe de Césarée : Étude Sur l’apologétique chrétienne à l’époque de Constantin* (Paris-Turnhout, Institut d’Études Augustiniennes (diffusion Brepols), 2009).
- Morsel, Joseph, *Noblesse, parenté et reproduction sociale à la fin du Moyen Âge* (Paris, Picard, 2017).
- Moulin, Isabelle, *Hugues de Saint-Victor Théologie sacramentaire Sacrement et sacramentalité dans l’économie de la grâce chez Hugues de Saint-Victor* (Paris, Parole et silence, 2015).
- Muralt, André de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: Analogie, , participation* (Paris, J. Vrin, 1995).
- Pastoureau, Michel, *La légende arthurienne : le Graal et la Table ronde*, éd. par Danièle Régner-Bohler (Paris, R. Laffont, 1989).
- Pastoureau, Michel, et Claudia Rabel, ‘Histoire des images, des symboles et de l’imaginaire’, dans *Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, éd. par Otto Gerhard Oexle and Jean-Claude Schmitt (Paris, Éditions de la Sorbonne, 2003), p. 595–616.
- Picard, Jean-Claude, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, *Instrumenta patristica et mediaevalia*, 36 (Steenbrugis, in abbatia S. Petri, 1999).
- Petri Comestoris Scolastica Historia Liber genesis*, éd. par Agneta Sylwan (Turnhout, Brepols, 2005).
- Poirel, Dominique, *Hugues de Saint-Victor* (Paris, Les Éditions du Cerf, 1998).

- , *Livre de la Nature et débat trinitaire au XII^e siècle : Le 'De Tribus Diebus' de Hugues de Saint-Victor* (Turnhout, Brepols, 2002).
- Porée, Jérôme, *L'existence vive : douze études sur la philosophie de Paul Ricoeur* (Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2017).
- Pury, Albert de, éd., *Le Pentateuque en question : Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Genève, Labor et Fides, 1991).
- Pury, Albert de, Thomas Römer, et Jean-Daniel Macchi, eds., *Israël construit son histoire : L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Genève, Labor et Fides, 1996).
- Quéré, France, éd., *Évangiles apocryphes* (Paris, Éditions du Seuil, 1983).
- Rancière, Jacques, *Mensonges, vérités* (Paris, Calman-Lévy, 1996).
- Régnier-Bohler, Danielle, éd., *Croisades et pèlerinages : récits, chroniques et voyages en Terre Sainte, XII^e-XVI^e siècle* (Paris, R. Laffont, 1997).
- Riché, Pierre, et Guy Lobrichon, eds., *Le Moyen Âge et la Bible* (Paris, Beauchesne, 1984).
- Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité* (Paris, Éditions du Seuil, 2001).
- , 'Symbolique et temporalité' dans *Ermeneutica e tradizione*, éd. par Enrico Castelli (Padova, CEDAM, 1963), p. 5-41.
- Ricoeur, Paul, et François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique biblique* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2001).
- Rieu, Josiane, 'Le temps de la parole dans les *Confessions* de saint Augustin', *Revue des Sciences Religieuses*, 79.4 (2005), p. 525–541.
- Robson, Charles A., 'Vernacular Scriptures in France', *The Cambridge history of the Bible. The West from the Fathers to the Reformation*, éd. Geoffrey W. H. Lampe (Cambridge, Cambridge University Press, 1969), p. 436-452.
- Rodriguez Velasco, Jesus D., 'Le sens du vœu dans les ordres chevaleresques européens du Moyen Âge', *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, 16, 1996.
- Rollo, Christopher David, *Historical Fabrication, Ethnic Fable and French Romance in Twelfth-Century England* (Nicholasville, French Forum, 1998).
- Roquebert, Michel, *Les Cathares et le Graal* (Toulouse, Privat, 2006).
- Roques, R., 'L'Évangile selon Thomas : son édition critique et son identification', *Revue de l'histoire des religions*, 157.2 (1960), p. 187–218.
- Rosier-Catach, Irène, *La Parole efficace : signe, rituel, sacré* (Paris, Éditions du Seuil, 2004).
- Rousselot, Pierre, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* (Paris, J. Vrin, 1981).
- Grégoire de Tours, *L'histoire des rois francs*, J.J.E. Roy, trad. (Paris, Gallimard, 1990).
- Salvador, Xavier-Laurent, *Vérité et écriture(s)* (Paris, H. Champion, 2007).

- Sansterre, Jean-Marie, 'Variations d'une légende et genèse d'un culte entre la Jérusalem des origines, Rome et l'Occident. Quelques jalons de l'histoire de Véronique et de la Veronica jusqu'à la fin du XIII^e siècle' dans *Passages*, éd. par Joëlle Ducos et Patrick Henriot (Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2013), p. 217–231.
- Sassier, Yves, 'Hugues de Saint-Victor et la puissance terrestre : D'après le *de sacramentis christianae fidei* (ii. 2)', *Revue française d'Histoire des idées politiques*, 23.1 (2006), p. 21-34.
- Schmitt, Jean-Claude, 'La croyance au Moyen Age', *Raison présente*, 113.1 (1995), p. 5–22.
- , *Le corps des images : Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Le temps des images (Paris, Gallimard, 2002).
- , 'Le temps. Impensé de l'histoire ou double objet de l'historien ?', *Cahiers de civilisation médiévale*, 48.189 (2005), p. 31–52.
- Schmitt, Jean-Claude et Otto Gerhard Oexle, (eds), *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, 2003).
- Schneidau, Herbert N., *Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition* (Berkeley, University of California Press, 1977).
- Sicard, Patrice, *Hugues de Saint-Victor et son école* (Turnhout, Brepols, 1991).
- Smalley, Beryl, *The study of the Bible in the Middle Ages* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982).
- Smalley, Beryl, Katherine Walsh et Diana Wood, *The Bible in the Medieval World : Essays in Memory of Beryl Smalley* (Oxford-New York, Blackwell, 1985).
- Sonnet, Jean-Pierre, 'De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l'inspiration', *Recherches de Science Religieuse*, 93.4 (2005), p. 517-531.
- Stearns, Peter N., et William L. Langer, eds., *The Encyclopedia of world history ancient, medieval, and modern, chronologically arranged* (Cambridge, James Clarke, 2001).
- Stella, Francesco, éd., *La scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica: atti del convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997, promosso dalla Fondazione Carlo Marchi ... [et al.]*, Millennio medievale, 28 (Tavarnuzze (Firenze), SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001).
- Taviani-Carozzi, Huguette, 'Ius regis : le droit du roi d'après le Commentaire sur le premier Livre des Rois de Pierre de Cava (XII^e siècle)' dans *Le pouvoir au Moyen Âge*, éd. par Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi (Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2007), p. 257–277.
- Torrell, Jean-Pierre, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen âge, XII^e-XIV^e siècles : études et textes* (Fribourg, Éditions universitaires, 1992).
- Trédé, Monique, et Jacqueline de Romilly, *Kairos : l'à-propos et l'occasion, le mot et la notion d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C* (Paris, Les Belles Lettres, 2015).
- Trent, W., trad., *Bède le Vénérable, Bede : a biblical miscellany* (Liverpool, Liverpool University press, 1999).
- Tresmontant, Claude, *Études de métaphysique biblique* (Paris, J. Gabalda et Cie, 1955).
- Trigano, Shmuel, éd., *La Bible et l'Autre : les dialogues bibliques* (Paris, In press, 2002).

- Vauchez, André, *Les laïcs au Moyen Âge : Pratiques et expériences religieuses* (Paris, Les Éditions du Cerf, 1987).
- , dir., *Fin du monde et signes des temps : Visionnaires et prophètes en France méridionale, Fin XIII^e-Début XV^e Siècle*, Pasztor, Edith, éd. (Toulouse, Privat, 1992).
- , *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle* (Paris, Points, DL 2015, 1994).
- Venard, Olivier-Thomas, éd., *Le sens littéral des Écritures* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2009).
- Vernet, André, *La Bible au Moyen Âge : Bibliographie* (Paris, CNRS, 1989).
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire* (Paris, Éditions du Seuil, 2015).
- Wénin, André, J.-M. Auwers, et Pierre Bogaert, eds., *Lectures et Relectures de La Bible : Festschrift P.-M. Bogaert*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 144 (Leuven, Leuven University Press, 1999).
- Werner, K.F., 'Dieu, les rois et l'histoire' dans *La France de l'an Mil* (Paris, Éditions du Seuil, 1990), p. 264-286.
- Wilmart, A., 'La tradition des grands ouvrages de Saint Augustin' dans *Typographie Vaticane, t.II : Studi Agostiniani* (1931), p. 257-315.
- Windal, Martine, '« J'ai Soif » l'accomplissement de l'Écriture en Jn 19, 28', *Revue Des Sciences Religieuses*, 89/1, 2015, p. 25–46.
- Zombory-Nagy, Piroska, 'Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale', *Médiévales*, 13.27 (1994), p. 37–49.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
1. Position du problème.....	5
2. Approche de l'historiographie au XII ^e siècle.....	10
3. Cadre, objet, plan	22
PARTIE I - Le Graal : une fabrique de l'Histoire	27
Chapitre 1 : Écritures du Graal	29
1.1. Le <i>Joseph</i> : du graal au saint Graal.....	29
1.1.1. Le Graal dans l'Histoire sainte	30
a) Un exorde dans le cadre référentiel de l'Histoire sainte	30
b) L'insertion narrative du motif du Graal	34
c) L'insertion sémantique du motif du Graal	36
1.1.2. Une trame historique	39
a) La thématique du péché	39
b) La thématique de la <i>translatio</i> « vers Occident »	43
c) Le lignage des chevaliers du Graal	46
1.1.3. Le Graal et la merveille.....	50
a) La merveille dans la trilogie.....	51
b) La fonction poétique de la merveille.....	54
1.2. Le <i>Merlin</i> ou le prophète du Graal.....	56
1.2.1. Une naissance emblématique	56
a) Une figure d'Antéchrist.....	56
b) Le messager de la Rédemption	59
c) L'histoire d'une <i>translatio religionis</i>	62
1.2.2. La « geste » du prophète élu	65
a) Un « récit pseudo-historique »	65
b) Dans la lignée des grands prophètes de Dieu.....	67
c) La plus haute prophétie	70
1.2.3. La mise en écriture de l'histoire.....	73
a) Le récit d'une écriture	73
b) Une écriture insinuée dans l'Histoire bretonne	77
c) Une écriture rédimée et rédimante	79

1.3. Le <i>Perceval</i> ou l'accomplissement du Graal	81
1.3.1. L'aventure chevaleresque.....	82
a) Un foisonnement d'aventures dans un récit sobre	82
b) Une quête du temps	84
1.3.2. Les errances d'un homme	88
1.3.3. L'accomplissement de l'histoire	93
a) Une dernière partie en forme de chronique.....	93
b) Le siège à remplir	94
Chapitre 2 - Le Graal et le sens de l'Histoire.....	99
2.1. La <i>substance</i> de l'histoire du Graal	99
2.1.1. La trilogie et la vérité	100
2.1.2. La trilogie et les signes	104
2.1.3. La trilogie et le temps	108
a) Le temps chrétien	108
b) Le temps dans la trilogie	111
2.2. La <i>forme</i> de l'histoire du Graal.....	116
2.2.1. Un récit de discours.....	117
a) La place essentielle du discours	117
b) Un « métalangage analytique »	121
2.2.2. Le discours du Graal	126
a) Le Graal, le signe offert	126
b) Le Graal, le signe à voir	129
c) Le Graal, le signe à recevoir	135
2.2.3. Un discours dans le temps.....	138
a) Le motif trinitaire	138
b) Une forme typologique	141
c) Un discours en forme de cycle	146
d) Prophétie et écriture	151
PARTIE II - Sources et modèles historiographiques : la matière de Bretagne.....	167
Chapitre 3 - Les sources bretonnes	171
3.1. L' <i>Historia Regum Britanniae</i>	171
3.2. Le <i>Brut</i>	178
Chapitre 4 - La trilogie et la matière de Bretagne.....	187
4.1. Une chronique bretonne ?	188
4.1.1. Le chronotope arthurien	188
a) La <i>translatio</i> vers l'Occident, vers les « vaus d'Avaron »	188

b) Des noms et des faits de l'Histoire bretonne.....	192
4.1.2. Une <i>estoire</i> moralisée.....	197
a) De la Passion au temps arthurien	198
b) L'invention d'une périodisation	204
c) Les évènements dans la durée	209
4.2. Des écarts significatifs	218
4.2.1. La demostrance du Graal	219
a) Jérusalem à la place de Troie	219
b) Le Graal et le péché.....	222
c) De la Table du Graal à la Table Ronde	226
4.2.2. Des rois terrestres et le prophète du Graal	230
a) Un royaume, trois rois	230
b) Du devin au prophète	241
Chapitre 5 - Quel « modèle » d'écriture ?	255
5.1. Un langage du temps.....	256
5.1.1. A partir de l'immobilité	257
5.1.2. Entre passé et présent	264
5.1.3. Entre présent et futur	269
5.2. Un discours de l'incomplétude	275
5.2.1. Un imaginaire temporel.....	276
a) Un calendrier mémoire de l'imaginaire	277
b) Des merveilles en signes des temps	281
5.2.2. Un lignage célestial	286
a) La thématique du lignage	286
b) Le lien d'amour	288
c) Entre la chair et l'Esprit	293
PARTIE III - Sources et modèles historiographiques : la matière biblique.....	303
Chapitre 6 - Les sources bibliques	307
6.1. La Bible.....	307
6.1.1. La Bible à la fin du XII ^e siècle	307
a) Le Livre, son contenu, sa diffusion.....	308
b) Le Livre, sa connaissance	310
c) Le Livre, ses usages	315
6.1.2. Les caractéristiques historiographiques de la Bible	320
a) Une pleine reconnaissance comme livre d'Histoire.....	321
b) La totalité chronologique	324

c) La totalité thématique.....	326
d) La totalité généalogique	329
6.2. Des textes apocryphes.....	334
6.2.1. Les apocryphes au XII ^e siècle	335
6.2.2. L'Évangile de Nicodème et ses caractéristiques historiographiques.....	338
Chapitre 7 : La trilogie, une <i>historia ecclesiastica</i> ?	345
7.1. Joseph, le ministre de l'amour	348
7.1.1. Un nouvel apôtre	350
a) Une introduction dans l'Histoire du salut	350
b) Un récit de la Passion	358
c) Une intronisation apostolique	364
7.1.2 La préparation d'un apostolat.....	371
a) Le témoignage de la vérité	372
b) Le signe miraculeux de la Véronique.....	374
c) Une libération, le début du ministère	377
7.1.3. Un nouveau Moïse	383
a) L'ami de Dieu	384
b) Un « stratège de Dieu »	392
7.2. Merlin, le ministre de la connaissance	404
7.2.1. La préparation au ministère.....	406
a) Le témoin dans l'Histoire.....	407
b) La célébration de l'Histoire.....	422
7.2.2. Un royaume breton à la lumière de la Providence	437
a) Le temps du roi Vertigier et sa tour	438
b) Le temps du roi Pandragon et la bataille de Salesbières	446
c) Le temps du roi Uterpandragon et la Table Ronde	453
d) Le temps du roi Arthur et l'épée du sacre	469
7.3. Perceval, le ministre de la paix	484
7.3.1. Une histoire « enclose »	486
a) La fin de la <i>translatio vers Occidant</i>	487
b) Un homme providentiel et prédestiné	496
c) La fin d'un livre	506
7.3.2 La <i>peregrinatio</i> du chevalier élu	512
a) L'échec initial.....	514
b) Un chemin d'errance	523
c) Un chemin de restauration	534
d) L'accomplissement final	550

Chapitre 8 : Écarts et « modèle » d'écriture ?	573
8.1. Deux écarts significatifs.....	574
8.1.1. Une histoire sainte de la chevalerie.....	576
a) Un écart pour acquiescer : lignage, liturgie et <i>translatio</i>	577
b) Un écart distinctif ? La place de l'Église et un itinéraire laïc du salut.....	584
8.1.2. Une Histoire sainte alternative	599
a) Un écart pour acquiescer : le livre-source.....	600
b) Un écart distinctif ? La place du Livre et une écriture laïque du salut.....	607
8.2. Quel « modèle » d'écriture ?.....	627
8.2.1. L'imaginaire de l'homme médiéval	628
a) De l'imaginé à un imaginaire de l'homme.....	629
b) De l'imaginé à un imaginaire de l'écriture	638
8.2.2. Une esthétique de la célébration	647
a) Un langage de vérité ou la <i>peregrinatio</i> de l'homme	649
b) Un discours de l'accomplissement ou la <i>peregrinatio</i> de la parole	668
 CONCLUSION	 695
BIBLIOGRAPHIE	707
TABLE DES MATIERES	737

Robert de Boron et l'écriture de l'Histoire

Résumé

Entre le XII^e et le XIII^e siècle, la trilogie de Robert de Boron se distingue parmi les romans arthuriens comme l'écriture du passé breton du VI^e siècle qui « christianise » le graal du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes en effectuant la réécriture d'une matière historique, celle de la matière de Bretagne avec deux chroniques, l'*Historia Regum Britanniae* par Geoffroy de Monmouth et sa traduction en langue romane par Wace, le *Brut*, et celle de la matière biblique avec la Bible et des textes apocryphes, soit l'Histoire sainte.

Dans notre recherche sur les liens de la trilogie avec l'écriture de l'Histoire, jamais entreprise auparavant, nous avons d'abord dégagé, dans une approche poétique et en synchronie de l'œuvre, les éléments essentiels de la fabrication de l'Histoire qu'elle réalise, en particulier, en y distinguant le fil directeur des thématiques du temps et de la vérité, caractéristiques d'une historiographie et dont la dynamique est assurée par le symbole du Graal, porteur du sens de l'Histoire. Puis, nous avons mis en rapport la trilogie avec ses sources et derrière elles, avec les deux traditions dont elles procèdent : respectivement, la tradition antique en héritage d'Hérodote et celle occupant la place centrale au Moyen Âge, provenant d'Eusèbe de Césarée, auteur au IV^e siècle de l'*Historia ecclesiastica*. Nous avons pu mettre en lumière l'intrication de la forme et de la substance dans l'écriture de Robert où une conscience historique a pu revêtir une forme rhétorique faisant appel aux outils d'une narration d'inspiration monastique pour, au travers de l'inscription de la fiction du Graal dans une écriture de l'Histoire, en réaliser la « christianisation ».

Mots-clés : Graal ; Histoire ; Bible ; historiographie ; matière ; roman ; fiction ; discours ; exégèse.

Robert de Boron and the writing of history

Summary

Between the twelfth and thirteenth centuries, the trilogy of Robert de Boron stands out among Arthurian novels such as the writing of the Breton past of the sixth century which "Christianizes" the grail of the *Conte du Graal* of Chrétien de Troyes by carrying out the rewriting of a historical matter, that of the matter of Brittany with two chronicles, the *Historia Regum Britanniae* by Geoffroy de Monmouth and its translation in roman by Wace, the *Brut*, and that of the biblical matter, the Bible and apocryphic texts, the Sacred history.

In our research on the links of the trilogy with the writing of history, never undertaken before, we first identified, in a poetic and synchronic approach to the work, the essential elements of the making of history that it realizes, in particular, distinguishing the guiding thread from the themes of time and truth, characteristic of a historiography and whose dynamics is ensured by the symbol of the Grail, bearer of the sense of history. Then, we have related the trilogy with its sources and behind them, with the two traditions from which they proceed: respectively, the ancient tradition in inheritance of Herodotus and that occupying the central place in the Middle Ages, coming from Eusebius of Caesarea, author in the fourth century of the "*Historia ecclesiastica*". We were able to highlight the entanglement of form and substance in Robert's writing where a historical consciousness was thus able to take on a rhetorical form using the tools of a narrative of monastic inspiration to, through the inscription of the fiction of the Grail in a writing of history, realize its "Christianization".

Keywords : Grail ; History ; Bible ; historiography ; matter ; romance ; fiction ; discourse ; exegesis.

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 1 – Mondes antiques et médiévaux

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Études médiévales / Littérature française