

Littératures de la France médiévale

M. Michel ZINK, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Depuis 1998, le cours étudie le regard jeté par le Moyen Âge sur l'activité poétique au regard de la foi. Question importante, puisque l'époque où naît la littérature dans les langues modernes est aussi celle où le christianisme retire à la poésie sa fonction traditionnelle de médium du sacré. On a successivement abordé cette question dans la perspective traditionnelle de la légitimité des belles-lettres au regard de la foi chrétienne (1998), puis en étudiant la rencontre et la confrontation entre la figure du poète et celle du prophète dans les conceptions et dans la poésie du Moyen Âge (1999). Cette réflexion a reçu plusieurs illustrations. Dès 1997, un cours sur les troubadours tardifs avait permis de dégager l'effort de la poésie du XIII^e siècle finissant pour intégrer l'éros dans une vision globale de l'amour, fondée sur l'amour divin. En 1998 et 1999, le séminaire a exploré certains aspects de la littérature cistercienne. En 2000, à travers l'étude des contes de la *Vie des Pères*, le cours a montré que le récit d'aventures médiéval ne traite pas seulement « d'armes et d'amour » et a exploré les ressources d'un grand auteur qui fait de « l'aventure du salut » une matière littéraire.

Mais au confluent de la matière romanesque et de la matière religieuse, le Moyen Âge a placé l'un des mythes littéraires les plus importants de notre civilisation, celui du Graal. Impossible d'étudier la rencontre de l'inspiration poétique et de l'inspiration religieuse sans se confronter à lui. C'est ce qu'a tenté, en conclusion de cette thématique, le cours de cette année.

Il n'était, bien entendu, pas question d'aborder dans son ensemble la question du Graal ni de traiter de toute la littérature du Graal. La perspective suggérée par les cours antérieurs, dont celui-ci se voulait le prolongement et la conclusion, était clairement celle des modalités de la mise en récit et de la poétique du sacré dans les romans du Graal. Elle invitait, s'il fallait se limiter à un roman du Graal, à retenir *Joseph d'Arimathie* de Robert de Boron, première histoire du salut par le Graal.

Bien entendu, d'autres romans du Graal ont été à l'occasion convoqués : l'autre roman de Robert de Boron, *Merlin*, suite directe de *Joseph d'Armathie*, l'*Estoire del saint Graal*, qui en est comme une réécriture amplifiée, incidemment le *Didot-Perceval*, dont l'attribution à Robert est douteuse, la *Queste del saint Graal*, *Perlesvaus*, le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, voire le *Pseudo-Titurel* d'Albrecht von Scharfenberg. Il va de soi que le premier de tous ces romans, le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, n'a jamais été oublié. Mais il était important pour nous de situer le roman de Robert de Boron, moins par rapport aux autres romans du Graal, que par rapport aux « romans du salut » fondés sur l'Écriture et les apocryphes, voire aux traductions des apocryphes, dont il est un cas particulier. On a donc été amené à reprendre la question de sa relation avec l'*Évangile de Nicodème* et la *Vindicta Salvatoris*. D'autre part, dans le cadre du séminaire, le manuscrit Bodmer 147 nous a fourni l'exemple d'une lecture du *Lancelot-Graal* qui en fait un roman édifiant et un roman du salut par le jeu des farcissures. C'était une invitation à relire à la lumière de ces ajouts et la construction du *Joseph d'Armathie* et les sermons de Merlin dans le roman éponyme.

Étudier les modalités de la mise en récit et de la poétique du sacré dans le *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron : qu'est-ce à dire ? Beaucoup d'auteurs (moins nombreux pourtant qu'on pourrait le penser) se sont posés la question de savoir quel type d'adhésion et quel type de *foi* — c'est-à-dire de *confiance*, de *foi ajoutée* (« ajouter foi ») au récit — les romans du Graal appelaient et supposaient chez leurs lecteurs. La réponse la plus simple est : aucune. Elle est admissible, et pas seulement parce que, dans le cycle vulgate, la *Mort Artu* paraît effacer la spiritualité de la *Queste*. Car, à un bout de la chaîne, le roman de Chrétien reste ambigu et, bien qu'inachevé, ne semble pas prétendre receler un complément décisif de la révélation chrétienne (comme cela peut paraître, le cas chez Robert de Boron), même si sa coloration religieuse est assurée par la présence de l'hostie dans le Graal, l'importance du péché et de la pénitence de Perceval, le rôle de l'oncle ermite. Et à l'autre bout de la chaîne, comme on l'a souvent remarqué (E. Baumgartner, C. Van Coolput), la quête du Graal remployée dans le *Tristan en prose* et dans les compilations chevaleresques de la fin du Moyen Age perd pratiquement toute signification religieuse et devient une aventure parmi les aventures. Mais entre les deux, les romans de Robert de Boron, la *Queste* et l'*Estoire del saint Graal*, le cycle du *Roman du Graal* non-vulgate repéré par Fanni Bogdanow — qui montre qu'une importante tradition manuscrite française et une large production romanesque dérivée dans les autres langues européennes, en particulier ibériques, font l'impasse sur le *Lancelot* propre et passent directement de l'ensemble *Estoire del saint Graal* et *Merlin* à la *Queste* —, les interpolations et les farcissures religieuses dans certains manuscrits des romans du Graal : tout cela révèle avec une force extraordinaire la prétention de cette matière romanesque à être porteuse d'une leçon religieuse, révélation inscrite dans le développement, le cadre, l'histoire et, si l'on peut dire, le programme de la révélation chrétienne, révélation associée, donc, à celle des

Écritures canoniques ou apocryphes, dont le roman semble se prétendre le prolongement et l'égal, mais révélation jusque-là *inouïe*. Le lien essentiel entre le roman de Robert de Boron et l'*Évangile de Nicodème* est senti avec une telle évidence par ses contemporains que sa traduction néerlandaise, choquée par les libertés qu'il prend à l'égard de sa source, réintroduit une traduction littérale de l'*Évangile de Nicodème* là où le *Joseph d'Arimathie* s'en écarte — alors qu'il s'en écarte pour des raisons bien précises, comme la suite du cours a tenté de le montrer. Aussi bien, peut-on vraiment supposer sans anachronisme que ces romans auraient froidement joué avec la vérité ultime — dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre ontologique — admise à leur époque et que leurs auteurs n'auraient fait, comme des romanciers modernes, qu'inviter le lecteur à adhérer pour le temps de la lecture à une pure fiction clairement identifiée comme telle ?

Faut-il alors aller à l'autre extrême et considérer avec Henri Corbin que les romans du Graal n'étaient pas lus par les croyants comme une œuvre littéraire, mais comme une « Bible du Graal », ou comme Philon, Origène, Swedenborg lisaient la Bible ? Mais ces romans n'ont jamais été lus comme la Bible. L'Église ne leur a jamais reconnu de caractère édifiant et ne leur a jamais su aucun gré de leur coloration spirituelle. Certains d'entre eux font appel à un sens second, selon les usages littéraires de l'époque, mais leur réception au Moyen Age montre que ce sont les lecteurs modernes, et non les médiévaux, qui y cherchent une révélation secrète ou qui se livrent à leur propos à un délire surinterprétatif philonien. Reste l'hypothèse — qui court de Jessie Weston à Francesco Zambon — selon laquelle Robert de Boron, comme Origène, ferait appel à une tradition cachée, réservée aux initiés et aux sages, de « paroles secrètes » du Christ, chargées d'une révélation qui irait au-delà de ce qu'enseignent les écritures canoniques. Mais là encore, il faut bien reconnaître que l'Église, au Moyen Age, a vu dans la littérature du Graal de pures *nugae*, sans y déceler ce parfum d'hérésie qu'elle était si prompte à déceler ailleurs. Elle a traité cette littérature par le mépris, mais elle n'y a pas vu un danger.

F. Zambon a très bien posé le problème en cherchant à définir ce qui distingue les romans du Graal « tanto della letteratura sacra in senso stretto quanto da quella inventiva o profana. Il tema essenziale di romanzi appartenenti al ciclo graaliano sembra essere infatti proprio quello del rapporto che il sacro, il simbolico, il trascendente hanno con la finzione romanesca, quello potremmo dire, del ruolo o dell'incidenza che ha la scrittura nella Rivelazione ». L'espace de jeu autorisé par la Révélation pour l'expression de la vérité est à chercher dans les conditions mêmes de la mise en récit. Une mise en récit qui obéit à une certaine représentation de la rencontre entre le temps de l'histoire et le temps poétique. Une mise en récit, qui, tant pour le mode global de composition romanesque que pour le détail de l'écriture, procède par montage de textes religieux, canoniques ou apocryphes, et en appelle aux effets de sens créés par ces opérations de montages, de collages ou d'émissions.

Pourquoi le cours s'est-il attaché particulièrement à Robert de Boron, alors qu'il était annoncé sous le titre général « Le Graal et la poétique du salut » et alors que pratiquement tous les autres romans français du Graal, en vers ou en prose, ont plus de qualités poétiques que le *Joseph d'Armathie* ? C'est que la position de Robert de Boron dans la tradition romanesque du Graal est décisive, non pas tant, comme on le dit, par les innovations qu'il introduit dans l'histoire du Graal que par la forme d'écriture et de compilation qui est la sienne. Chacun le sait : il est le premier à faire du Graal le calice de la Cène (encore cette formulation est-elle doublement inexacte, car il ne s'agit pas vraiment de la Cène et le Graal n'est pas essentiellement un calice), dans lequel Joseph d'Armathie a ensuite recueilli le sang du Christ (mais non pas le sang du Christ en croix, selon la représentation eucharistique traditionnelle).

Mais le présenter en ces termes, c'est laisser entendre que la légende du Graal connaît un développement continu et comme téléologique, que ce développement aille d'un mythe celtique ou oriental à sa christianisation, qu'il consiste en l'habillage breton d'une légende chrétienne, que sa genèse soit occidentale ou orientale. On est ainsi conduit à lire Robert de Boron en fonction de Chrétien de Troyes et à le traiter comme son continuateur : « Robert de Boron est à Chrétien ce que Jean de Meung est à Guillaume de Lorris » (Ch. Méla) ; le *Joseph d'Armathie* « christianise définitivement le *graal* en s'inspirant d'écrits apocryphes » (J.-M. Fritz). Pourtant rien ne dit, ni que la légende ait connu une évolution cohérente allant vers la christianisation, ni que les étapes de cette évolution au tournant du XII^e et du XIII^e siècles se réduisent à Chrétien et ses continuateurs d'une part, à Robert de l'autre. Le *Parzival* de Wolfram est même un indice du contraire et accrédirait plutôt l'idée que Chrétien, à sa manière épurée, n'a retenu que le peu qui l'intéressait d'une matière foisonnante. Il est tout aussi légitime de présenter les choses à l'inverse et de voir dans *Joseph d'Armathie* un roman de la chute et de la Rédemption, fondé sur la relecture, la traduction et la compilation d'épisodes du Nouveau Testament et surtout d'apocryphes chrétiens, roman qui se poursuit en un récit relativement autonome faisant intervenir le Graal.

C'est pourquoi, après un état de la question touchant Robert de Boron lui-même, son œuvre (*Joseph d'Armathie*, *Merlin*, la question du *Didot-Perceval*), sa date (avant 1201 ou après 1210, voire après 1212 pour *Joseph d'Armathie*), les conditions de sa conservation, sa mise en prose, ses sources et les diverses hypothèses avancées sur tous ces points, le cours s'est intéressé à la relation du *Joseph d'Armathie* avec les Écritures.

Le point de départ de cette réflexion a été la continuité du mouvement et de la méthode de compilation et de remaniement, des Évangiles canoniques aux apocryphes et des apocryphes à leurs adaptations françaises, parmi lesquelles le *Joseph d'Armathie*, qui est d'abord une adaptation de la première partie de l'*Évangile de Nicodème (Acta Pilati)*, se poursuit par celle de la *Vindicta Salvatoris* et de la *Cura sanitatis*, et dérive ensuite vers l'histoire du Graal, sans que

cette nouvelle relique, introduite par une succession de petites notations dès le début de l'ouvrage, aille jusqu'à se substituer à la seule relique mentionnée dans la *Vengeance du Sauveur*, le voile de Véronique. Le *Joseph d'Arimatee* est avant tout une version française, parmi beaucoup d'autres, de ces textes apocryphes, malgré les modifications qu'il y introduit. C'est cette continuité qu'il faut d'abord mettre en évidence. Une continuité qui est celle de la traduction et de l'adaptation. Mais une continuité aussi dans la méthode et dans la pratique du remaniement.

Car, si mystérieux que reste le Graal, Robert de Boron, en faisant de son histoire une histoire sainte, ancrée dans les Écritures, suit un modèle qui non seulement lui est proposé par l'*Évangile de Nicodème*, mais encore est suivi par d'autres auteurs religieux de son temps, et en particulier par le traducteur le plus important de l'*Évangile de Nicodème*, André de Coutances. Son œuvre n'apparaît nullement comme une météorite tombée on ne sait d'où et son apport propre, avant d'être cherché dans les mystères du Graal, doit être étudié 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.

L'examen de la continuité et du remaniement dans le processus de compilation a permis de comprendre que, chaque fois, les silences du texte au regard de son modèle ont moins pour visée de dissimuler un secret que de signaler l'intériorisation de la foi : on tait ce qui est su dans la foi et qui fonde le récit.

Contrairement à d'autres apocryphes, l'*Évangile de Nicodème* ne représente pas une tradition divergente par rapport aux Évangiles canoniques. Épiphane de Salamine ne l'exclut du corpus canonique que parce qu'il est tardif (IV^e siècle). Il ne figure pas dans la liste des apocryphes dressée par le décret de Gélase. Albert le Grand, Thomas de Chobham se fondent sur sa seconde partie, le *Descensus Christi ad Inferos* (précisément celle qu'omet Robert de Boron, qui supprime ainsi de son roman la seule partie du texte qui intéresse vraiment les autres auteurs médiévaux) pour confirmer qu'il y a bien eu des résurrections au moment de la mort du Christ, comme l'affirme saint Matthieu. Dans certains manuscrits, il est mêlé aux Évangiles canoniques, mais parfois accompagné d'une mise en garde. Il faut attendre la Réforme catholique pour qu'il soit condamné. Au Moyen Age, le culte de plusieurs saints y trouve peut-être son origine : le nom de Longin donné au soldat qui a percé le flanc du Christ ; ceux de Dismas et de Gestas, le bon et le mauvais larron ; celui de Véronique, donné à la femme souffrant d'une perte de sang et guérie par Jésus et sur lequel se greffe la légende du voile de la Sainte Face.

L'*Évangile de Nicodème* fournit ainsi un bon exemple de l'état intermédiaire entre ajouter foi et ne pas ajouter foi. Le Moyen Age y ajoute foi tout en sachant que ce n'est pas un texte qui fait foi. Ce statut particulier d'un texte qui se veut complément et confirmation des Évangiles canoniques, se manifeste dans son

type d'écriture par montage et par « couper / coller » à partir de ceux-ci. On en a étudié un exemple, celui de la première apparition de Joseph d'Arimatee dans les *Gesta Pilati* (XI-XII), montage opéré à partir de l'Évangile de Luc, littéralement reproduit, mais farci de paragraphes adventices, pour préluder à une histoire de Joseph, où des bouts de phrases empruntés à Matthieu et à Marc sont insérés dans le contexte tout différent d'un récit qui n'a aucun correspondant dans les Évangiles.

Après ce bref regard jeté sur le continuum et les remaniements des Évangiles canoniques à l'*Évangile de Nicodème*, on a examiné le continuum et les remaniements de l'*Évangile de Nicodème* à la plus riche et la plus intéressante de ses nombreuses adaptations françaises, celle d'André de Coutances, un contemporain de Robert de Boron, puisque son autre ouvrage, le *Roman des Français* ou *Arflet*, a été écrit avant 1204. André supprime délibérément le récit de la Passion qui occupe les dix premiers chapitres de l'Évangile de Nicodème, au motif que tout le monde le connaît, et il introduit ailleurs des modifications menues, mais qui sont toutes réfléchies, parfois empruntées à des auteurs de son temps, comme Pierre le Mangeur, et qui visent généralement à rétablir une cohérence avec les Évangiles canoniques.

On s'est intéressé à l'omission délibérée du récit de la Passion, aux raisons qu'André de Coutances en donne, à la façon dont il les formule, et d'une façon générale à son prologue et au début de son récit, qui correspond au chapitre XI des *Gesta Pilati*, c'est-à-dire au moment où est introduit le personnage de Joseph.

Le poème se présente, de façon traditionnelle, ou plutôt appelée à le devenir, comme la manifestation de la conversion de son auteur, qui jusque là a été un poète profane. Mais très vite le prologue dévie sur la Vierge. Le même mouvement se remarque dans l'unique manuscrit du *Joseph d'Arimatee* de Robert de Boron (version en vers) à nous être parvenu. Il s'agit en l'occurrence d'une interpolation. Mais l'interpolateur et André de Coutances ont eu la même idée dans le même contexte : le sujet de l'*Évangile de Nicodème* est la rédemption ; l'exposé de la rédemption ne peut se faire sans un rappel de l'incarnation et donc du rôle de la Vierge. André est sur ce point explicite. Il met fin à sa digression mariale en disant renoncer à traiter un sujet inépuisable, avec des formulations très proches de celles de Gautier de Coincy, tandis que le mouvement par lequel le poète propose un sujet pour l'abandonner et s'arrêter finalement à un autre trouve lui aussi ailleurs des échos, par exemple chez Marie de France.

Mais le point important du prologue se trouve aux vers 89-96, où André se justifie de ne pas raconter la Passion (c'est-à-dire d'omettre les dix premiers chapitres des *Gesta Pilati*), en renvoyant aux quatre évangiles canoniques. Il ne s'en justifie pas seulement en arguant que tout le monde la connaît. En réalité, il n'en appelle pas à un savoir, mais à l'adhésion de la foi :

Ice que saint Johan escrist
 De la passion Jesu Crist,
 Saint Luc, saint Marc & saint Matheu,
 N'escrirai ; quer mout est cil ceu
 Qui en son cuer ne l'a escrite
 & en qui corage el n'abite ;
 Poi aime Deu & poi le crient
 A qui de sa mort ne sovient.

Chacun, s'il n'est aveugle (v. 92), doit avoir cette passion « écrite dans son cœur » (v. 93) ; elle doit avoir son logement au plus intime de lui-même, dans son *corage* (v. 94) ; celui qui ne se souvient pas de la mort de Dieu l'aime et le craint bien peu (v. 95-96). La vraie justification du silence est donc que la mémoire de la Passion est le signe même de la foi et de l'amour de Dieu. Inutile de parler de Dieu à qui ne garde pas en permanence dans son cœur le souvenir de la Passion. Ainsi, le poème qui commence, et qui se place sous le signe de la conversion (v. 1-3), n'a de pertinence qu'au regard d'une mémoire vivante de la Passion. En répéter le récit serait en contradiction avec la nature, l'esprit, l'ambition du poème. L'histoire de Joseph et de Nicodème, le récit que Nicodème nous a gardé de la résurrection du Christ, suppose la foi et la vie de la foi, dont le critère est le souvenir constant et vivant de la Passion.

Voilà qui suggère une réponse à la question touchant le crédit porté aux apocryphes ou à ces nouveaux apocryphes que sont les romans du Graal : il ne s'agit pas de savoir si tel récit postérieur à celui des Évangiles et greffé sur lui est vrai dans chacun des faits qu'il rapporte. Il s'agit d'affirmer que ce récit s'enracine dans l'adhésion silencieuse, secrète et constante de la foi à la passion et à la résurrection du Christ et dans la vérité qu'elle leur reconnaît, et qu'elle seule peut leur reconnaître.

Le silence du texte recouvre le lieu même de la foi. Et ce silence s'étend à la mesure de la foi. Dans l'*Évangile de Nicodème* il couvre la Cène et l'angoisse de la veille au Jardin des Oliviers, puisque le récit commence avec la convocation (il n'y a pas d'arrestation) de Jésus devant Pilate. Dans l'adaptation d'André de Coutances, il s'étend à la Passion. Le récit s'ancre dans ce silence et y trouve sa justification dans la foi. Robert de Boron en déplaçant à son tour le silence déplace le lieu de la foi et le sens du récit.

C'est ce que montre l'examen du continuum et des remaniements de l'*Évangile de Nicodème* et de la *Vindicta Salvatoris* au *Joseph d'Armathie*. 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, tendance accentuée par une interpolation, elle-même fondée sur un apocryphe, l'*Évangile de l'enfance* du pseudo-Matthieu), et au départ à partir de la même source, l'*Évangile de Nicodème*, à ceci près — et qui est d'importance — que ses interventions ne visent pas, comme celles d'André, à restaurer un accord de l'évangile apocryphe avec les Évangiles canoniques, mais, en délimitant le

silence, source du récit, à préparer la dérive romanesque vers l'histoire du Graal. Encore cette formulation est-elle inexacte : elle laisse entendre que son intention ultime est d'écrire un roman (ou un ensemble romanesque) au sens plus ou moins moderne du mot, dont l'objet, sinon le personnage, principal serait la relique qu'est le Graal — ou, plus largement, que son intention est d'écrire l'histoire des trois gardiens du Graal, des trois tables, etc.

En réalité, sa méditation trinitaire a un sens plus radical, et son projet est fondamentalement d'écrire l'histoire de la rédemption, ou de décrire la rédemption inscrite dans l'histoire. Les deux débuts symétriques du *Joseph d'Armathie* et du *Merlin* le disent assez et n'annoncent pas par hasard le survol de l'histoire que l'on trouvera plus tard dans les Mystères de la Passion. L'examen attentif de cette symétrie autour de la rédemption et celui des enchaînements du texte font apparaître ce que Robert dit et ce qu'il tait — non pour le dissimuler, parce qu'il s'agirait d'une science secrète, mais parce qu'il le suppose intériorisé dans la foi.

D'une certaine façon, ce qu'il tait, c'est l'Eucharistie. Tel est le paradoxe de ce roman du Graal, dont on a voulu faire un roman eucharistique. Mais avant d'en venir à cette question fondamentale, qui a occupé la dernière partie du cours, on a d'abord repéré de la façon la plus simple ce que Robert de Boron garde de son modèle et ce qu'il supprime. Or, le silence qu'il délimite et dont il fait la source du récit, c'est la descente du Christ aux enfers, la partie de l'*Évangile de Nicodème* qui a le plus frappé le Moyen Âge, celle que les auteurs médiévaux ont le plus citée et utilisée, celle enfin qui paraît pouvoir incarner le plus aisément sous une forme narrative l'idée même de la rédemption. La descente du Christ aux enfers ne fait pas l'objet d'un véritable récit dans le *Joseph d'Armathie*. Elle n'est mentionnée que fugitivement et il faut attendre le début du *Merlin* pour qu'elle prenne quelque consistance. Si, comme on l'a vu successivement dans l'*Évangile de Nicodème* et dans sa traduction par André de Coutances, le silence du texte est le lieu de la foi, que penser de ce presque silence sur le *descensus Christi ad inferos*, et de ce presque silence rompu au début du *Merlin* ?

Pour répondre à cette question, on a comparé minutieusement les deux débuts symétriques du *Joseph d'Armathie* et du *Merlin*.

Le prologue du *Joseph d'Armathie* consiste en une vue cavalière de l'histoire de l'humanité en fonction de la chute et de la rédemption, à l'intention de « tous les pécheurs » (v. 1). Le texte répète que tous les hommes, depuis la chute jusqu'à la venue du Christ, étaient prisonniers du diable en enfer. Mais chaque fois que le récit, parvenu à l'incarnation et à la mort du Christ, paraît devoir se poursuivre par sa descente aux enfers pour délivrer les hommes, il esquivé, dérive et reprend l'histoire de la chute. Voici un exemple de ces esquives :

En enfer les covient mennoir (*Ève et ses descendants*)
Tant com Diex le vout, et ne plus,

Qu'il envoia sen fil ça jus
 Pour saver l'uevre de son pere ;
 Si en soufri la mort amere. (v. 136-140)

On pourrait croire que *ça jus* désigne l'enfer (comme ce sera le cas un peu plus loin au v. 176, *en enfer la jus*). Mais non : *ça* n'est pas là ; *ça jus* signifie « ici bas », sur terre, comme le montre la mention de la passion du Christ au v. 140.

Mais Robert de Boron offre, sous un angle un peu différent, une autre vue cavalière du même sujet au début du Merlin (v. 1-30). Les diables sont stupéfaits que le Christ ait pu libérer leurs captifs. Leur surprise vient de ce qu'ils ne le connaissaient pas, puisqu'il avait été conçu sans leur intervention (v. 29) : cette observation justifie, en un sens, l'interpolation des v. 31-87 du *Joseph* sur la conception de la Vierge. On a donc là un bref rappel de la descente du Christ aux enfers, autrement dit la partie de l'*Évangile de Nicodème* qui intéressait le plus les contemporains de Robert de Boron, mais celle dont il s'est désintéressé dans le *Joseph d'Armathie*. Pourquoi apparaît-elle maintenant, et comme rétrospectivement ?

Mais avant cette grande question, le début de Merlin pose une question minuscule : pourquoi « ainsi », au v. 2 ?

Mout fu li Ennemi courciez
 Quant enfer fu *ainsi* brisiez.

Cet « ainsi » suppose un enchaînement naturel avec ce qui précède immédiatement. Qu'est-ce qui précède immédiatement ? Les derniers vers du *Joseph d'Armathie* ? L'enchaînement n'a rien de naturel. Ces derniers vers sont d'ailleurs à première vue obscurs : Robert parle des quatre parties de l'histoire qu'il faut rassembler, et qu'on ne peut rassembler que si l'on connaît comme lui la Grande Histoire du Graal, et aussi d'une cinquième partie qu'il faut maintenant conter en oubliant les quatre autres. Le roman se termine sur ces vers :

Meis se je or les (*les cinq parties*) leisse a tant,
 Je ne sai homme si sachant
 Qui ne quit que soient perdues
 Ne qu'eles serunt devenues
 Ne en quele senefiance
 J'en aroie fait dessevrance. (v. 3509-3514)

Dans le manuscrit unique, Merlin commence à la suite avec les deux vers cités plus haut : le lien immédiat est inexistant.

Mais le récit de cette libération par le Christ de l'humanité captive du diable, le lecteur l'a déjà lu au début du *Joseph d'Armathie*. Il n'y manquait alors que la descente du Christ aux enfers — de même qu'elle manque (ou qu'elle n'est évoquée que très brièvement) dans le corps du roman. Cette partie manquante, il la trouve ici, au début du *Merlin*. Cette observation faite, on a voulu vérifier

si le début du *Merlin* ne peut pas se greffer sur le début du *Joseph d'Armathie*. Et on a constaté qu'il s'enchaîne très bien après le v. 88 du *Joseph* :

Le pueple que il fait avoit
 D'Evein et d'Adam couvenoit
 Raiembre et giter hors d'enfer,
 Que tenoit enclos Lucifer
 Pour le pechié d'Adam no pere,
 Que li fist feire Eve no mere
 Par la pomme qu'ele menja
 Et qu'ele son mari donna. (*Joseph d'Armathie*, v. 81-88)

Mout fu li ennemis courciez
 Quant enfer fu *ainsi* brisiez,
 Car Jhesus de mort suscita,
 En enfer vint et le brisa.
 Adam et Eve en ha gité
 Ki la furent en grant viuté.
 O lui emmena ses amis
 Lassus ou ciel, en paradis. (*Merlin*, v. 1-8)

Le récit concret de la descente aux enfers est une des voies possibles : c'est celle qu'emprunte *Merlin*, à 3 000 vers de distance. L'autre voie est celle d'un récit plus théologique, plus abstrait, remontant plus haut dans l'histoire sainte : c'est celle que suit sur le moment le *Joseph* :

Entendez en quantes mennieres
 Nous racheta Diex nostres peres :
 Li Peres la raençon fist
 Par lui, par son Fil Jhesu Crist,
 Par le Saint Esperit tout ensemble.
 Bien os dire, si con moi semble,
 Cil troi sunt une seule chose,
 L'une persone en l'autre enclose.
 Diex voust que ses fiuz char preïst
 De la Virge et de li naschist. (*Joseph d'Armathie*, v. 89-98)

Autrement dit, à partir de l'exposé du plan général de Dieu pour le rachat de l'humanité, une bifurcation existe : le *Joseph d'Armathie* s'engage dans une direction et laisse la seconde (c'est un premier silence), que le *Merlin* viendra reprendre. Les deux récits se rejoindront bien plus tard autour du destin du Graal.

Mais si le début du *Merlin* se greffe en droit sur le début du *Joseph*, après le v. 88, il reste qu'il vient en fait à la suite du *Joseph* et que le roman de *Merlin* commence quand le *Joseph* s'achève. On a donc dû revenir aux obscures considérations de la fin du *Joseph d'Armathie* sur les quatre parties qui ont été traitées par le poète et la cinquième qui a été omise :

Les « quatre choses » (v. 3481) que le roman doit rassembler et raconter en quatre parties, ce dont Robert de Boron se charge, si Dieu lui prête vie et s'il

Et vouroit son pechié guerpir
 Et les commandemenz tenir
 De sainte Église ; ainsi pourroit
 Grace a Dieu querre, et il l'aroit. 192

Ainsi, les hommes, libérés de l'enfer par le Christ, se sont *remis* sous son joug par leurs péchés. Voilà pourquoi la descente du Christ aux enfers n'est pas racontée dès le *Joseph d'Armathie* et est rappelée seulement au début du *Merlin*. Voilà pourquoi le récit commence vraiment avec le baptême du Christ et le pouvoir des clés. C'est que la délivrance du péché passe pour chaque homme par la conversion et par la pénitence dans le Christ : tel est le vrai sujet de Robert de Boron. Le silence du récit est le lieu de la foi : chez Robert de Boron, le silence du récit porte sur la descente du Christ aux enfers et sur l'arrachement de l'homme au pouvoir du diable, parce que la foi qui porte le récit est celle dans l'absolution que confèrent les deux sacrements étroitement liés du baptême et de la pénitence.

Tels sont les détours que suit l'écriture romanesque de cette grande histoire de la rédemption, qui se transforme en une grande histoire de la pénitence, passant insensiblement de l'ordre eschatologique à l'ordre tropologique. 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. On a exploré cette voie en étudiant la doctrine de l'absolution chez Robert de Boron et en cherchant à comprendre les raisons de la place en apparence disproportionnée qu'il fait à la luxure.

Mais en outre, en supprimant de son récit et en intériorisant dans la foi, non plus la Passion, comme André de Coutances, mais le *Descensus Christi ad inferos*, Robert de Boron 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. Mais l'importance donnée au Graal ne rend que plus surprenant l'autre silence du texte, celui qui touche à l'Eucharistie. Silence surprenant, puisque le propre du roman de Robert est, semble-t-il, et comme on ne cesse de le répéter, de faire du Graal le calice de la Cène. Silence qui, en outre, n'apparaît pas d'abord comme tel. L'Eucharistie paraît partout présente dans le roman, et seule une lecture attentive révèle sa quasi absence. Une absence qui permet le double rebond du récit, vers la *Vindicta Salvatoris* et vers l'histoire du Graal.

Un examen des procédés littéraires et de la « manière » de Robert de Boron a mis sur le chemin de ce silence essentiel. Un exemple de ces procédés littéraires et leur implication quant au sens du roman est la façon dont Robert de Boron introduit le Graal, par petites touches d'abord presque insignifiantes insérées au début du récit emprunté pour le reste presque littéralement aux *Gesta Pilati*. Le *veissel* est mentionné pour la première fois, comme incidemment, lors de l'arrestation de Jésus, que Robert place lors du repas chez Simon. Un juif s'en empare,

puis le remet à Pilate lors du lavement des mains. Plus tard, Pilate en fait cadeau à Joseph en plus du corps de Jésus, qu'il lui a demandé en récompense pour l'avoir si longtemps servi : Pilate trouve la demande si modeste, au regard des services que Joseph lui a rendus, qu'il lui donne le *veissel* par dessus le marché, estimant que ni le corps de Jésus ni le *veissel* n'ont une grande valeur, et qu'à eux deux ils ne constituent pas un bien gros cadeau. Comme toujours, son geste, qui les associe et les remet conjointement à Joseph, a un sens qui lui échappe. Plus tard, enfin, c'est presque par hasard que Joseph utilise ce *veissel* pour recueillir le sang du Christ.

Le *veissel*, jusque-là purement instrumentalisé, ne prend toute son importance — sans recevoir encore de nom — qu'entre les mains du Christ, quand celui-ci l'apporte dans la prison où il rend visite à Joseph (v. 717-734). Sa caractéristique majeure est la même que celle du Graal chez Chrétien : il répand autour de lui une grande clarté. Mais c'est ici une clarté qui émane de Dieu (v. 728-730) et que le *veissel* ne possédait pas en lui-même avant que ce soit Dieu en personne qui l'apporte. D'ailleurs, la clarté disparaîtra avec le départ du Christ, alors même qu'il laisse le *veissel* à Joseph dans sa prison (v. 949-954). Cette clarté, qui est donc toute spirituelle, et non magique, ne brille que pour celui qui a la foi (v. 729-730) — de même qu'André de Coutances dit que l'*Évangile de Nicodème* ne peut être profitable qu'à ceux qui sont animés par une foi dont la pierre de touche est la remémoration constante de la Passion. Et ce n'est pas la clarté du Graal, mais celle de Dieu.

Trois autres points retiennent l'attention dans ce passage, qui ont à voir tous les trois avec la manifestation de Dieu et avec sa « présence réelle ».

Le premier est que la vision de la clarté émanée du *veissel* correspond à la venue de la grâce du Saint Esprit (v. 725-726) — le Saint Esprit qui restera, dit le Christ, avec Joseph dans la prison redevenue obscure (v. 959-960). Cela répond aux conceptions fortement trinitaires de Robert de Boron, souvent soulignées et parfois mises en rapport avec le joachimisme ; plus loin en réponse à la question de Vespasien demandant qui l'a guéri de la lèpre, Joseph répond que c'est le Saint Esprit, auquel il attribue la création tout entière (v. 2084 sq.). Plus simplement, la mise en relation de la clarté du *veissel* apporté par le Christ avec la venue de l'Esprit Saint correspond à cette sorte de « retard » dans la venue de l'Esprit Saint que suggèrent les Actes des apôtres. Le Graal apporte donc bien, si l'on veut, un complément à la révélation, mais non pas dans un sens gnostique ou ésotérique : il représente seulement ce complément nécessaire, naturel, accessible à tous, qu'est la venue de l'Esprit.

Le deuxième point est que, de façon parfaitement orthodoxe, la clarté de l'Esprit manifeste Dieu, mais en même temps le voile, le cache presque, dans l'éblouissement de la révélation, de façon à ne rien ôter au mouvement de la foi et à sa « confiance aveugle ». C'est la foi de Joseph qui lui fait rapporter cette clarté à Dieu (v. 729-730), un Dieu que, conformément à ce que disent les

Évangiles des apparitions du Christ après sa résurrection, il ne reconnaît pas, bien que la grande clarté qui illumine la prison obscure lui permette de le voir physiquement et de lui faire comprendre par la foi que c'est bien Dieu qui se manifeste à lui. Joseph voit le Christ, voit sa beauté trop éblouissante pour être contemplée, et lui demande qui il est (v. 735-793). C'est pour le Christ un prétexte à rappeler l'œuvre de la rédemption, tout en appelant Joseph à le reconnaître dans la foi, mais dans la foi seulement. De même que la clarté empêche Joseph de voir Dieu, elle l'empêche aussi de voir le *veissel*. C'est seulement aux v. 851-858, après les effusions, si l'on peut dire, entre Jésus et Joseph, que le Christ produit le *veissel* (v. 851-852) et que Joseph le voit (v. 857-858). De même que le récit naît du silence de la foi, la vision naît de l'éblouissement de la foi.

Le troisième point est dans la précision des v. 723-724 : « Diex son veissel li aporloit / Ou son sanc requeillu avoit. » (cf. v. 852-856). C'est un détail, mais essentiel. L'image est très clairement eucharistique — et l'est d'autant plus à cause de l'ambiguïté de *son* dans le groupe *son veissel* et du sujet de *avoit* : eu égard au contexte, c'est Joseph dans les deux cas, mais, hors contexte, ce pourrait être Dieu. Cependant, il ne peut s'agir d'un renvoi précis au sacrement de l'Eucharistie. Joseph n'approche pas le *veissel* de ses lèvres et ne boit pas le sang du Christ. Plus tard, sa survie miraculeuse jusqu'à sa délivrance par Vespasien ne sera pas attribuée au fait qu'il s'est nourri du sang contenu dans le *veissel*, comme, chez Chrétien, le vieux Pêcheur se nourrit de l'hostie contenue dans le Graal. On dira que boire directement le sang du Christ recueilli dans le *veissel* aurait quelque chose de choquant. Mais, précisément, tout est là : ce qui manque pour que la scène soit eucharistique, c'est la consécration et la transsubstantiation. Ici, le vin n'est pas transformé en sang dans le calice, mais le *veissel* conserve directement le sang qui a coulé des plaies du Christ. Il le conserve comme une relique, non comme le résultat de la consécration (cf. la dissymétrie signalée par Caroline Walker Bynum dans les représentations iconographiques du mystère eucharistique). Certes, cette dissymétrie peut avoir diverses raisons qui n'ont pas toutes des implications théologiques. Il reste qu'ici, où l'on est hors du champ iconographique et des contraintes propres à son mode de métaphorisation, rien ne rappelle ni le mystère de la transsubstantiation, ni le sacrement eucharistique institué par le Christ lors de la Cène selon les synoptiques, ni les paroles du Christ selon saint Jean « Mon corps est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage », et cela dans un contexte qui paraît pourtant à l'évidence devoir y renvoyer.

Mais cette conclusion ne pouvait être retenue tant que n'avaient pas été examinés les deux passages les plus importants et les plus explicites qui traitent du *veissel*, passages dans lesquels sa relation à l'Eucharistie ne paraît pas faire de doute. Le premier est l'enseignement du Christ à Joseph dans sa prison, aux v. 851-948 — cet enseignement qui prend précisément la place du récit de sa descente aux enfers que l'on trouve dans l'*Évangile de Nicodème*. C'est à la fin

de ce passage que le mot Graal apparaît pour la première fois (v. 936), mais c'est le romancier qui l'emploie, sans le placer dans la bouche du Christ, et il l'emploie dans l'expression « les secrets du Graal », et non pas pour désigner directement le *veissel*, qui même par la suite garde le plus souvent cette appellation. Le deuxième passage est celui des v. 2431-2569, après le long épisode de la *Vindicta Salvatoris*, d'où Joseph et son *veissel* sont évidemment absents, au moment de la cérémonie inspirée par Dieu à Joseph pour distinguer, parmi ses compagnons d'exode, les justes de ceux qui se sont abandonnés à la luxure.

Dans le premier de ces passages, le Christ confie le *veissel* à Joseph, à charge pour lui de ne le confier à son tour qu'à trois personnes, au nom des trois personnes de la Trinité (v. 871-878). L'insistance est sur le mot « garder » (v. 867, 869, 871), et auparavant sur le fait que Joseph avait soigneusement caché le *veissel* chez lui (v. 861-862). Le *veissel* qui contient le précieux sang est bien une « relique ». Mais en même temps, l'usage du *veissel* comme calice semble prévu : le « sacrement » dont le Christ prévoit qu'il sera « fait » dans ce *veissel* ne peut être que l'Eucharistie (v. 887-889). Immédiatement à la suite, le Christ mentionne explicitement les paroles fondatrices de l'Eucharistie, qu'il a prononcées à la Cène (v. 895-898).

Mais au même moment (v. 893-895) est rappelé un détail essentiel, déjà présent au début du roman, un détail qui met en cause les Évangiles mêmes et qui est peut-être le nœud de la signification du Graal au regard de l'Eucharistie. Un détail qui, s'il n'est pas passé totalement inaperçu (Micha et O'Gorman le relèvent au passage), n'a peut-être pas éveillé tout l'intérêt qu'il mérite. Ce détail est la confusion systématique et récurrente de la Cène et du repas chez Simon (v. 235-240, v. 317-322, v. 893-895), confusion dont la source n'est évidemment pas dans l'*Évangile de Nicodème*, puisque l'*Évangile de Nicodème* commence avec la convocation de Jésus devant Pilate et ne dit mot de la Cène.

O'Gorman note, à juste titre, qu'il était traditionnel au Moyen Âge de confondre l'onction de Béthanie lors d'un repas pris peu avant la Passion chez Simon le lépreux (Matthieu et Marc) ou chez Lazare, Marthe et Marie (Jean) et le parfum répandu sur les pieds de Jésus par la pénitente lors du repas chez un Pharisien (Luc). Mais confondre la Cène et le repas chez Simon, c'est tout autre chose : le texte insiste à plusieurs reprises sur le fait que le repas chez Simon a lieu le jeudi, et le Christ lui-même, s'adressant à Joseph, le désigne comme la Cène.

La raison la plus plate de cette confusion, mais qui n'est peut-être pas à exclure, est le besoin de masquer l'in vraisemblance du fait que ce soit à Joseph d'Arimathie que le calice de la Cène soit confié, avec la mission d'en être le gardien, alors que, n'étant pas un des douze, il n'a pu participer à la Cène « canonique » du Jeudi saint ; en revanche, il a parfaitement pu assister au repas chez Simon. L'arrestation de Jésus à l'issue même de ce repas permet de présenter avec un certain naturel le vol du *veissel*, etc. D'autre part, tout le passage

des v. 231-260 est plus présenté comme une explication de la trahison de Judas que comme un récit de la Cène : « sénéchal » et « chambellan » de Jésus, Judas perçoit à ce titre la dîme de tout ce que Jésus reçoit. Cela finit par le rendre envieux, cupide et cruel. Furieux de perdre la dîme du parfum répandu par Marie-Madeleine — dîme s'élevant à 30 deniers, puisque le parfum en valait 300 —, il vend son maître pour cette somme. C'est une extrapolation — dont on trouve d'autres exemples au Moyen Age — de Jn. 12, 4-6. Mais à ce propos, on relève dans le récit une petite contradiction qui est le seul signe d'une hésitation dans la confusion entre la Cène et le repas chez Simon — contradiction et hésitation qui confirment, au demeurant, que cette confusion est délibérée et non accidentelle. Car Judas va trouver les juifs et trahit le Christ à la suite de la Cène du jeudi chez Simon. Après avoir fixé les détails du complot, les juifs et lui décident qu'ils le mettront à exécution... le jeudi, lors du repas chez Simon.

Il reste que Robert de Boron confond indubitablement et systématiquement la Cène et le repas chez Simon. La Cène et l'arrestation du Christ : tout se passe chez Simon. Le Graal est un récipient qui se trouvait sur la table pendant le repas chez Simon, sans qu'il soit dit nulle part qu'il ait pu servir pour un autre repas du Christ.

C'est la substitution du repas chez Simon à la Cène qui permet d'introduire le silence capital sur l'Eucharistie sans que ce silence se remarque d'abord, car pour le lecteur le repas chez Simon n'est pas la « vraie » Cène. L'Eucharistie est constamment présente derrière le Graal, mais le Graal ne renvoie pas directement à l'Eucharistie et à la transsubstantiation. Le Graal peut être présenté comme un ciboire ou une custode (par exemple chez Chrétien de Troyes), mais il n'est pas (du moins avant le terme des aventures qui lui sont liées) un calice. Le silence de la foi et dans la foi, sans lesquels il n'y a pas de récit, c'est, pour Robert de Boron, la consécration.

Mais cette présentation est trop sommaire. Outre qu'elle semble faire bon marché de certaines notations de Robert de Boron lui-même, elle ne tient compte ni des divergences des récits évangéliques et de celui de saint Paul touchant la Cène ni de l'évolution de la théologie de l'Eucharistie.

Comme on le sait, il n'y a pas dans l'Évangile de Jean d'institution de l'Eucharistie. A la place, il y a le lavement des pieds au cours du dernier repas, suivi du grand discours d'adieu du Christ. C'est ailleurs, bien avant la Passion et sans rapport direct avec elle, que Jésus, en conclusion de son discours dans la synagogue de Capharnaüm, désigne sa chair et son sang comme nourriture et comme breuvage donnant la vie éternelle. Le récit de Robert de Boron est donc moins surprenant qu'il n'y paraît au premier abord. Il s'explique même assez aisément par le fait qu'il 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 (v. 317-374). Et le repas chez Simon y tient la place de la Cène parce que dans l'Évangile de Jean il n'y a pas à

proprement parler de Cène et que la mention « au cours d'un repas.. » (Jn 13, 2) se prête à toutes les interprétations et n'exclut pas celle qui fait de ce repas celui chez Simon. Certes, Robert place dans la bouche du Christ, s'adressant à Joseph dans sa prison, un bref rappel de la Cène eucharistique (v. 895-898). Mais pour le reste, il suit saint Jean, et lui seul.

Il est donc naturel que, dans son roman, le Graal ne serve pas à la célébration de l'Eucharistie, puisqu'il suit l'évangéliste qui ne mentionne pas l'institution de l'Eucharistie. Il y a sur ce point important une rupture nette entre son roman et les romans ultérieurs du Graal, la *Queste*, *Perlesvaus*, et même *l'Estoire del saint Graal* qui s'inspire pourtant directement de lui, mais dont l'entrée en matière « autobiographique » prend soin de signaler d'emblée l'importance de l'Eucharistie. C'est pourquoi « les paroles secrètes » que le Christ confie à Joseph prennent dans le roman un tel relief : non qu'elles soient cachées (le lecteur est en gros informé de leur contenu), non qu'il soit nécessaire de supposer derrière elle l'hétérodoxie ou la gnose. 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.

Des arguments peuvent cependant être opposés à une telle hypothèse. D'une part, est-il bien certain que le Graal, chez Robert de Boron, ne joue pas le rôle de calice ? D'autre part, peut-on s'étonner que notre auteur reste évasif sur la transsubstantiation, dont le dogme n'a été définitivement formulé que quelques années sans doute après la composition de son roman, en 1215, au quatrième concile de Latran ? Nitze, qui attire l'attention sur ce point, note à juste titre qu'il faut attendre *Perlesvaus* pour voir le Graal essentiellement lié à la transsubstantiation — ce qui est un argument de plus en faveur de la datation basse de ce roman. Il est vrai, cependant, que Latran IV ne marque pas une rupture aussi radicale qu'il peut paraître. D'une part la profession de foi *Firmiter credimus* n'était pas entièrement claire, puisque saint Thomas devra l'explicitier et en tirer les conséquences. D'autre part la transsubstantiation était la ferme doctrine de l'Église dès le IX^e siècle. Elle est clairement affirmée, par exemple, dans les deux professions de foi imposées à Bérenger de Tours en 1059 et 1079.

Sur le premier point, le Christ mentionne indubitablement la célébration eucharistique aux v. 895-898 et un passage au moins du roman atteste bien l'utilisation du Graal comme calice. Lorsque Jésus apparaît à Joseph dans sa prison et lui remet le *veissel*, en lui recommandant de ne le confier qu'à trois personnes, au nom de la Trinité, il lui dit que ce *veissel* est le salut des pécheurs repentants et croyants, et il ajoute :

Sachez que jameis sacremenz
Feiz n'i ert, que ramembrementz
De toi n'i soit. (v. 887-889)

Il prévoit donc bien que le *veissel* servira à la célébration d'un sacrement, qui ne peut être que l'Eucharistie. Certes, mais ce sacrement sera célébré en souvenir

de Joseph (*ramembremenz de toi*), et non du Christ. La rime *sacremenz / remembremenz* est trompeuse, en ce qu'elle évoque le « Faites cela en mémoire de moi » de Luc 22, 19, alors que la mémoire qui est conservée par le sacrement est celle de Joseph. La possibilité d'utiliser le *veissel* comme calice est donc bien mentionnée, mais très furtivement, et seulement pour insister sur sa fonction de relique, ou de mémorial de Joseph, qui se manifestera avec éclat à cette occasion. Même chose quelques vers plus loin : à la fin du passage dans lequel le Christ fait des objets liturgiques de la célébration eucharistique la représentation de sa mise au tombeau par Joseph (v. 899-916), il conclut :

Ces choses sunt senefiance

Qu'en fera de *toi* remembrance. (v. 915-916)

Que le Graal ne soit pas le calice de la transsubstantiation, c'est ce que paraît confirmer la liturgie dont il est le centre lorsque plus tard est organisée la cérémonie qui permettra de distinguer, parmi les compagnons de Joseph, les élus des réprouvés (v. 2431-2569). Cette cérémonie tourne autour de l'ostentation, que l'on peut certes dire eucharistique, du Graal et du poisson pêché par Bron, mais sans la moindre trace d'une consécration.

Toutefois, cette hypothèse oblige à relire le passage crucial où Robert de Boron prête au Christ une description de la table de la Cène comme mémorial de sa mise au tombeau (v. 899-916). Ce passage n'a rien d'original et il a été depuis longtemps rapproché des textes nombreux qui assimilent l'autel au lieu où le Christ descendu de croix a été déposé, le calice au sépulcre, le corporal au linceul, la patène à la pierre du tombeau, en référence explicite à Joseph d'Arimathe (Alcuin, Amalraire de Metz, Sicard de Crémone, Pseudo-Germanus, et surtout Honorius Augustodunensis, source probable de Robert).

Celui-ci ne fait pas dire au Christ que la table de la Cène, représentée à l'avenir par l'autel sur lequel est célébrée la messe, a le moindre rapport avec le Graal, mais que, cette table de la Cène étant destinée à être « représentée en mainte contrée » (v. 899-900), de cette façon, et par le biais des objets liturgiques qui évoquent allégoriquement la mise au tombeau, en particulier du *veissel*, le souvenir de Joseph sera préservé et sa gloire assurée. En somme, une simple amabilité du Seigneur à l'adresse de celui qui l'a si bien servi.

Une comparaison précise de ce passage avec le chapitre I, 47 de la *Gemma animae* montre que Robert suit en tout point Honorius mais que, selon sa méthode habituelle, il introduit subrepticement le Graal au milieu d'un passage qui pour le reste s'inspire fidèlement de son modèle : pour lui (v. 907-909) le calice représente le *veissel*, alors que chez Honorius il représente le sépulcre. Mais il faut prendre garde davantage encore à la formulation de ces trois vers : parmi les éléments de la mise au tombeau qui seront évoqués par les objets liturgiques de la célébration eucharistique figurera le *veissel* où Joseph a recueilli le sang du Christ, et qui sera représenté par le calice. Le Graal est si peu un calice que ce n'est pas en tant que calice de la Cène qu'il sera utilisé de façon privilégiée

pour la célébration de l'Eucharistie ; c'est en tant que réceptacle du sang du Christ recueilli par Joseph d'Arimathie que le calice de l'Eucharistie en fera mémoire, conservant du même coup la mémoire de Joseph (v. 914-916). Autrement dit, Robert de Boron ne fonde nullement sa « doctrine du Graal » sur les rapprochements opérés par les traités de liturgie entre la célébration eucharistique et la mise au tombeau du Christ par Joseph. Il se contente de plaquer sur sa propre construction, au prix de raccords hasardeux, ces rapprochements connus de tous, à titre de confirmation de son récit.

Quant à Honorius, la première partie de son traité parcourt deux fois le déroulement de la messe. La première fois en en décrivant l'action et la gestuelle et en les interprétant en relation avec l'Écriture sainte, comme un rappel ou une allégorie de divers passages de l'Ancien et du Nouveau Testament : c'est là que se trouve le chap. 47, faisant référence à Joseph d'Arimathie et à la mise au tombeau. La seconde fois, en s'attachant aux paroles de la liturgie. Cette fois-là, dans le chapitre 106, *De calice*, il commente les paroles de la consécration et il écrit :

Hunc praeclarum calicem. Idem calix est in mysterio, quem Christus in manibus tenuit, quamvis in materia metalli alius sit. (...) Mysterium vocatur ubi aliud videtur, et aliud intelligitur. Species pani et vini cernitur, corpus Christi et sanguis creditur.

On voit qu'il est ici aux antipodes de Robert de Boron. Il spécifie que le calice du célébrant n'a matériellement rien à voir avec celui de la Cène, auquel il ne s'identifie que *in mysterio*. Il précise que le mystère est de comprendre autre chose que ce que l'on voit : en la circonstance, de voir du pain et du vin et de croire que c'est le corps et le sang du Christ. Rien à voir avec le sang « physique » du Christ indéfiniment conservé dans le Graal.

Robert ne se réfère donc à la liturgie que de façon toute superficielle, parce que les commentaires liturgiques lui fournissent un rapprochement qui lui paraît accréditer son propos.

Or la définition du Graal, non comme calice, mais comme relique, et le silence sur l'Eucharistie, tue sans être ignorée, sont les conditions qui permettent au roman de naître et de se développer. Car l'Eucharistie est permanente et répétitive. Chaque fois qu'elle est célébrée, le Christ est là. Qu'attendre de plus ? Pour qu'il y ait un voyage et une translation, une histoire et une filiation, une quête et des aventures, au terme desquels on trouve le Christ, il faut feindre d'oublier que le Christ ne cesse d'être présent dans l'Eucharistie, qu'il est déjà là, déjà trouvé. C'est en ce sens que la substitution du repas chez Simon à la Cène est la condition nécessaire pour qu'il puisse y avoir une Histoire du Graal. C'est en ce sens également que le silence sur l'Eucharistie est un silence fondateur. Pour que la relique que constitue le saint *veissel* contenant le sang du Christ ait une valeur unique, incomparable à celle de toute autre relique, il faut que derrière elle se profile l'Eucharistie : d'où les allusions au sacrement eucharistique ou les transpositions de la liturgie eucharistique. Mais pour que cette relique soit le

moteur de l'aventure romanesque, construite sur le modèle de l'Exode et de la promesse faite au lignage élu (et la greffe de la *Vindicta Salvatoris* sur l'*Évangile de Nicodème* a pour rôle essentiel de permettre cet Exode d'un nouveau peuple élu, trié, sous l'autorité de l'empereur converti, parmi l'ancien peuple élu et à présent condamné) ; pour qu'il y ait quelque chose à espérer et une révélation supplémentaire à attendre au bout du voyage, au bout des épreuves, au bout des combats, au bout de la succession généalogique ; pour que la succession des trois tables — la table de la Cène, celle du Graal et la Table ronde — ne soit pas la pure répétition d'un mémorial, mais une progression mystique : pour tout cela, il ne faut pas que le Graal soit un calice, l'instrument d'une présence réelle au-delà de laquelle il n'y a rien à espérer de plus en ce monde, le vase d'une liturgie qui recèle en elle-même son ultime mystère et son ultime accomplissement. Il faut que le Graal soit une relique infiniment précieuse, mais rien de plus.

On peut trouver une confirmation de ces vues dans l'ordre des trois tables et sa modification dans les romans postérieurs à ceux de Robert de Boron. Pour Robert, la table du Graal précède la Table ronde. Pour les auteurs postérieurs, c'est l'inverse : la Table ronde, en réunissant autour d'elle les meilleurs chevaliers du monde, prépare à la quête qui permettra aux élus parmi eux d'accéder à la table du Graal. Qui peut nier que cet ordre paraisse plus naturel ? Mais c'est un ordre eucharistique : la perfection de la chevalerie sous le règne du roi Arthur permet aux meilleurs chevaliers de retrouver à la table du Graal le Christ tel qu'il était présent à la table de la Cène et tel qu'il est présent dans l'Eucharistie. L'ordre que propose Robert de Boron, et qui peut paraître un ordre descendant, signifie autre chose : la table du Graal ne fait que garder le souvenir de la table de la Cène jusqu'à ce qu'au terme du voyage et de la conversion ce souvenir s'inscrive dans l'histoire et se fixe dans l'institution humaine qu'est la Table ronde. Celle-ci en reçoit, ainsi que la chevalerie qu'elle exalte, une grandeur incomparable, mais une grandeur qui n'est que dans l'ordre du souvenir.



Le séminaire s'est scindé cette année en deux parties. La première partie, qui s'est déroulée au Collège de France dans les conditions habituelles, a été consacrée pour l'essentiel au manuscrit 147 de la Bibliothèque de la Fondation Martin Bodmer. On a étudié, en prenant pour point de départ les excellents travaux de Françoise Vielliard, comment les interpolations systématiques et raisonnées d'un manuscrit du cycle du Graal transforment l'ensemble romanesque en une « histoire sainte », enracinée dans les Évangiles, nourrie de textes de dévotion, de méditation, de parénèse, mise en relation avec de grands épisodes de l'Ancien Testament et de l'histoire de l'Antiquité païenne.

Un point particulier de ce travail mérite peut-être d'être signalé. Françoise Vielliard a reconnu dans les traductions des Évangiles insérées au ff. 3d-16d le texte de la Bible française du XIII^e siècle, en comparant le texte de Bodmer 147

à celui d' Arsenal 899, le meilleur manuscrit de la Bible du XIII^e siècle selon Samuel Berger. Elle observe que certains passages sont suivis de commentaires. Mais on a pu vérifier que ces commentaires sont empruntés à l'homéiliaire français de Maurice de Sully et que les traductions des Évangiles correspondent aussi chaque fois au début du sermon, qui traduit ou paraphrase l'Évangile du jour. Il n'y a là en soi rien d'étonnant : d'autres textes de Maurice de Sully (commentaires du *Pater* et du *Credo*, sermons) sont insérés plus loin dans le manuscrit Bodmer. Mais la rencontre entre l'observation de Françoise Vielliard et la nôtre fait apparaître que les traductions des Évangiles dans l'homéiliaire français de Maurice de Sully correspondent au texte de la Bible française du XIII^e siècle. C'est une voie qu'il faudra explorer et dont il faudra tirer les conclusions.

Le 23 janvier 2001, M. Francesco Zambon, professeur à l'université de Trente, a présenté un exposé sur « les “ secrets du Graal ” dans *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron ».

Le 30 janvier 2001, M. Richard Trachsler, maître de conférences à l'université de Paris-Sorbonne, a présenté un exposé sur les aspects de la sexualité dans *Merlin* de Robert de Boron.

Le 6 février 2001, M. Charles Méla, professeur à l'université de Genève, a présenté un exposé sur « Le bien et le mal : Galaad ».

Le 6 mars 2001, M. Howard Bloch, professeur à l'université Yale, a présenté un exposé sur « Terre gaste et Table Ronde ».

La deuxième partie du séminaire a pris la forme d'un colloque organisé conjointement avec le professeur Pierre Toubert (chaire d'Histoire de l'Occident méditerranéen au Moyen Age) sur le thème : « Les figures médiévales de la solitude ». Réunissant vingt participants venus d'Europe et des États-Unis, il s'est déroulé à la Fondation des Treilles du 9 au 15 juin 2001. Dans le domaine littéraire, les communications ont été les suivantes : Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « La veuve et le poème : la solitude de Christine de Pizan » ; Daniela Delcorno-Branca, « Chevaliers errants et ermites dans la littérature chevaleresque d'Italie » ; Bernard Flusin, « Le serviteur caché. Stylisation hagiographique : rêves d'ascètes » ; Jean-Marie Fritz, « Fous d'amour et fous de Dieu : solitude et folie dans la littérature française du Moyen Age » ; Valérie Galent-Fasseur, « D'une solitude active : l'ermite et ses émules dans les romans de Raymond Lulle » ; Geneviève Hasenohr, « Le vocabulaire de la solitude dans la littérature de spiritualité en langue d'oïl » ; Michelle Szkilnik, « Des Pères du désert aux premiers héros du Graal : solitude et apostolat » ; Karlheinz Stierle, « *Solo e pensoso* : les solitudes de Pétrarque » ; Adrian Tudor, « L'érémisme dans la première *Vie des Pères* » ; Michel Zink, « Solitude, proximité, promiscuité dans la *Vie des Pères* ».

Deux heures de cours ont été délocalisées à l'université de Californie à Berkeley en décembre 2000. Deux heures de cours et une heure de séminaire ont été délocalisées à l'université de Ljubljana en mars 2001.

Dans le cadre des conférences du Collège de France, sur proposition du professeur, M. Charles Méla a donné le 7 février 2001 une conférence intitulée « La Charrette sous le signe du Graal. Réécriture et structure du Lancelot en prose » et M. Howard Bloch a donné le 7 mars 2001 une conférence intitulée « Animalité et sociabilité : les Fables de Marie de France ».

M. Z.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Avec le concours de Mme Odile Bombarde, maître de conférences, le professeur a organisé du 22 au 24 novembre 2000, à la Fondation Hugot du Collège de France et dans le cadre de l'Institut d'Études Littéraires du Collège de France, un colloque intitulé « L'œuvre et son ombre. Que peut la littérature secondaire ? » Les intervenants étaient : MM. Yves Bonnefoy, Pierre Bourdieu, Mme Pascale Casanova, MM. Antoine Compagnon, Michael Edwards, Marc Fumaroli, Michel Jarrety, Hubert Monteilhet, Carlo Ossola, Harald Weinrich, Michel Zink. Les actes de ce colloque seront publiés aux Éditions de Fallois.

Le groupe de recherches, animé par le professeur, sur l'histoire de la philologie romane s'est réuni le 23 avril 2001 au Collège de France pour faire le point sur l'édition de la correspondance des grands médiévistes du Collège de France. Deux volumes seront achevés dans un délai d'un an environ : celui de la correspondance de Joseph Bédier (à l'exception de celle avec Gaston Paris) par les soins d'Alain Corbellari et celui de la correspondance entre Gaston Paris et Pio Rajna par les soins d'Ursula Bähler et de Patrizia Gasparini. Viendront ensuite les correspondances Gaston Paris - Joseph Bédier (U. Bähler et A. Corbellari), G. Paris-Paul Meyer (Charles Ridoux), G. Paris - Ascoli (P. Gasparini), et celle d'Alfred Morel-Fatio (Ch. Ridoux).

Le professeur, avec l'aide des membres du groupe de recherches, prépare l'édition des leçons inaugurales des chaires du Collège de France en rapport avec la langue et la littérature du Moyen Âge. La thèse récemment publiée de Ch. Ridoux (*Évolution des études médiévales en France de 1860 à 1914*, Paris, Champion, 2001), s'ajoutant à celle d'A. Corbellari sur Joseph Bédier (Genève, Droz, 1997) et à l'habilitation de U. Bähler sur G. Paris, en voie d'achèvement à l'université de Zurich, lui sont d'un grand secours.

Mlle Patrizia Gasparini, ATER attachée à la chaire, a participé à deux colloques, *Le Roman de Tristan. Le maschere di Béroul*, Université de Vérone, 14-15 mai 2001, et *Storia, geografia, tradizioni manoscritte. Bilanci et prospettive di ricerca*, Université de Rome « La Sapienza », 24-26 mai 2001.

ACTIVITÉS DU PROFESSEUR

PUBLICATIONS

Direction d'ouvrage collectif

Identité littéraire de l'Europe. Sous la direction de Marc Fumaroli, Yves Bonnefoy, Harald Weinrich, Michel Zink, Paris, PUF, 2000.

Livres réédités

Littérature française du Moyen Âge, Paris, PUF (1992), 2^e édition revue et mise à jour, 2001.

Rutebeuf. Œuvres complètes. Texte établi, traduit, annoté et présenté avec variantes (2 vol., Paris, Classiques Garnier, 1989-1990), nouvelle édition revue et mise à jour, Paris, Le Livre de Poche, Lettres gothiques, 2001.

Livres traduits

Le Jongleur de Notre Dame. Contes chrétiens du Moyen Âge, (Paris, Le Seuil, 1999) : Traduction espagnole de Jorge Sans Vila : *El Juglar de Nuestra Señora*, Salamanca, Sigueme, 2000, 198 p. Traduction tchèque de Alena Lhotova et Hana Prouskova, *Pribehy a legendy stredoveke Evropy*, Prague, Portal, 2000, 150 p. Traduction italienne de Costanza Ossola, *L'innamorato fedele*, Rome, Città Nuova, 2000, 168 p.

Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives, par M. Stanesco et M. Zink (Paris, PUF, 1992) ; Traduction hongroise de Sashegyi Gabor, *A középkori regény története az európai irodalomban*, Budapest, Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, 2000, 234 p.

Articles

Préface à *Il Novellino / Novellino*. Introduction, traduction, notes et index thématique de Gérard Genot et Paul Larivaille, Memini, Translatio 3, 2000, p. 7-9.

« La littérature pour elle-même », *Propositions pour les enseignements littéraires*. Sous la direction de Michel Jarrety, Paris, PUF, 2000, p. 51-55.

« Les deux sens du *Sponsus* : la leçon de la glose et le langage du drame », *Revue de Musicologie*, 86, 2000, p. 30-35.

« La littérature française du Moyen Âge et la conscience du pèlerin », *Letteratura e Drammaturgia dei Pellegrinaggi*. A cura di M. Chiabo e F. Doglio (Centro di Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, XXIII Convegno Internazionale, Anagni 10-11-12 settembre 1999), Rome, Edizioni Torre d'Orfeo, 2000, p. 111-122.

Préface à Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, réédition, Paris, Points Seuil, 2000, p. 7-16.

« Les sources de la poésie européenne et la sagesse de l'amour », *Identité littéraire de l'Europe*. Sous la direction de M. Fumaroli, Y. Bonnefoy, H. Weinrich, M. Zink, Paris, PUF, 2000, p. 179-194.

« Mis pour mourir ou fuere de prison », *Guerre, pouvoir et noblesse au Moyen Age. Mélanges en l'honneur de Philippe Contamine*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 677-685.

Jean-Yves Tilliette, *Baldricus Burgulianus, Baudri de Bourgueil. Carmina I, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1999, avril-juin*, Paris, De Boccard, 1999 (parution 2000), p. 521-523.

Félix Lecoy, *La Vie des Pères*, t. III, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1999, novembre-décembre*, Paris, De Boccard, 1999 (parution 2000), p. 1373-1376.

« Le Cantique des Cantiques et le Vilain ânier », *Convergences médiévales. Épopée, lyrique, roman. Mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, éd. Nadine Henrard, Paola Moreno et Martine Thirty-Stassin, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 631-641.

« Giraudoux, Ulysse et Elpénor », *Ulisse da Omero a Pascal Quignard*. A cura di Anna Maria Babbi e Francesca Zardini, Vérone, Fiorini, 2001, p. 341-355.

« Parigi e il suo ambiente universitario nel secolo XIII », *Lo spazio letterario del medioevo. 2. Il medioevo volgare. Vol. I. La produzione del testo. T. II*, dir. Piero Boitani, Mario Mancini, Alberto Varvaro, Rome, Salerno Editrice, 2001, p. 573-610.

« Le Graal, un mythe du salut », *Le regard d'Orphée. Les mythes littéraires de l'Occident*, sous la direction de Bernadette Bricout, Paris, Le Seuil, 2001, p. 57-81.

« Du même au même. Traduire et récrire », *Translatio médiévale. Textes réunis par C. Galderisi et G. Salmon, Perspectives Médiévales*, 2000 (parution 2001), p. 283-290.

« Michel Zink raconte "Le Graal, légende sans fin" » (propos recueillis par Céline du Chéné), *Notre Histoire*, 188, mai 2001, p. 6-10.

PARTICIPATION À DES COLLOQUES

24-28 juillet 2000. Lecturas de la Fundación M. Botín, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander. Cours : « Las fronteras de Europa : de Ronda a San Petersburgo. » Leçon : « Frontières et limites d'une Europe littéraire au Moyen Age. »

5-8 septembre 2000. Università della Tuscia, Viterbe — Libera Università Maria SS. Assunta, Rome. Colloque : « La figura di san Pietro nelle fonti del medioevo ». Communication : « Le reniement de saint Pierre dans la prédication et la poésie religieuse française. »

28-29 septembre 2000. Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Colloque : « Machaut 2000 ». Présidence de séance.

22-24 novembre 2000. Fondation Hugot du Collège de France. Colloque : « L'œuvre et son ombre. Que peut la littérature secondaire ? ». Organisateur du colloque. Exposé d'ouverture.

30 novembre-2 décembre 2000. Université de Stanford. Colloque : « The Medieval Senses ». Communication : « Odorat médiéval ».

18-19 janvier 2001. Fondation Singer-Polignac. Colloque : « Saint Jacques et la France ». Communication : « La coquille et les poètes français ».

1^{er}-3 février 2001. Fondation Hugot du Collège de France. Colloque : « La conscience de soi de la poésie (VIII) : l'Image et les images ». Communication : « Images sans figures. La strophe printanière et l'invention du poème ».

CONFÉRENCES

Mission de conférences au Japon : Tokyo, Maison franco-japonaise, « Le poète et le prophète dans la littérature médiévale » (20 octobre 2000). — Hirosaki, Congrès de la Société Japonaise de Langue et de Littérature Françaises, « Translatio : traduire, adapter, lire la littérature du Moyen Age aujourd'hui » (21 octobre 2000). — Tokyo, Université de Tokyo (Komaba), « Les contes de *La Vie des Pères* et l'aventure du salut » (24 octobre 2000). — Tokyo, Université Waseda, « L'amour naturel de Guillaume de Saint-Thierry aux derniers troubadours » (25 octobre 2000).

Autres conférences : Troyes, Salon Régional du Livre pour la Jeunesse, 12 octobre 2000. — Université de Toulouse-Le Mirail, Institut d'Études Doctorales, 14 novembre 2000. — Lyon, Association Guillaume Budé, 8 mars 2001.

AUDIOVISUEL

« Tire ta langue », France-Culture, mardi 21 novembre 2000, 14 h-15 h (sur le *Dictionnaire du français classique* de Gaston Cayrou).

Participation à « Tristan et Yseut », émission télévisée du CNED le 7 décembre 2000, et vidéocassette CNED — L'École des Lettres, 2000.

Entretien avec Patrick Brion autour du *Nom de la Rose*, Chaîne « Histoire », dimanche 31 décembre 2000, 22 h.

« Les lundis de l'histoire », France-Culture, lundi 2 juillet 2001, 9 h-9 h 55 (avec Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt sur le livre de ce dernier, *Le corps, les rites, les mythes, le temps*)

RESPONSABILITÉS NOUVELLES

Vice-président de l'assemblée des Professeurs du Collège de France.
Membre du conseil scientifique des *Cahiers de Civilisation Médiévale*.
Membre de la Società Filologica Romana (Rome).

SOUTENANCES DE THÈSES ET D'HABILITATION

15 novembre 2000, Daniel W. Lacroix, habilitation à diriger des recherches, Université de Toulouse-Le Mirail.

9 décembre 2000, Agata Sobczyk, « La découverte de l'érotisme par les adolescents dans la littérature médiévale française », thèse, université de Paris-Sorbonne, directeur.

18 décembre 2000, Valérie Galent-Fasseur, « Convertir par l'écriture. L'exposé didactique et l'événement maïeutique dans le *Roman de la Rose*, le *Bréviaire d'Amour* et les œuvres littéraires catalanes de Raymond Lulle », thèse, université de Paris-Sorbonne, directeur.

7 avril 2001, Claude Henry Joubert, « Musique dans les *Miracles de Notre Dame* et la *Vie de sainte Christine* de Gautier de Coincy », thèse, université de Paris-Sorbonne.

DISTINCTION

L'Académie des Jeux Floraux de Toulouse a décerné au professeur sa plus haute récompense, le Liseron d'Or, pour l'ensemble de son œuvre.